



**UMCS**

UNIWERSYTET MARIII CURIE-  
SKŁODOWSKIEJ  
W LUBLINIE  
Wydział Filozofii i Socjologii

mgr Monika Bergiel-Klon

## **Znaczenie czasu w refleksji Emila Ciorana**

Rozprawa doktorska

napisana pod kierunkiem naukowym

dr hab. Andrzeja Ostrowskiego

Lublin 2023





## Spis treści

1. Wstęp.....	4
2. „Upadek w czas”.....	17
2.1. Pragnienia i ambicje jako przyczyny upadku.....	18
2.2. Oblicza konsekwencji „upadku w czas”.....	26
2.2.1. „Narodziny” świadomości w spotkaniu z czasem.....	26
2.2.1.1. Choroba jako przyczynek ku pogłębieniu świadomości przemijalności życia.....	28
2.2.2. Los.....	31
2.2.3. Narodziny jako przywiązanie. Zniewalające aspekty przywiązania w refleksji Ciorana.....	35
2.2.4. Nierozwiązywalność problemu narodzin.....	37
2.3. Konkluzje.....	40
3. „Bycie w czasie” oraz „poza czasem”.....	42
3.1. Nuda jako „upadek z czasu”.....	42
3.1.1. Co acedia w ujęciu Ewagriusza z Pontu może ujawnić w rozumieniu nudy w refleksji Ciorana? .....	46
3.1.1.1. Definicje acedii oraz jej status w rozważaniach Ewagriusza z Pontu.....	51
3.1.1.2. „Ślady” acedii w perspektywie rozważań Ewagriusza z Pontu.....	54
3.1.1.3. „Ślady” nudy w perspektywie rozważań Ciorana.....	57
3.1.1.3.1. Nuda trywialna i esencjalna a nuda sytuacyjna i egzystencjalna.....	62
3.1.1.3.2. Nuda a lenistwo.....	66
3.1.1.4. Acedyczne wyobcowanie.....	67
3.1.1.5. Nuda jako stan wyobcowania.....	69
3.1.1.6. Acedyczne nastroszenie.....	74
3.1.1.7. Dynamika emocjonalna nudy.....	76
3.1.1.8. Sposoby zwalczania acedii.....	82

3.1.1.9. „Asceza” Ciorana jako odpowiedź na pytanie możliwość przeciwdziałania nudzie.....	84
3.1.1.10. Nuda Ciorana jako ateistyczna wersja acedii.....	93
3.1.2. Konkluzje.....	96
3.2. Melancholia jako tęsknota za byciem „przed czasem”.....	100
3.2.1. Relacja melancholii i nudy.....	100
3.2.2. Melancholia w wybranych ujęciach psychoanalitycznych.....	104
3.2.2.1. Utracony obiekt. Teoria M. Klein.....	106
3.2.2.1.1. Pozycja schizoidalno-paranoidalna jako brak akceptacji czasowego charakteru istnienia.....	108
3.2.2.1.2. Pozycja depresyjna jako droga ku wyjściu poza melancholiczność.....	111
3.2.2.2. Język jako narzędzie ku nawiązaniu symbolicznej relacji ze światem. Rozważania J. Kristevej.....	113
3.2.3. Melancholia Ciorana w kontekście psychoanalizy.....	117
3.2.4. Parantele melancholii, grozy, rozpacz, smutku i ekstazy.....	120
3.2.4.1. Groza jako przedświadoma antycypacja utraty.....	120
3.2.4.2. Rozpacz jako reakcja wobec świadomości utraty.....	123
3.2.4.3. Smutek – osvajanie straty.....	127
3.2.4.4. Ekstaza jako doświadczenie wyniesienia „ponad czas” .....	131
3.2.4.4.1. Ekstaza jako zniweczenie indywiduacji.....	135
3.2.4.4.2. Czy możliwe jest ekstatyczne wyzwolenie? .....	136
3.2.4.4.3. Uczucie oceaniczne jako „wyjście poza” melancholiczność.....	139
3.2.4.4.4. Konsekwencje doznania absolutyzacji pustki w ekstazie.....	141
3.2.4.4.5. Ekstaza jako „przekroczenie czasu” .....	147
3.2.5. Melancholiczność twórczości Ciorana.....	148

3.2.6. Melancholiczna twórczość Ciorana w kontekście psychoanalizy i wątków biblijnych.....	154
3.2.7. Konkluzje.....	157
4. Krańce czasu.....	162
4.1. Lęk i strach w konfrontacji z końcem czasu.....	162
4.2. Życie jako agonia.....	167
4.3. Kontemplacja śmierci.....	172
4.4. Konkluzje.....	178
5. Zakończenie.....	181
6. Bibliografia.....	197

## 1. Wstęp

Mimo upływu ponad ćwierć wieku od śmierci Emila Michela Ciorana (1912 – 1995) oraz publikacji bardzo wielu interesujących interpretacji jego refleksji, zdawkową konstatację T. Chwaziuka, iż „Cioran nadal pozostaje tajemnicą”<sup>1</sup> uważam za wciąż aktualną i obowiązującą. Nie można tego samego rzec o zaprezentowanym dużo później i podtrzymywanym jeszcze stosunkowo niedawno poglądzie S. Piechaczka, iż publikacje na temat twórczości Ciorana „mają zazwyczaj charakter li tylko okolicznościowy lub przyczynkarski”<sup>2</sup>. Zainteresowanie Cioranem w Polsce wzrosło niewyobrażalnie na przestrzeni ostatnich lat, co pozostaje w dosyć oczywistej relacji wobec imponującej intensyfikacji prac translatorskich oraz wielu nowych przekładów jego dzieł<sup>3</sup>. Śmiało można też powiedzieć, iż twórczość Ciorana stała się popularna, komentowana, zdecydowanie wykroczyła poza wąskie kręgi zainteresowanego nim środowiska naukowego. Jednocześnie wartym odnotowania jest również, iż wnikliwe i skrupulatne analizy dzieł Ciorana pozostają bardzo bliskie jego ekspresji. Zauważyć można również dużą zbieżność w aspekcie interpretacji z sugestiami autora, jak również w użyciu podobnego, lirycznego stylu. Zjawisko to pozostaje w mojej ocenie symptomatyczne dla pracy badawczej nad twórczością tak osobliwą, opatrzoną przez samego autora w szerokim zakresie autokomentarzem i umiejscowioną w bardzo bogatym kontekście „biografii intelektualnej”<sup>4</sup>. Nie ulega wątpliwości, że aby móc Ciorana zrozumieć, należy zanurzyć się w nierzadko „mętnych wodach” jego myśli, pozwolić mu poprowadzić się po najczęściej pourywanym ścieżkach rozumowania, dać się „zarazić” jego obsesjami. Tymczasem

---

<sup>1</sup> T. Chwaziuk, *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt” 1996, 6, s. 1.

<sup>2</sup> Por. S. Piechaczek, *Człowiek jako chore zwierzę: z antropologii E. M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny” 2008, 3, s. 108. Autor w przytoczonych słowach zapewne odnosi się do zbioru tekstów na temat twórczości Ciorana opublikowanych w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych. Można wśród nich wymienić takich badaczy i badaczki, jak: B. Skarga, C. Wodziński, czy oczywiście I. Kania, autor większości przekładów dzieł Ciorana na język polski. Na uwagę zasługują również teksty K. Zabłockiego, J. Filek, K. Józwiaka, L. Budreckiego i J. Majcherka (Por. B. Skarga, *O cynizmie słów kilka*, [w tejże:] *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, PWN, Warszawa 1999, s. 213 – 221; C. Wodziński, *Światłocienie zła*, Monografie FNP, Wrocław 1998, s. 279 – 287; I. Kania, *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] E. M. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, wyd. Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 121 – 132; I. Kania, *Ścieżki nocy*, wyd. Znak, Kraków 2001, s. 182 – 224; K. Zabłocki, *Cioran – story*, „Literatura na świecie” 1990, 11, s. 282 – 300; J. Filek, *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, 2, s. 65 – 79; K. Józwiak, *Emil Mroczny*, „Nowa Krytyka”, 13, s. 139 – 162; L. Budrecki, „*Medytacje*” i *literatura*, „Literatura na świecie” 1978, 2, s. 142 – 151; J. Majcherek, *Wspomnienie z okresu dojrzewania*, „Zeszyty Literackie” 1996, 2).

<sup>3</sup> Z całą pewnością niemałe znaczenie ma w tym miejscu translatorski kunszt I. Kani.

<sup>4</sup> Por. S. Piechaczek, *Biografia intelektualna Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja” 2011, 14, s. 101 – 122.

najtrudniejszym, przez samego Ciorana nierekomendowanym, a właściwie zupełnie deprecjonowanym zadaniem jest wydobyć się z takiego doświadczenia jego twórczości by, już w pewnym dystansie, poddać ją interpretacji. Wyzwaniem badawczym jest nadanie tej opowieści struktury i znaczenia, wyrysowanie „mapy”, zgodnie z którą można poruszać się w świecie rozważań autora. Zadanie to komplikuje, ale czyni jeszcze bardziej intrygującym, uwzględnienie relacji Ciorana – myśliciela, autora, twórcy wobec interpretatora – czytelnika, odbiorcy. Decyzja o ustanowieniu również tego zagadnienia przedmiotem analizy wynika z przeświadczenia, iż jest ono ważnym czynnikiem wpływającym na walor autorskiej interpretacji i jej wartość dla dorobku naukowego w określonej problematyce.

Wśród niemałej liczby opracowań twórczości Ciorana dostrzegam kilka dominujących tendencji interpretacyjnych. Badacze stawiający sobie za cel wypowiedzenie tego, czego sam Cioran nie wypowiada lub nie dopowiada, najczęściej podążają drogą rozważenia jego refleksji w kontekście pewnych, w dużej mierze przez niego samego nieaprobowanych kategorii. Do tej grupy zaliczyć można interpretacje rozważań Ciorana m.in. w świetle jego antynatalizmu<sup>5</sup>, sceptycyzmu<sup>6</sup>, nihilizmu<sup>7</sup>, a także pesymizmu<sup>8</sup>, egzystencjalizmu<sup>9</sup>. W podobnej konwencji jego twórczość bywała również interpretowana w kontekście filozofii F. Nietzschego<sup>10</sup>, G. W. F. Hegla<sup>11</sup>,

---

<sup>5</sup> Por. T. Lerka, *Emila Ciorana ujęcie tragizmu ludzkiej egzystencji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, 1 (117), s. 140; S. Bolea, *Toward the „Never-Born”. Mainländer and Cioran*, „Revue Roumaine de Philosophie” 2021, 65(2), s. 145 – 155, [https://www.researchgate.net/publication/354293832\\_Toward\\_The\\_%27NeverBorn%27\\_Mainlander\\_and\\_Cioran](https://www.researchgate.net/publication/354293832_Toward_The_%27NeverBorn%27_Mainlander_and_Cioran), dostęp online: 18.09.2022.

<sup>6</sup> Por. C. Rowiński, *Cioran albo granice sceptycyzmu*, „Literatura na Świecie” 1978, 2 (82).

<sup>7</sup> Por. R. I. R. Sa Sá Menezes, *Notes on nothing: an inquiry into nihilism in Cioran's thought and works*, [w:] „Anale Seria Drept” 2017, vol. XXVI, red. Mirton Timisoara, [https://www.academia.edu/35439838/Notes\\_on\\_nothing\\_an\\_inquiry\\_into\\_nihilism\\_in\\_Ciorans\\_thought\\_and\\_works](https://www.academia.edu/35439838/Notes_on_nothing_an_inquiry_into_nihilism_in_Ciorans_thought_and_works), dostęp online: 10.09.2020. Wątek wpływu filozofii i samej postaci Nietzschego na twórczość Ciorana analizuje P. Szaj w publikacji *Nihilista radykalny. O diagnozach kulturowych Emila Ciorana* oraz G. Kozyra w artykule *Filozofia nihilizmu (Nietzsche – Cioran)*, a także W. Regier w *Cioran's Nietzsche*. Pewne rozważania na ten temat zawarte są również w biograficzno-wspomnieniowej publikacji autorstwa I. Zarifopol-Johnston (Por. P. Szaj, *Nihilista radykalny. O diagnozach kulturowych Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja” 2015, 31, s. 97 – 116; G. Kozyra, *Filozofia nihilizmu (Nietzsche – Cioran)*, „Twórczość” 2005, 6; W. Regier, *Cioran's Nietzsche*, „French Forum” 2005, 30, 3, s. 75 – 86; I. Zarifopol-Johnston, *Searching for Cioran*, Indiana University Press, Bloomington 2009).

<sup>8</sup> Por. S. Piechaczek, *Osobowe źródła Cioranowskiego sceptycyzmu i pesymizmu*, „Ruch Filozoficzny” 2014, LXXI, 2, s. 81 – 105; J. F. Dienstag, *Pessimism. Philosophy, ethic, spirit*, Princeton University Press, New Jersey 2006.

<sup>9</sup> Por. S. Jędrzak, M. Libich, *Dziennik antymetafizyczny. Zeszyty 1957–1972 Emila M. Ciorana – szkic przekrojowy*, „Annales UMCS” 2021, 1, s. 155 – 171.

<sup>10</sup> Por. G. Kozyra, *Filozofia nihilizmu (Nietzsche–Cioran)*, „Twórczość” 2005, 6.

<sup>11</sup> Por. M. Sawicki, *Tradycja i historia w myśleniu E. Ciorana*, „Sensus Historiae” 2011, vol. III, s. 79 – 105.



B. Pascala<sup>12</sup>, L. Szestowa<sup>13</sup>, S. Kierkegarda oraz A. Schopenhauera<sup>14</sup>. Przedmiotem uwagi są również francuskie i niemieckie inspiracje filozoficzne w refleksji Ciorana, czego przykładem jest książka C. Valcana *French and German Cultural Influences in Cioran's Work*<sup>15</sup>. W pewnym nawiązaniu do intelektualnych zainteresowań Ciorana pozostają także analizy takich zagadnień jego rozważań jak: nuda<sup>16</sup>, melancholia<sup>17</sup>, samobójstwo<sup>18</sup>, postęp<sup>19</sup>.

Kolejny znaczący nurt interpretacji twórczości Ciorana koncentruje się na badaniu jego ustosunkowania względem problematyki religii i religijności. Reprezentatywnym przykładem badań w tym zakresie jest książka M. Jakubika<sup>20</sup>, podobnie jak publikowane wcześniej artykuły S. Piróga<sup>21</sup>, a także W. Klimczyka<sup>22</sup>. Wątki teologiczne w refleksji Ciorana uwzględnia również tekst *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran — Merton)*<sup>23</sup>, a także, w późniejszych latach studium porównawcze z myślą S. Weil i Teresy z Lisieux<sup>24</sup>. W nawiązaniu do wskazanej konwencji interpretacyjnej pozostaje także monografia S. Jaudeau, prezentująca kwestie dualizmu,

---

<sup>12</sup> Por. J. Filek, *Filozofia odrzucenia – wokół myśli Emila Ciorana*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, 722, s. 61 – 73.

<sup>13</sup> Por. P. Mróz, *Samobójstwo myśli. Uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” 2005–2006, 9/10, s. 210 – 223.

<sup>14</sup> Por. S. Bolea, *Death without Death: Kierkegaard and Cioran about Agony*, [w:] *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature*, (red.) A. Teodorescu, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2019, s. 72 – 83, [https://www.researchgate.net/profile/Stefan-Bolea/publication/332267384\\_Death\\_without\\_Death\\_Kierkegaard\\_and\\_Cioran\\_about\\_Agony/links/5cab014ca6fdcca26d0661dd/Death-without-Death-Kierkegaard-and-Cioran-about-Agony.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Stefan-Bolea/publication/332267384_Death_without_Death_Kierkegaard_and_Cioran_about_Agony/links/5cab014ca6fdcca26d0661dd/Death-without-Death-Kierkegaard-and-Cioran-about-Agony.pdf), dostęp online: 22.06.2022.

<sup>15</sup> Por. C. Valcan, *French and German Cultural Influences in Cioran's Work*, LAP, Chisinau 2013.

<sup>16</sup> Poza komparatystycznym ujęciem P. Szaja, traktującym ten wątek twórczości Ciorana jedynie jako egzemplifikację omawianego zjawiska (Por. P. Szaj, *Nuda, czyli dekonstrukcja podmiotu. Sartre – Cioran – Pessoa*, „Stan rzeczy” 2016, 2 (11), s. 39 – 59; A. Stronciwilk, *Nuda jako stosunek człowieka wobec czasu*, „Pisma humanistyczne” 2014, 12, s. 85 – 101; J. A. Majcherek, *Trwanie, nuda, zmiana*, „Kultura i Rozwój” 2017, 4 (5), [http://www.kulturairozwoj.msap.pl/doki/spis/KIR-04/KiR\\_4\\_2017-04.pdf](http://www.kulturairozwoj.msap.pl/doki/spis/KIR-04/KiR_4_2017-04.pdf), dostęp online: 29.04.2022).

<sup>17</sup> Por. B. Suwiński, *Potomek Demokryta. Rzecz o włoskim utrapięcu*, [w:] *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, B. Małczyński, Inicjatywa Wydawnicza „Chiazm”, Opole – Wrocław 2010; M. Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, [w:] E. Cioran, *Historia i Utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1997, s. 93 – 116.

<sup>18</sup> Por. Z. G. Cahn, *Suicide in French thought from Montesquieu to Cioran*, P. Lang, New York 1998.

<sup>19</sup> Por. D. Branco, *Emil Cioran: The Criticism of the Idea of Historical Progress*, Manticore Press, Colac 2019.

<sup>20</sup> Por. M. Jakubik, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, wyd. Novae Res, Gdynia 2012.

<sup>21</sup> Por. M. Piróg, *Cioran, czyli o trzeźwości spojrzenia*, [w:] *Odcienie gnozy*, M. Piróg (red.), KOS, Katowice 2007.

<sup>22</sup> Por. W. Klimczyk, *Emila Ciorana sprawa z Bogiem, czyli religijność bez religii*, „Nomos” 2006, 55/56, s. 79 – 98.

<sup>23</sup> Por. M. Dzień, *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran — Merton)*, „Kresy” 1997, 4, s. 30 – 34.

<sup>24</sup> Por. P. Tomczak, *Figury bycia. Od refleksji postmetafizycznej do lektury figuralnej (Teresa z Lisieux, Simone Weil, Emil Cioran)*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań 2013.

poczucia utraty osobowej jedności, oraz gnostyckie korzenie refleksji Ciorana<sup>25</sup>. Gnostycyzm w rozważaniach Ciorana analizowany jest również w następujących tekstach: *Gnostic anthropology of Emil Cioran*<sup>26</sup>, *Figura złego demiurga w myśli E. Ciorana*<sup>27</sup>, „Zły demiurg” w myśli Emila M. Ciorana<sup>28</sup>, *Cioran and Gnosticism*<sup>29</sup>, w rozprawie *Le problème du mal dans l'oeuvre d'Émile Cioran*<sup>30</sup> oraz w pewnej mierze również w tekście w *Cioran – A Dionysiac with the voluptuousness of doubt*<sup>31</sup>.

Natomiast stosunek Ciorana wobec buddyzmu opisany został m.in. na łamach „Roczników filozoficznych” w artykule S. Piechaczka *Iluzja buddyjskiego oświecenia w myśli Emila Ciorana*<sup>32</sup>, oraz M. Dobrego w *Traces of Buddhism in the works of Emil Cioran*<sup>33</sup>. Nie ulega wątpliwości, iż zdecydowanie bliższe jest Cioranowi mówienie o nim, jako o autorze zainteresowanym daną problematyką, niż w kategoriach reprezentanta pewnego nurtu myślowego. Dlatego też opracowania tematyczne pozostają w zdecydowanie większym stopniu zgodne z jego autoprezentacją.

Zupełnie inaczej prezentuje się stosunek autora do kolejnej, nie mniej popularnej ścieżki krytycznej analizy jego rozważań w kontekście biograficznym. W tej grupie wymienić należy z pewnością biografię I. Zarifopof-Johntson<sup>34</sup> oraz B. Mattheusa<sup>35</sup>, tłumacza dzieł Ciorana na język niemiecki. Do tego nurtu przypisać można także spory dorobek interpretacji zogniskowanych stricte wokół politycznych fascynacji Ciorana w okresie młodości<sup>36</sup>. W podobnym duchu – analizy kontekstu biograficznego, jednak

---

<sup>25</sup> Por. S. Jaudeau, *Cioran, czyli ostatni człowiek*, przeł. Aleksandra Charędzia, Instytut Mikołowski, Mikołów 2014.

<sup>26</sup> Por. V. Schepanskyi, *Gnostic anthropology of Emil Cioran*, „Cherkasy University bulletin: Philosophy” 2018, 1, s. 47 – 58.

<sup>27</sup> A. Stelmaszczyk, *Figura złego demiurga w myśli E. Ciorana*, „Studia z historii filozofii” 2012, t. 3, 3, s. 123 – 140.

<sup>28</sup> Por. G. M. Kuta, „Zły demiurg” w myśli Emila M. Ciorana, [w:] *Oblicza gnozy*, red. Elżbieta Przybył, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2000.

<sup>29</sup> Por. C. Sonea, *Cioran and Gnosticism*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa” 2018, 63, 1, s. 129 – 42, <http://dx.doi.org/10.24193/subtto.2018.1.09>, dostęp online: 12.04.2019.

<sup>30</sup> Por. B. Jalbert, *Le problème du mal dans l'oeuvre d'Émile Cioran*, Doctoral Thesis, Université Laval, 2003, <http://hdl.handle.net/20.500.11794/43102>, dostęp online: 20.08.2020.

<sup>31</sup> Por. I. Dur, *Cioran – A Dionysiac with the voluptuousness of doubt*, przeł. I. Brown, A. M. Brown, Vernon Press, Malaga 2019.

<sup>32</sup> Por. S. Piechaczek, *Iluzja buddyjskiego oświecenia w myśli Emila Ciorana*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. LXI, 4, s. 53 – 72.

<sup>33</sup> Por. M. Dobrego, *Traces of Buddhism in the works of Emil Cioran*, „European Journal of Science and Theology” 2013, 9, 3, s. 95 – 104.

<sup>34</sup> Por. I. Zarifopof-Johntson, *Searching for Cioran*, Indiana University Press, Bloomington 2009.

<sup>35</sup> Por. B. Mattheus, *Cioran – portret radykalnego sceptyka*, wyd. KR, Warszawa 2008.

<sup>36</sup> Por. A. Laingel-Lavastine, N. Manea, *An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, przeł. B. Aldea, I. R. Dee, Michigan 2005; P. Marczewski, *Cztery grzechy. O konserwatyzmie Ciorana*, „Res Publica Nowa” 2005, 3; M. Sawicki, *Tradycja (...)*, dz. cyt..

z wyraźnym zaakcentowaniem problematyki tożsamości – utrzymane są teksty C. Moraru<sup>37</sup> oraz N. Rososińskiej-Kozub<sup>38</sup>.

Ostatnim ze zidentyfikowanych przeze mnie wzorców interpretacyjnych refleksji Ciorana jest analiza stylu i języka jego dzieł. Opracowania, które traktuję jako przynależne lub bliskie tej kategorii nawiązują do aspektów formalnych dzieł autora oraz znaczenia podejmowanych przez niego wyborów stylistycznych, a także komunikatywności jego twórczego wyrazu. Relację formy wyrazu względem filozofii autora opisuje P. Szaj<sup>39</sup> oraz P. Mróz<sup>40</sup>, a z nieco innej, komunikacyjnej perspektywy także M. Rura w artykule *Nieciągłość myślenia w filozofii Ciorana*<sup>41</sup>.

W zaprezentowanym jedynie w pewnym uproszczeniu dorobku interpretacyjnym rozważań Ciorana temat czasu jest przez badaczy zauważany i oceniany jako ważny dla rozumienia jego poglądów. Obrazuje to, w mojej opinii, jak istotne znaczenie ma czas dla rozumienia jego refleksji, niezależnie od prezentowanego stanowiska interpretacyjnego. Mimo panującej zgody, co do potrzeby uwzględniania problematyki czasu w analizie refleksji Ciorana, poza akcentowaniem tegoż w kontekście innych tematów, dotychczas ukazały się jedynie dwa niezbyt obszerne teksty, w których uwaga została wprawdzie skupiona głównie na grzechu pierwotnym, ale za to z wyraźnie wyodrębnionym zagadnieniem czasu. Należą do nich: artykuł B. Suwińskiego *Upadek w istnienie*<sup>42</sup> oraz fragment książki A. Rizzacasa pt. *Sentinella del nulla: itinerari meditativi di E. M. Cioran*<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Por. C. Moraru, *Cioran – Breaking off Identity. A New Beginning*, „Journal of Romanian Literary Studies” 2011, 1, s. 17 – 24.

<sup>38</sup> Por. N. Rososińska-Kozub, *Dwukulturowość Emila Ciorana jako asumpt do idei katastrofizmu kultury zachodnioeuropejskiej*, „Dyskursy o kulturze” 2014, 1, s. 43 – 62, <http://dyskursy.spoleczna.pl/docs/dyskursy1.pdf>, dostęp online: 28.04.2022.

<sup>39</sup> Por. P. Szaj, *Fragment, czyli pogranicze filozofii i literatury w pisarstwie Emila Ciorana*, „Hybris” 2014, 27, s. 20 – 38.

<sup>40</sup> Por. P. Mróz, *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” 2005, 2, s. 210 – 223.

<sup>41</sup> Por. M. Rura, *Nieciągłość myślenia w filozofii Ciorana*, „Kultura i Wartości” 2019, 27, s. 137 – 152. Ten sam autor prezentuje również interesującą interpretację wybranych wątków rozważań Ciorana z perspektywy podmiotu (Por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, wyd. UMCS, Lublin 2019).

<sup>42</sup> Tekst należy do interesującego zbioru publikacji wydanych po konferencji *Cioran – w pułapce istnienia* w 2011 r. w Opolu, zawierającego 12 rozpraw, powiązanych ze sobą tematycznie i narracyjnie, transkrypcji konferencyjnego wystąpienia I. Kani, zawierającego osobiste wspomnienia tłumacza oraz tłumaczenia wybranych listów Ciorana (Por. B. Suwiński, *Upadek w istnienie. Koncepcja czasu Emila Ciorana*, [w:] *Cioran w pułapce istnienia*, (red.) S. Piechaczek, Sindruk, Opole 2014).

<sup>43</sup> Por. A. Rizzacasa, *Sentinella del nulla: itinerari meditativi di E. M. Cioran*, Morlacchi, Perugia 2007.

Natomiast podążając za słowami samego Ciorana – czas jest zagadnieniem, którego analizę uznaję za kardynalną dla rozumienia obecnego u myśliciela pojmowania „jestestwa”:

„(...) czy poddajemy się jego działaniu, jak to ma miejsce w naiwnych formach istnienia, czy walczymy z nim, jak w rozpacz, czy w innych stanach chorobowych, czas zawsze tworzy jakiś dramatyczny splot, owijający całe nasze jestestwo (...)”<sup>44</sup>.

Traktując cytowany fragment wypowiedzi Ciorana jako inspirację interpretacyjną, rolę kategorii czasu oceniam jako kluczową również dla rozumienia jego refleksji w szerszym zakresie.

Za uzasadnienie potrzeby podjęcia badań nad znaczeniem czasu w refleksji Ciorana uznaję zatem twierdzenie, iż analiza tego zagadnienia pełnić może rolę interpretacyjnego „przewodnika” po jego refleksji, daje szansę ukazania istniejących pomiędzy poruszonymi zagadnieniami relacji, jak również prowadzić może ku poznaniu genezy jego poglądów. Analiza znaczenia czasu umożliwi zrozumienie przesłanek wyboru podejmowanych przez autora tematów, sposobu ekspresji rozważań w ich zakresie, jak również osobistego podłoża. Badanie tego zagadnienia przysłużyć się może także poszerzeniu rozumienia i ujrzeniu w innej perspektywie wybranych, istotnych tematów jego refleksji, które do tej pory były już częściowo opisywane i komentowane przez badaczy. Zasadne jest zatem mówienie o nowych możliwościach interpretacyjnych.

W rozważaniach Ciorana wybrzmiewa stwierdzenie, mające rangę oczywistości, iż nie można pomyśleć życia bez czasu – zaczyna się ono bowiem „upadkiem w czas” i fakt ten jest istotny dla dramatycznej egzystencji człowieka. Demonizm czasu wynika, zdaniem Ciorana, z bezwolności narodzin oraz nieuchronności śmierci, co opisuje i warunkuje fatalność sytuacji egzystencjalnej człowieka. Koncepcje: czasowości istnienia oraz obecności śmierci w „tkance” życia Cioran traktuje jako stały punkt odniesienia dla swojej refleksji. Rozwój w czasie odpowiada stopniowemu unicestwianiu, co jest nieodłącznym elementem i jednocześnie inną stroną rozwoju i tak rozumianej kondycji człowieka. Rozwój jest dla myśliciela utożsamiony z tym, co minęło, umarło, co utracone. Niesie w sobie również zapowiedź tego, co jeszcze w człowieku umrze. W *Upadku w czas* Cioran ujmując to następująco: „(...) wytwarzam martwy czas, wielkimi haustami łykam czad stawania się”<sup>45</sup>. W refleksji Ciorana każde

<sup>44</sup> Por. E. M. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 29.

<sup>45</sup> E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 170.

działanie człowieka wzbogaca go przede wszystkim o kolejną utratę<sup>46</sup>, obraca jego doświadczenie w marność, wydaje je przeszłości. Jedyne co po nim pozostaje to pamięć, towarzysząca jej tęsknota i dokuczliwa świadomość przemijania. Uwzględnienie czasowego charakteru istnienia człowieka jest niezbędne dla ujrzenia we właściwym świetle i odczucia we właściwym ciężarze jak krucha jest konstytucja człowieka w ujęciu Ciorana.

Nieuchronność i nieodwracalność są, zdaniem autora, tymi przymiotami czasu, które zamykają życie w drodze ku śmierci. Czas jest określany przez Ciorana jako uciemienie, co ściśle wiąże on z zagadnieniem świadomości. Obdarzony przez Ciorana wyjątkową atencją motyw wygnania z raju odnosi się do doznania tym dotkliwszego, że wraz z „upadkiem” człowiekowi przydana została pamięć oraz historia. Czas jest jednak również tym, co może posiadać moc unieważnienia pewnych udręk, złagodzenia „ostrości” wspomnień, budowania dystansu, dezaktualizacji żalu, o ile tylko „życie płynie” wraz z jego rytmem. Cioran w swojej refleksji analizuje różne sposoby ustosunkowania się człowieka wobec czasu. Ukazuje przez to jak znacząca ilość aspektów ludzkiej egzystencji<sup>47</sup> związana jest z jego doświadczeniem.

Do zakresu tematycznego mojej pracy badawczej włączyłam zagadnienia związane z najbardziej bezpośrednim doświadczeniem „początku” i „końca” czasu w sensie indywidualnym, czyli narodziny i śmierć<sup>48</sup>, a także sytuowane przez Ciorana pomiędzy nimi zagadnienia: nudy, melancholii, rozpaczy, smutku, grozy i ekstazy. W kontekście wskazanych zagadnień będę również analizować znaczenie czasu dla rozumienia: grzechu pierworodnego, świadomości, lenistwa, strachu i lęku przed śmiercią, śmierci samobójczej. Są to tematy rozważań, które w mojej ocenie wyraźnie wiążą się w refleksji Ciorana z konfrontacją podmiotu z czasem i przynależą do okoliczności jego przeżywania.

---

<sup>46</sup> Utratę traktować będę jako pojęcie dotyczące samego aspektu bycia pozbawionym czegoś. Bardzo bliskie temu pojęcie straty rozumieć będę jako bliskoznaczne, akcentując jednak subtelne dystynkcje: utrata jest dokonana i nieodwracalna; doświadczenie straty natomiast wykracza poza samą utratę, pozostaje jedynie w nawiązaniu do utraty, a także może manifestować się bez jej zaistnienia. Tym samym doświadczenie straty może pojawiać się niezależnie od rzeczywistej utraty czegoś, nie musi być jej bezpośrednim następstwem, a zatem nie musi również pozostawać w klarownej relacji czasowej wobec utraty.

<sup>47</sup> Rozumiejąc egzystencję jako różną od „stałych i rzeczowych elementów ludzkiego bytu [...] (będącą – przyp. M. B.-K.) zadaniem, strukturą wybieraną przez decyzję bycia autentycznym, czasową i zdarzeniową” (Zob. A. Wawrzyniak, *Egzystencja* [hasło], [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 33).

<sup>48</sup> Zob. M. Bergiel-Klon, *Doskonała sublimacja. Recenzja: E. M. Cioran, Zeszyty 1957 – 1972, przeł. I. Kania*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2016 (s. 975), „Kultura i Wartości” 2016, 18, s. 108 – 109.

Celem rozprawy doktorskiej, sformułowanym na podstawie skrótowo zaprezentowanej analizy bibliograficznej, jest ustalenie jakie znaczenie ma czas w refleksji Ciorana oraz uczynienie z tej kategorii nowej perspektywy interpretacyjnej jego rozważań. Aby cel ten mógł być zrealizowany konieczne jest usystematyzowanie rozważań Ciorana dotyczących czasu, przy jednoczesnym uwzględnieniu ich związku z innymi zagadnieniami.

Zasadnicze tezy pracy brzmią następująco:

(a) Zagadnienie czasu ma znaczący wpływ na problematykę refleksji Ciorana, wyznacza kolejne tematy rozważań i determinuje przyjęte przez niego rozstrzygnięcia.

(b) Refleksja nad czasem związana jest, w twórczości myśliciela, z takimi zagadnieniami jak: grzech pierworodny, narodziny, świadomość, śmierć, nuda, melancholia, rozpacz, lenistwo, strach i lęk przed śmiercią, samobójstwo, smutek i ekstaza.

(c) Postawa wobec czasu jest, w refleksji Ciorana, znaczącą determinantą sposobu przeżywania własnego życia, wpływa na dynamikę procesów decyzyjnych w zakresie jego podtrzymywania lub zakończenia.

(d) Wątki biblijne w rozważaniach autora traktować można jako metafory wyrażające różne aspekty postaw wobec czasu.

Ponadto prowadzone badania nad czasem w refleksji Ciorana prowadzi będą ku odpowiedzi na sformułowane poniżej pytania:

(a) Czy wyprowadzane przez Ciorana wnioski odnośnie możliwych sposobów przeżywania czasu mają charakter uniwersalny, czy stanowią wyraz subiektywnego doświadczenia czasu?

(b) Czym jest dla Ciorana nieiluzoryczna postawa wobec czasu?

(c) Jak zagadnienie czasu wpływa na postawę twórczą Ciorana?

(d) Co dla Ciorana oznacza termin „nierozwiązywalne” oraz jaki ma ono związek z czasem?

(e) W jaki sposób kategoria czasu wpływa na rozstrzygnięcia Ciorana w kwestii problematyki determinacji człowieka?

Temat rozprawy, adekwatnie do określonych powyżej założeń i pytań badawczych, dotyczy szeroko rozumianego znaczenia czasu. Choć aspekt filozoficznego namysłu nad tym zagadnieniem stanowi najistotniejszy przedmiot

analizy i adekwatnie do tego poświęcę mu najwięcej uwagi, w rozprawie zostanie uwzględniony także aspekt postawy twórczej Ciorana. Dopiero na podstawie dogłębnej analizy znaczenia czasu, w finalnej części tekstu zaprezentowana zostanie, traktowana jako jej konsekwencja, koncepcja czasu w refleksji myśliciela. W rozprawie będę stosowała termin *rozważania* dla określenia: analiz i spostrzeżeń autora oraz przemyśleń mających wyraźne znamiona namysłu filozoficznego, wyjściowo nieposiadających jednak charakteru *stricte* systemowego<sup>49</sup>. Terminu *filozofia* będę używała jedynie w odniesieniu do „rdzenia” filozoficznych rozważań Ciorana, ich podstawy, która pozwoli je ze sobą powiązać we względnie spójne, złożone i zdecydowanie oryginalne stanowisko wobec czasu oraz zagadnień z nim związanych. Zarówno *rozważania*, a zatem *filozofię*, jak i *postawę jako autora*, twórcy (uwzględniając przy tym ekspresję preferowanego sposobu bycia) wpisuję w ogólne zagadnienie *refleksji*, rozumiejąc je jako wyraz tychże i takie znaczenie tego terminu przyjmuję formułując temat rozprawy.

Jeśli istotą prowadzonych badań miałyby być jedynie wyłonienie pewnej koncepcji czasu, wynikającej z rozważań Ciorana, wówczas przedmiotem analizy byłby intelektualny namysł autora nad tym zagadnieniem. Problem polega na tym, że czas w ujęciu naukowym, a także tzw. „czas zegara” jest dla Ciorana zupełnie nieinteresujący, „Gdyż czas jest po to, by go przeżywać, nie zaś poznawać”<sup>50</sup>. Ciorana nie zajmują właściwie nawet filozoficzne dociekania na temat czasu, nie stawia on sobie celu odpowiedzi na pytanie czym jest czas oraz jak można go poznawać. Z całą pewnością jego doświadczanie, w rozumieniu autora, nie jest w stanie być opisane jedynie poprzez rodzaj koncentracji na przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości. Intryguje go przede wszystkim to, w jaki sposób czas jest doznawany i jakie ma znaczenie dla przeżyć, w szczególności tych, którym nadać można miano egzystencjalnych. W istocie rozumienie czasu jest u Ciorana podmiotowe, z tego też względu jego teksty nie obfitują w dążenia ku konceptualizacji tego zagadnienia. Niepodważalne jest to, że najważniejsza jest dla niego perspektywa indywidualna, osobista, psychologiczna, egzystencjalna. Próby przypasowania znanych nam koncepcji czasu ujawnić mogą co najwyżej intelektualny stosunek Ciorana do nich, nie będą jednak odpowiednim opisem rozumienia czasu, ani jego znaczenia. Przyjmuję

---

<sup>49</sup> O co Cioran, jak można przypuszczać na podstawie jego stosunku do myśli o strukturze systemowej, skrzętnie zabiegał.

<sup>50</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 173.

założenie, iż uczynienie klarowności i spójności wywodu jest priorytetowe względem ukazania jakkolwiek bogatego kontekstu historycznego i wielości koncepcji pokrewnych lub potencjalnie źródłowych dla rozważań Ciorana. W rozprawie uwzględnione będą zatem tylko takie stanowiska i w takim ich zakresie, aby umożliwiły ujrzenie refleksji autora w odpowiednim dla realizacji celów pracy świetle<sup>51</sup>.

Wyjściową dyscypliną prowadzonych badań jest filozofia. Należy przy tym jednak odnotować istotną trudność w naukowym opracowaniu rozważań Ciorana. Polega ona w mojej ocenie na tym, iż autor posługuje się jednocześnie wieloma różnymi rodzajami i poziomami opisu: przede wszystkim opisem filozoficznym, jednak zakrawającym również o psychologiczny, a w wielu aspektach także nawiązującym do ujętych filozoficznie wątków teologicznych. Ponadto jego myśl filozoficzna „zanurzona” jest w literaturze. *Au rebours* analiza literacka jego dzieł również niemal zawsze odnosi się do ich warstwy filozoficznej. Zjawisko to pozostaje charakterystyczne dla m.in. refleksji wielu filozofów egzystencjalnych i stanowi jednocześnie pewien kontekst refleksji Ciorana<sup>52</sup>. Ze względu na te konstatacje opowiadam się za stanowiskiem, że zarówno zebranie danych do analizy, jak też cel odnalezienia pewnego klucza do interpretacji rozważań na temat ważnych dla Ciorana zagadnień, a nader wszystko nadania im pewnego, przynajmniej aspirującego do względnej spójności znaczenia wymaga interdyscyplinarnego podejścia badawczego. Oznacza to konieczność jednoczesnego uwzględnienia powiązań namysłu filozoficznego autora z jego rozważaniami właściwymi dla dziedziny psychologii i znaczeniem pewnych osobistych motywów jego refleksji<sup>53</sup>, wyborów stylistycznych, filozoficznych inspiracji, a także poszczególnych aspektów podejmowanej przez niego

---

<sup>51</sup> Zaznaczyć przy tym należy, że odmiennym, niezgodnym z celami rozprawy, podejściem jest koncentracja na filozoficznych, kulturowych, politycznych i literackich źródłach wybranych poglądów Ciorana. Przykładem tego jest m.in. artykuł Piechaczka (Por. S. Piechaczek, *Biografia intelektualna Emila Ciorana*, „Analiza i egzystencja” 2011, 14, s. 101 – 122).

<sup>52</sup> Odnosi się to m. in. do filozofii tragiczności, filozofii absurdu, a przede wszystkim rozważań S. Kierkegaarda, L. Szestowa, P. Sartre’a i A. Camusa – a jest to jedynie bardzo ogólny zarys wartej głębszego zbadania problematyki. Mimo zbieżności podejmowanych przez Ciorana zagadnień z egzystencjalizmem, jego postawa wobec tego nurtu pozostaje krytyczna. Zagadnienie to jest szerzej omawiane przez M. Libicha i S. Jędrzaka (Por. S. Jędrzak, M. Libich, *Dziennik antymetafizyczny...*, dz. cyt., s. 158).

<sup>53</sup> Dane biograficzne stanowią dla konstrukcji tekstu ważne tło, jednak z uwagi na cele pracy przywoływane będą jedynie w kontekście ewentualnego ukazania możliwej genezy poglądów Ciorana, ich historycznego lub kulturowego usytuowania.



problematyki natury teologicznej<sup>54</sup>. Przywoływane koncepcje pełnić będą funkcję „katalizatora” dla zasadniczej analizy refleksji Ciorana. Zadaniem ich będzie ujawnienie pewnych szczególnych aspektów rozumienia znaczenia czasu, które dotychczas nie były podejmowane przez innych badaczy, a które, w mojej ocenie, niezbędne są dla realizacji celów postawionych w rozprawie. Stanowiska wybierane do analizy porównawczej, nawet jeśli ukształtowane zostały na polu innej dziedziny, pozostają w bliskiej relacji wobec dociekań filozoficznych i ostatecznie będą ujmowane w namysł filozoficzny.

Z powyższym związany pozostaje także wybór metod badawczych. Poza podejściem źródłowo-analityczno-syntetycznym, najważniejszą rolę w konstrukcji tekstu odegra metoda porównawcza. Uznaję ją za adekwatną również wobec wspomnianego wcześniej ważnego aspektu intelektualnych inspiracji Ciorana, jak też obieranej przez niego formy ekspresji poglądów, które bardzo często są komentarzem do lektury pisarzy i pisarek, filozofów i filozofek, mistyków i mistyczek, a także przedstawicieli i przedstawicielek różnych dziedzin nauki. Ważnym wyzwaniem metodologicznym będzie zatem krytyczne ujęcie i porównanie z rozważaniami Ciorana wybranych teorii z zakresu teologii, psychologii i filozofii. Oznacza to konieczność poruszania się pomiędzy określonymi paradygmatami mówienia o kontekstach doświadczenia czasu, poszukiwania ich wspólnych i różniących się aspektów, by na tak przygotowanym gruncie móc ujrzeć z unikalnej perspektywy znaczenie czasu w refleksji Ciorana. Jednocześnie istotnym pozostaje spostrzeżenie, że podejmując się analizy refleksji, która wyrażana jest poprzez tak fragmentaryczny styl i w której jednocześnie obecna jest tak zawiła siatka połączeń tematycznych, niezbędne jest skrupulatne wyselekcjonowanie wątków do analizy. Także ze względu na konieczność zdyscyplinowanego podejścia zarówno do przedmiotu badań jak i prezentowania ich wyników uwzględnione zostaną tylko wybrane, najważniejsze osobiste motywy refleksji Ciorana oraz takie koncepcje innych autorów, które pozwolą ukazać pewne aspekty znaczenia czasu w nieosiągalny inną drogą sposób. Pozostaje to równoznaczne rezygnacji z uwzględnienia zagadnień często bardzo interesujących i bliskich głównemu tematowi, ale niesprzyjających realizacji nadrzędnego celu rozprawy

---

<sup>54</sup> Szczególnie w aspekcie rozumienia kontekstu podejmowanych przez Ciorana wątków biblijnych oraz chociażby anachorezy.

(jak np. różne oblicza złości, gniew, wściekłość, agresja, wstyd, wstręt, upokorzenie i miłość).

Ważną rolę w rozważaniu wyznaczonego tematu przypisałam także interpretacji metafor, co uznaję za szczególnie znaczące w aspekcie metody komparatystycznej. pewnego aspektu doświadczenia rozważanego przez Ciorana, jak również ukazywać relacje pomiędzy różnymi poziomami opisu doświadczeń egzystencjalnych w jego refleksji. W rozważaniach Ciorana odnajduję zasadniczo dwa poziomy opisu doświadczenia czasu. Pierwszy stanowi pewnego rodzaju *meta-perspektywa*, budowana poprzez częste odwoływanie się do wątków biblijnych, w tym nader wszystko do *Księgi Rodzaju*. Drugi poziom opisu doświadczenia czasu dostrzegam w rozważaniu przez Ciorana indywidualnych przeżyć człowieka w jego sytuacji egzystencjalnej, codziennego funkcjonowania „w czasie”. Zabieg ten interpretować będę jako metaforyczne wyrażenie rozumienia doświadczenia czasu. Tym samym refleksję nad doświadczeniem pierwszych ludzi traktować można, w mojej ocenie, jako sposób wyrażenia refleksji o doświadczeniu czasu w ogóle. W innym aspekcie wybieranych na potrzebę analizy komparatystycznej teorii używać będę również jako treści dla konstrukcji metaforycznego rozumienia rozważań Ciorana i jego postawy twórczej.

Strukturę rozprawy wyznacza wyjściowa, jedynie roboczo przyjęta w kontekście jego rozważań koncepcja czasu jako przemijania oraz związana z tym jego trójdzielność (czas przeszły, teraźniejszy, przyszły). Czas linearny nie jest koncepcją, która sama w sobie ma oddawać rozumienie czasu przez Ciorana. Jej zadaniem jest jedynie porządkowanie toku analizy i ostatecznie przygotowanie podłoża dla badań prowadzących do odpowiedzi na pytanie o znaczenie czasu w refleksji myśliciela. Pojęcie czasu linearnego jest dla Ciorana zatem najwyżej pewnym punktem odniesienia i w taki sposób wykorzystane zostanie w rozprawie.

Tekst został skonstruowany zgodnie z zamierzeniem budowania, nadbudowywania i modelowania znaczeń, pogłębiania rozumienia podejmowanych przez Ciorana wątków zogniskowanych wokół czasu. Stąd rozprawę tę traktować należy jako autonomiczną całość, której elementy pozostają ze sobą w ścisłej i dynamicznej relacji. Przyjęcie takiego modelu pracy oznacza konieczność utrzymywania toku analizy w relacji do wcześniejszych wniosków, nawiązywania do nich, rewizji, ukazywania ich w odmiennym świetle. W rezultacie takiego podejścia tekst ujęty został w kompozycję klamrową, którą otwiera analiza znaczenia „upadku

w czas”, czyli dwojako rozumianych przez Ciorana narodzin – w sensie indywidualnym oraz w znaczeniu konsekwencji grzechu pierworodnego. Koncepcję narodzin traktuję jako punkt wyjścia, nakreślenie, *nota bene* adekwatnie do swojej treści, pewnego zrębu dla rozważań nad czasem w refleksji Ciorana, które ewoluują wraz z rytmem zagłębiania się w doświadczenie egzystencjalne. To doświadczenie analizuję w aspekcie zagadnień nudy, melancholii, grozy, rozpacz, smutku i ekstazy<sup>55</sup>, by finalnie rozważyć znaczenie czasu w relacji do zagadnienia śmierci. Przyjęta koncepcja inspirowana jest stwierdzeniem, iż, uwzględniając narodziny i śmierć, to „(...) między Nudą i Ekstazą zachodzi całe nasze doświadczenie czasu”<sup>56</sup>. Obszerność i usytuowanie analizy poszczególnych wątków jest konsekwencją prezentowanej interpretacji znaczenia czasu w rozważaniach autora. Z tego też względu wynika konieczność rozbudowania rozdziału 3. Problematyka „bycia w czasie” oraz „poza czasem” jest w rozważaniach Ciorana tak wieloaspektowa, iż skłaniać mogłaby do ujęcia w odrębne rozdziały wyróżnionych wątków. Jednak wówczas niemożliwe byłoby zachowanie porządkującej i dążącej do spójności struktury proponowanej przeze mnie interpretacji. Oddzielne omówienie wskazywanych zagadnień nie tylko byłoby błędem merytorycznym, ale także wymuszałoby wiele powtórzeń, co z kolei przyczyniałoby się do zaniku klarowności i spójności wywodu zarówno w warstwie relacjonującej stanowisko Ciorana jak i interpretacyjnej. Dlatego kosztem proporcji pomiędzy rozdziałami zdecydowałam się na ujęcie różnych aspektów doświadczania czasu, znajdujących się pomiędzy narodzinami i śmiercią, w jeden rozdział.

---

<sup>55</sup> Zagadnienia te wyselekcjonowane zostały za sugestią samego autora, czego szersze uzasadnienie zawierać będzie rozdział 2.

<sup>56</sup> E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 64.

## 2. „Upadek w czas”

Narodziny stanowią bardzo istotny, w mojej ocenie kluczowy motyw w rozważaniach Ciorana nad czasem, z pewnością są dla nich punktem wyjścia. Autor uważa, iż fakt przyjścia na świat jest czynnikiem ekstremalnie i definitywnie determinującym późniejsze losy człowieka. Zarysowana w dziełach Ciorana koncepcja narodzin zakłada bowiem, iż jako pierwsze wydarzenie w historii indywidualnej, a w związku z tym pierwsze doznanie własnej czasowości, stanowią o potencjale dla rozgrywającego się na planie całego życia dramatu egzystencjalnego. Manifestować się on może w: poczuciu osamotnienia, bezradności, zagubienia, w doświadczeniu sprzeczności przeżyć dedykowanych tak samemu sobie, jak również rzeczywistości zewnętrznej, poczuciu zniewolenia. W tym miejscu jedynie pokrótce nakreślając ważne dla definicji dramatu egzystencjalnego aspekty przyjąć można, iż z narodzinami Cioran wiąże doznania cierpienia, lęku, samotności, braku poczucia sprawstwa oraz poczucie wykorzenia. Zakładam, że u podłoża przyjęcia takiego rozumienia narodzin leży założenie, iż wskazane przeżycia w postaci prewerbalnej, z całą pewnością w formie pewnego potencjału, predyspozycji, pojawiają się wraz z pierwszymi chwilami życia. Obowiązuje to zarówno w znaczeniu jednostkowym, jak również w symbolicznym – w tym przypadku odnosi się to do pierwszych chwil poza rajem doświadczonych przez Adama i Ewę. Nie ulega jednak wątpliwości, iż akt narodzin w sensie jednostkowym jest dla Ciorana mało znaczącym znamieniem wydarzenia znacznie większej rangi, co ujmuje on w słowach:

„(...) nie obchodzą mnie moje początki, interesuje mnie tylko początek. Jeśli zmagam się z własnymi narodzinami – z tą obsesją pomniejszą – to dlatego że nie mogę uciec za łeb momentu początkującego czas. W ostatecznym rachunku wszelka jednostkowa niewygodność prowadzi do niewygodności kosmogonicznej, każde bowiem z naszych doznań jest pokutą za owo zbrodnicze doznanie pierwotne, poprzez które byt wymknął się nie wiadomo dokąd...”<sup>57</sup>.

W takiej perspektywie doświadczenie dezintegracji, niepokojące poczucie utraty jedności, przynależne jednostkowemu aktowi narodzin, można postrzegać jako zakorzenione w doświadczeniu wygnania pierwszych ludzi z raju. Jedność raju w tym kontekście mogłaby być definiowana poprzez brak obecności czasu w jej strukturze. Tym samym uznać należy, że człowiek funkcjonując w pewnej rzeczywistości niepodzielonej przez czas, będąc częścią „rajskiego krajobrazu”, nie mógł doświadczać wstydu, poczucia samotności, niepokoju, lęku, poczucia winy, nie ponosił również

---

<sup>57</sup> E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 25.

trudu związanego z kształtowaniem się tożsamości. Te doświadczenia, zgodnie z kierunkiem rozważań Ciorana, miałyby pojawić się w konsekwencji „uczasowienia” istnienia człowieka.

Punktem wyjścia analizy, która zostanie zaprezentowana w tym rozdziale jest następująca teza: narodziny, równoznaczne „upadkowi w czas”, stanowią symboliczny moment dezintegracji, będącej zarzewiem dramatu egzystencjalnego człowieka. Jak będę dowodzić, przydanie istnieniu charakteru czasowego posiada w refleksji Ciorana status nadrzędnej zasady, w sposób nieodwołalny umacniającej w ludzkim życiu porządek determinacji. Podjęta analiza prowadzić będzie do ustalenia, czy w kontekście rozważań Ciorana uznać można, iż człowiek przed pojawieniem się czasu był zdeterminowany. W przypadku odpowiedzi twierdzącej podejmę również próbę wyjaśnienia, w jakiej relacji wobec tej determinacji pozostają narodziny. Ponadto rozważeniu poddane zostaną zarówno przyczyny „upadku w czas”, które, interpretując teksty autora, dostrzegam w ludzkich pragnieniach i ambicjach, jak również konsekwencje w postaci uzyskania świadomości oraz losu. Rozpatrzę również istotne dla rozumienia zagadnienia determinacji w rozważaniach Ciorana znaczenie narodzin jako przywiązania oraz rozważę kwestię nierozwiązywalności problematyki, która się z nimi wiąże. W badaniu wskazanych zagadnień uwzględnię będę oba wyróżnione przeze mnie kierunki refleksji Ciorana o narodzinach: pierwszy skupiony na osobistym, indywidualnym doświadczeniu człowieka oraz drugi skoncentrowany na symbolice grzechu pierworodnego i jego konsekwencjach<sup>58</sup>, traktując je jako składowe tworzonej przez autora metafory.

## 2.1. Pragnienia i ambicje jako przyczyny upadku

Choć pragnienia i ambicje Cioran postrzega jako bezpośrednią przyczynę grzechu pierworodnego, widzi w nich potencjał ku upadkowi w sensie ogólnym. Zastanawiając się nad znaczeniem narodzin, autor zatrzymuje się przy podłożu decyzji pierwszych ludzi o sprzeciwie wobec zakazu Boga. Myśliciel postrzega istnienie człowieka jako uwikłane i jednocześnie napędzane przyrodzonym „naddatkiem woli”,

---

<sup>58</sup> Z uwagi na to, że część wniosków dotyczy obu wskazanych poziomów analizy i są one ze sobą bardzo ściśle związane, zdecydowałam, iż bardziej wartościowe okaże się ich wspólne omówienie, bez wyodrębniania oddzielnych podrozdziałów. Zabieg ten ma na celu uzyskanie szerszego, sięgającego poza indywidualną historię, spojrzenia na człowieka w rozważaniach Ciorana. Inną funkcją tego zabiegu jest również podkreślenie bogactwa powiązań pomiędzy dwoma perspektywami, możliwości ich metaforycznej interpretacji, a także wyeksponowania istoty zagadnienia powtórzenia, które Cioran dostrzega w losach człowieka.

co dotyczy tak prarodziców, jak również każdego ich potomka. Zdaniem autora z tego właśnie powodu, w sposób paradoksalny i zupełnie nieadekwatny do swoich możliwości, ludzie, śladem Adama i Ewy, dążą do przekraczania własnych ograniczeń:

„(...) jeśli (człowiek – przyp. M.B.-K.) we wszystkim przesadza, jeśli hiperbola jest dlań życiową koniecznością, to dlatego, że zwichnięty i pozbawiony wędzidła już na samym początku, nie potrafi trzymać się tego, co jest, ani właściwie rozpoznać rzeczywistości lub poddać się jej, nie pragnąc jednocześnie przekształcić jej ani przekroczyć”<sup>59</sup>.

Twierdzenie to rozumieć można dwojako. Z jednej strony Cioran dostrzega w tendencji do przeżywania niezadowolenia rodzaj skazy, błędu w konstrukcji człowieka w sensie ogólnym, a błąd ten miałby odzwierciedlać się już w kondycji pierwszych ludzi. Z drugiej strony Cioran odnosi się jednak do chrześcijańskiej tradycji rozumienia grzechu pierwotnego jako uczynku nieposłuszeństwa. W takim rozumieniu skutkuje on obciążeniem każdego człowieka, jak określa to S. Kunka: „(...) brzemieniem natury ontologicznej: pożądlivością, ograniczeniem rozumu i wolnej woli”<sup>60</sup>. W takiej odślonie pragnienia i ambicje ujmować można jako spuściznę po decyzji prarodziców. Obie interpretacje pozostają ze sobą zgodne w najważniejszym dla Ciorana aspekcie: w obu wariantach nie pozostawia on wątpliwości co do uznania człowieka za „zepsutego” u swych korzeni. Spójne w obu interpretacjach jest także założenie o spadkobierstwie po prarodzicach. Jednak jednocześnie w myśleniu Ciorana rysuje się hipoteza, iż megalomania człowieka, obserwowana po „upadku w czas”, jest rodzajem powtórzenia, realizacji tego samego wzorca, ekspresją tego samego genu, który doprowadził pierwszych ludzi do sprzeniewierzenia się Bogu. Stanowiący punkt wyjścia dla tego toku rozważań przytoczony fragment *Upadku w czas* wskazuje, iż Cioranowi bliższe jest wyobrażenie człowieka jako wadliwie skonstruowanego, którego natura jest wręcz predysponowana ku upadkowi, a wzorzec postępowania pierwszych ludzi tę naturalną predyspozycję może jedynie wzmacniać. W takim ujęciu narodziny w znaczeniu „upadku w czas” stanowiłyby niemal wypełnienie pewnej konieczności, wynikającej z samej kondycji człowieka. Oznaczałoby to także konieczność odrzucenia założenia, że pragnienia i ambicje pojawiają się w konsekwencji doświadczenia dezintegracji, co w historii biblijnej odpowiada opuszczeniu raju. W związku z powyższym uznaję, iż pragnienia i ambicje są dla Ciorana przede wszystkim przyczyną decyzji prarodziców, skutkującej pojawieniem się czasu, choć z racji konstrukcji natury człowieka nieodzowna jest ich manifestacja także po wygnaniu

---

<sup>59</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>60</sup> S. Kunka, *Do kogo należy grzech pierwotny?*, „Teologia w Polsce” 2009, 3, 2, s. 229.

z raju. Możliwa jest zatem odpowiedź na pytanie o genezę pragnień i ambicji: są one przyczyną, nie zaś następstwem pojawienia się czasu. Uzasadnienie tego twierdzenia znajduję w poglądzie Ciorana, iż to już w raju, za sprawą narastającego pragnienia, „karmionego” zazdrością wobec Boga, musiało dojść do pewnego „pęknięcia”, będącego zarzewiem procesu dezintegracji, jaki w pełnej okazałości rozwija się po narodzinach. Wspominane poczucie niedosytu i wybrakowania należałoby wówczas uznać za konstytutywne dla natury ludzkiej, przez to niezbywalne i niezmiennie zniewalające.

„Gdyby człowiek miał choćby cień powołania do wieczności, to zamiast pędzić ku temu, co nieznanne, co nowe, ku ruinie wywołanej upodobaniem do analizy – zadowoliliby się Bogiem, z którym gdy obcował, wiodło mu się tak dobrze. Ale wzdychał do wolności, do oderwania się od niego, i udało mu się to nad wszelki podziw. Rozbiwszy jedność Raju, wziął się do kruszenia jedności ziemi, wprowadzając do niej zasadę fragmentaryzacji, która miała unicestwić jej prządek i bezimienność”<sup>61</sup>.

W tym właśnie kontekście nieuniknione jest w mojej ocenie stwierdzenie, że dla Ciorana człowiek był zdeterminowany już w raju, paradoksalnie, bo z uwagi właśnie na pragnienie wolności. Z tego też względu, w kontekście jednostkowym, zdolność rozwiązania pewnych problemów trywialnych, przyziemne wybory, mogą ofiarowywać jedynie mgliste i ostatecznie fałszywe poczucie samowładztwa. Nie są w stanie ufundować wystarczająco przekonującego poczucia swojego niezeterminowania w sensie ogólnym. Wszelkie dowody i argumentacje tracą bowiem swoją siłę w zetknięciu z problematyką czasu. Dotyczy to zarówno kwestii relacji ambicji pierwszych ludzi do „groźby” wygnania z raju właśnie „w czas”, jak również relacji istniejącej pomiędzy ambicjami ich potomków a śmiertelnością. Cioran wskazuje, iż w obu perspektywach wysiłki ukierunkowane na uzyskanie kontroli nad własnym położeniem, wbrew zakładanym intencjom, jedynie oddalają od wolności, oferując najwyżej tymczasowe i złudne jej poczucie. Choć rozważania Ciorana wskazują definitywnie, iż wolność nie może być kategorią przynależną człowiekowi w sensie ogólnym, dokonuje on pewnego rodzaju jej stopniowania. Wskazuje przy tym, iż najbardziej dramatyczne formy zniewolenia wiążą się ostatecznie z doświadczaniem czasu. Założenie o gradacji poczucia zniewolenia wskazywałoby na najniższy jej poziom w raju, rosnący w kierunku coraz bardziej złożonych, w tym dramatycznych form w miarę zagłębiania się istnienia w czasie. W proponowanej przeze mnie interpretacji rozważań Ciorana ów pierwszy „upadek w czas” jest zarzewiem dla kolejnych „upadków”, stanowiących niezmiennie skutek wygórowanych ambicji.

---

<sup>61</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 10.

Cioran widzi człowieka pochłoniętego ambicjami jako ślepego na fatalizm czasu, który ostatecznie ujawnić się jednak musi w doświadczeniu, powodując kolejny upadek. Innymi słowy, w perspektywie Ciorana człowiek nie jest w stanie udźwignąć „ciężaru” czasu, a upadek pod jego brzemieniem jest nieodwołalny. Upadki następujące po pierwszym, decydującym, po wygnaniu z raju, pogłębiają doświadczenie uwikłania i determinacji. Paradoksalnie, wynikając z próby przekroczenia porządku czasowego, prowadzą one jedynie ku niepokojącej iluzji, która zwrotnie wzmacnia pragnienia i ambicje, a przez to utrzymuje ów ruch błędnego koła. Cioran bardzo dobitnie wyraża to w *Upadku w czas*:

„(...) (człowiek – M. B.-K.) przez to, że chce być kimś innym, w końcu będzie niczym; już jest niczym. Ewoluuje wprawdzie, ale przeciw sobie, kosztem siebie, ku coraz większej złożoności, która go rujnuje”<sup>62</sup>.

Wszelkie wysiłki ukierunkowane na przekraczanie swojej natury są bezcelowe, gdyż oddalają go od pierwotnej niewinności, błogiej niewiedzy, a jednocześnie stanowią potwierdzenie utraty i oddalania się od tajemnicy życia. Wiedza propozycjonalna uznawana jest przez Ciorana za protezę wiedzy intuicyjnej i praktycznej, a z całą pewnością tzw. „wiedzy tajemnej”. Ostatni z wyróżnionych typów wiedzy w kontekście rozważań Ciorana scharakteryzować można jako nieskażony wątpliwościami i niepewnością, dający pełny i głęboki ogląd, rozumienie rzeczywistości, które niemożliwe jest do osiągnięcia drogą analizy lub rozumowania; wiedza tajemna nie jest też wyrażalna werbalnie. Jest ona, w ujęciu Ciorana, czymś pierwotnie danym, ujawnionym w swojej całości, pozapojęciowym, a więc nieprzekazywalnym i również niemożliwym do zobiektywizowania<sup>63</sup>. Charakterystyka ta wymaga jednak dodatkowo uzupełnienia o aspekt sposobu „doświadczenia” wiedzy. Otóż można powiedzieć, iż właściwie jest ona „przeżywana”, co w tym przypadku oznacza rodzaj uczestniczenia w niej. W kontekście rozważań autora i prowadzonej w tym miejscu analizy należałoby założyć, że Adam i Ewa byli w posiadaniu takiej właśnie wiedzy przedpojęciowej, której wartości i wagi przed „upadkiem w czas” nie byli jednak w stanie określić, a więc również docenić. Właśnie ta dramatyczna sytuacja pierwszych ludzi skłania Ciorana do wniosku, iż obsesyjne dążenie do posiadania informacji, a więc poszerzania rozumienia m.in. własnego doświadczenia, oddala od

---

<sup>62</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 28.

<sup>63</sup> „(...) utraciwszy tajemnicę życia i zapuściwszy się na szlak nadmiernie okrężny, aby ją odnaleźć i wyuczyć się jej na powrót, (człowiek – przyp. M. B.-K.) z każdym dniem coraz bardziej oddala się od swej dawnej niewinności, bezustannie upada w dół z wieczności” (Zob. Tamże, s. 12).



doświadczenia, skłaniając ku zgubnej egzaltacji i pretensjonalności. Czyni postawę człowieka coraz mniej adekwatną wobec życia, gubi go w tak zagmatwanym już w punkcie wyjścia świecie:

„Czyż historia nie jest ostatecznie wynikiem naszego strachu przed nudą, strachu, który zawsze każe nam cenić pikantny smak i nowość katastrofy i nad stagnację przedkładać każde nieszczęście? Obsesja nieznanego jest destrukcyjną zasadą naszego zbawienia. Podążamy w stronę piekła, w miarę jak oddalamy się od wegetacji, której bierność winna być kluczem do wszystkiego, najważniejszą odpowiedzią na wszelkie nasze pytania”<sup>64</sup>.

Akt stworzenia człowieka, zdaniem Ciorana, musiał być działaniem albo niezbyt dobrze zaplanowanym, przypadkowym, wynikającym z niekompetencji albo powodowanym jakimś rodzajem nikczemności, a nawet sadyzmu. Określenie stworzenia człowieka jako niedoskonałego bazuje na stwierdzeniu u niego cech takich jak: słabość, niepewność, niezadowolenie z siebie. Cioran pisze o tym następująco:

„Tylko bóg spragniony niedoskonałości w sobie i poza sobą, tylko bóg wewnętrznie spustoszony mógł obmyślić i zrealizować stworzenie; tylko istota równie jak on nieuleczona mogła się ważyć na podobne przedsięwzięcie”<sup>65</sup>.

Nie tylko dzieło człowieka Cioran postrzega jako niedoskonałe na obraz niedoskonałości autora. Taka interpretacja obowiązuje również w odniesieniu do samego Boga, co umożliwia postawienie tezy, że człowiek jako niedoskonałe dzieło został stworzony na obraz jego niedoskonałego stwórcy i podobnie jak on postępuje w sposób niedoskonały. Przyczyny niedoskonałości stworzenia człowieka Cioran upatruje jednak nie tylko w niedoskonałości stwórcy, ale również w jego nieudolności, w nieprzewidzianym i popełnionym przez niego niejako mimochodem błędzie. W takim kontekście Bóg, zdaniem Ciorana, widząc niegodziwe poczynania człowieka, musiał wpaść w popłoch. Cioran sugeruje, iż Bóg nie przewidywał, że ten, którego uważał za koronę aktu stworzenia, może przyjąć postać tak karykaturalną. Oznacza to, że stworzenie człowieka Cioran widzi jako niewystarczająco skrupulatnie zaplanowany eksperyment, który ostatecznie wymknął się spod kontroli Boga. W innym miejscu Cioran poszukuje również uzasadnienia aktu stworzenia człowieka w pragnieniu Boga, by znaleźć remedium na doświadczanie własnej samotności: „Stworzenie świata nie ma innego wytłumaczenia oprócz lęku Boga przed samotnością”<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> E. Cioran, *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 152.

<sup>65</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 150.

<sup>66</sup> E. Cioran, *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, wyd. KR, Warszawa 2003, s. 61. Więcej na temat idei złego demiurga w rozważaniach Ciorana w: A. Stelmaszczyk, *Figura...*, dz. cyt.

Ostatecznie jednak Cioran konstatuje:

„(...) trudno, a nawet niemożliwością jest wierzyć, iż w skandalu stworzenia maczał palce dobry Bóg, «Ojciec». Wszystko każe domniemywać, że w ogóle nie brał w nim udziału, że jest ono dziełem boga bez skrupułów, ułomnego»<sup>67</sup>.

Można przyjąć, iż Cioran postrzega wygnanie jako efekt pomieszenia przeżywanego przez Boga poczucia urazy, gniewu, zachłanności oraz egoizmu. Rozumiejąc nadawanie przez Ciorana takich przymiotów Bogu jako projekcję, zakładać można, iż autor wyraża pogląd na temat przypadkowości narodzin, ułomności, samotności i wątpliwej moralności człowieka. Ponadto samo „bycie w czasie” stanowi, zdaniem Ciorana, na tyle istotny ciężar egzystencjalny, że dla wytrwania w jego dźwiganiu konieczne staje się przypisanie własnych, niechcianych cech oraz odpowiedzialności za poczucie separacji obiektowi zewnętrznemu. Wygnanie, doprecyzowując – „w czas”, Cioran uznaje za karę najbardziej okrutną z możliwych, gdyż oznacza ona zawyrokowanie powtórzenia, skazanie na ciągle powracanie do problemów nierozwiązanych, bo w swojej istocie nierozwiązywalnych. Co więcej, jeśli wrócimy do wcześniejszych konkluzji, a dokładnie wniosku o przyrodzonej człowiekowi tendencji do przekraczania własnej kondycji, ujęcie wygnania jako kary uzyskuje szczególny wymiar okrucieństwa. W wymowie rozważań Ciorana, utrzymanie „niepohamowanej” natury człowieka w ryzach posłuszeństwa graniczyło z cudem, niezależnie od tego, czy miałby podejmować się tego Bóg, czy człowiek. Jeżeli zauważana przez autora megalomania jest wpisana w naturę ludzką w sposób konieczny, pozostaje nieuniknionym, iż człowiek nie będzie mógł znieść poczucia podporządkowania, będzie mu zaprzeczał, będzie także, niezależnie od ponoszonych kosztów, poszukiwał dowodów dla swojej upragnionej sprawczości. Konieczność ta odzwierciedla się w założeniu, jakie można wywnioskować z pism Ciorana, iż człowiek stworzony został z obciążającym go potencjałem do porzucenia swojej niewinności, którą w tym świetle określić można jako fałszywą. W rosnącym niezadowoleniu z siebie, pragnieniu władzy, kwestią pojawienia się odpowiednich okoliczności było rozwinięcie predyspozycji ku temu, by w chorobliwej zazdrości wobec Boga obrócić w ruinę raj. Ostatecznie zdolność niszczenia jest, zdaniem Ciorana, bardziej charakterystyczna dla człowieka niż umiejętność tworzenia. W *Upadku w czas* Cioran opisuje to następująco: „nie ma wyzwolenia dla tego, kto stawia sobie za cel zostanie

---

<sup>67</sup> E. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2008, s. 6. Stwierdzenie to jest tylko jednym z wielu przykładów na bliskie pokrewieństwo autora z gnostycyzmem (Por. przyp. 25 – 30).

kimś albo czymś”<sup>68</sup>. Człowiek pozostając pod presją ambicji, a także poddając się potrzebie uczynienia siebie kimś innym, niż jest w rzeczywistości, ulega złudzeniu, że może być twórczy wobec własnego życia i rzeczywistości, w której jest osadzony. Co więcej, aspiracje ku uczynieniu siebie innym, lepszym, interpretuję w kontekście rozważań Ciorana jako pragnienie i ambicję poprawienia boskiego dzieła stworzenia, a w wersji bardziej radykalnej detronizację samego stwórcy.

Proces obiektywizacji doświadczania siebie oraz doświadczania rzeczywistości, rozpoczęty wraz z „upadkiem w czas”, zwiększa jedynie dystans wobec przeżywania, umieszczając człowieka w porządku pojęciowym, oddzielając tym samym od tego, który Cioran określa „naturalnym”. Odseparowanie człowieka od Boga po grzechu pierwotnym, ale też w pewnej analogii narodziny w sensie jednostkowym, rozpoczynają proces budowania na nowo pełni osoby, a więc również tworzenia tożsamości. Ów proces kreacji, zdaniem Ciorana, nie może zakończyć się pomyślnie, będąc z góry skazanym na niepowodzenie. Równoznaczny jest on z pełnym lękiem i zagubieniem przeżywaniem kolejnych kryzysów wewnętrznych, dodatkowo zdeterminowanych przez czynniki biologiczne<sup>69</sup> i społeczne. Autokreacja w takiej odsłonie to rodzaj karykatury aktu stworzenia człowieka przez Boga. Dokonywane przez człowieka próby tworzenia, a właściwie „prze-twarzania” rzeczywistości i obrazu siebie, w kontekście rozważań Ciorana, rozumieć należy właściwie jako antytezę boskiego aktu stworzenia. Dzieła człowieka Cioran wprost nazywa dziełami destrukcji: „Poznawać to demaskować, to poruszać podstawy, to kroczyć triumfalnie ku przepaści”<sup>70</sup>, „analizować to rozbijać; poznawać, zgłębiać, zstępować do elementów – to oddawać się dziełu destrukcji. Czyni to nieraz filozof, prawie zawsze krytyk. Wszelkie poznanie jest zamachem na integralność bytu”<sup>71</sup>. Właśnie w takim ujęciu podejmowane przez człowieka próby tworzenia „nowego” uznawać należy za budowę na zgliszczach rzeczywistości w swoim obrazie zdeintegrowanej na podobieństwo wewnętrznej dezintegracji człowieka. To z tego względu Cioran nazywa człowieka „profanatorem”, „siewcą rozkładu”<sup>72</sup>. Tezę tę proponuję rozumieć w taki sposób, iż, zdaniem myśliciela, człowiek sam będąc wewnętrznie sprzecznym i podzielonym,

---

<sup>68</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>69</sup> Czynniki biologiczne wyróżnione zostały z uwagi na koncentrację Ciorana na ciele, jego funkcjach, a nader wszystko ze względu na używanie przez autora cielesności jako pewnego rodzaju medium metaforycznego przekazu swoich spostrzeżeń i rozważań.

<sup>70</sup> E. M. Cioran, *Groza i śmieszność*, przeł. K. Zabłocki, „*Literatura na Świecie*” 1990, 11, s. 243.

<sup>71</sup> E. Cioran, *Historia...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>72</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 10.

nie jest w stanie stworzyć dzieła całościowego. Efekty jego wysiłków to pewnego rodzaju projekcja własnej fragmentaryzacji i niedoskonałości. W takim świetle dokonywana przez człowieka agresywna i ekspansywna transformacja zastanego świata jest wyrazem zaprzeczenia własnym niedyspozycjom na rzecz zawierzenia pragnieniom i ambicjom. Zakładam przy tym, że przez fragmentaryzację Cioran rozumie efekty braku akceptacji dla stanu egzystowania w ustalonym przez Boga porządku świata, dążność do odkrycia jego zasady, nawet jeśli ceną jest utrata poczucia jedności z nim i pozaracjonalnego rozumienia. Wiedza, rozumiana przez Ciorana jako rezultat poznania, zyskuje funkcję wspierania iluzji człowieka o własnej sprawczości i potędze, przez to zawiera w sobie odzwierciedlenie widocznych już w grzechu pierwotnym aspiracji ku boskości, a także staje się uzasadnieniem dla kontynuacji „rozbioru rzeczywistości”. Z innej strony fragmentaryzację, o której pisze Cioran, rozumieć można także jako oddzielenie od Boga. W takiej interpretacji spójność natury ludzkiej, za myślicielem dodać należy – względna, możliwa jest wyłącznie w bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Po sprzeniewierzeniu się Bogu człowiek skazany zostaje na brak pełni, ciągle stawanie się. Owa pierwotna pełnia została przez niego utracona, pozostawiając za sobą jedynie tęsknotę, a także dając początek poczuciu niepokoju i rozpacz – nieodzownym elementom czasowej egzystencji człowieka. Powyższa analiza, choć poświęcona sytuacji człowieka w *Księdze Rodzaju*, oddaje w mojej ocenie obraz kondycji człowieka w sensie ogólnym. W tym kontekście bowiem Cioran widzi człowieka jako ogarniętego poczuciem bezradności i osamotnienia, niezdolnego do podjęcia odpowiedzialności. Postrzega człowieka jako skłonnego ku projektowaniu zawiści i okrucieństwa na innych, co jednak nie przynosi ostatecznie ulgi, gdyż pragnienie sprawczości, władzy, pewien „sen o własnej potędze” utrzymuje stan ciągłego niezadowolenia i frustracji.

W kontekście dotychczasowej analizy doznanie cierpienia, zniewolenia, braku sprawstwa, zagubienia w świecie Cioran ujmuje jako bezpośrednią konsekwencję grzechu pierwotnego motywowanego zgubnymi pragnieniami i ambicjami. Wyraźnie zarysowuje się relacja wynikania pomiędzy ambicjami, „upadkiem w czas”, nasileniem poczucia zdeterminowania, a jednocześnie zagubienia w świecie i cierpienia. Tym samym nierozwiązywalność problemów egzystencjalnych jest, jego zdaniem, spuścizną po pierwszej, jakże sromotnej w skutkach decyzji człowieka. Odnosząc się natomiast do treści, którą metafora ta reprezentuje, Cioran wyraża przez to, w mojej ocenie,

kategoryczną niezgodę wobec „bycia w czasie” i tegoż konsekwencji, przede wszystkim wobec tak głębokiej determinacji. Kategoria nierozwiązywalności związana jest zatem w rozważaniach Ciorana bardzo silnie z czasowym aspektem istnienia.

## 2.2. Oblicza konsekwencji „upadku w czas”

### 2.2.1. „Narodziny” świadomości w spotkaniu z czasem

Jak zostało to już nakreślone w poprzednim podrozdziale, bezpośrednią przyczyną „upadku człowieka w czas” były jego pragnienia, zachłanność wobec przypisanych Bogu atrybutów<sup>73</sup>, przede wszystkim wiedzy i sprawczości. Towarzyszy temu artykułowane przez Ciorana twierdzenie, że niespodziewanym przez człowieka skutkiem ubocznym przeżywanego zazdrości o „boskość” Boga było uzyskanie świadomości. Jest ona, pisze Cioran, „(czymś – przyp. M.B.-K.) znacznie więcej niż zadra, to sztylet wbity w ciało”<sup>74</sup>. Przy uwzględnieniu kontekstu jego refleksji można rozumieć, że okoliczności doświadczenia tego zranienia to właśnie narodziny, w każdym ze wskazywanych znaczeń. Wydarzenie narodzin postrzegać można zatem jako rodzaj brzemienia, którym człowiek obdarzony zostaje na całe życie. Im bardziej staje się go świadomy, tym dotkliwiej doświadcza konsekwencji owej traumy wyindywiduowania się, jak określa ją Cioran<sup>75</sup>, a którą właściwie nazwać można separacją i przyczynkiem ku indywiduacji. Propozycja określenia momentu narodzin w kategoriach separacji służy wskazaniu, iż stanowią one konieczny warunek dla rozpoczęcia procesu indywiduacji, a ten wiązać można z pogłębianiem się świadomości oraz samoświadomości. Narodziny, separacja, zawierają w sobie zapowiedź indywiduacji, z którą rozwój świadomości jest ściśle związany. Symboliczny sens „narodzin” świadomości zawiera się w znaczeniu, które Cioran przypisuje grzechowi pierworodnemu. W konsekwencji tego wydarzenia w dziejach ludzkości każdy akt narodzin człowieka równoznaczny jest z uzyskaniem brzemienia świadomości. Historia pogłębia jedynie przecucie tego, jak dotkliwe i nieodwracalne w swoich skutkach jest

---

<sup>73</sup> Cioran wypowiada się na ich temat następująco: „«Atrybuty» Boga? Zależą od naszego usposobienia i okoliczności. Gdy mamy dobry nastrój i czujemy się wspaniałomyślni, obarczamy go atrybutami, jakie ledwie może udźwignąć. Bez żadnych skrupułów pakujemy weń całą zawartość naszej pychy. W ten sposób dochodzimy do koncepcji atrybutów «nieskończonych»” (E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 123).

<sup>74</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 67; E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>75</sup> Zaznaczyć należy, iż pojęcie indywiduacji używane jest w rozumieniu oddzielenia od pewnego rodzaju jedności, przejście od stanu potencji do stanu aktualnego. Szerzej zagadnienie to zostanie omówione w dalszej części rozprawy w kontekście wybranych teorii psychoanalitycznych, które uznają za pomocne w rozpatrywaniu indywiduacji w rozważaniach Ciorana (Por. S. Cashdan, *Object relations therapy: Using the relationship*, W. W. Norton, New York 1988).

zaistnienie tej rany. Dlatego też świadomość Cioran określa jako sumę „dolegliwości od narodzin po stan obecny”<sup>76</sup>. W jeszcze innym miejscu zaznacza również, iż pamięć o zdarzeniach często mija, pozostaje natomiast sama świadomość tego, co ze sobą przyniosły. Właśnie w takim znaczeniu niemożność odtworzenia w pamięci traumy narodzin nie znosi trwogi związanej z ich doświadczeniem. Przeciwnie, im poszukiwania bardziej zaawansowane, a więc im bardziej pogłębianą jest refleksja na temat życia oraz nieodzownie jego początku i końca, tym trwoga staje się dotkliwsza. Między innymi z tego powodu kategoria świadomości jest według Ciorana niezbędna dla właściwej konstrukcji definicji człowieczeństwa, a dokładnie tragizującej je różnicy w stosunku do zwierząt. Różnicę tę można określić jako przydaną wyłącznie człowiekowi świadomość czasowości własnego istnienia. Ów wątpliwy „przywilej” – bo skazujący na jaskrawe przeżywanie cierpienia i lęku, bez adekwatnych temu bezpośrednich, zewnętrznych okoliczności – na ogół nie jest jednak czynnikiem definitywnie determinującym wyeliminowanie woli życia. Sytuuje on człowieka w pozycji patowej, odbiera bowiem możliwość beztroskiego przeżywania chwil, jednocześnie poddając pod wątpliwość definitywną rezygnację z życia w akcie samobójczym. Dlatego, o ile świadomość podważać może ideę życia, nie jest jednak w stanie przewyciężyć woli życia, a w aspekcie biologicznym, zniweczyć instynktu samozachowawczego, ewentualnie go upośledzając. Z tego względu Cioran widzi człowieka jako niepełnosprawne zwierzę<sup>77</sup>, wyposażonego wprawdzie we wszelkie animalne instynkty, lecz bez umiejętności uczynienia z nich właściwego użytku, a ponadto zdradzającego tendencje do bezprzedmiotowego lęku.

Cioran przeczy w swoich rozważaniach pogładowi, iż to świadomość czyni człowieka wolnym. Świadomość w rozważaniach autora definiuję jako umiejętność odkrywania istniejących w świecie związków przyczynowo-skutkowych, rozumienie zjawisk oraz własnego w nich udziału. Tak pojmowana świadomość, zdaniem Ciorana, nieuchronnie prowadzi do konstatacji, iż życie człowieka oddane jest śmierci, co z kolei pogłębia stan wyobcowania, tym bardziej nadwątla relację ze światem. W aktach świadomości zrywana jest milcząca unia, więź z rzeczywistością, na podobieństwo tego, jak zerwana została relacja człowieka z rajem po akcie poznania dobra i zła. Najbardziej świadoma refleksja pojawia się w momencie zatrzymania, wyjścia poza

---

<sup>76</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>77</sup> E. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, wyd. Aletheia, Warszawa 2015, s. 113.

bieg zdarzeń, w pewnym dystansie wobec tego doświadczenia. W tym sensie świadomość daleka jest życiu, natomiast bliska śmierci – w sposób mniej lub bardziej bezpośredni odnosi się do skończoności ludzkiego istnienia. Zaznaczyć należy, iż dla Ciorana zagadnienie własnej śmiertelności jest fundamentalną treścią świadomości. Rozpaczliwe, pełne determinacji dążenie do uczestniczenia w biegu życia paradoksalnie służyć ma tymczasowemu zapomnieniu, ku czemu ów bieg zmierza. Ani podtrzymywanie stanu iluzji, ani stan zupełnego „napięcia” świadomości nie może trwać permanentnie. Cioran odnosi się do tego twierdzenia spostrzegając, że:

„(...) nie można wiecznie czuwać, wiecznie zadawać pytań – absolutne jasnowidzenie jest nie do pogodzenia z oddychaniem. Gdyby się było w każdej chwili świadomym tego, co się wie, gdyby, na przykład, poczucie braku podstaw było intensywne i nieprzerwane, to człowiek by się zabił albo pogrążył w zidioceniu. Żyje się dzięki tym momentom, kiedy się z a p o m i n a ł o o pewnych prawdach, w tych przerwach akumuluje się energię, która pozwala stawiać tym prawdom czoło”<sup>78</sup>.

Życie człowieka, zdaniem Ciorana, skonstruowane jest w taki sposób, że stany świadomości oraz zaprzeczanie jej treściom przeplatają się ze sobą. Upływający czas, zamieniający się w skamieliny indywidualnej historii człowieka warunkuje zwiększającą się asymetrię pomiędzy dwoma wymienionymi stanami, przede wszystkim za sprawą pogłębiania się świadomości marność istnienia przeznaczonego śmierci.

#### 2.2.1.1. Choroba jako przyczynek ku pogłębieniu świadomości przemijalności życia

Szczególną egzemplifikacją i jednocześnie podbudową stanu głębokiej świadomości przemijalności życia, a wraz z nim poczucia zniewolenia, jest dla Ciorana choroba. W *Zmierzchu myśli* opisuje to następująco:

„W działaniach możemy śmiało kierować się swym interesem czy swoimi zainteresowaniami. Zupełnie inaczej jest ze świadomością zrodzoną z choroby, w niej nie ma odrobiny wolności. Jesteśmy niewolnikami udręczonymi przez organiczne skłonności i kaprysy. Wszystkimi porami wycieka z nas nieuchronność, nienawiść obciąża członki naszego ciała i razem tworzą one apoteozę tej konieczności, jaką jest choroba”<sup>79</sup>.

Choroba sama w sobie stanowi pewnego rodzaju fizyczne ograniczenie swobody działania, ciało nią dotknięte traci swoją – by użyć określenia stosowanego

---

<sup>78</sup> E. M. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty*, przeł. J. M. Kłoczowski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1998, s. 135.

<sup>79</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, wyd. KR, Warszawa 2004, s. 44.

przez Heideggera – „poręczność”<sup>80</sup>. W tym przypadku ciało, uprzedmiotowione do rangi narzędzia, traci swoją funkcjonalność. Człowiek napotyka przeszkodę w „używaniu” ciała, przestaje działać w świecie w wyuczony sposób, – można powiedzieć za Heideggerem – przyjmuje skrajnie zredukowaną formę aktywności, „zaledwie-tylko-przebywa-przy”, zaczyna poznawać<sup>81</sup>.

Jednak to nie ograniczenie w działaniu kierowanym wolą samo w sobie jest przyczynkiem ku poczuciu determinacji. Choroba zniewala przede wszystkim dlatego, że staje się przyczynkiem do pogłębienia świadomości, a w dalszych konsekwencjach do konfrontacji ze skończonością:

„(...) gdy jesteśmy chorzy, natura zmusza nas do poznania; okazuje się, że wiemy, mimo że wcale nie mamy na to ochoty. W tej nauce mimo woli, jaką jest choroba, wszystko się przed nami odsłania, sekrety tracą swą wstydlivość”<sup>82</sup>.

Choroba, podobnie jak proces starzenia się, jest dla Ciorana potwierdzeniem: w pierwszym przypadku potencjalności śmierci, końca czasu w wymiarze osobistym; w drugim upływu czasu. Uznaję, iż ucieleśnione poznanie, choć Cioran nie posługuje się tą kategorią wprost, stanowi dla niego niezwykle ważne źródło wiedzy i bezpośrednie medium jej przekazu w sensie ogólnym. Ucieleśniona, czy też precyzując: fizjologiczna, wyrażająca koncentrację na dolegliwościach metaforyka jest sposobem mówienia o przemijaniu i czasie jako takim. Pisarstwo Ciorana jest „ucieleśnione”, przynajmniej w takim znaczeniu, w jakim tego pojęcia używają F. Varela, E. Thomson i E. Rosch. Zdaniem autorów wiedza zależna jest od bycia umieszczonym w świecie w sposób nierozzerwalnie związany z posiadaniem ciała, języka oraz również społecznej historii, co autorzy określają właśnie ucieleśnieniem<sup>83</sup>. Ciało zyskuje u Ciorana funkcję matrycy, na której odwzorowana jest niedola egzystencjalna i niepełna sprawność człowieka bytującego w świecie.

Z tego też względu sędzę, że Cioran nieprzypadkowo umieszcza narodziny i chorobę w kontekście rozważań dotyczących zniewolenia. Wspólnym mianownikiem jest ich znamienna przynależność do porządku czasowego oraz deprymujący aspekt biologiczny, który warunkuje nie tylko narodziny i chorobę, ale również śmierć. Stan choroby jest w tym świetle jedynie pozornie bardziej podatny wobec wpływu

---

<sup>80</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 95.

<sup>81</sup> Analogia ta obowiązuje jedynie przy próbie wyabstrahowania ciała z jestestwa.

<sup>82</sup> Tamże, s. 77.

<sup>83</sup> Por. F. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The Embodied Mind*, MA: MIT Press, Cambridge 1991; T. Ziemke, *Czym jest to, co zwiemy ucieleśnieniem?*, przeł. A. Derra i wspł., „AVANT” 2015, VI, 3.



oddziaływać człowieka. Proces leczenia lub przeciwdziałania chorobom Cioran mógłby zapewne określić mianem odraczania nieuniknionego, przedłużania agonii, mniej lub bardziej dotkliwie manifestującej się. Wobec porządku biologicznego i nieodłącznego mu porządku czasowego człowiek jest – zdaniem Ciorana – ostatecznie bezwolny.

Choroba, działając w służbie świadomości, konfrontuje człowieka z jego ograniczeniami i jednocześnie pozbawia iluzji. Na poziomie symbolicznym chorobę można traktować jako „bliznę” po grzechu pierworodnym. Doświadczenie choroby obnaża niedoskonałość ciała, cielesność nagą. Pokazuje ciało jako dowód temporalności ludzkiego istnienia, a przez to jego kruchość i brak autonomii. Dotyczy to również odstępstw od dobrostanu psychicznego. Choroba, jako anomalia w samopoczuciu fizycznym lub psychicznym, nakierowuje uwagę na czasowość istnienia uzyskaną w momencie narodzin. Rozważania Ciorana na temat choroby w kontekście narodzin można poprowadzić również dalej, w kierunku uznania, iż człowiek, w niedoskonałości swojej egzystencji, jest chory niezaprzeczalnie w związku ze spełnieniem podstawowego kryterium diagnostycznego, którym są narodziny. Doświadczenie choroby i takie jej określenie byłoby wówczas jedynie nakierowaniem uwagi ku pewnym symptomom własnej śmiertelności i związanej z tym kruchości, rachityczności życia. Choć dokonywana przez Ciorana analiza zagadnienia choroby odnosi się w przeważającej mierze do jej aspektu somatycznego, pozostaje równie adekwatna wobec aspektu afektywnego. Czymże byłyby lęk, smutek, stupor, stany maniakalne – by wymienić jedynie kilka symptomów, które są składnikami nozologicznych charakterystyk zaburzeń psychicznych – jeśli nie zapośredniczoną reakcją na świadomość czasowego aspektu istnienia człowieka? Choroba diagnozowana na poziomie *psyche*, podobnie jak choroby somatyczne, stanowi rodzaj dysfunkcji w takim znaczeniu, że uczestniczenie w biegu życia, realizacja wyznaczonych zadań, stawianie celów staje się niemożliwe lub przynajmniej utrudnione. Podważa ona sens tych działań, które budują „tkankę” codzienności i jednocześnie towarzyszą formowaniu się tożsamości. W pewnym uogólnieniu, dokonany w tym miejscu na potrzeby podkreślenia znaczenia wydarzenia choroby, główną treścią tożsamości człowieka staje się bycie śmiertelnym.

W oparciu o wypowiedzi Ciorana świadomość proponuję rozumieć jako, pojawiającą się wraz z przydaniem ludzkiemu istnieniu charakteru czasowego, umiejętność rejestrowania, mentalnego przetwarzania oraz interpretacji przeżyć

psychicznych, która wiąże się z jawną i niejawną wiedzą o sobie, swoich odczuciach, relacji wobec świata i nader wszystko o kruchej konstytucji własnego istnienia osadzonego w czasie. Za sprawą świadomości człowiek konfrontuje się z cierpieniem i cierpienie to staje się jednocześnie przyczynkiem pogłębienia świadomości. Świadomość niesie ze sobą także wiedzę o tym, co stanowi podstawę stanów mentalnych, mimo, iż jej ważnym źródłem są doznania fizjologiczne, w szczególności te, którym można nadać miano anomalnych. Na koniec należy podkreślić, iż refleksje Ciorana na temat świadomości w największym stopniu odnoszą się właśnie do kwestii samoświadomości. Ta natomiast, bazując na dystynkcji pomiędzy „ja” i „nie-ja” staje się bezpośrednim podłożem poczucia samotności w czasie oraz nierozwiązywalności problemu własnego istnienia. Pytaniem wciąż domagającym się odpowiedzi jest: dlaczego ostatecznie Cioran nie traktuje samobójstwa<sup>84</sup> jako rozwiązania, skoro tak często jest ono przedmiotem jego rozważań? Do wątku tego powrócę w dalszej części rozprawy.

### 2.2.2. Los

„Wiedza wrzuciła nas w Czas i z tą chwilą uzyskaliśmy Los. Albowiem Los istnieje tylko poza Rajem”<sup>85</sup>. Przytoczony cytat odczytuję jako wyraz przekonania, iż konstrukcja rzeczywistości raju w swojej spójności pozostaje sprzeczna z, wyrażanym przez Ciorana, rozumieniem zagadnienia losu. Stworzenie człowieka przez Boga, jakkolwiek podważane przez Ciorana w swojej doniosłości, jest jednocześnie postrzegane jako zamierzone<sup>86</sup>. W przeciwieństwie do tego, narodzinom człowieka w sensie indywidualnym przypisuje on zdecydowanie bardziej akcydentalny i nieprzewidywalny charakter. Zasadą różnicującą dwa akty stworzenia: dokonany przez Boga i dokonywany przez człowieka jest m.in. obecność czasu oraz nieodłącznego mu losu w drugim z wymienionych przypadków. Przytoczony na początku podrozdziału cytat zwraca uwagę nie tyle na chronologię powstania wiedzy i czasu, co kwestię relacji obowiązujących pomiędzy aktem poznania, a czasem oraz losem. W prezentowanym przez Ciorana wyobrażeniu uporządkowanej rzeczywistości raju człowiek mógł egzystować potencjalnie bezkonfliktowo stanowiąc spójny jego element. Stan ten był jednak okupiony postawą koncyliacyjną, jak się okazało

---

<sup>84</sup> Innymi synonimicznymi określeniami, których będę używać dla samobójstwa są: *gest definitywny* oraz *gest ostateczny*.

<sup>85</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>86</sup> Nawet, jeśli efekt miał się okazać niezadowolający.

niemożliwą do utrzymania w dłuższej perspektywie. W duchu rozważań Ciorana można uznać, że harmonijność rajskiej rzeczywistości była pozorna, z całą pewnością krótkoterminowa, zbudowana na „grząskim gruncie” fasadowego posłuszeństwa, które z natury rzeczy musiało doprowadzić do odstąpienia od respektowania boskiego zakazu. Przypominając jedynie skrótowo wcześniejsze ustalenia, pojawienie się czasu, a wraz z nim losu, miało zatem nastąpić w sposób konieczny, było wydarzeniem nieprzypadkowym. Jednocześnie kontekst rozważań Ciorana wskazuje na przekonanie, że zerwanie owocu z Drzewa Poznania nie mogło zniwelować przyrodzonej ciekawości człowieka i nieuchronnego pragnienia czegoś innego, lepszego. Akt ten nie mógł odpowiedzieć na oczekiwanie posiadania wiedzy boskiej. Można uznać, iż za ów jeden aspekt wiedzy zaprzędane zostało poczucie spójności i jasności panujące w raju, czyli to, co Cioran określa wiedzą tajemną. Po utracie możliwości „bycia” w wiedzy o takim charakterze, los konfrontuje człowieka z niedającymi się powiązać w ostateczną całość fragmentami rzeczywistości, pozostawiając poczucie przypadkowości i chaosu. Pamiętając o wyjściowym założeniu, iż wątki biblijne stanowią w refleksji Ciorana metaforę, uznać można, że wyobrażenie idealnej rzeczywistości raju oraz aktu stworzenia służy jako wyraz pragnienia pielęgnowania życzeniowej i ostatecznie niemożliwej do utrzymania ich wizji. To w kontraście do niej budowany jest przez autora obraz człowieka i świata, w którym został on bezwolnie osadzony. Chociaż Cioran utrzymuje, iż człowiek niedoskonały, a wręcz zepsuty w swojej naturze, za sprawą zawiści próbuje naśladować bardziej znamienity akt stworzenia dokonany przez Boga, ostatecznie jednak Bogu przypisuje bardzo podobne przymioty, co człowiekowi. Można rozumieć to jako rodzaj projekcji, a także obronę przed obrazem rozczarowującej, zdeorganizowanej i napawającej lękiem, trywialnej, bezpośrednio doświadczanej rzeczywistości, którą to negacja Boga przesłania.

Samo ujęcie kategorii losu jako konsekwencji wygnania człowieka z raju w kontekście rozważań Ciorana uznaję za punkt wyjścia dla ponownego przyjrzenia się tezie o gradacji poczucia zniewolenia. Konstatację, iż w rozważaniach Ciorana los przypisany jest istnieniu człowieka po wygnaniu z raju, jako konsekwencja tego doświadczenia, proponuję wyjaśnić na trzy sposoby.

Pierwszy skłania do uznania, iż los jest konstruktem myślowym stworzonym przez człowieka celem uczynienia swojej wizji rzeczywistości bardziej spójną. Los w takim ujęciu można traktować jako kategorię wprowadzoną przez ludzi dla

uzasadnienia swojego ograniczonego sprawstwa. Pojęcie losu pojawia się wraz z doświadczaniem niedyspozycji w rozumieniu całościowości świata, doznaniem trudności w przewidywaniu zdarzeń. Kategoria losu używana jest wówczas, by zachować wyobrażenie o względnej równowadze i stałości rzeczywistości. Staje się mało satysfakcjonującym, ale jednak spoiwem dla jej tak pofragmentowanego obrazu. Założenie o wpływie niepodlegającego kontroli czynnika losowego ma mniej lękorodny potencjał niż uznanie, że świat jest chaosem, a jedynym pewnikiem dla człowieka jest jego własna śmiertelność. Wzbudza ono również mniej niepokoju, niż stwierdzenie, iż człowiek nie ma zdolności kontroli, wpłynięcia nawet na wąski zakres własnego funkcjonowania.

W drugiej odsłonie kategoria losu rozumiana może być jako znaczeniowo pokrewna przeznaczeniu. W tym kontekście uznać należy, iż człowiek opuszczając raj uzyskał los w postaci nieuniknionej śmierci. Analizowane znaczenie kategorii losu ujawnia, iż ma ona swój udział w ujęciu problematyki ludzkiego życia jako nierozwiązywalnej. Taka interpretacja pozostaje zgodna z poczynionymi wcześniej uwagami na temat gradacji poczucia wolności w rozważaniach Ciorana. Przydanie ludzkiemu życiu losu czyni je jeszcze bardziej problematycznym i podkreśla trudne do zniesienia nasilenie determinacji.

Dopełnieniem obrazu dramatyzmu ludzkiego istnienia, poddanego działaniu losu, jest określenie narodzin człowieka w kategoriach przypadku, co stanowi trzecią drogę rozumienia omawianego zagadnienia. W dziele *O niedogodności narodzin* Cioran pisze:

„W fakcie narodzin tak mało jest konieczności, że gdy tylko pomyślimy o nim trochę dłużej, zaczynamy się głupio uśmiechać, nie wiedząc, jak właściwie zareagować”<sup>87</sup>

oraz

„(...) moje narodziny to przypadek, traf wart śmiechu, a jednak gdy tylko o tym zapominam, zaczynam zachowywać się tak, jak gdyby było to wydarzenie pierwszorzędnej rangi, niezbędne do trwania i równowagi świata”<sup>88</sup>.

Cioran nawiązuje w tych słowach do przekonania, iż człowiek nie jest w stanie pogodzić się z tym, że jego istnienie nie ma tak doniosłej wagi w sensie obiektywnym, jaką miewa w subiektywnym jej przeżywaniu. Marginalizacja narodzin jako zdarzenia przypadkowego pełni funkcję podkreślenia ich tragizmu w indywidualnej historii

---

<sup>87</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>88</sup> Tamże, s. 9 – 10.

każdego człowieka. Mimo nawet najintensywniej przeżywanych trosk, trwogi, cierpień, mimo dojmującego pragnienia ich przewycięzania lub nadawania im sensu, własne narodziny pozostają nieistotne w perspektywie kosmogonicznej, a ta interesuje autora nie mniej niż perspektywa jednostkowa, w tym również osobista. Dlatego też rozważania nad zagadnieniem przypadkowości indywidualnego istnienia pozostają, moim zdaniem, w ścisłej relacji z kategorią losu w szerokiej perspektywie.

Człowiek, zdaniem Ciorana, nie mając żadnych ważnych przesłanek za uznaniem swojego istnienia, a także istnienia ludzi za nieincydentalne, celowe, wartościowe, trwoni swoje życie na poszukiwaniach pozoru sensu życia. Stanowi to rodzaj postawy obronnej wobec świadomości swojej skończoności, czego efektem jest obniżenie poziomu lęku, interpretowanego jako lęk przed śmiercią<sup>89</sup>. Choć Cioran istnienie tego mechanizmu uznaje za niezbędne dla zachowania życia, z pewnością dla życia w minimalnym poczuciu bezpieczeństwa i komfortu, broni się nieustannie przed taką postawą. Na przekór wszelkim ideom głoszącym wolę życia, a występując nawet przeciw instynktowi samozachowawczemu<sup>90</sup>, wciąż powraca do zagadnienia bezzasadności tak stworzenia, jak też samego jego efektu – życia człowieka, nie unikając w tym aspekcie odniesień do własnego życia. Egzemplifikacją tego stanowiska są słowa zawarte w dziele *O niedogodności narodzin*:

„(...) jestem niczym, to jasne; ponieważ jednak przez długi czas chciałem być czymś, nie potrafię zdławić w sobie tej woli. Ona we mnie jest, bo była dawniej, draży mnie i włada mną, choć ją odrzucam. Na próżno spycham ją gdzieś w przeszłość; wierzga i nęka mnie, a ponieważ nigdy nie doznała zaspokojenia, trwa nadal, nietknięta, i nie zamierza ulegać moim rozkazom. Uwikłany między wolę i siebie, cóż mogę zrobić?”<sup>91</sup>.

Jeżeli w antysystemowej postawie Ciorana można poszukiwać jakiegoś programu, to jest nim wyzbywanie się iluzji, nader wszystko tych, dotyczących relacji

---

<sup>89</sup> Stosowane przez Ciorana wielokrotnie określenie „lęk przed śmiercią” traktować należy jako uproszczenie, próbę uprzedmiotowienia doznania, które w swojej naturze jest bezprzedmiotowe. Termin temu pokrewny, a stosowany przez autora zamiennie z powyższym, „strach przed śmiercią” może jednak okazać się bardziej adekwatny w odniesieniu do proponowanego przez Ciorana sposobu „odnoszenia się do” śmierci. Zasadniczo pojęcie strachu używane jest zwykle do określenia odczuć w okolicznościach bezpośredniej konfrontacji ze swoim przedmiotem. Strach przed śmiercią odczuwany byłby więc np. w sytuacji realnego lub percypowanego zagrożenia życia w danym momencie, nie zaś w nieokreślonym punkcie w przyszłości. Zamiennosc stosowania przez Ciorana obu terminów w odniesieniu do tych samych okoliczności wskazuje, iż mógł on nie poddawać refleksji istniejących pomiędzy nimi rozbieżności. Szerzej kwestia ta zostanie omówiona i poddana dyskusji w rozdziale 4.

<sup>90</sup> Uwidacznia się to nie tylko na poziomie prowadzonych rozważań, ale – jeśli traktować dosłownie ujawniane w wielu dziełach prywatne wyznania autora – także w tendencjach suicydalnych.

<sup>91</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 204.

wobec czasu, a wraz z nim losu. Starania te, nieustannie bojkotowane przez osadzoną w naturze wolę życia, czynią istnienie skazanym na nierozwiązalny konflikt<sup>92</sup>.

Podkreślenia wymaga, że wszystkie wymienione sposoby rozumienia losu jako konsekwencji pojawienia się czasu prowadzą ku potwierdzeniu tezy, iż człowiek pozostaje ostatecznie zdeterminowany. Ciężar tej determinacji ujawnia się szczególnie w kategoriach świadomości oraz losu, co stanowi przyczynek ku gradacji poczucia zniewolenia. Wolność, której człowiek pragnie, a której poszukiwał – zdaniem Ciorana – niesłusznie w akcie poznania, pozostaje w najlepszym wypadku iluzorycznym poczuciem posiadania możliwości wyboru. Wybór ten jest jednak zbyt ciężki do udźwignięcia i ostatecznie uznawany za podporządkowany niekontrolowanym czynnikom zewnętrznym albo też traci znaczenie w obliczu przeznaczenia człowieka ku śmierci. Wolność, którą człowiek miał osiągnąć wraz z wiedzą staje się hipotetyczna, zawężona do ograniczonych możliwości rozumienia świata.

### 2.2.3. Narodziny jako przywiązanie. Zniewalające aspekty przywiązania w refleksji Ciorana

Najważniejszym przedmiotem oskarżeń adresowanych przez Ciorana wobec aktu narodzin, jako odbierającego wolność jest przywiązanie: „(...) narodziny i łańcuch to synonimy. Ujrzeć światło dnia, to ujrzeć kajdanki...”<sup>93</sup>. Ujmując rzecz inaczej, narodziny jako zapoczątkowanie życia, równoznaczne z faktem „zanurzenia życia w czasie”, w sposób konieczny oznaczać muszą więc stan zniewolenia<sup>94</sup>. Cioran wychodzi od tezy, iż samo przyjście na świat jest w pełni zdeterminowane, odbywa się bez zgody. Właściwie te dwie kategorie doświadczenia, przywiązanie oraz narodziny, Cioran utożsamia ze sobą: „Jeśli przywiązanie jest złem, to jego przyczyny należy szukać w skandalu narodzin, bo narodzić się to się przywiązać”<sup>95</sup>. Dalej napisze wprost: „pośród trwogi i paniki – nagły spokój na myśl o embrionie, którym kiedyś byłem”<sup>96</sup>. W kontekście refleksji Ciorana to ów moment pozostawania w stanie ułudy,

---

<sup>92</sup> Cioran ujmuje to następująco: „(...) ale ona (iluzja – przyp. M. B.-K.) jest niezniszczalna, dopóki on (człowiek – przyp. M. B.-K.) będzie współnikiem czasu” (E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 30), oraz: „Żeby żyć, a choćby tylko oddychać, musimy za cenę szalonego wysiłku przymuszać się do wiary, że świat i nasze pojęcia są jakoś prawdziwe” (Tamże, s. 59).

<sup>93</sup> E. M. Cioran, *Wyznania i anatemy*, przeł. K. Jarosz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 275.

<sup>94</sup> Więcej na ten temat w rozprawie doktorskiej B. Jalbert na temat zła: B. Jalbert, *Le problème...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>95</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 30 – 31.

<sup>96</sup> Tamże, s. 31.

co do trwałości czegokolwiek naznaczonego znamieniem czasu, może odwracać uwagę od determinacji i stwarzać iluzoryczne poczucie spełnienia. Iluzorycznym Cioran nazywa w istocie każdy rodzaj myślenia i postępowania, który maskuje, odwraca uwagę od czasowości istnienia. Ucieczka od świadomości tego ku zaangażowaniu w relacje z innym niechybnie musi, zdaniem autora, prowadzić do udręki.

„Biegniemy na spotkanie, by żyć, lecz czy można „żyć” u boku kogoś śmiertelnego? To okropnie nie zauważyć, że uciekając przed śmiercią, biegniemy za tymi, którzy umierają”<sup>97</sup>.

W tych słowach Cioran wyraża m.in. pogląd wskazujący, że każde przywiązanie do innego musi ostatecznie konfrontować ze stratą, z doczesnością, a więc definitywnie finalizowane jest cierpieniem. Takie ujęcie okazuje się pomocne w wyjaśnieniu motywacji człowieka ku zaangażowaniu się w relację z Bogiem, jako tę, która sięga poza czasowe granice ludzkiego, osadzonego w czasie, życia. Postawa taka wpisuje się jednak w kategorie doświadczenia opisywane przez Ciorana jako podbudowane złudzeniami, a także rozumiana jest jako efekt niesamodzielności, wybrakowania bytu ludzkiego. Skutkiem tego człowiek poszukuje swojego dopełnienia w więzi, nie potrafi nie być zależnym. Cierpienie związane z przemijalnością ludzkiego życia, a wraz z nim przemijalnością więzi z innymi nie może, zdaniem Ciorana, znajdować ukojenia w perspektywie życia wiecznego lub podtrzymywanej praktykami religijnymi relacji z Bogiem. W mechanizmie analogicznym do pozostałych relacji jest jedynie narzędziem ku tworzeniu pewnego fantazmatu rzeczywistości uwolnionej od czasu. W świetle poglądów Ciorana uznać można, iż wiara stanowi dla niego próbę odebrania znaczenia czasowemu charakterowi istnienia. Stanowi wyraz pragnienia powrotu do metaforycznie ujmowanego raju. Zastanawiając się nad możliwym uzasadnieniem postawionej przez Ciorana tezy dotyczącej zgubnych konsekwencji przywiązania, wyróżniam dwie drogi rozumienia jego stanowiska.

Pierwsza polega na tym, że stan zniewolenia, wynikający z narodzin, ugruntowany jest w socjobiologicznych uwarunkowaniach zachowania życia. Przywiązanie jako sytuacja całkowitej zależności, niesamodzielności, bycia zdany na innego, jest wpisana w naturę ludzką. Jeżeli narodziny oznaczają przywiązanie, jest niemal niemożliwym, aby nie były nim naznaczone dalsze losy człowieka. W relacji do innego, relacji o charakterze przywiązania, budowana jest koncepcja własnej osoby. Relacja staje się więc podwalinami dla tożsamości osobowej oraz samoświadomości.

---

<sup>97</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch...*, dz. cyt., s. 50.

Towarzyszy ona człowiekowi w całej jego historii. Od momentu narodzin poprzez różne etapy rozwoju osobowego zniewolenie to osiąga coraz bardziej skomplikowane i wielowymiarowe formy. Im bardziej człowiek zatapia się w życiu, a przez to we własnej historii, tym bardziej powikłane jest jego przywiązanie. Obowiązuje to również w okolicznościach oporu przed pozostawaniem w relacjach, negacji zależności. Można uznać, iż w tych właśnie okolicznościach – podejmowania prób zrywania więzi – aspekt zależności ujawnia się w najbardziej dojmujący sposób.

Drugą drogę interpretacji rozważań Ciorana w aspekcie przywiązania jako narzędzia zniewolenia definiuję w kategoriach przeszkody w działaniach na rzecz uwolnienia się od ciężaru czasu. Samobójstwo Cioran rozpatruje jako jedyny atrakcyjny, podlegający woli człowieka sposób odzyskania utraconej w momencie narodzin „godności”<sup>98</sup>. Stąd też zapewne fantazje autora o doświadczeniu wolności „jak umarły w powiciu”<sup>99</sup>. Ich powab tkwi w wyobrażeniu o uwolnieniu się od jarzma narodzin, a przez to od jarzma czasu, zanim pogłębiająca się świadomość zintensyfikuje doświadczenie zniewolenia. Kontekst pozostawania w relacji, zarówno w relacji do Boga, jak również w odniesieniu do relacji międzyludzkich od momentu narodzin staje się przeszkodą w samostanowieniu i odbiera wiele z wyobrażanej przez autora swobody gestowi samobójczemu.

#### 2.2.4. Nierozwiązywalność problemu narodzin

Wyrażane przez Ciorana pragnienie „nienarodzenia się” uznaję za pragnienie powrotu do stanu przed pojawieniem się czasu. Powrót do raju Cioran traktuje także jako przedmiot domniemywanej, pierwotnej tęsknoty, jaką odczuwać mieli Adam i Ewa. Zakładam, iż przywoływane przez Ciorana wątki Księgi Rodzaju służą ukazaniu, iż w sytuacji egzystencjalnej człowieka zauważa on cień rozpacz, lęku, żalu pierwszych ludzi po utracie raju. Powtórzenie, pozostając w służbie czasu, dotyczy rzeczywistości naznaczonej dezintegracją dokonującą się w akcie narodzin. Stan jedności możliwy jest dla Ciorana tylko przed początkiem czasu, tak w sensie indywidualnym, jak również przed początkiem czasu w ogóle. Dlatego uważam,

---

<sup>98</sup> Z treści rozważań Ciorana można wnioskować, iż zastanawiać się on może nad tym, co powszechnie uważane jest za „godne” życie, czy człowiek jest w stanie uczynić swoje życie „godnym” za sprawą przyjmowanych postaw lub realizowanych wartości. Ostatecznie uznaje jednak, iż „zmazanie” hańby narodzin – uzyskania życia – rozważać można ewentualnie w kontekście gestu odebrania sobie życia.

<sup>99</sup> Józwiak stan ten określa mianem „egzystencji zerowej” (Por. K. Józwiak, *Emil Mroczny...*, dz. cyt. s. 161).



iz u podstaw poglądu myśliciela na temat narodzin znajduje się zależność: im większy dystans wobec stanu pierwotnej jedności, tym większy stan zagubienia, poczucia determinacji i tym silniejsze tendencje ku tworzeniu pewnej iluzji rzeczywistości. Jeżeli rozumieć stany, takie jak niepokój i lęk jako rodzaj międzypokoleniowej transmisji doświadczeń emocjonalnych, sięgającej jednak aż do pierwszych ludzi, zrozumiały staje się ciężar kategorii nierozwiązywalności w doświadczeniu człowieka.

Niezbywalność czasowego aspektu istnienia czyni nierozwiązywalnym zarówno zasadniczy dla Ciorana problem narodzin, jak również każdy inny problem związany z zagadnieniem ludzkiej egzystencji. Koncentracja na tym pierwszym, najbardziej oddalonym punkcie w indywidualnej historii czasu skutecznie separuje od tego, co terażniejsze, unieważniając obecne doświadczenie. W takim znaczeniu każdy problem staje się ostatecznie niemożliwy do rozstrzygnięcia, skłania ku biernemu, nieruchomemu spojrzeniu wstecz: „rozpamiętywanie narodzin to nic innego niż tylko posunięte aż do obłędu lubowanie się w problemach nierozwiązywalnych”<sup>100</sup>. Prowadzi ono bowiem finalnie do problemu śmiertelności, niemożliwego do rozwiązania w sposób satysfakcjonujący, a wywodzącego się właśnie z zagadnienia narodzin. Można odnieść wrażenie, że dla Ciorana narodziny i śmierć to dwa oblicza tej samej odmiany tragizmu, dwa punkty pomiędzy którymi rozpościera się, zanurzony w tragizmie, czas osobisty człowieka skazanego na zatracenie. Jeżeli bowiem niemożliwe jest podtrzymywanie iluzji dotyczących życia, to cóż pozostaje pomiędzy sromotą narodzin – wydarzeniem tak mało dyskretnym, poprzez swoje zdeterminowanie odbierającym wszelką godność – a śmiercią, która jest tego aktu powtórzeniem, tyle, że przeżywanym przez doświadczone zmaganiem się z życiem jestestwo? Twierdzenie o nierozwiązywalności kwestii narodzin skłania Ciorana ku poszukiwaniom głębszym, ku pragnieniu doznania ulgi w dystansie wobec czasowości istnienia i obsesji wokół tego skoncentrowanej. Na takim właśnie gruncie pojawia się marzenie Ciorana o stanie „niezrodzoności”<sup>101</sup>. Myśliciel określa to następująco:

„(...) bezustannie przywoływać świat, w którym nic nie splamiło się narodzinami; w którym przeczuwaliśmy świadomość, nie pragnąc jej, w którym tarzając się w potencjalności, czerpaliśmy

---

<sup>100</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>101</sup> Więcej na temat koncepcji niezrodzoności w tekście: S. Bolea, *Toward The 'Never-Born'. Mainländer and Cioran*,

[https://www.researchgate.net/profile/StefanBolea/publication/354293832\\_Toward\\_The\\_'NeverBorn'\\_Mainlander\\_and\\_Cioran/links/612fbe12c69a4e487972dca1/Toward-The-Never-Born-Mainlander-and-Cioran.pdf](https://www.researchgate.net/profile/StefanBolea/publication/354293832_Toward_The_'NeverBorn'_Mainlander_and_Cioran/links/612fbe12c69a4e487972dca1/Toward-The-Never-Born-Mainlander-and-Cioran.pdf), dostęp online: 10.01.2022.

rozkosz z pustej pełni Ja przed zaistnieniem Ja... Nie zaznać narodzin... na samą myśl o tym – jakież szczęście, jaka wolność, jaka przestrzeń!”<sup>102</sup>.

Pragnienie „niezrodzoności” traktować można jako pewnego rodzaju transfigurację pragnienia śmierci. Jest to właściwie pragnienie śmierci, które miałyby „wyprzedzać” w czasie narodziny, świadomość śmiertelności i świadomość w ogóle. W innym fragmencie wypowiedzi pragnienie niezaistnienia w czasie Cioran wyraża następująco:

„(...) gdybyśmy potrafili wyrwać się spod władzy pragnień, uwolnilibyśmy się jednocześnie od losu. Wówczas, wyżsi ponad istoty, rzeczy i samych siebie, odmawiający dalszych konszachtów ze światem, dostąpilibyśmy – poprzez ofiarę z własnej tożsamości – wolności, nieodłącznej od osławiania się z anonimatem i abdykacją”<sup>103</sup>.

Wnioskuje, iż w tych słowach Cioran nawiązuje do okoliczności pojawienia się losu, przede wszystkim do grzechu pierworodnego i narodzin. Wyrażone przez niego pragnienie zrzeczenia się tożsamości to w istocie pragnienie odzyskania utraconej wolności egzystowania poza czasem.

Nierozwiązywalność problemu narodzin prowadzi Ciorana do obsesji, z której jedynym wyjściem jest odwrócenie się od „skandalu” narodzin, „najgorszego i najbardziej karygodnego ze wszystkich”. Nazywa to metodą „zobojętnienia”, uchronienia się przed zupełnym zatraceniem w ciągłym przeżywaniu tej pierwszej, najbardziej dotkliwej klęski człowieka. Niezupełnie klarowne pozostaje, w jaki sposób, jeśli w ogóle, zobojętnienie to miałyby się manifestować. Jeśli jego odzwierciedleniem miałyby być odebranie ważności narodzinom, zbagatelizowanie faktu ich zaistnienia, a więc uznanie ich za wydarzenie nieważne, byłoby to odmianą zafałszowania właściwego – zdaniem Ciorana – stanu rzeczy. Wszakże zignorowanie narodzin równoznaczne jest z marginalizacją czasu, właściwie początku czasu w rozumieniu indywidualnej historii człowieka, lecz przez to czasu w ogóle. Trudność w uchwyceniu tego, na czym miałby polegać ów sugerowany przez Ciorana projekt zobojętnienia, wynika z faktu, iż jest to propozycja stricte teoretyczna, pozostawiona bez wytycznych ku jej realizacji i właściwie z góry skazana na status niedoprecyzowanej hipotezy. Samo rozważanie sposobu osiągnięcia stanu zobojętnienia pozostaje sprzeczne z gorączkowymi reakcjami Ciorana wobec problemów egzystencjalnych. Rezygnacja w wydaniu Ciorana przyjmuje jednak wyraz gwałtownego, wręcz emfatycznego oporu, próby odcięcia się od rzeczywistości osadzonej w czasie. Pomijając kwestię tego, na ile

---

<sup>102</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 162.

<sup>103</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 44.

projekt ten jest możliwy do zrealizowania, jego postulowanie pełni funkcję dwójakiego rodzaju. Z jednej strony prowadzić ma do ostudzenia urazy wobec losu, zaprzestania walki o to, co nastąpiło i w swoich konsekwencjach nieodwracalnie trwa. Z drugiej strony jest próbą wpłynięcia na konsekwencje narodzin w znaczeniu „upadku w czas”, a nader wszystko na pragnienia i ambicje, które można uznawać za przyczynę upadku.

Obsesja narodzin to obsesja przeszłości w najbardziej radykalnej odmianie, zdecydowanie przekraczającej wymiar indywidualnego życia człowieka. Wyraża się ona poprzez odrzucenie sensu indywidualnej teraźniejszości i przyszłości, by ostatecznie unieważnić także indywidualną przeszłość. Tym samym obsesja narodzin w prezentowanej przez Ciorana odsłonie stanowi wyraz pragnienia anihilacji czasu.

Ostatecznie artykułowane przez Ciorana pragnienie „nienarodzenia się” to pragnienie powrotu do stanu przed pojawieniem się czasu, czyli do raju. Pragnienie to Cioran traktuje także jako rodzaj metaforycznie ujętej tęsknoty, jaką za rajem odczuwali Adam i Ewa. Człowiekowi, jako potomkowi pierwszych ludzi, Cioran przypisuje pogłos doświadczenia rozpaczliwej związanej z utratą raju. Marzenie o niezrodzoności pozostaje dla Ciorana adekwatną i nieiluzoryczną reakcją wobec nierozwiązywalności problemu narodzin, zarówno w metaforze raju, jak również w sensie indywidualnym.

### 2.3. Konkluzje

Przedstawiona w rozdziale 2. analiza prowadzi ku twierdzeniu, iż doświadczenie dezintegracji, utraty poczucia jedności przynależne jednostkowemu aktowi narodzin Cioran postrzega jako zakorzenione w doświadczeniu pierwszych ludzi, które jest związane z wygnaniem z raju. Człowiek funkcjonując w pewnej rzeczywistości niepodzielonej przez czas, będąc częścią rajskiego krajobrazu nie mógł doświadczać wstydu, poczucia samotności, niepokoju, lęku, poczucia winy, nie ponosił trudu związanego z kształtowaniem się tożsamości, nie przeżywał kryzysów z tym związanych. Cioran opisuje raj jako rodzaj upragnionego stanu prewerbalnego. Słowa, przynależne zniewalającej władzy rozumu, będące produktem jego aktywności, stanowią jeden z obrazów samotności człowieka. Wszelkie narzędzia komunikacji, nawet najrzetelniej oddający myśl język, podkreślają dystans, jaki podzielił ludzi po zerwaniu owocu z zakazanego drzewa. Problem ten nie istniał natomiast w, metaforycznie przez Ciorana ujmowanej, rajskiej rzeczywistości. Ze względu na to,

co zostało wyeksplikowane w podrozdziale dotyczącym pragnień i ambicji należy natomiast stwierdzić, że problem determinacji dotyczył człowieka już w raju. Tym samym odpowiadam twierdząco na zadane w początkowej części rozdziału pytanie: *czy, w kontekście rozważań Ciorana, człowieka można uznać za zdeterminowanego przed pojawieniem się czasu?* „Upadek w czas”, jak również pewnego rodzaju tendencję do „upadania” pod ciężarem własnych ambicji uznaję za niezbywalne i niezwykle istotne aspekty myślenia Ciorana o człowieku w ogóle. Świadomość oraz los, uzyskane w efekcie wygnania z raju, a w przyjętym rozumieniu tej metafory także w jednostkowym akcie narodzin, dowodzą nierozwiązywalności problematyki „upadku w czas” i potwierdzają stan zdeterminowania. Ostatecznie Cioran konkluduje, iż

„(...) z punktu widzenia filozoficznego problem wolności jest bardzo prosty: w naszych gestach widzialnych jesteśmy wolni, mamy złudzenie wolności. Ale w istocie rzeczy nie jesteśmy wolni. Wszystko, co głębokie, neguje wolność. Istnieje jakaś tajemna fatalność, która rządzi wszystkim”<sup>104</sup>.

Za tę fatalność należy uznać właśnie czas. W oparciu o dotychczasowe wyniki analizy stanowiska Ciorana stawiam tezę, że czas stanowi główny motyw dla przeżywania życia jako zdeterminowanego. Czas dopełnia tym samym obraz zidentyfikowanej determinacji wewnątrzpodmiotowej. Analiza przeprowadzona w niniejszym rozdziale posłużyła wyeksplikowaniu znaczenia narodzin w refleksji Ciorana, ujawnieniu podstaw rozumienia wyrażanego przez niego poglądu o determinacji wpisanej w istnienie, jak również rozważeniu stosowanego przez niego terminu „nierozwiązywalność”. Zaznaczona została również niespójność w jego podejściu wobec iluzji, jak również poszukiwania pewnego ukojenia w stanie zubożenia, co wszakże można uznawać za sposoby wyjścia naprzeciw, o ile nie próby zbliżenia się ku rozwiązaniu problemu narodzin. Wątki te, podobnie jak również nie znajdujące dotychczas odpowiedzi pytanie o status gestu samobójczego w problematyce nierozwiązywalności problemów egzystencjalnych, pozostają otwarte dla celów konfrontacji z rezultatami dalszej analizy problematyki czasu w refleksji Ciorana.

---

<sup>104</sup>E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, wyd. KR, Warszawa 1999, s. 55.

### 3. „Bycie w czasie” oraz „poza czasem”

#### 3.1. Nuda jako „upadek z czasu”

Jednym z nielicznych wyjątków niekonsekwencji w wewnętrznie sprzecznych<sup>105</sup> postawach Ciorana wobec kwestii egzystencjalnych jest powiązanie nudy z zagadnieniem czasu. Pośród wielu dowodów uzasadniających to stwierdzenie, wymienić można takie aforystyczne podsumowania jak: „Nuda jest chorobliwie jasnym poczuciem czasu, który nas czeka, w którym trzeba żyć, z którym nie wiemy, co zrobić”<sup>106</sup> oraz: „Nuda: nie znaleźć równowagi w czasie”<sup>107</sup>, a także: „nuda: czas przyhamowany”<sup>108</sup>, czy też: „Nuda jest elementarną formą zawieszenia czasu (...) ilekroć się nudzimy, czas nieruchomieje w naszych tkankach i z udręką smakujemy jego milczenie”<sup>109</sup>.

Charakterystyki te zbiegają się ostatecznie w konkludującym stwierdzeniu Ciorana, iż:

„(...) nuda skupia się na czasie, na grozie czasu, na lęku przed czasem, na objawieniu i świadomości czasu. Ci, którzy nie są świadomi czasu, nie nudzą się. Życie można znieść pod warunkiem, że nie jest się świadomym każdej upływającej chwili. Inaczej koniec z nami. Doświadczenie nudy to świadomość rozpaczliwego czasu”<sup>110</sup>.

Przed podjęciem szczegółowej analizy znaczenia czasu w refleksjach Ciorana na temat nudy, konieczne jest wskazanie wspólnej genezy tych zagadnień. Dostrzegam ją w metaforycznym ujęciu ponownego upadku człowieka, tym razem nie „w czas” lecz „z czasu”. Cioran pisze o tym następująco:

„Zgodzić się trzeba, że czas to pierwiastek nieodzowny nam do życia; gdy zostajemy zeń wyzuci, tracimy wszelkie oparcie, osuwamy się w całkowitą nierzeczywistość albo w zupełne piekło. Albo też w jedno i drugie – czyli w nudę, tę niezaspokojoną tęsknotę za czasem, tę niemożność dogonienia go i włączenia się weń, frustrację, z jaką spoglądamy na jego nurt płynący hen, w górze, ponad naszymi nędzami. Utracić wieczność i czas! Nuda to przeżuwanie tej podwójnej straty”<sup>111</sup>.

---

<sup>105</sup> K. Rybińska odnosząc się do sprzeczności w wypowiedziach Ciorana nazywa jego język „insurekcyjnym” (Por. K. Rybińska, „Słowo – narzędzie wyniesienia i upadku człowieka” w *dyskursie filozoficznym Emila Ciorana*, [w:] *Słowo we współczesnych dyskursach*, red. K. Jachimowska, B. Kudra, E. Szkuclarek-Śmiechowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 210).

<sup>106</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>107</sup> Tamże, s. 162.

<sup>108</sup> E. Cioran, *Zeszyty 1957 – 1972*, wyd. Aletheia, Warszawa 2016, s. 228.

<sup>109</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>110</sup> M. Jakob, *E. M. Cioran – Rozmowa*, przeł. J. M. Kłockowski, „Zeszyty Literackie” 1996, 2, s. 97.

<sup>111</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 178 – 179.

Wynika z tego jednoznacznie, iż doświadczenie nudy, a także specyficzne, towarzyszące jej doświadczenie „utraty” czasu, stanowi zdaniem Ciorana asumpt do kolejnego wielkiego kryzysu, który następuje po „upadku w czas”.

Należy zwrócić uwagę na ów szczególny rodzaj powtórzenia, który dotyczy utraty poczucia bezpieczeństwa i oparcia dla bytu. W przypadku rzeczywistości sprzed grzechu pierwotnego spokój funkcjonowania pierwszych ludzi zapewniony był przez niewiedzę i nieświadome bytowanie w zorganizowanej przez Boga i dostatej rzeczywistości raju. Kalką tego stanu, gwarantowaną, zdaniem Ciorana, przez zapomnienie, było już zupełnie nieidylliczne, jednak wciąż komfortowe włączenie się w nurt upływu chwil, w pewnym zapomnieniu, przytłumionej świadomości celu ich zmierzania:

„Pieńko to zneruchomiła terażniejszość, napięcie w monotonii, wywrócona na nice wieczność, co nie otwiera się już na nic, nawet na śmierć, podczas gdy czas – upływający, rozwijający się – niósł przynajmniej pociechę jakiegoś oczekiwania, choćby i złowieszczonego”<sup>112</sup>.

Wynika z tego, iż zarówno w przypadku narodzin, jak też nudy, przyczyną kryzysu jest bezpośrednia konfrontacja z czasem – pierwotnie w „upadku w czas”, wtórnie zaś w stanie „wypadnięcia” z niego. To doświadczenie czasu warunkuje kluczowy moment kryzysu egzystencjalnego, pociągającego za sobą treści świadomości wraz z towarzyszącą im aurą emocjonalną i konsekwencjami w postaci skomplikowanego ich splotu. Nuda, zdaniem Ciorana, jest osią egzystencjalnego dramatu człowieka po „upadku w czas”. Uważam jednak, iż nie należy jej rozpatrywać wyłącznie w kontekście pojawienia się czasu, ale uwzględniając również konstytucję człowieka, która to przeżywanie nudy warunkuje w nie mniejszym stopniu. Rozważania Ciorana na temat konsekwencji doświadczenia czasu w nudzie koncentrują się wokół pięciu, jego zdaniem, najbardziej istotnych dla tragizmu ludzkiego losu stanów<sup>113</sup>. Autor ujmuje punkt wyjścia ich relacji z nudą następująco:

„Całe życie jest roztworem nudy, z której próbujemy się wyzwolić. Melancholia, smutek, rozpacz, groza i ekstaza odgałęzają się z potężnego pnia nudy, będącej tedy czymś nieodróżnicowanym i pierwotnym (...) ja z upodobaniem myślę o korzeniach, gdy mowa o nudzie. Tym bardziej, że jest ona pierwszym stopniem wykorzenia ze świata”<sup>114</sup>.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w rozważaniu relacji pomiędzy nudą a melancholią, smutkiem, rozpaczą, grozą i ekstazą Cioranowi nie chodzi wyłącznie

---

<sup>112</sup> Tamże, s. 174.

<sup>113</sup> Choć ich nazwy wskazują na desygnaty afektywne, w mojej ocenie, należy je ujmować w znaczeniu szerszym, uwzględniającym ogląd intelektualny doświadczenia oraz wpływ na ogólne funkcjonowanie.

<sup>114</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 132.

o pokrewieństwo, ustalenie punktu wyjścia, genezy wskazanych stanów<sup>115</sup>. Jego słowa proponuję rozumieć w taki sposób, że każde z wymienionych przez niego stanów w sposób konieczny pozostaje z nią w relacji. „Wypadnięcie” z czasu nakierowuje uwagę podmiotu na sposób jego doświadczania, wymusza ustosunkowanie się do faktu podlegania porządkowi czasowemu. O nieprzypadkowej selekcji tych pięciu prymarnych stanów egzystencjalnych świadczy, w moim odczuciu, właśnie ich ścisły związek z doświadczaniem czasu. Odpowiednio do tego, jak, zdaniem Ciorana, określenie nudy niemożliwe jest bez odniesienia do czasu, tak też nieintencjonalnie skonstruowana przez niego typologia stanów emocjonalnych wyrastających z nudy, musi nieodzownie łączyć się z tym zagadnieniem. Powyższe scala się w spójny obraz z ustaleniami, które zawarłam w rozdziale 2., a które dotyczą dokonanej przez Ciorana recepcji biblijnego wygnania z raju, czego skutkiem jest „upadek w czas”. Nuda jako „wypadnięcie z czasu”, jak będę udowadniać w dalszej części rozprawy, stanowi powtórzenie owej pierwszej niedoli i stanowi punkt wyjścia dla doświadczeń, które nadają jej pełny wyraz. Ponadto rozważana przeze mnie będzie również hipoteza, iż szczególna rola nudy definiowana może być poprzez funkcję czynienia potencjału ku negacji, podbudowy dla pragnień i ambicji, które (jak było to omawiane już w rozdziale 2.) mogły mieć swój udział w grzechu pierworodnym.

Zabliźnione w zgiełku codzienności, a więc w pewnego rodzaju zapomnieniu o czasie, rany po „upadku w czas” otwierają się na nowo za sprawą dojmującej świadomości jego upływu. W świetle powyższego melancholię, smutek, rozpacz, grozę i ekstazę uznaję za zasadnicze, prymarne stany, będące odpowiedzią na pogłębioną za sprawą nudy świadomość „bycia skazanym na czas”. Stawiając sobie za cel analizę znaczenia tych stanów chciałabym ustalić przesłanki takiej ich selekcji, stopień ich specyfikacji, rozważyć wzajemne relacje, zależność od głębi świadomości, a także znaczenie dla światopoglądu Ciorana oraz zmian tego światopoglądu. Podejmę się również zbadania ich wpływu na stosunek autora wobec czasu. Zanim jednak będzie to możliwe, konieczne są kolejne szczegółowe ustalenia dotyczące relacji nudy i czasu.

W rozważaniach na temat nudy Cioran nie obiera celu jej zdefiniowania, tym bardziej nie podejmuje próby katalogowania lub systematyzacji jej odmian. Rysuje natomiast bardzo trafny i wnikliwy portret przede wszystkim jej odmiany

---

<sup>115</sup> Mimo, iż w literaturze często dochodzi do utożsamienia ze sobą nudy i melancholii. Stany te, zgodnie z intencjami Ciorana, uwzględniając ich pokrewieństwo, będę traktować jako odmienne w swojej istocie.

egzystencjalnej. Właściwie należy uznać, iż analiza doświadczenia nudy jest dla Ciorana drogą ku odpowiedzi na pytanie o jej rolę w losach człowieka. Między innymi z tego powodu nuda jest dla niego doświadczeniem wykraczającym dalece poza trywialny brak zainteresowania. Bliskie nudzie stany apatii, trudności w utrzymaniu ciągłości procesów uwagowych, stanowią u Ciorana jedynie rodzaj tła dla bardziej precyzyjnego zarysowania tragizmu doznań towarzyszących nudzie, w tym dla tego rodzaju doświadczeń, które określać można jako graniczne<sup>116</sup>. Sprowadzenie znaczenia nudy wyłącznie do braku intrygującego zajęcia Cioran uznałby zapewne za efekt niezrozumienia lub zbyt pobieżnego zbadania jej istoty. W kontekście jego rozważań twierdzę, iż utożsamienie nudy z utratą zainteresowania jest jedynie powierzchowną konstatacją odnośnie doświadczenia znacznie głębszego i będącego podwalinami dla najbardziej druzgocących i definiujących kondycję człowieka uczuć. Nuda w ujęciu Ciorana jest stanem esencjalnym, organicznym, prowadzącym do głębokiego wątpienia, ale również pasji, szaleństwa, niekiedy także autodestrukcji. Wyjątkowa siła nudy wyraźnie kontrastuje ze stanem bezsilności, jaki towarzyszy jej doznaniu. Nuda staje się przez to przyczynkiem ku niekontrolowanym, lękorodnym, a jednocześnie bardzo intymnym doświadczeniom wewnętrznym, skupionym jednak na osobliwej i druzgocącej konfrontacji z byciem w niezbywalnej relacji wobec czasu i świata zewnętrznego. W stanie nudy świat jawi się on jako oddalony i niedostępny, ale także pusty.

Charakterystyka nudy zarówno w intuicjach Ciorana, jak również w literaturze przedmiotu zestawiana bywa z acedią, nazywaną alternatywnie „demonem południa”. Wątek tej relacji, jedynie wspomniany przez samego Ciorana, traktuję jako inspirujący punkt wyjścia dla zbudowania koncepcji rozumienia rozważanej przez niego nudy w kontekście czasu.

---

<sup>116</sup> Używając tego określenia w ujęciu Jaspersowskim jako sytuacji, w których „odslaniana jest egzystencja”, które „wymykają się obiektywizacji”. Są to momenty, które eksponują, poprzez swoje skrajne położenie, wyzwanie spełnienia własnych możliwości lub pozostania w immanencji. Ostatecznie przeżywanie sytuacji granicznych oraz egzystowanie jest dla Jaspersa jednoznaczne (Por. K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 189; D. Kolasa, *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa*, „Studia z historii filozofii” 2010, 1, s. 138).



### 3.1.1. Co acedia w ujęciu Ewagriusza z Pontu może ujawnić w rozumieniu nudy w refleksji Ciorana?

Przypadek ujęcia nudy przez Ciorana jest szczególny z uwagi na jego bardzo intensywne zaangażowanie emocjonalne i intelektualne w sprawy wiary, przy jednoczesnym równie zdecydowanym jej odrzucaniu. Laicką, momentami wręcz obrazoburczą Cioranowską wersję nudy postanowiłam w związku z tym zestawić z rozumieniem acedii obecnym w pismach Ewagriusza z Pontu, do której to koncepcji Cioran w rozważaniu nudy także nawiązuje. Takie zestawienie znajduje swoje uzasadnienie w odniesieniu do analizy zaprezentowanej w poprzednim rozdziale dotyczącym „upadku w czas”. Podjęta decyzja o wybraniu stanowiska Ewagriusza w celu przeprowadzenia komparatystycznego badania w tym podrozdziale nie jest jednak warunkowana jedynie aspektem wspomnianych już we wstępie intelektualnych fascynacji Ciorana<sup>117</sup>. Koncepcja acedii umożliwia pogłębienie rozumienia nudy w kontekście konsekwencji grzechu pierworodnego, co stanowi przedmiot szczególnego zainteresowania zarówno Ciorana – wykazałam to już wcześniej – jak również Ewagriusza. Innym powodem użycia kategorii acedii, jako punktu odniesienia dla rozumienia nudy przez Ciorana, jest inspiracja dla rozważenia jego postawy wobec czasu jako osobliwie ascetycznej. Natomiast za wyborem stanowiska Ewagriusza przemawia także fakt, iż pozostawił po sobie najbardziej obszerny dorobek w aspekcie analizy tego zagadnienia i jednocześnie zaprezentował najpełniejsze jego ujęcie<sup>118</sup>. Unikalne połączenie osobistego punktu wyjścia rozważań z próbą teoretycznego ujęcia ich przedmiotu, a także kompleksowość prezentacji dociekań w temacie acedii czynią rozważania Ewagriusza szczególnie wartościowymi dla porównania z podobnie osobistym punktem wyjścia rozważań Ciorana na temat nudy. Dodatkowo pisma Pontyjczyka w większym stopniu niż koncepcje konkurencyjne<sup>119</sup> koncentrują się na

---

<sup>117</sup> Dają temu wyraz w szczególności *Ćwiczenia z zachwyty* oraz *Zeszyty* (Por. E. Cioran, *Ćwiczenia...*, dz. cyt.; E. Cioran, *Zeszyty 1957 – 1972...*, dz. cyt.).

<sup>118</sup> Uwagę tę uznaję za obowiązującą, choć jak wielu autorów pism na temat ascezy w rozważaniu acedii inspirował się własnym doświadczeniem.

<sup>119</sup> Wiedza na temat acedii zawiera się również m.in. w zbiorach apoftegmatów. Są to na ogół fragmentaryczne teksty, sentencje inspirowane sytuacją kryzysu doświadczanego przez mnichów i kierowane wobec współbraci prośby o pomoc. W związku z powyższym apoftegmaty pozostają osadzone w tym samym kontekście, co pisma Ewagriusza, przyjmują jednak zdecydowanie inną formę. Mimo, iż aforystyczna konstytucja apoftegmatów jest bliższa stylistyce Ciorana niż Ewagriusza, dążącego do syntetycznego i teoretycznego ujęcia (uwzględniając jednak istotną obecność osobistego wymiaru jego rozważań), w swojej przypowieściowej formie apoftegmaty koncentrują się przede

zagadnieniu acedii jako zjawiska wykraczającego poza jednostkowe doświadczenie, przez co tworzą zdecydowanie szerszą płaszczyznę porównawczą oraz, co za tym idzie, większe możliwości interpretacyjne. Obrana płaszczyzna porównawcza pozwala ponadto na uwzględnienie nieoczywistej kategorii dla interpretacji postawy twórczej Ciorana – ascezy oraz płynących z niej konsekwencji dla rozumienia przyjmowanego przez niego stanowiska wobec istotnych zagadnień egzystencjalnych oraz sposobu ich powiązania z czasem.

Jak zatem można zdefiniować relację pomiędzy acedią a nudą? W historii myśli filozoficznej pojawiały się już twierdzące odpowiedzi na pytanie bardziej ogólne: czy nuda jest jedynie zmodyfikowaną w egzystencjalnym doświadczeniu, świecką odmianą acedii<sup>120</sup>? Częściowo na to pytanie odpowiedział również Cioran:

„(...) ten bezruch twojego wnętrza, przytępienie władz umysłu i ciała, zastygły uśmiech na twarzy – nie przypominają ci czasem nudy klasztorów, serc opustoszałych z Boga, oschłych lub głupekowatych mnichów ćwiczących się w ekstatycznych uniesieniach masturbacji? Jesteś właśnie takim mnichem, tyle że pozbawionym wiary oraz pychy samotnego grzechu. Ziemia i niebo to ściany twojej celi, w powietrzu, którego nie ożywia żaden podmuch wiatru, niepodzielnie króluje nieobecność

---

wszystkim na sposobach przezwyciężenia acedii. Są pewnego rodzaju świadectwem jej doświadczenia, jednakże zgodnym z nauczaniem Ewagriusza (Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*. T. 1: *Gerontikon – Księga Starców*, przeł. Małgorzata Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków – Tyniec 1994). Inne stanowiska, które mogłyby być wzięte pod uwagę celem stworzenia płaszczyzny porównawczej zawierają się w rozważaniach św. Tomasza, św. Augustyna oraz Jana Kasjana. Choć w wielu aspektach pozostają interesujące dla badania samego zjawiska acedii, uznałam je jednak za stwarzające mniejsze możliwości interpretacyjne doświadczenia nudy w rozważaniach Ciorana. Z uwagi na założony dla tego podrozdziału cel oraz wynikające z niego ograniczenia, dla zachowania klarowności wyводу oraz koncentracji na głównym jego zagadnieniu – nudzie, w analizie porównawczej zdecydowałam się zatem wykorzystać zasadniczo koncepcję acedii jednego myśliciela – Ewagriusza z Pontu. Więcej na temat różnych ujęć acedii (Por. G. Bardy, *Acedia*, [w:] M. Viller [red.], *Dictionnaire de spiritualite*, t. 1; Paris 1937, kol. 166–169, L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, wyd. PAX, Warszawa 1982; K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, wyd. Antyk, Kęty 2002, G. Bunge, *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu*, przeł. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2007. M. Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, przeł. E. Krukowska, wyd. WAM, Kraków 1994; W. Zatorski, *Acedia – duchowa depresja. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków – Tyniec 2008).

<sup>120</sup> Dobrym przykładem są rozważania Kierkegaarda. Zaslужują na uwagę ze względu na możliwość zastosowania interesującej perspektywy analizy doświadczenia acedii i nudy w jej różnych przejawach w trzech stadiach egzystencji. Nieocenioną pomocą w tego typu analizie jest dorobek naukowy prof. J. A. Prokopskiego (Por. J. A. Prokopski, *Hegel – Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do głównych dzieł*, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2022; J. Brandt, B. Dahm, D. McAllister, *A Perspectival Account of Acedia in the Writings of Kierkegaard*, „Religions” 2020, 11(2), 80, <https://doi.org/10.3390/rel11020080>, dostęp online: 20.01.2021). Z uwagi na przyjęte rygory w pracy, wątek ten jedynie sygnalizuję, podobnie też jak stanowisko Pascala. Przykład drugiego myśliciela zdecydowałam się wyróżnić m.in. z uwagi na szczególne powiązanie nudy, a także acedii, z „upadkiem” – co pozostaje ważnym punktem odniesienia również u Ewagriusza oraz Ciorana – a także ze względu na wskazanie specyficznego doświadczenia współczesności jako podłoża dla nudy, która w ujęciu interpretacyjnym rozumiana jest jako modyfikacja doświadczenia acedii (Por. W. Wood, *Blaise Pascal on Duplicity, Sin, and the Fall: The Secret Instinct*, Oxford University Press, Oxford 2013).

modlitwy. Przeznaczony jesteś na godziny оголоcone z wieczności, na jakieś peryferyjne ekstazy i pożądania gnijące od ciepła nadchodzącego zbawienia”<sup>121</sup>.

W kontekście rozważań autora na temat nudy przytoczoną wypowiedź trudno nazwać wyczerpującą oraz ostateczną w kwestii relacji tych stanów. Nie bez znaczenia pozostaje oczywisty, choć konieczny do odnotowania przed przystąpieniem do formalnej analizy fakt, iż atmosfera i specyfika pustelniczego życia, ważny aspekt wiary, a także jej kryzys obecny w acedii, uniemożliwiają jednoznaczne postawienie znaku równości pomiędzy nią i nudą. Jeśli jednak w wypowiedzi tej odsuniemy na dalszy plan jej sarkastyczny i w tym obsceniczny charakter, ukazana zostanie pewna intuicja Ciorana, co do powiązania acedii i nudy, nad którą zastanowię się w niniejszym podrozdziale. Twierdzę, że rozważania Ciorana na temat acedii stanowią metaforyczny wyraz jego rozumienia sytuacji człowieka pogrążonego w nudzie.

Jakie zatem aspekty relacji, powinowactw oraz różnic pomiędzy acedią a nudą, czynią ów wątek ważnym dla realizacji postawionych dla dysertacji celów?

To, co w rozważaniach Ewagriusza wiąże się z aspektem anachoretycznych reguł postępowania, zwykle okazuje się elementem różnicującym acedię i nudę. Ostatecznie cała, skonstruowana przez Ewagriusza, koncepcja acedii odnosi się, wraz z przeszkodami stającymi na drodze ku niej oraz narzędziami do zwalczania oznak odczuwanego wobec niej oporu, do relacji z Bogiem. Nawet dla znających jedynie pobieżnie zarys refleksji Ciorana nie pozostaje wątpliwym, że podobnych wątków próżno poszukiwać w jego dziełach. Stwierdzenie to nie jest jednocześnie sprzeczne z tezą, iż Bóg pozostaje nieustannie ważnym kontekstem dla podejmowanych przez autora tematów. Jeżeli jednak praktykę duchową rozumieć będziemy jako działanie, którego ukoronowanie ma nastąpić w wieczności, wówczas, w nieco innej perspektywie, mielibyśmy do czynienia z twierdzeniem, iż acedia prowadzi do „ugrzęźnięcia” w terażniejszości. Innymi słowy skazuje ona na trwanie w „tu i teraz”, ukazując ważny aspekt znaczenia czasu. To natomiast ponownie staje się wspólnym mianownikiem dla poddawanych analizie zagadnień.

W rozważaniach Ciorana doświadczeniu nudy towarzyszy pewien rodzaj dramatyzmu nie z uwagi na nią samą, ale na konsekwencje jej zaistnienia. „Wypadnięcie z czasu” niezwykle utrudnia koncentrację uwagi na działaniu. Ze względu na trwanie w „tu i teraz” jest to stan wyostrojonej świadomości czasu

---

<sup>121</sup> E. Cioran, *Zarys ...*, dz. cyt., s. 105.

i własnego położenia – bycia skazanym na bierną obserwację upływu chwil i poczucie niemożności włączenia się na nowo w ich bieg. Zarówno w przypadku acedii, jak też w stanie nudy obecne są warunki ku przyjęciu postawy biernej, utrudniającej podjęcie jakichkolwiek działań. Oba te stany, choć sprawiają wrażenie wynikających z niedostatku zainteresowania, w bardzo wysokim stopniu angażują uwagę. Uwaga w stanie nudy skierowana jest na doświadczanie siebie w obliczu upływającego czasu, co utrudnia jakąkolwiek aktywność ukierunkowaną na relację ze światem zewnętrznym.

„Ilekoć zaś myślę o gorzkich samotnościach w świecie sublunarnym, (...) i próbuję zrozumieć niedzielne popołudnia w klasztorach, smutne pauzy w nabożności, znudzenia długie, pełne mroku, oczekiwania bez nadziei (...). Wyjałowienie świadomości, na jakie narzekają święci, jest psychicznym odpowiednikiem pustyni zewnętrznej (...). Od Boga do nicości jest mniej niż krok, jako że Bóg to pozytywny wyraz nicości”<sup>122</sup>.

Właśnie w acedii Cioran odnajduje ów specyficzny splot poczucia smutku, odrzy, samotności, przesyty, wieńczony ostatecznie „doświadczeniem” pustki, który istotny jest dla niego we własnych rozważaniach nad nudą. W nudzie mnichów dostrzega on aspekt świętokradczy, element złamania w wierze, sprzeniewierzenia się Bogu. Ta perspektywa pozostaje spójna ze szczególnym zainteresowaniem Ciorana grzechem pierworodnym, kategorią także niezwykle istotną dla Ewagriusza. U obu myślicieli pozostaje ona znacząca nie tylko jako wydarzenie w biblijnej historii człowieka, ale również jako powtórzenie, które nieświadomie lub być może wręcz fatalistycznie realizuje się w nudzie i acedii. Acedia, jednoznacznie pejoratywnie określana przez Ewagriusza jako „osłabienie woli” jest, jego zdaniem, konsekwencją grzechu pierworodnego i znakiem niezbywalnej jego obecności w losach człowieka. Ewagriusz podziela pogląd, iż grzech pierworodny, któremu szczególną uwagę poświęca także Cioran, stał się powodem przerwania pierwotnego stanu jedności człowieka, utraty – w konsekwencji decyzji o sprzeciwieniu się Bogu – zarówno raju, jak również Boga, wtrącając człowieka „w czas”. Wartym odnotowania w tym miejscu jest, że wskazane przez Ciorana, „wyrastające z nudy” stany emocjonalne rozumiem jako rezultat uświadomienia sobie czasowości istnienia, co uwarunkowane jest właśnie doświadczaniem nudy. Oddają one stan rozchwiania i niemożność odnalezienia równowagi po „upadku w czas”. Zgodność stanowisk Ewagriusza i Ciorana opiera się więc na założeniu, iż przerwanie stanu pierwotnej jedności, wyjście z raju, otwiera drogę dla doświadczania kryzysu bezpośrednio związanego z „uczasowieniem”

---

<sup>122</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 76.

istnienia człowieka. Cioran jednak nie poprzestaje na tym. Jego rozważania podążają ku analizie duchowej kondycji człowieka przed grzechem pierworodnym. Myśliciel zastanawia się, co mogło doprowadzić pierwszych ludzi do brzemiennej w tak dramatyczne konsekwencje decyzji. Przypominając w tym miejscu rezultaty analizy zawarte w drugim rozdziale, Cioran znajduje odpowiedź w stwierdzeniu błędu w konstrukcji człowieka. Widzi w nim pęknięcie, z którego wyrasta tendencja do przeżywania: frustracji, zazdrości, poczucia niespełnienia, poszukiwania zmiany w przytłaczającym niezadowoleniu. Charakterystyka doświadczeń Adama i Ewy jest w takiej odświeżeniu bardzo bliska zarówno doświadczeniu nudy, jak i acedii. Jednocześnie Cioran pozostaje przy przekonaniu, iż nuda w sposób konieczny wiąże się z istnieniem w czasie. Pewnym rozwiązaniem tego dylematu interpretacyjnego może być założenie, iż w niedojrzałej, niepełnej formie, stany te mogły występować przed wygnaniem z raju<sup>123</sup>, by po „upadku w czas” uzyskać swoją właściwą postać. Takie ujęcie prowadziłoby do jeszcze innego punktu styczności acedii i nudy. Opisowi skazy obecnej w człowieku w rozważaniach Ciorana odpowiadałaby także cecha egotyzmu oraz jej acedyczna alternatywa funkcjonująca pod pojęciem samozakochania.

Podążając za wyodrębnionymi analogiami, jeżeli to w obliczu pokusy doszło do sprzeniewierzenia się Bogu, co doprowadziło człowieka do „upadku w czas”, wówczas zrozumiała staje się odpowiadająca temu funkcja acedii – miałaby ona odwozić od dążenia ku ponownemu nawiązaniu relacji ze Stworzycielem. Uległość względem pokusy we wszystkich trzech doświadczeniach – grzechu pierworodnym, acedii i nudzie – skazuje na dojmujące doświadczenie „uwięzienia” w czasie. W pierwszym wariantcie poprzez osadzenie w porządku czasowym, w przypadku acedii i nudy ze względu na trwanie „poza nim”, jednak w nieustającym poczuciu „skazania” na czas.

Choć analogia pomiędzy doświadczeniem acedii i nudy widoczna jest niezwykle wyraźnie w warstwie powierzchownego ich doznawania (oba stany manifestować się mogą zarówno przez podobne gesty, jak również odczucia) jednak za istotę paralelizmu istniejącego między nimi uważam doświadczenie egzystencjalne, będące efektem uzyskiwania świadomości czasowości istnienia.

---

<sup>123</sup> Zrozumiałe pozostaje sytuowanie acedii blisko kategorii grzechu, w tym grzechu pierworodnego – z całą pewnością odgrywa to niebagatelną rolę dla wspierania postawy ascetycznej.

Celem pogłębienia i uporządkowania badania relacji acedii w rozumieniu Ewagriusza z zagadnieniem nudy w refleksji Ciorana, po rozważeniu problematyki definicji acedii, wyróżnię i poddam analizie trzy nurty refleksji nad jej doświadczaniem. Posłużą one jako płaszczyzna odniesienia dla konceptualizacji rozważań nad doświadczaniem nudy w refleksji Ciorana w odpowiadających im aspektach. Wyróżnione nurty to:

- (a) „ślady acedii”, stanowiące punkt wyjścia dla analizy: zagadnienia nudy sytuacyjnej względem nudy egzystencjalnej, a także lenistwa w rozważaniach Ciorana;
- (b) „acedyczne wyobcowanie” jako punkt wyjścia dla analizy zagadnienia samotności w nudzie w ujęciu Ciorana;
- (c) „acedyczne nastroyenie” jako punkt wyjścia dla analizy dynamiki emocjonalnej nudy w tekstach Ciorana.

#### 3.1.1.1. Definicje acedii oraz jej status w rozważaniach

##### Ewagriusza z Pontu

Przed naświetleniem poglądów na temat samego zagadnienia acedii, istotne jest wskazanie jej miejsca i roli w poglądach Ewagriusza. Otóż pozorna wolność od pokus wynikających z koegzystencji z innymi w doświadczeniu odosobnienia oznacza ekspozycję na zniewolenie odmiennego rodzaju, co anachoreta określa mianem „namiętności”, „wad”, „choroby duszy”, „myśli demonicznych”, „demonów zła” lub „złych myśli”. Poprzez wymienione terminy Ewagriusz rozumie rodzaj pokus, które mają niweczyć wysiłek ascetyczny mnichów i odwracać ich uwagę od Boga.

Mnogość używanych zamiennie terminów wskazuje, iż Ewagriusz właściwie nie różnicuje „myśli demonicznych” i „demonów”, które je przywołują. Rozumiem ten zabieg jako swoistą personifikację myśli symbolizujących „nieprzyjaciół duszy” stojących na drodze ku zjednoczeniu z Bogiem, co zapewne nie pozostaje bez znaczenia w kontekście nawoływania ku ich zwalczaniu. Wśród wymienianych przez Ewagriusza *niechcianych myśli* obowiązuje porządek odpowiadający genezie, funkcjom i ukierunkowaniu „złych myśli”. Struktura ta wyznacza także ich podział na cielesne, duchowe oraz szczególną kategorię, którą dla celów analizy określam typem o „mieszanej etiologii”. Ów ostatni typ *niechcianych myśli* powstaje we wszystkich częściach duszy jednocześnie i zarezerwowany jest jedynie dla acedii. Złożoność acedii zaznacza się również w powszechnej zgodzie co do trudności w definiowaniu oraz

zwyczajowej rezygnacji z jej tłumaczenia. Etymologia słowa „acedia” odsyła do greckiego terminu *akedia*, które oznacza „brak troski”. Choć historia tego pojęcia sięga do „bez – troskiej” postawy człowieka względem innych wartości, niż te, które leżą u podstaw monastycyzmu, to samą jednak wykładnię uznać należy za obowiązującą. Acedia w ujęciu Ewagrińskiego prowadzi mianowicie do porzucenia odpowiedzialności. Brak troski w naturalnych konsekwencjach skłania do zaniechania podejmowania trudu realizacji formułowanego przez Ewagriusza celu egzystencji. Trud, który jest bezwzględnie wpisany w Ewagriński obraz mnicha, jest warunkiem manifestacji acedii. Ta natomiast poprzez zaproszenie ku eliminacji wszelkiego wysiłku i uciążliwości zniekształca obiektywną wagę wartości. Nęcąc większym poczuciem sprawstwa i skuteczności, kieruje w istocie ku zaspokojeniu pożądlivosti i popędliwości.

Pozostając przy stanowisku, iż zarówno acedia, jak również nuda musi zakładać w swoim definiensie odniesienie do czasu i bez niego nie może być obowiązująca<sup>124</sup>, trudno jest przystać na definicję acedii skonstruowaną przez L. Misiarczyka, a zawierającą się w słowach:

„Acedia oznacza stan psychiczno-duchowy człowieka zbliżony do współczesnej depresji, który przejawia się często poczuciem pustki i bezsensu życia, w myślach lub nawet próbach samobójczych, niechęci do jakiegokolwiek działania, a także bezprzedmiotowym lęku czy wręcz paraliżu sił psychiczno-duchowych człowieka”<sup>125</sup>.

Innym przyczynkiem do dyskusji jest zbieżność z wykładnią acedii Ewagriusza, do której autor definicji się odnosi. Choć nie wynika to bezpośrednio z zastosowanej przez anachoretę zdecydowanie konfundującej terminologii, uważam, iż acedii nie należy uznawać za stan emocjonalny ani psychiczny, ani też duchowy. Może być ona powiązana z tego typu stanami, jednak w swojej istocie poprzedza i warunkuje ich doświadczenie. Twierdzę ponadto, iż nieuchwytność acedii naturalnie skłaniać może do identyfikowania jej istoty z przejawami i rezultatami jej oddziaływań. W związku z tym uznaję, iż porównanie acedii do depresji może pozostać obowiązujące jedynie przy uwzględnieniu wspomnianej konstatacji. Tak jak depresji nie należy utożsamiać wyłącznie z ujętymi w klasyfikacjach jej objawami<sup>126</sup>, tak również utożsamienie acedii

---

<sup>124</sup> Choć bezpośrednio Ewagriusz podaje jedynie bardzo lapidarną definicję acedii jako „osłabienia duszy”, opisy doświadczeń związanych z acedią odnoszą się do czasu (Por. Ewagriusz z Pontu. *O ośmiu duchach zła*, przeł. Leon Neścior OMI, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2015, s. 58).

<sup>125</sup> Zob. L. Misiarczyk, *Ośiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków – Tyniec 2007, s. 311.

<sup>126</sup> Ale również m.in z osobowościową dyspozycją ku ich przeżywaniu, która w odpowiednich warunkach jest realizowana i daje tego wyraz w manifestacji objawów.

np. ze stanem „osłabienia naturalnych mocy duszy, doświadczeniem pustki, bezsensu, braku motywacji do działania, bezprzedmiotowego lęku, nudy czy niechęci do życia”<sup>127</sup> prowadzić może do nieprecyzyjnego oddania jej istoty. Nie oznacza to jednak, że przytoczone definicje nie wnoszą żadnej wartości do rozumienia acedii<sup>128</sup>. Podobnie jak próba definicji poprzez wyselekcjonowanie terminów bliskoznacznych (np.: „znużenie”, „zniechęcenie”, „przygnębienie”, „uprzykrzenie”<sup>129</sup>) pobudza rozumienie intuicyjne, tak też zacytowane definicje acedii niejako naprowadzają na trop jej znaczenia. Mogą jednak jednocześnie wprowadzać dezorientację co do jej statusu, jak w mojej ocenie, ma to również miejsce w przypadku samych pism Ewagriusza.

Weryfikując kolejny, wskazywany przez Ewagriusza aspekt rozumienia acedii, wartym odnotowania jest, że „złe myśli”, do których jest ona zaliczana, wbrew pojawiającym się w literaturze uproszczeniom<sup>130</sup>, same w sobie nie są określane mianem grzechu. Opisywane są w kategoriach predylekcji, które Ewagriusz kataloguje następująco: obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew, smutek, acedia, próżność oraz pycha. Nietrudno jest w tym miejscu spostrzec zbieżność ze średniowieczną doktryną o siedmiu grzechach głównych, określanych jako *SALIGIA*<sup>131</sup>. Myśli demoniczne odmiennie jednak od grzechów głównych, obarczone są odpowiedzialnością za czynienie warunków ku powstrzymaniu się od aktywności, o których mniema się, iż są dobre dla życia duchowego. Grzechy główne natomiast stanowią kategorię dla

<sup>127</sup> L. Misiarczyk, *Acedia według Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 2004, 32, s. 68.

<sup>128</sup> Wyróżnienie definicji autorstwa Misiarczyka nie wynika jedynie z możliwości polemiki i pogłębienia rozumienia. Acedia zwykle bywa charakteryzowana słowami Ewagriusza w uzupełnieniu o mające jakkolwiek wiele słuszności stwierdzenie, iż termin ten stwarza ogromne trudności w definiowaniu. Podjęta próba definicji, chociaż godna uwagi nie rozwiązuje jednak wielu trudności dostrzeganych przez innych autorów (Por. m.in. A. Tomlinson, *Acedia: Diagnosis and Remedy*, „The Expository Times” 2020, 131(4), s. 177 – 178, <https://doi.org/10.1177/0014524619886784>, dostęp online: 22.04.2020; C. D. Jones, *The Problem of Acedia in Eastern Orthodox Morality*, „Studies in Christian Ethics” 2019, <https://doi.org/10.1177/0953946819847652>, dostęp online: 22.04.2020, A. K. Schaffner, *Pre-Modern Exhaustion: On Melancholia and Acedia*, [w:] S. Neckel, A. Schaffner, G. Wagner (red.), *Burnout, Fatigue, Exhaustion*, Palgrave Macmillan, Cham 2017, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-52887-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-52887-8_2), dostęp online: 23.04.2020; E. Hwang, *Why Did the Demon Come at Noontide? Understanding Acedia in Medieval Monastic Life*, „Kodikas/Code An International Journal of Semiotics” 2016, 39 (1 – 2), s. 39 – 47, [https://www.academia.edu/34022445/Why\\_Did\\_the\\_Demon\\_Come\\_at\\_Noontide](https://www.academia.edu/34022445/Why_Did_the_Demon_Come_at_Noontide), dostęp online: 23.04.2020.

<sup>129</sup> Zob. L. Misiarczyk, *Osiem...*, dz. cyt., s. 311.

<sup>130</sup> Por. A. Rybicki, *Współczesne interpretacje De Octo Spiritibus Malitiae Ewagriusza Pontyjskiego*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2010, t. 2 (57).

<sup>131</sup> W poczet tzw. „SALIGII” włączone są *superbia* (pycha), *acedia* (lenistwo), *luxuria* (rozpusta), *invidia* (zazdrość), *gula* (obżarstwo), *ira* (gniew) i *avaritia* (chciwość). W syntetycznym ujęciu relacja od ośmiu „złych myśli” (gr. *logismoi*) Ewagriusza do siedmiu „grzechów głównych” (łac. *peccata capitalia*) Hugona ze św. Wiktora prowadzi przez ujęcia ośmiu „wad głównych” (łac. *vitia principalia*) Jana Kasjana oraz także „wad głównych”, ale w zredukowanej do siedmiu ich liczbie u św. Grzegorza Wielkiego (Por. A. Guillaumont, C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. I, SCh 170, s. 67, [za:] L. Misiarczyk, *Osiem...*, dz. cyt., s. 15).



powziętych już czynności, działań. Acedyczne myśli określane są więc jako „złe” z uwagi na przyjmowaną w danym momencie funkcję – warunkowania kryzysu wiary poprzez nakłanianie ku niewłaściwemu postępowaniu oraz ku odwróceniu się od Boga.

Dla celów analizy porównawczej proponuję przyjęcie definicji acedii jako: złożonego, sięgającego swoją genezą do tzw. namiętności cielesnych oraz duchowych, jak również będącego w stałej dyspozycji potencjału dla doświadczania poczucia samotności, podważania wartości i pragnienia zmiany, a ostatecznie również dla doświadczenia pustki. Tak rozumiana acedia stwarza warunki dla doznania kryzysu wiary poprzez przekierowanie uwagi z wieczności ku doczesności. Pozostaje także bezpośrednio związana z grzechem pierworodnym, a więc w rozważaniach Ciorana z „upadkiem w czas”. Powiązanie to realizuje się w postaci symbolicznego powtórzenia, odzwierciedla „wydanie na pokuszenie” pierwszych ludzi.

### 3.1.1.2. „Ślady” acedii w perspektywie rozważań

#### Ewagriusza z Pontu

Pierwszy nurt refleksji nad acedią związany jest z rozważaniem jej doświadczenia w kategoriach czynów przeciwstawnych względem pożądanym dla zachowania postawy w wierze, zgodnej z regułą mniszej wspólnoty. Zakres rozważań dotyczących acedii w tym nurcie jest wyznaczony przez zestawienie aktywności ukierunkowanych na pielęgnowanie wiary, w tym poprzez praktyki ascetyczne, z grzeszną pasywnością.

W pismach Ewagriusza z Pontu informacje o acedii odnaleźć można przede wszystkim w deskrypcjach odczuć doświadczanych przez mnichów w pustelniczym odosobnieniu:

„Demon acedii najpierw sprawia, że słońce zdaje się poruszać zbyt wolno lub wręcz nie poruszać wcale, a dzień tak się dłuży, jakby miał pięćdziesiąt godzin. Następnie przymusza mnicha, aby ciągle wyglądał przez okno i wybiegał z celi, by wpatrywał się w słońce, jak daleko jeszcze do godziny dziewiątej [...]. Wzbiera w nim wreszcie nienawiść do miejsca [w którym mieszka], do takiego życia i do ręcznej pracy. [...] Sprawia, że opanowuje go tęsknota za innymi miejscami, w których łatwiej znaleźć to, co konieczne [do życia]. [...] Do tego wszystkiego dołącza wspomnienie bliskich i dawnego życia, i ukazuje, jak długi jeszcze żywot go czeka, stawiając jednocześnie trudy ascezy. I jak się to mówi, próbuje różnych sztuczek, aby mnich pozostawiwszy celę uciekł z placu [walki]”<sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, przeł. Leon Nieścior OMI, [w:] Ewagriusz z Pontu. *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. Krzysztof Bielawski i inni, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków – Tyniec 1998, s. 208 – 209.

Przytoczony fragment rozważań Ewagriusza jest jednym z tych, które dowodzą, jak istotnym kontekstem dla doświadczenia acedii jest czas. Poczucie jego „dłużenia się” odpowiada ściśle deskrypcjom nudy, w tym w sposób dosłowny niemieckiemu terminowi *langweile*<sup>133</sup>. Doświadczenie dłużącego się czasu staje się na tyle trudne do zniesienia, iż w pierwszym odruchu powoduje stan wyczekiwania jakiegoś poruszenia, odwrócenia uwagi. Monotonia pracy okazuje się możliwa do zastąpienia jedynie monotonią beczynności, skazującą na obserwację powolnego upływu chwil. Prowadzi to wręcz ku wrażeniu nieznośnego „zatrzymywania się” czasu – w „tu i teraz”. W dalszych konsekwencjach powoduje natomiast pogardę wobec obecnego położenia oraz fantazje na temat odwrócenia losu, zminimalizowania trudu ascezy lub jej przerwania.

Fakt, iż opisy acedii koncentrują się w dużej mierze na zewnętrznych przejawach jej oddziaływania powoduje, w mojej ocenie, tendencję ku określaniu jej w nawiązaniu do grzechu względem wewnętrznego kryzysu, egzystencjalnego dramatu dotkniętych nią mnichów. Zachowana zostaje ta sama, wierzchnia perspektywa obserwacji i oceny acedycznego postępowania:

„(...) acedia jest umiłowaniem sposobu życia demonów (miłością rzeczy powietrznych), czyni chód chwiejnym; nienawidzi pracowitości, walczy przeciw wyciszeniu duszy; jest namiętnością udaremniającą śpiew psalmów, opieszałością w modlitwie, rozluźnieniem w ascezie, sennością zbyt wczesnie przychodzącą, snem obracającym się wokół siebie, brzemieniem szaleństwa, nienawiścią celi, przeciwniczką trudów; przeciwieństwem wytrwałości, wędzidłem dla rozmyślenia, nieznanością Pism, współniczką smutku, jest jakby zegarem odmierzającym porę posiłku”<sup>134</sup>.

W podobnym duchu, aczkolwiek z większą koncentracją na samym osobistym doświadczeniu acedii, bez nazywania kategorii jej przejawów, Ewagriusz pisze:

„(...) wzrok uległego acedii tkwi ciągle w oknie, a jego umysł wyobraza sobie odwiedzających. Zaskrzypiały drzwi – ów wyskoczył, usłyszał głos – wychylił się przez okno i nie odejdzie stąd, aż siedząc zdrętwieje. Opanowany przez acedię przy czytaniu wciąż ziewa i łatwo wpada w senność. Pociera oczy i przeciąga się, to znów odwracając oczy od książki, spogląda na ścianę, znowu obraca się i czyta nieco, i kartkując – bada dokładnie końcówki wypowiedzi. Liczy kartki i ustala liczbę rozdziałów, gani pismo i zdobienie. Wreszcie zamyka księgę, kładzie pod głowę i wpada w sen niezbyt głęboki, ponieważ głód w końcu budzi jego duszę i ulega ona swoim własnym troskom. Opanowany przez acedię mnich jest nieskory do modlitwy i nie wypowie nigdy jej słów. Jak bowiem chory nie dźwiga wielkich ciężarów, tak i uległy acedii nie będzie spełniał gorliwie Bożego dzieła. Pierwszy bowiem utracił siłę fizyczną, drugi zaś jest pozbawiony mocy duszy”<sup>135</sup>.

Ponadto Ewagriusz zaznacza, iż acedia sugeruje rozważenie odejścia, pragnienie zmiany sposobu życia, zmiany miejsca<sup>136</sup>, a także doprowadza duszę do

<sup>133</sup> Termin ten dosłownie oznacza „długą chwilę”.

<sup>134</sup> Zob. Ewagriusz z Pontu, *O wadach, które przeciwnie są cnotom* [w:] tegoż, *Pisma...*, dz. cyt., s. 411.

<sup>135</sup> Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, [w:] tenże, *Pisma...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>136</sup> J.-C. Nault, *Demon południa. Acedia – podstępna choroba duszy*, przeł. A. Kuryś, wyd. PROMIC, Warszawa 2017.

stanu, w którym „dziecinnie tonie w namiętnych łzach i lamentacjach, a nie znajduje dla siebie pocieszenia”<sup>137</sup>. Zaprezentowane deskrypcje acedii w swojej istocie bliskie są wręcz socjologicznemu opisowi sytuacji pustelniczego odosobnienia, osadzonego na skutkach doświadczenia niechęci wobec powszechnie przyjętego sposobu funkcjonowania oraz powątpiewania w jego wartość. W tym nurcie acedia rozważana jest jako forma negacji, buntu, rezygnacji. Wątpienie oraz niechęć, w opisach Ewagriusza, dotyczą różnych aspektów codziennego funkcjonowania: utrudniają koncentrację na modlitwie i odwodzą od niej samej, skłaniają ku fantazjom o złamaniu ascezy, demobilizują w działaniach na rzecz wyciszenia i pielęgnowania stanu równowagi. Zamiast tego pojawia się przesadna koncentracja na swojej kondycji fizycznej, a właściwie na stanie doświadczanego somatycznie dyskomfortu. Acedia przyczynia się do prokrastynacji, która jako typ działania bezproduktywnego, ostatecznie okazuje się być nieprzydatnym narzędziem do zniwelowania poczucia dłużenia się czasu i związanego z tym niepokoju.

Stan ospałości, braku zainteresowania diagnozowany jako acedia skłaniać może także ku redukcji jej rozumienia do lenistwa. Chociaż lenistwo utożsamiane bywa z acedią, zdaniem Ewagriusza nie wyczerpuje ono jej problematyki. Ganione jest przez niego jako postawa uśpienia czujności wobec podstępного działania demonów, a także jako jeden z czynników ryzyka, warunków sprzyjających kryzysowi wiary, co zaakcentowane jest wyraźnie w jego naukach o zwalczaniu acedycznych myśli. Ponadto, chociaż Pontyjczyk wiele uwagi poświęca analizie przejawów acedii w codziennym funkcjonowaniu, sprowadzenie jej znaczenia do opisywanej przez niego niechęci wobec podejmowania wysiłku pracy w nieuprawniony sposób mogłoby zredukować jej doświadczenie do jednego tylko wymiaru – bezczynności i pozbawiałoby, lub w znacznym stopniu zubożałoby jej znaczenie. W takiej odsłonie definicja lenistwa koncentrowałaby się jedynie na powstrzymaniu się od działania<sup>138</sup>. Czy jednak bezczynność pozbawiona wymiaru duchowego byłaby w swojej istocie tak zagrażająca? Zaniechanie obowiązków może być jednak również rozumiane jako forma oporu, rezygnacji lub powątpiewania w ich zasadność, jak też w sam sens ascezy. Mimo braku różnicowania odcieni lenistwa w rozważaniach Ewagriusza uznać można, że ujawnione wyżej znaczenie wykazuje najbardziej lękorodny potencjał. Sprowadzenie lenistwa do zaniechania działania z pewnością sprzyjać może różnicowaniu go od acedii. Twierdzę jednak, iż w wykładni acedii autorstwa Ewagriusza kluczowe znaczenie ma dostrzeżenie w lenistwie formy

---

<sup>137</sup> Ewagriusz z Pontu, *O sporze z myślami...*, dz. cyt., s. 217.

<sup>138</sup> Z pewnym podobieństwem św. Tomasz ujmuje acedię jako „ospałość umysłu”, która w swoich skutkach przynosi zaniedbanie powinności inicjowania dobra. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna. Uczucia*, II-II, q. 35 (Por. M. S. Kostyra, *Acedia jako rozpacz człowieka pozbawionego dumy*, „Archiwum historii i myśli społecznej” 2015, 60, s. 58).

kontestacji mniejszej reguły. W związku z tym lenistwo uznaję za konsekwencję i przejaw oddziaływania acedii.

### 3.1.1.3. „Ślady” nudy w perspektywie rozważań Ciorana

Podążając tropem analogii pomiędzy acedią i nudą, stwierdzam, iż obrany przeze mnie sposób definiowania acedii w kategoriach wykraczających poza stan lenistwa, odpowiada obecnemu u Ciorana różnicowaniu doświadczenia nudy na dwie odmiany, które proponuję określić – w oparciu o dokonaną przez niego charakterystykę oraz inspirując się używanymi przez niego określeniami – jako „trywialną” i „esencjalną”<sup>139</sup>. Te z kolei odpowiadają obecnej w literaturze kategoryzacji nudy na jej odmianę sytuacyjną oraz egzystencjalną. Wskazane pokrewieństwo obrazuje, iż znaczenie nudy sytuacyjnej powinno pokrywać się ze znaczeniem lenistwa, jednak nie obowiązuje to w przypadku terminologii stosowanej przez Ciorana. Twierdzę, iż lenistwo w ujęciu rumuńskiego myśliciela posiada zupełnie inny status, niemożliwy do utożsamienia z nudą sytuacyjną. Natomiast znaczącego powiązania należy doszukiwać się w odniesieniu do nudy egzystencjalnej.

Zgodnie z zaprezentowaną ścieżką wyводу, w pierwszej kolejności skoncentruję się na konstatacjach odnośnie rozważań Ciorana na temat różnych odmian nudy. Następnie skonfrontuję uzyskane wnioski z otrzymanymi w poprzednim podrozdziale konkluzjami odnośnie przejawów acedii opisywanych przez Ewagriusza w kontekście kategorii nudy sytuacyjnej oraz egzystencjalnej, a także lenistwa. Metoda analizy porównawczej zostanie użyta w tej części rozprawy celem ukazania osobliwości ujęć nudy obecnych u Ciorana w odniesieniu do wyróżnionych u Ewagriusza kategorii doświadczeń acedycznych. Prezentowane deliberacje zawierać będą również analizę relacji różnych odsłon doświadczenia nudy z zagadnieniem czasu.

W pierwszej, najbardziej trywialnej i przez Ciorana niemal pomijanej odmianie nuda oznacza brak zainteresowania, intrygującego zajęcia lub angażujących aspektów świata zewnętrznego, które skutecznie pomogłyby w zogniskowaniu na sobie uwagi.

---

<sup>139</sup>Cioran nie używa określenia „nuda sytuacyjna”, w jego pismach pojawia się natomiast określenie „nuda egzystencjalna”. Dla celów utrzymania klarowności treści wyводу oraz odróżnienia refleksji Ciorana na temat odmian nudy od rozważań na temat obecnego w literaturze jej podziału na postać sytuacyjną i egzystencjalną zdecydowałam się wprowadzić terminy „nudy trywialnej” oraz „nudy esencjalnej” zarezerwowane wyłącznie dla dociekań Ciorana. Dla podkreślenia zakładanej przeze mnie ich adekwatności wobec pojęć nudy sytuacyjnej oraz nudy egzystencjalnej, poza okolicznościami bezpośredniego odnoszenia się do ich relacji w danym zdaniu, będę stosowała zapis: „nuda trywialna (sytuacyjna)” oraz „nuda esencjalna (egzystencjalna)”.

Autor wyraźnie akcentuje charakterystyczne dla pierwszych oznak doświadczenia trywialnej nudy przejmujące wrażenie zatrzymania. Doświadczenie to jest tak pierwotne, iż w dużej mierze pozostaje osadzone w przestrzeni pozawerbalnej, a swój wyraz znajduje w reakcjach fizjologicznych organizmu<sup>140</sup>. W tym miejscu warto powtórzyć przytoczoną już wypowiedź Ciorana:

„(...) osuwamy się w całkowitą nierzeczywistość albo w zupełne piekło. Albo też w jedno i drugie naraz – czyli w nudę, tę niezaspokojoną tęsknotę za czasem, tę niemożność dogonienia go i włączenia się weń, frustrację, z jaką spoglądamy na jego nurt płynący hen, w górze, ponad naszymi nędzami”<sup>141</sup>.

Początkowo intymne i subiektywne doświadczenie nudy skłania ku koncentracji uwagi na tym, iż czas spowalnia. Ta sama jego jednostka podczas angażującego zajęcia trwa niewspółmiernie krótko w stosunku do doświadczenia nudy, w którym czas zdaje się być „przezuwany”, „dłuży się”. Dlatego też Cioran określa ją wymiarem doświadczenia pozbawionym i pozbawiającym nadziei już na wyróżnionym wcześniej, trywialnym poziomie. W owym zatrzymaniu nuda zmusza do konfrontacji z dramatycznym w swoim fatalizmie położeniem człowieka, podwójnie zdeterminowanego przez czas – „płynący” lub „zastygający”. W istocie zbyt przeciągłe trwanie chwili w doświadczeniu nudy wchodzi w konflikt z typem przekonań, obierających za swój przedmiot obiektywny upływ czasu. W mojej ocenie to właśnie rozważania na temat nudy najjaskrawiej ujawniają, jakkolwiek mało dyskusyjną kwestię, iż dla Ciorana egzystencjalne doświadczenie czasu jest pierwotne wobec tzw. „czasu zegara”<sup>142</sup>. Właściwie aspekt egzystencjalny jest jedynym interesującym go, i interesującym do poziomu obsesji, aspektem doświadczenia czasu.

„Wypadnięcie z czasu”, przeciągające się w nieskończoność doświadczenie terażniejszości, skazuje niejako na praktykę bezradności, która powoduje specyficzny

---

<sup>140</sup> Por. E. Cioran, *Zeszyty*, przeł. I. Kania, wyd. KR, Warszawa 2004, s. 275.

<sup>141</sup> E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., 178 – 179.

<sup>142</sup> Podobnie jak w przypadku Husserla, Bergsona, Heideggera, a w nieco innym wymiarze także Nietzschego, czas mierzalny fizycznie w ujęciu Ciorana obrazuje rodzaj wąskiego, zobiektywizowanego doświadczenia naukowego, dalekiego temu, co tworzy prawdziwą tkankę życia i ostatecznie jest zupełnie nieinteresujący (Por. M. Maciejczak, *Czasowość i jedność świadomości – Kant, Husserl, Merleau Ponty*, PRINCIPIA XLVII-XLVIII 2007, s. 123, 142; H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003, s. 16, 45; A. Stronciwilk, *Nuda jako stosunek człowieka wobec czasu*, „Pisma humanistyczne” 2014, 12, s. 92; B. Brzezicka, *Emmanuela Lévinasa i Jacques’a Derridy krytyka Heideggerowskiej koncepcji czasu*,

[https://www.academia.edu/1508891/Emmanuela\\_L%C3%A9vinasa\\_i\\_Jacquesa\\_Derridy\\_krytyka\\_Heideggerowskiej\\_koncepcji\\_czasu](https://www.academia.edu/1508891/Emmanuela_L%C3%A9vinasa_i_Jacquesa_Derridy_krytyka_Heideggerowskiej_koncepcji_czasu), dostęp online: 10.04.2022; K. Held, *Phenomenology of 'Authentic Time' in Husserl and Heidegger*, „International Journal of Philosophical Studies” 2007, 15:3, s. 327 – 347, <https://www.tandfonline.com/action/showCitFormats?doi=10.1080%2F09672550701445191>, dostęp online: 10.08.2022).

stan przesylenia niepewnością i nieskutecznym poszukiwaniem rozwiązania, jednocześnie mogącego zwrotnie z tego stanu również wynikać. Adekwatnie do atmosfery rozważań Ciorana określić to można jako stan przesylenia sobą samym, zbyt intensywne doświadczanie siebie samego i przesadną na sobie koncentrację. Przesyt pojawiający się w nudzie jest w pewnej perspektywie paradoksalny, bo osiągnąwszy skutek braku doświadczanego na wielu poziomach funkcjonowania. W tym sensie nuda trywialna staje się przyczynkiem ku egzystencjalnemu doświadczeniu tego przesytu. Zagadnienie to rozumieć należy jako rezultat upartych prób wypełniania doświadczanego niedostatku, co manifestuje się poprzez poszukiwanie rozrywki, podążanie za aspiracjami i pragnieniami. Same w sobie stanowią one, zdaniem Ciorana, jedynie „krzątanie” służące zamaskowaniu poczucia pustki, lęku i bezcelowości istnienia. Poszukiwanie rozrywki jest przez niego uznawane za słabej konstrukcji argument dla przełamania trywialnego doświadczenia nudy. W związku z powyższym sądzę, że już w owej trywialnej i pozornie niegroźnej odmianie nudy Cioran dostrzega pełnię egzystencjalnej powagi. Bezustanny szum, pewien popłoch i determinacja w ucieczce od nudy, która wpisana jest w codzienność, okazują się niezbędne dla izolacji od wyłaniającej się w stanie kryzysu prawdy o śmiertelności. Człowiek, zdaniem Ciorana, pragnąc uciec przed otchłanią, a oscylując pomiędzy nudą i czczymi rozrywkami, nieuchronnie zmierza ku spotkaniu z poczuciem pustki. Takie spotkanie to właśnie doświadczanie nudy:

„(...) głębokiej, zimnej i pozbawionej liryzmu, (która – przyp. M.B.-K.) sprowadza świat do stanu początkowego, odziera go z całej pstrokacizny czasu, redukuje do czystej nieobecności. Cofa kredyt, którego dusza udzieliła pozorom”<sup>143</sup>.

Przecucie doświadczenia nudy, jako zbliżającej się nieuchronnie katastrofy, zwrotnie powodować może jeszcze bardziej wzmożone wysiłki ku zaprzeczeniu swojemu położeniu egzystencjalnemu. Ostatecznie Cioran uznaje, iż całą życiową energię człowiek przeznaczają na poszukiwanie tymczasowej ulgi w rozpraszającym i utrudniającym konsolidację tożsamości zgiełku codziennego funkcjonowania w czasie. Paradoks tej sytuacji mieści się w pozaracjonalnym, wręcz instynktownym przecuciu, iż z pozoru prozaiczne znużenie wymaga remedium. Jednak poprzez próby uciszenia wynikającego zeń niepokoju doprowadza do eskalacji tego stanu w konfrontacji z nudą w swojej radykalnej, esencjalnej postaci.

---

<sup>143</sup> E. Cioran, *Dywagacje*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2017, s. 16 – 17.

Szczególnego rodzaju przykładu takich okoliczności dostarcza doświadczenie deprywacji snu<sup>144</sup>. Czas sprowadzony jest wówczas jedynie do istoty swojego upływu. Zmysły są niezdolne do jakiegokolwiek zaangażowania. Pozostają w stanie dojmującego letargu, jaki towarzyszy oczekiwaniu na sen lub cokolwiek, co mogłoby przerwać owe, dłużące się w nieskończoność, udręczenie. W tym sensie nawet w najpodlejszym życiu sen wiąże się, zdaniem Ciorana, z pewną nadzieją, która gwarantowana jest przez chwilę ulgi i wyciszenia niepokoju. Otucha snu polega w swojej istocie na zapomnieniu i osłabieniu intensywności cierpienia. Śnienie oznacza dla Ciorana regenerację przede wszystkim w afektywnym znaczeniu. Jej brak, który stwarza dogodne warunki dla manifestacji nudy, jest stanem aberracji, objawiającym się naddatkiem świadomości, zgorzknieniem i niebezpieczną niemożnością podtrzymywania uciszających lęki złudzeń. Podobnie jak sen, pozwalają one na tymczasową redukcję napięcia emocjonalnego poprzez uzyskanie dystansu wobec lękorodnych treści. Są więc narzędziem kamuflażu rzeczywistości, odwracania uwagi ku temu „co na zewnątrz”, a co ostatecznie zawsze okazuje się mniej przerażające. W bezsenności przestrzeń zewnętrzna jest zredukowana, oddaje swoje miejsce temu, co wewnętrzne. Dlatego bezsenność, zdaniem Ciorana, skazuje także na obserwację „agonii” czasu, poczucie nieuleczalności rozpacz, która pozostaje zawsze w cieniu nudy i w tych okolicznościach znajduje znakomitą możliwość zaistnienia. Związek rozpacz i bezsenności jest dla Ciorana tak silny, że wręcz poddaje pod wątpliwość możliwość odczuwania rozpacz bez doświadczenia bezsenności. Innymi słowy nuda jest koniecznym pomostem pomiędzy doświadczaniem dłużącego się czasu bezsennych nocy a rozpaczą, czego szersze rozumienie ukazane zostanie w kolejnych podrozdziałach. W osobistych notatkach Ciorana znaleźć można taką frazę: „Człowiek cierpiący na bezsenność jest siłą rzeczy teoretykiem samobójstwa”<sup>145</sup>. Zbyt częste spotkania z rozpaczą bezsennych nocy stają się nieodłącznym spotkaniem z „nagim czasem”, są okazją do spotkań z perspektywą śmierci. Dlatego też brak snu urasta w rozważaniach Ciorana do rangi czynnika spustowego dla manifestacji świadomej, a w każdym razie nienaiwnej egzystencji. Pierwsze doświadczenie insomni, właśnie poprzez nudę, jest dla niego metaforą zakończenia okresu dzieciństwa i poznania

---

<sup>144</sup> Mimo, iż w rozważaniu bezsenności Cioran nie nawiązuje do acedii, pewna analogia zawiera się w repertuarze ascetycznych praktyk anachoretów. Należało do nich m.in. powstrzymywanie się od snu i być może również, jak w przypadku rozumienia konsekwencji bezsenności przez Ciorana, mogło stanowić jeden z warunków sprzyjających doświadczeniu acedii.

<sup>145</sup> E. M. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 683.

przejmującej grozy w tak wyraźnym doświadczeniu bycia „wydanym na pastwę” czasu. Właśnie poprzez ów znaczący pierwiastek nudy w doświadczeniu bezsenności dochodzi do pewnego rodzaju zerwania zasłony maskującej pustkę, powszechną nieważność tak samego siebie, jak wszystkiego poza sobą. Uznaję, iż doświadczenie bezsenności ujawnia również jedną z perspektyw właściwego sposobu rozumienia odmiennych podejść Ciorana do zagadnienia nudy. Otóż stosunkowo niegroźne i wręcz trywialne doświadczenie bezsenności i równie trywialnej w tym doświadczeniu nudy zupełnie niepostrzeżenie zaczyna się przeradzać w doświadczenie głęboko egzystencjalne. Początkowo spokojne poszukiwanie ulgi we śnie z czasem staje się coraz bardziej gorączkowe i przepełnione napięciem emocjonalnym. Uważam, iż w tych właśnie pełnych napięcia odruchach, już w doświadczeniu nudy trywialnej odczuwany jest pewien przedsmak doświadczenia pełni dramatu istnienia, który ujawnia nuda esencjalna. Nuda w swojej znamienitej odsłonie esencjalnej demaskuje pustkę. Cioran opisuje to słowami:

„(...) mam na myśli istotową pustkę będącą uświadomieniem sobie samotności jednostki. (...) naznacza nas tak głęboko oczywiście dlatego, że jest fundamentalnym wyrazem nas samych”<sup>146</sup>.

Wynika z tego, iż to nie samo bycie znużonym, bezwład i poczucie zniechęcenia wobec aktywności jest dla Ciorana istotne w refleksji nad człowiekiem, ale piorunujące poczucie pustki i przytłaczającego poczucia nieprzynależności. Osobliwe zniesienie granicy pomiędzy wewnętrzną a zewnętrzną rzeczywistością, doświadczenie siebie jako przypadkowego bytu, dla którego pustka staje się w szczycie tego doświadczenia najbardziej adekwatnym określeniem, unieważnia wszelkie nadawane znaczenia. Podobnie jak acedię Ewagriusz opisuje w kategoriach stanu niezbywalnego, tak również stanowisko Ciorana wobec nudy egzystencjalnej wskazuje, iż traktuje on ją jako inherentny aspekt życia człowieka.

Choć wskazane dotychczas wątki potwierdzają niepowątpiewalne pokrewieństwo myślenia o acedii Ewagriusza oraz rozważań o nudzie Ciorana, niezwykle interesujący jest moment rozdzwiewu w poglądach myślicieli. Cioran pisząc o najistotniejszej postaci nudy: jej odmianie esencjalnej, uznawał, iż w sposób druzgocący i bezwarunkowy stanowi ona epifanię niedorzeczności istnienia. Tym samym jego rozważania o nudzie to w swojej istocie ateistyczna wersja dociekań Ewagriusza. Cioran prowadzi rozważania z gruntu religijne ale jako ateista, i wyciąga

---

<sup>146</sup> E. Cioran, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 101 – 102.



z nich ateistyczne wnioski. Czyni to w sposób przewrotny i z odwagą. Z jednej strony wnioski te porównywalne są do zawartych w dziele Ewagriusza *O sporze z myślami*, z drugiej strony są im przeciwstawne. Propozycji, mających charakter recepty, Cioran prawdopodobnie nie byłby w stanie zaakceptować. Ponadto wnioskować można również, że tam, gdzie Ewagriusz, po opisie pogrążonego w degrengoladzie i pozbawionego wiary wizerunku mnicha, poucza o przeciwśrodkach, Cioran by milczał.

### 3.1.1.3.1. Nuda trywialna i esencjalna a nuda sytuacyjna i egzystencjalna

Ważne dla rozumienia relacji nudy do czasu jest uzupełnienie analizy porównawczej acedii i nudy o kontekst nudy sytuacyjnej i egzystencjalnej. Zgodnie z nasuwającą się intuicją, zasygnalizowaną na początku podrozdziału 3.1.1., wyodrębnione u Ciorana kategorie nudy trywialnej i esencjalnej w swojej istocie odpowiadają istniejącemu w literaturze różnicowaniu nudy sytuacyjnej i nudy egzystencjalnej<sup>147</sup>. Acedia natomiast, traktowana jako stan wykraczający poza poczucie monotonii, zdecydowanie bardziej odpowiada definicji nudy egzystencjalnej. Towarzyszące jej zaniechanie obowiązków względem Boga lub wspólnoty stanowi jedynie wierzchnią warstwę dla „kipiącego” pod obserwowanym stanem wycofania kryzysu – w mojej opinii niekoniecznie wyłącznie kryzysu wiary, ale przede wszystkim kryzysu egzystencjalnego. Właściwie znaczenie obu typów doświadczenia może się w dużej mierze ze sobą pokrywać. Niemniej jednak termin „egzystencjalny” uznaję za

---

<sup>147</sup> Rozróżnienie to jest obowiązujące w literaturze przedmiotu i tym samym stosowane jako punkt odniesienia. Nudę w ujęciu egzystencjalnym, które jest najbardziej interesujące dla podejmowanej w niniejszej pracy problematyki, określić można jako „bezbrzeżne, wszechogarniające poczucie pustki, izolacji i wstępu w połączeniu z całkowitym brakiem zainteresowania”, a także jako pojęcie koncentrujące w sobie „nudę, nudę przewlekłą, depresję, poczucie zbyteczności, frustracji i nadmiaru, wstępu, obojętności, apatii i ograniczenia”. (Zob. L. Svendsen, *A Philosophy of Boredom*, przeł. J. Irons, Reaktion Books, London 2005, s. 42.). Jak można zaobserwować w treści różnych publikacji dotyczących zagadnienia nudy, w odmianie egzystencjalnej jest ona zwykle zestawiana, konfrontowana, lub nawet definiowana poprzez zbieżność z melancholią, rozpaczą lub acedią. Elizabeth Goodstein wskazuje, iż nuda w ujęciu egzystencjalnym pojawia się jednak dopiero w nowoczesności i właśnie z perspektywy nowoczesności może być zdefiniowana najtrafniej (Por. E. S. Goodstein, *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2005). Opinię tę rozumieć można m.in. w taki sposób, iż dopiero przynależność do nowoczesności i w niej dojrzewające: poczucie niezadowolenia z systemu normatywnego, aż do poziomu anomii moralnej, „zaabsorbowanie nihilizmem, nieciągłość, nadmierna refleksyjność, wyobcowanie i osamotnienie, chaos, umyslowienie sobie rozdzwiku między jaźnią a światem” stwarzają dogodne warunki do wydania plonu nudy egzystencjalnej w jej najokazalszej postaci.

bardziej adekwatną kategorię do opisu kryzysu w zaprezentowanej charakterystyce. Analogicznie rozumiem relację nudy trywialnej do nudy esencjalnej u Ciorana. W tym świetle to, co zwyczajowo uznawane jest za nudę sytuacyjną może być objawem demaskującym proces wewnętrznej fermentacji, który prowadzi do dojrzałej formy kryzysu w nudzie egzystencjalnej. W doświadczeniu nudy sytuacyjnej (trywialnej) niekoniecznie musi zaistnieć świadomość obecności kryzysu. Jakkolwiek trudno byłoby jednak pomyśleć o nudzie abstrahując od tej kategorii. Podobne rozumowanie mogło towarzyszyć Ewagriuszowi, gdy zakładał, iż istotnym krokiem w zwalczaniu *demonia południa* jest jego identyfikacja i nazwanie, a więc dostrzeżenie okoliczności wskazujących na rozpoczynanie się kryzysu. Rozszerzając tę analogię, to poziom wglądu, cechujący w danym momencie doświadczającego nudy, wpływa na różnicowanie jej doświadczenia, a obecny w literaturze podział na jej odmianę sytuacyjną oraz egzystencjalną jest jedynie wyrazem obieranej perspektywy dla deskrypcji tego samego doświadczenia. Precyzując to twierdzenie można dodać, iż nudę sytuacyjną postrzegać można jako wczesną, niedojrzałą postać nudy egzystencjalnej, zdradzającą jednak oznaki procesu przeobrażania się ku swojej docelowej formie. Znaczenie nudy sytuacyjnej, podobnie do stanu beczynności, uwzględniałoby wyniki obserwacji, manifestacje jej doświadczenia w gestach, zachowaniu, postawie, innymi słowy – oznaki, które są możliwe do odnotowania z perspektywy widza. Zjawisko to, w mojej interpretacji, nie mogłoby jednak zaistnieć jako samodzielny fenomen, nieposiadający u swoich podstaw choćby zawiązków nudy w wymiarze egzystencjalnym tudzież acedii w relacji do stanu beczynności. Konsekwentnie wobec propozycji rozumienia nudy sytuacyjnej, nuda egzystencjalna służyłaby jako kategoria dla doświadczenia opisywanego z perspektywy wewnętrznego przeżycia jednostki, nie zaś przejawów tego przeżywania. Poglądu tego nie podziela L. Svendsen, autor najobszerniejszej z dotychczas opublikowanych monografii dotyczących zagadnienia nudy<sup>148</sup>. Otóż jego zdaniem, poza obecnością przedmiotu pragnienia, ekspresja jest tym, co różnicuje nudę sytuacyjną i egzystencjalną. Wskazuje to na traktowanie nudy sytuacyjnej i egzystencjalnej jako dwóch odrębnych fenomenów. Natomiast jak wynika ze stwierdzonego przez Ciorana bliskiego pokrewieństwa nudy (należy domyślać się, że w jej odsłonie esencjalnej) i melancholii, rozpacz, ekstazy, smutku i grozy, trudno byłoby wyabstrahować z tych stanów

---

<sup>148</sup> L. Svendsen, *A Philosophy of Boredom*, przeł. J. Irons, Reaktion Books, London 2005.

pierwiastek ekspresji specyficznej dla nudy. Można jednak uznać, że „przemawia” ona i przejawia się, zdradza oznaki swojej obecności w tych stanach, a chociaż nie jest to wyrażone przez Ciorana wprost, należy rozumieć, iż również w tym doświadczeniu, które określane jest mianem nudy trywialnej (sytuacyjnej). Jednakże kwestia ekspresji nudy pozostaje wtórna i marginalna wobec potencjału wpływu jaki może ona wywierać na doświadczającej jej osobie. Podążając tym tropem dalej uznaję, iż nuda trywialna, jako odpowiednik nudy sytuacyjnej i leniwego stanu beczynności, jest dla Ciorana nieinteresująca, gdyż uznawana za jedynie przejaw zjawiska zdecydowanie głębszego i egzystencjalnie bardziej znaczącego:

„Doświadczenie nudy, nie pospolite poczucie braku towarzystwa, lecz nudy absolutnej, było ważne. Gdy człowiek czuje się opuszczony przez przyjaciół, to nic takiego. Nuda jako taka pojawia się bez przyczyny, nie pozostawia skutków zewnętrznych. Związane jest z tym poczucie pustego czasu, coś w rodzaju pustki, którą zawsze znałem. (...) Było to około trzeciej po południu, gdy zakradło się do mnie poczucie nicości, bezsubstancjalności”<sup>149</sup>.

Dla rozumienia rozważań Ciorana na temat nudy jest to o tyleż istotne, że wyjaśnia genezę nieścisłości oraz odmiennych i wręcz sprzecznych spojrzeń na nudę – sporadycznie opisywaną jako stan codzienny i powszechny<sup>150</sup>, w przeważającej mierze jako okoliczności ostrego kryzysu, utraty poczucia fundamentów egzystencji i stan bezwzględnie prowadzący do dezorientacji w istnieniu „zanurzonym” w czasie. Wynika to z rozważania i opisywania tego zjawiska na różnych poziomach ogólności oraz z różnych perspektyw. Nuda ujmowana jako sytuacja braku zajęcia, zniecierpliwienie, będąca określeniem zewnętrznej strony tego zjawiska, opisywana bywa przez Ciorana, adekwatnie do tegoż, bez estymy, w sposób powierzchowny i wręcz lekceważący. Myśliciel nie pozostawia jednak wątpliwości co do tego, iż człowiek „wrzucony w czas” nigdy nie znajduje się w położeniu beztroskim, pozbawionym ciężaru lub choćby cienia grozy. Może on jednakże wyprzeć majestatyczność czasowości swojego istnienia lub jej zaprzeczyć. Może być też pozbawiony jej świadomości z uwagi na niedyspozycje intelektualne (przez Ciorana określane bezpardonowo np. „zidioceniem”). Poza tym ostatnim wyjątkiem człowiek skazany jest, zdaniem Ciorana, na konfrontację z ową przerażającą „bezsubstancjalnością”. W miarę pogłębiania świadomości bycia podporządkowanym

---

<sup>149</sup> Cyt. za: B. Mattheus, Cioran..., dz. cyt., s. 33.

<sup>150</sup> Na wyszczególnienie w tej kategorii opisów nudy zasługują zasadniczo dwa fragmenty dzieł Ciorana. W *Samotności i przeznaczeniu* opisuje ją jako mniej twórczą „krewną” melancholii, a związaną z brakiem ekscytującego zajęcia (Por. E. M. Cioran, *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, wyd. KR, Warszawa 2008, s. 75). W drugim przypadku praca fizyczna opisywana jest przez Ciorana jako pomoc w doświadczeniu znudzenia (Por. E. M. Cioran, *Zeszyty...*, dz. cyt., s. 485).

naturze czasu, adekwatny do tego opis doświadczenia oddaje w większym stopniu treść egzystencjalnego kryzysu i otwiera drogę ku innym, bardziej swoistym doznaniom wyłaniającym się z nudy.

Odpowiada to również innemu pogładowi Ciorana na nudę: iż jej doświadczanie, w związku z odniesieniem do czasu, warunkuje przyrost świadomości. W miarę przyrostu świadomości specyfikacji ulega doświadczenie egzystencjalne, którego koloryt pozostaje jednak utrzymywany w ciemnych barwach. Ostatecznie różne treści świadomości spotykają się w twierdzeniu o byciu zniewolonym poprzez czas. Naturalnie staje się to najbardziej istotne dla rozumienia kategorii świadomości jako kontekstu interpretacyjnego rozważań Ciorana.

„Znużenie jest główną organiczną determinantą poznania, rozwija bowiem warunki niezbędne do odróżnienia się człowieka od świata. Dzięki znużeniu powstaje perspektywa umieszczająca świat naprzeciw człowieka” . Znużenie staje się więc przyczynkiem do budowania świadomości, a wraz z nią do postępowania procesu indywidualizacji. Nuda staje się również przestrzenią, w której dokonuje się poznanie niemożliwe do osiągnięcia w inny sposób, a którego efektem jest unikalna wiedza o sobie samym, podlegającym porządkowi czasowemu. Cioran mówi wprost o własnym doznaniu pierwszego w swoim życiu „ataku nudy” , kiedy był jeszcze dzieckiem. Ujmuje to doświadczenie w kategorii rozpoczęcia własnego życia jako „istoty świadomej”. Opisywanemu przez niego doznaniu nudy towarzyszy widowisko obnażenia rzeczywistości, ekstrahowania czasu z istnienia, co staje się spójne z pogłębiającą się świadomością własnego rozdarcia. Tak bowiem, jak istnienie w jednym momencie przestaje „towarzyszyć” czasowi, podobnie też dokonuje się rozdział „ja” od świata. W konsekwencji tego doświadczenia zaistniały akt świadomości staje się przyczynkiem do coraz bardziej refleksyjnego bycia, poznania i prób rozumienia własnego położenia we wszechświecie. Warto zaznaczyć, iż każdy akt poznawczy, zdaniem Ciorana, oddala od życia i skłania ku koncentracji na własnym świecie wewnętrznym. Nawet najbardziej zdystansowane względem własnej osoby myśli stanowią, zdaniem Ciorana, jedynie pretekst do zawołanej wypowiedzi na własny temat. Uważa on ponadto, iż ostatecznie nic nie jest w stanie uwolnić nas od brzemienia subiektywizmu i zbytniego przywiązania do siebie samych. Zbytniego, przez co nierozwojowego, jałowego i silnie osadzającego w poczuciu egzystencjalnej katastrofy.

Cioran pomstuje na nudę egzystencjalną jako wymuszającą niebezpieczny stan zbyt intensywnej kontemplacji własnego istnienia, przede wszystkim w kontekście czasu, śmierci, bezbronności wobec losu, jednak nie dlatego, że staje się to źródłem wszelkiego zła i grzechu, jak ma to miejsce w przypadku acedii, lecz przede wszystkim ze względów egzystencjalnych. Samo określenie postępowania jako grzesznego, niemoralnego Cioran uznaje za małostkowe. Cierpienie będące dalszą konsekwencją nudy mogłoby stanowić wystarczający asumpt ku temu, by nudę zdewaluować, czego Cioran jednak nie czyni, podkreślając niejako jej doniosłość.

### 3.1.1.3.2. Nuda a lenistwo

Doświadczenie warunkowane nudą egzystencjalną staje się dla Ciorana punktem wyjścia dla rozważenia lenistwa, jednak nie w kategoriach nudy sytuacyjnej, ale celowej postawy, którą najprecyzyjniej oddaje określenie „niezaangażowanie”. Stan ten nie tylko uznawany jest przez Ciorana za jedyny właściwy, ale również jedyny godny:

„dla mnie człowiek istnieje naprawdę tylko wówczas, gdy nic nie robi. Z chwilą, gdy zaczyna działać, przygotowuje się do działania, staje się stworzeniem żalonym”<sup>151</sup>.

Unieważnienie wszystkiego, które odbywa się za sprawą egzystencjalnego doświadczenia nudy, prowadzi do stanu bezwolności. W takim doznaniu niemożliwe staje się działanie. Bezczynność jest jedyną adekwatną formą funkcjonowania, a właściwie jego zaniechania – tak dalece, jak tylko jest to możliwe. Uznaję ponadto, iż w takim właśnie znaczeniu Cioran aprobując wyraża się o lenistwie – postawa ta, jeżeli praktykowana zamierzenie, jest przyczynkiem ku doświadczeniu granicznemu. W jego efekcie nie prawdopodobieństwo ponownego wejścia na ścieżkę iluzorycznego życia przepelnionego wyimaginowanym sensem maleje, przynajmniej w podobnej do wcześniejszej konwencji. Postawa taka ufundowana jest na doświadczeniu czasu i bez niego nie może zaistnieć. Cioran dostrzegał dwa zasadnicze warianty ustosunkowania się wobec istnienia:

- (a) koncentracja na życiu, wypełnianie zadań, trwonienie siebie w iluzjach
- lub

---

<sup>151</sup> E. Cioran, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 208.

- (b) trwanie w pewnego rodzaju osłupieniu po doznaniu czasowości swojego istnienia i nieudolności ucieczek od nieustępliwej świadomości tegoż, nieustanne pozostawanie w „cieniu” czasu.

Paradoksalnie w stosunku do tego, jak lenistwo ujmował Ewagriusz, z rozważań Ciorana konsekwentnie wynika, iż doświadczanie lenistwa (naturalnie w owym specyficznym znaczeniu, ustalonym przez Ciorana – celowego zaprzestawania lub niepodejmowania działania) właściwie uniemożliwia doświadczanie nudy sytuacyjnej. Takie okoliczności nie mogą zaistnieć, gdyż lenistwo jest dla Ciorana przede wszystkim postawą świadomą, zamierzoną i ufundowaną na doświadczeniu czasu w nudzie o charakterze esencjalnym (egzystencjalnym)<sup>152</sup>. Jeżeli praktyka lenistwa miałaby znaczyć tyle, co znużenie trywialne (sytuacyjne), poprzedzać ją musiałby regres w procesie pogłębiania się świadomości swojego istnienia w czasie. O ile jednak Cioran nie wyklucza możliwości podejmowania prób usuwania tej treści ze świadomości, o tyle uznaje to za zabieg skazany na niepowodzenie. Choć zaprezentowane wnioski przeczą pojawiającym się w literaturze identyfikacjom lenistwa i nudy sytuacyjnej, twierdzę, iż są kluczowe dla rozumienia konsekwencji „wypadnięcia z czasu” oraz zdeterminowanej tym doświadczeniem postawy twórczej Ciorana i równocześnie waloryzowanego przez niego sposobu bycia. Dla drogi tej, jak wykażę w dalszych rozważaniach, lenistwo jako forma praktyki niezaangażowania jest niezwykle istotne i zdecydowanie wykracza poza aspekty pozbawionej wymiaru duchowego beczynności.

#### 3.1.1.4. Acedyczne wyobcowanie

Drugi wyodrębniony przeze mnie nurt rozważań Ewagriusza nad acedią dotyczy relacji wobec innych. Acedia, zdaniem Ewagriusza, realizuje się w stanie zwrócenia ku sobie, ksobności, przeciwnej temu, co określa on jako jedyną właściwą postawę utrzymującą duszę w stanie równowagi – zwrócenia ku Bogu. Samozakochanie – określenie, którego używa w tym aspekcie – nie oznacza jednak rodzaju zachwyty nad sobą, uniesienia miłością do siebie, ale zniewolenie nadmierną koncentracją na własnej osobie. Oznacza to więc bardziej kierunek i natężenie uwagi niż miłość definiowaną jako uczucie; przy czym miłości w odniesieniu do drugiej osoby, szczególnie

---

<sup>152</sup> W dalszej części tekstu będę używała terminu „nuda esencjalna” dla podkreślenia specyficznej w refleksji Ciorana odmiany nudy, silnie powiązanej ze znaczeniem nudy egzystencjalnej.

w chrześcijańskim rozumieniu miłowania bliźniego, przeczy. Samozakochanie wyraża się między innymi w biblijnej postawie Adama, zwróconego ku swoim pragnieniom, a jednocześnie rozminiętego ze sobą samym, zdeintegrowanego za sprawą odwrócenia się od jednoczącej relacji z Bogiem.

Pomimo zaznaczonej koncentracji na własnej osobie, w doznaniu skażonego acedią mniszego osamotnienia, Ewagriusz wyróżnia jednak takie składowe jak: pragnienie spotkania z kimkolwiek oraz oczekiwanie na nie. Towarzyszy temu senność, trudności w koncentracji uwagi i próby jej skupienia na formalnych aspektach pism, uporczywa koncentracja na upływie czasu, dewaluacja doświadczenia odosobnienia, deprecjacja jego wartości oraz, w sensie ogólnym, idei mniszej wspólnoty<sup>153</sup>.

Doświadczenie acedii jest również przesycone poczuciem tęsknoty, pragnieniem zmiany oraz towarzyszącymi im racjonalizacjami. W powiązaniu z omówionym stanem samozakochania, tęsknotę za innymi, pojawiającą się pod ciężarem acedii, należy rozumieć jako poszukiwanie możliwości rozproszenia uwagi, niezupełnie zaś jako pragnienie doświadczenia głębi relacji z innym. Kontakt jest tylko jednym z narzędzi, które w acedycznych fantazjach mnichów służyć miałyby poprawie komfortu psychicznego w udręczeniu ascezą. Choć acedia nie wyklucza tęsknoty za autentyczną relacją interpersonalną, nie staje się jednak motywem ku podejmowaniu starań na rzecz budowania więzi. Działanie wynikające z acedii jest instrumentalne i dalekie partnerstwu. Bardziej niż o relację chodzi w nim o spotkanie, chwilowy i powierzchowny kontakt mający na celu odwrócenie uwagi od doświadczenia egzystencjalnego ciężaru. Należy uznać, iż jest to pewnego rodzaju mechanizm obronny wobec depresyjnych konsekwencji acedii, który to mechanizm prowadzi miałby do doraźnego efektu poprawy samopoczucia. W długofalowych skutkach prowadzi natomiast do rodzaju „acedycznej pułapki”. „Złe myśli” stają się dręczące w takim stopniu, iż prowokują doświadczonego ich do poszukiwania ulgi. Gdy ta zostanie osiągnięta, w dalszej perspektywie prowadzi do intensyfikacji pierwotnego doświadczenia dyskomfortu. Właśnie ów mechanizm błędnego koła uważam za powód, dla którego Ewagriusz określa acedię, *demonia południa*, mianem niosącego najbardziej uciążliwe pokusy. Rozwiązania, które jawią się jako atrakcyjne w tym stanie, prowadzą niechybnie do pogłębienia acedycznej rozpacz. Nawet jeśli potrzeba kontaktu

---

<sup>153</sup> Por. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne...*, dz. cyt., s. 201 – 230.

pozostaje w jakikolwiek sposób zaspokojona, powodować może ostatecznie jedynie poczucie winy i zgorzenie zaaferowaniem doczesnymi korzyściami. Osobliwe połączenie deprecjacji mniszego życia, tęsknoty za bliskością relacji z innymi wraz z dewaluacją opozycyjnego stanowiska stanowią o dramatyzmie wewnętrznej walki. Na co natomiast zwraca uwagę już sam Cioran, połączenie tych czynników odpowiada wewnętrznemu pęknięciu obecnemu w człowieku, przesadnej, ostentacyjnej ambiwalencji oraz skłonności do negacji lub chociażby poddawania pod wątpliwość wszelkich, nawet najbardziej ugruntowanych przekonań.

### 3.1.1.5. Nuda jako stan wyobcowania

Cioran, podobnie jak Ewagriusz, nawiązuje do tendencji człowieka ku przyjmowaniu nadmiernie egotycznej postawy. Czynienie własnej osoby centralnym punktem zainteresowań traktuje jednak jako dowód pokrewieństwa wrodzonej i niezbywalnej ksobności, która w sposób szczególny manifestuje się w nudzie. Związek ten opisać można w kategoriach współmierności intensyfikacji doświadczenia nudy i koncentracji na własnej osobie. Cioran uważa, iż człowiekowi zamieszkującemu raj, z niewiadomych względów (a jednak dając sobie pewne przyzwolenie na imputowanie mu zazdrości, zawiści, nieokiełznanych pragnień) nie wystarczyła wyróżniona pozycja pośród innych zwierząt, przez co w pysze swojej postawy zaczął pretendować do roli demiurga. Ów stan zachwyty sobą, braku pokory, w połączeniu z pewnym poczuciem niewygody w spójnej i zbyt uporządkowanej rzeczywistości doprowadził w swoich skutkach do sromotnych konsekwencji „upadku w czas”. Wydarzenie to, jak twierdzi Cioran, nie stało się jednak dla człowieka żadną nauką. Autor uznaje więc, podobnie jak Ewagriusz, że grzech pierworodny nie jest jednorazowym wydarzeniem w dziejach ludzkości, ale rodzajem powtórzenia, a przez to znamienitą manifestacją przyrodzonej skłonności człowieka do podejmowania prób przekraczania własnej kondycji. Ponadto tendencję tę uznaje on nie za rezultat potrzeby samodoskonalenia się, ale raczej za efekt pobudek narcystycznych, które stan nudy jedynie uwydatnia i intensyfikuje. Potwierdzeniem tego jest zarówno nieumiarkowana koncentracja na sobie, jak również głębokie doznanie swojej niedostateczności, przy jednoczesnym pragnieniu doświadczenia własnego majestatu. Pragnienie to możliwe jest do realizacji jedynie na drodze pewnego przekłamania rzeczywistości. Ostatecznie nuda ujmowana jest przez Ciorana jako rodzaj fatum. Ukazuje to podmiot nią



opanowany jako bezsilny i zależny, natomiast działania ukierunkowane na dowiedzenie swojej sprawczości jako żalosne.

Stan samozakochania w acedii, czy też, odpowiadający mu stan egotyizmu w nudzie, ma naturalnie najwyraźniejsze konsekwencje dla sposobu bycia w relacjach z innymi. Mianowicie skazuje na osamotnienie. Zdaniem Ciorana dzieje się tak z tej przyczyny, że:

„(...) znużenie separuje człowieka od świata i rzeczy. Intensywny rytm życia słabnie, organiczne zaś pulsacje i wewnętrzna aktywność tracą częściowo napięcie, będące wyróżnikiem życia w świecie i ustalając je jako immanentny moment istnienia”<sup>154</sup>.

O ile nuda trywialna (sytuacyjna) może skłaniać ku poszukiwaniu rozrywki w towarzystwie innych, to nuda, we właściwym dla Ciorana, esencjalnym (egzystencjalnym) znaczeniu niejako zamyka człowieka przed światem, uniemożliwia nawiązanie komunikacji z tym, co przynależy rzeczywistości zewnętrznej. Z jednej strony sama w sobie pozostaje niekomunikowalna, z drugiej natomiast unieważnia wszelką potrzebę i znaczenie nawiązywania kontaktu, którego podjęcie musiałoby oznaczać próbę wyrażania niewyraźnego intymnego doświadczenia konfrontacji z czasem. Towarzysząca nudzie koncentracja na własnej osobie oznacza bycie w intensywnym kontakcie ze sobą samym, które pozostawać może niezależne od obecności innych<sup>155</sup>. Ze względu na konsekwencje znacząco utrudnia to z kolei bycie w pełni obecnym i zaangażowanym w relacje.

W odmiennej perspektywie spotkanie z innymi, rozmowa, zdaniem Ciorana, zawsze sprowadzać się musi do stanu niepotrzebnego rozproszenia, zaciemnienia myśli, bezproduktywnego wydatkowania energii. Przeciwny temu stan samotności bywa przez Ciorana waloryzowany<sup>156</sup>. Jeżeli poczucie osamotnienia traktować będziemy jako konsekwencję grzechu pierworodnego, wówczas poszukiwanie bliskości innego traktować należałoby jako próbę odwrócenia wzroku od „upadku w czas”. Bycie w relacji, komunikacja, zawsze wiążą się, jego zdaniem, z autokreacją, poruszaniem się w zobiektywizowanym porządku słów. Oznacza to stan wysokiego ryzyka dla

---

<sup>154</sup> E. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>155</sup> Pozostaje to spójne z obrazem funkcjonowania w relacjach, jaki Cioran zarysowuje w *Zeszytach*. W dziele tym odnaleźć możemy wiele rozproszonych opisów sytuacji interpersonalnych, impresji dotyczących doznań w kontakcie z innymi, które poddawane analizie niejednokrotnie bywają deprecjonowane, jako wynikające z niskich pobudek poszukiwania rozrywki.

<sup>156</sup> „W samotności nigdy nie marnujemy czasu, nawet nic nie robiąc. Niemal zawsze trwonimy go w towarzystwie. Żadna rozmowa z sobą nie może być całkowicie bezpłodna; coś z niej zawsze wynika, bodaj tylko nadzieja, że znów się kiedyś spotkamy” (E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 168).

tworzenia iluzji, zależności i oddalenia od autentycznego doświadczenia siebie wobec czasu.

Zapewne tym spowodowane jest relacjonowane przez Ciorana przeżywanie samotności jako jednego ze znaczących przywilejów. Wynika to z faktu, iż przesyty w doświadczeniu relacji z innymi odpowiadać może nudzie w aspekcie sytuacyjnym lub konsekwencjom jej zaistnienia – poszukiwaniu kontaktu i zgorzeniu zbyt długim pograżeniem się w miałości sytuacji społecznych. Okoliczności interpersonalne nie tylko przyprawiać mogą o nudę w postaci utraty zainteresowania, zniecierpliwienia. Przesycenie koniecznością odnoszenia się do innych, uczestniczenia w towarzyskim szumie, nęcąco zaprasza do tym bardziej dojmującego wycofania się w głąb lub wręcz poza siebie i poza czas, a więc stać się może przyczynkiem pogłębienia doświadczenia nudy aż do zmiany jej statusu z doznania trywialnego (sytuacyjnego) ku esencjalnemu (egzystencjalnemu). Jakkolwiek to właśnie moment przesyty sobą samym, zbyt długim i wnikliwym obcowaniem ze swoimi myślami okazuje się dla Ciorana najbardziej interesujący. To on staje się bowiem przyczynkiem doświadczenia nudy w sensie esencjalnym (egzystencjalnym).

Z uwagi na podobieństwo stosunku Ciorana wobec nudy i samotności, nie zaskakuje jego analogicznie wyrażana ambiwalencja co do obu tych doświadczeń. Właśnie w takim stanie spotkanie z innymi może stawać się istotne jako wydarzenie niosące nadzieję ukojenia od przeciągłego badania ciężaru własnej egzystencji. Poczucie braku bliskości lub też poczucie samotności naturalnie budzi pragnienia zagłuszenia lęku z nimi związanego. W towarzystwie innych pojawia się łatwość oddalenia od siebie samego, podążania w kierunku złudzeń – chociażby złudzenia możliwości osiągnięcia pełni w więzi interpersonalnej<sup>157</sup>. Pozostaje to w zgodzie z wnioskami prezentowanymi przez Ewagriusza. Tymczasem, jak uznaje ostatecznie Cioran, jest to jedynie możliwość spisanej z góry na niepowodzenie ucieczki od siebie samego i doświadczenia czasu, które musi nieodwołalnie sprowadzać się do poczucia

---

<sup>157</sup> Mamy tu zatem do czynienia z dialektycznym ujęciem relacji samotność – wspólnotowość. Zagadnienie to w interesujący sposób ujmuje P. Domeracki (Por. P. Domeracki, *Paradygmatyczne konceptualizacje samotności i wspólnotowości w dyskursie monoseologicznym*, „Filozofia Chrześcijańska” 2015, t. 12., s. 33 – 55, [file:///Users/macbook/Downloads/admin,%7BuserGroup%7D,+06\\_domeracki.pdf](file:///Users/macbook/Downloads/admin,%7BuserGroup%7D,+06_domeracki.pdf), dostęp online: 10.01.2023.

samotności i tęsknoty za stanem jedności niemożliwym do osiągnięcia po narodzinach<sup>158</sup>.

Ów specyficzny rodzaj odczarowania kreacji człowieka, z założenia uznawanego za stworzenie szczególne, dokonuje się w nuzie i, między innymi, właśnie za sprawą samotności. Cioran, poza acedyczną przenośnią świata jako celi człowieka, prowadzi swoją refleksję również ku twierdzeniu o samotności wszystkiego, co poza człowiekiem. Píše więc o samotności, podobnie jak w przypadku innych ważnych zagadnień, rozważając ją na różnych poziomach – indywidualnym, społecznym oraz „kosmicznym”. Ostateczne jego konstatacje prowadzą ku, sygnalizowanemu już w rozdziale 2., uznaniu, iż nuda oraz samotność dotyczą także samego Boga i być może to właśnie one stanowią właściwy, choć chybiony i sromotny w skutkach motyw stworzenia świata i człowieka<sup>159</sup>. Jeżeli natomiast nudę mielibyśmy traktować jako wynikającą z doświadczenia „wypadnięcia z czasu”, przypisywanie jej, wespół z samotnością, Bogu należałoby uznać za efekt projekcji własnych cech na jego obraz.

Pewnym rozwiązaniem pozornej inkoherencji w poglądach Ciorana na samotność jest wyodrębnienie jej dwóch rodzajów. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia z waloryzacją jej idei jako doświadczenia czystego, dającego możliwość uzyskania dystansu wobec spraw interpersonalnych, a także trywialnych, codziennych. W takim ujęciu samotność pozostaje bliska doświadczeniu ascezy, a świat zewnętrzny wydaje się odległym nieistotnym bytem. Należy zauważyć, iż ten właśnie wariant określa świat jako pusty, czczy i samotny – gdyż, po pierwsze opuszczany przez podmiot, w jego odosobnieniu, po drugie postrzegany jako niemożliwy do zadomowienia się w nim. Zauważyć można przy tym także, iż afirmacja samotności pozostaje spójna z tezą, że okoliczności twórcze znajdują u Ciorana swoje źródło w stanie co najmniej pewnego dyskomfortu, a z całą pewnością nudy oraz rozpacz. Naturalnie nie jest to obojętne dla tematyki, sposobu twórczej wypowiedzi oraz

---

<sup>158</sup> Cioran nawiązując do zagadnienia samotności pisze o niej w duchu samotności ontoegzystencjalnej. Więcej na ten temat w P. Domeracki, *Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością*, „Kultura i edukacja” 2003, s. 36 – 37,

[https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kultura\\_i\\_Edukacja/Kultura\\_i\\_Edukacja-r2004-t-n3/Kultura\\_i\\_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47/Kultura\\_i\\_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kultura_i_Edukacja/Kultura_i_Edukacja-r2004-t-n3/Kultura_i_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47/Kultura_i_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47.pdf),  
dostęp online: 10.01.2023.

<sup>159</sup> Por. przypis 65.

obieranej przez Ciorana perspektywy – jak sam zauważa – nadmiernie skoncentrowanej na własnej osobie.

Druga możliwość rozumienia stanu samotności stanowi właściwie odwrócenie pierwszej. Samotność oznacza w tym wariantcie interpretacji dojmujące poczucie tęsknoty za światem w panicznym doznaniu bycia opuszczonym. Tym samym dochodzi tutaj do dewaluacji podmiotu w kontekście bycia poza światem zewnętrznym, który jawi się jako bardziej sensowny, napełniony treścią i znaczeniem. Do głosu dochodzi w tym miejscu ujęcie człowieka jako istoty wadliwie skonstruowanej, co szczególnie uwidacznia się w porównaniu do innych, zdaniem Ciorana, wewnętrznie mniej podzielonych, mniej skonfliktowanych zwierząt. Podobnie jak w przypadku acedii doświadczenie podmiotu przepełnione jest negacją i dewaluacją tego, co terazniejsze – mniszego życia, charakteru wspólnoty w tęsknocie za nieobecny kontakt z innymi, tak też w przypadku nudy podmiot doświadczony jest poczuciem wyrwania z czasu i pragnieniem powrotu do biegu chwil, skupienia się na czymkolwiek, bez dojmującego i intensywnego doznania upływu czasu.

W tym punkcie analizy bardziej klarowna staje się zaprezentowana wcześniej i podtrzymywana przeze mnie teza, iż nuda trywialna (sytuacyjna) i nuda esencjalna (egzystencjalna) to dwa oblicza tego samego doświadczenia kryzysu, inaczej manifestującego się i charakteryzującego się różnym poziomem świadomości. Niemniej jednak nuda w każdej postaci pozostaje doświadczeniem pewnego przesilenia, któremu towarzyszy rozpaczliwa potrzeba ratunku, tendencja do negacji, rezygnacja, potrzeba kompensacji. Niejednoznaczny stosunek Ciorana względem zagadnienia samotności obrazuje stan uwikłania w jej problematykę, problematykę nudy, a przez to także doświadczenie czasu. Zależnie od położenia w owym błędnym kole nudy jest ona waloryzowana lub dewaluowana. Pierwszy przypadek ma miejsce w okolicznościach znużenia trywialnego (sytuacyjnego) oraz doświadczanej ulgi w samotności. Drugi przypadek dotyczy znużenia esencjalnego (egzystencjalnego) i pragnienia przerwania udręki tego doświadczenia, choćby za cenę chwilowego wytchnienia w identyfikacji z jakąś wspólnotą. Taka możliwość pojawia się jednak zwykle wraz z potrzebą natychmiastowej jej negacji.

### 3.1.1.6. Acedyczne nastroje

Rozważanie acedii bez odwołania się do innych stanów emocjonalnych prowadziłoby definitywnie do zubożenia jej znaczenia. Uwzględnienie tych stanów pozostaje jednak kłopotliwe w kwestii ustalenia istniejących pomiędzy nimi relacji, jak również relacji z acedią. Problematyczność tego zadania dotyczy także uwzględnienia relacji pomiędzy egzystencjalną treścią doświadczenia i jego opisem teologicznym. Zaniechanie podjęcia próby analizy zagadnienia acedycznego nastroje uniemożliwiłoby jednak realizację zadania znacznie ważniejszego dla rozprawy: uczynienia tego zagadnienia narzędziem potrzebnym do komparatystycznej interpretacji zawilego właśnie pod tym względem zagadnienia nudy w refleksji Ciorana. Acedyczne nastroje jest trzecim z wyodrębnionych przeze mnie z pism Ewagriusza nurtów namysłu nad acedią, które stanowią punkt odniesienia dla zagadnienia nudy w jej relacji do czasu na płaszczyźnie rozważań Ciorana.

Zarówno acedii w pismach Ewagriusza, jak również nudzie w refleksjach Ciorana bliskie jest doświadczenie: lęku, rozpacz, smutku, przygnębienia, poczucia przesyty oraz wstrętu, frustracji pragnień, jak również złości, drażliwości, nostalgii, tęsknoty, pogardy i poczucia winy. Opisany koloryt emocjonalny wprowadza wrażenie pewnego chaosu i definicyjnego pomieszania, co jednak może adekwatnie obrazować okoliczności rozwijającej się sytuacji kryzysowej.

W punkcie wyjścia zarysowany przez Ewagriusza stan emocjonalny ogarniętego acedią mnicha, to osobliwe połączenie smutku<sup>160</sup>, frustracji<sup>161</sup>, złości, pod postacią stanu drażliwości oraz pogardy – po części dla koncepcji mniszego życia, wyrażającej się w ascezie, po części dla siebie samego. Stan ten jest zatem silnie determinowany obecnością pragnienia zmiany, które wpływa na deprecjonującą ocenę obecnego stanu.

---

<sup>160</sup> L. Misiarczyk, *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 2002, 30, s. 83 – 96.

<sup>161</sup> Gabriel Bunge stawia tezę, iż opisywany przez Ewagriusza smutek – fundamentalny, jego zdaniem, dla acedycznej dynamiki emocjonalnej – jest powiązany z cielesnym pożądaniem, a właściwie z jego frustracją. Spostrzeżenie to ukazuje interesującą zbieżność z komentarzami o aspekcie seksualnym mniszego odosobnienia autorstwa Ciorana. Niemniej jednak zastanawiające jest użycie bardzo szerokiego znaczenia smutku, którego sednem, w słowach przywoływanego interpretatora Ewagriusza, jest frustracja, której to zdecydowanie bliżej jest do gniewu niż smutku. Być może wiąże się to z ukierunkowaniem uwagi w większym stopniu ku doświadczeniom związanym z reflektowaniem straty i poczuciem winy względem tych, które motywowane gniewem miałyby prowadzić ku urzeczywistnieniu fantazji o porzuceniu mniszej reguły. Ostatecznie apoftegmaty spełniają funkcję pokrzepienia we wspólnotowym doświadczeniu trudu zmagania się z acedią oraz niesienia nadziei, iż walka ta zakończyć się może sukcesem.

W punkcie kulminacyjnym dochodzi do istotnego napięcia, wynikającego z dewaluacji i idealizacji jednocześnie:

„Acedia jest jednoczesnym i długotrwałym pobudzeniem przez gniew i pożądanie, przy czym ten pierwszy złości się na to, co obecne, drugie zaś tęskni za tym, co nieobecne”<sup>162</sup>.

Rozdrażnienie temu towarzyszące powodować może w swoich konsekwencjach poczucie winy oraz niepokój, związane z wyobrażeniem realizacji fantazji odrzucenia mniszej wspólnoty. Poprzez poczucie winy dewaluacja ascezy zmieniać może kierunek oraz swój przedmiot, niosąc za sobą zwrotnie doświadczenie dewaluacji własnej osoby, percepcji swojej mierności. Ujawnia to konfliktową naturę acedii, mieszczącą się pomiędzy frustracją, związaną z terażniejszym doświadczeniem, a doświadczeniem braku lub straty oraz tęsknotą za nieobecnym<sup>163</sup>. W przeciwieństwie do innych myśli, na przykład o treściach „bluźnierczych” lub „nieczystych” acedia właśnie z uwagi na złożoność swojej natury oraz relację do innych stanów mentalnych nie może być, w mojej ocenie, uznawana za stan chwilowy. Determinuje ona pewien stan ducha tworzący dyspozycję do sposobu odczuwania, który w kategoriach klinicznych mieściłby się zapewne w spektrum doświadczenia depresyjnego, co też częściowo tłumaczy próby definiowania jej w takich kategoriach<sup>164</sup>. Acedia, jako że nie jest doświadczeniem sytuacyjnym, staje się stałym, a z pewnością pozostającym w dyspozycji i niezbywalnym zagrożeniem pojawienia się kryzysu w wierze lub w szerszym kontekście sama stanowi o kryzysie egzystencjalnym.

Wewnętrzna dynamika emocjonalna acedii opiera się więc na pewnej grze dewaluacji oraz idealizacji. Przedmiotem dewaluacji jest asceza, a wraz z nią stan zależności i podporządkowania. Natomiast sama obecność dewaluacji jest nierozdzielna z idealizacją życia świeckiego lub przynajmniej częściowego odstąpienia od wysokiego stopnia rygoru reguł mniszej wspólnoty. Idealizacja z kolei sprzyja, w zależności od nasilenia konfliktu, mechanizmom supresji lub wyparcia, a nawet zaprzeczenia, które prowadzić mają do czasowej minimalizacji niepokoju. Stan ten nie jest jednak trwały i w swoich konsekwencjach zwykle kieruje jednak ku konfrontacji z wypartymi lub zaprzeczonymi treściami. To natomiast prowadzi do odwrócenia pierwotnego układu okoliczności; idealizowany staje się aspekt ascezy, dewaluacja dotyczy natomiast acedii i suponowanych przez nią pokus.

---

<sup>162</sup> Ewagriusz z Pontu, *Scholia in Psalmos* [w:] G. Bunge, *Acedia...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>163</sup> G. Bunge, *Acedia...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>164</sup> Podtrzymuję jednak przy tym pogląd o niewystarczalności takich definicji.

Reasumując, dynamika emocjonalna acedii mogłaby rozwijać się od poczucia przesytu tym, co terazniejsze, pogardy i wstrętu wobec tego doświadczenia, poprzez niezaspokojenie pragnienia, tęsknoty za nieobecny. Na dalszym etapie rozwoju sytuacji kryzysowej stan ten przeradzać się może w drażliwość, złość lub gniew, które – jeśli ulegają represji – zmieniają swój kierunek w stronę poczucia przygnębienia, smutku i napelniającego lękiem poczucia winy. Dodatkowo poczucie winy wobec sprzeniewierzenia się przyjętym ideom skłaniać może do podjęcia próby rekompensaty i tym bardziej usilnych prób utrzymania ascezy. To natomiast warunkować może zwrotnie odtworzenie się kryzysowego cyklu napędzanego acedią.

### 3.1.1.7. Dynamika emocjonalna nudy

W przypadku nudy, mimo obecności podobnych składowych i determinant, związana z nią dynamika emocjonalna wyglądać może nieco inaczej niż w przypadku acedii, a to za sprawą innego rozumienia ich genezy. Acedia jako *demon południa* lub *złe myśli* traktowana jest jako coś egzogenne, czyli zewnętrznego wobec podmiotu. W przypadku ujęcia nudy autorstwa Ciorana mamy do czynienia z sytuacją zupełnie odmienną – pojawia się ona jako konsekwencja pewnej skazy w człowieku, wrodzonej wady, która doprowadziła do „upadku w czas”. Jest nie tyle incydem, co realizacją tendencji do przeżywania jej doświadczenia. Nie przeczy to twierdzeniu, iż pozostaje ona zjawiskiem autonomicznym, manifestującym się samoistnie. Głębokie znaczenie kryzysu związanego z nudą nie wynika jedynie ze specyficznej kompilacji emocji oraz negatywnych myśli dotyczących terazniejszości, lecz osadzone jest na pewnym przeżyciu czasu, właściwie wykluczenia z niego. Mamy w tym miejscu do czynienia z innym określeniem źródła determinacji stanu psychicznego – w przypadku nudy w ujęciu Ciorana: wewnętrznym; w przypadku acedii w rozważaniach Ewagriusza: zewnętrznym. Inne w związku z tym jest także określenie zakresu odpowiedzialności osoby doświadczającej wskazanego stanu. W przypadku acedii można mówić o rodzaju projekcji destrukcyjnych dla wiary myśli na obiekt zewnętrzny – demona, który je sugeruje. Tym samym wyparte i przemieszczone na zewnątrz zostaje to, co grzeszne i destrukcyjne, a co, zdaniem Ciorana, w istotnym stopniu definiuje naturę człowieka. W tym miejscu uwidacznia się motyw powtórzenia zewnętrznej pokusy, która istotna pozostaje także dla rozumienia koncepcji grzechu pierwotnego. Obraz acedii,

budowany w oparciu o koncepcję wyabstrahowanego z ludzkiego bytu zła, umożliwia założenie profilaktyki jej doświadczenia. Jest podstawą do opracowania metody przeciwdziałania złu pochodzącemu z zewnątrz. Jeśli źródło pokusy pozostaje zewnętrzne, człowiek nie jest naznaczony acedyczną skazą, a jedynie piętnem jej manifestacji. W rezultacie intensywne praktyki ascetyczne, przeciwstawić się musi wyabstrahowanej z „ja” pokusie. Takie rozumienie acedii broni zatem przed utratą nadziei i przed rozpaczą.

Cioran przeciwnie, wyraźnie akcentuje pozbawiającą nadziei i uwzględniającą postawę rezygnacji koncepcję duchowej indolencji człowieka, na łonie której wzrasta nuda. Podobnie, jak w przypadku acedii, w rozważaniach Ciorana można wskazać powtórzenie motywu destrukcyjności pragnień człowieka. Powtórzenie to wynika, zdaniem Ciorana, z faktu, iż człowiek jest „zepsuty”, w związku z czym nieosiągalne jest dla niego utrzymanie pewnych stałych warunków swojego funkcjonowania, skazany jest na „upadek”, pierwotnie „w czas”, w nudzie „z czasu”. Obowiązująca zatem pozostaje analogia z doświadczeniem acedii – nuda stanowi potencjał dla negacji, jednak z uwzględnieniem powyższej konstatacji, iż jej źródło Cioran dostrzega w człowieku.

Nuda esencjalna (egzystencjalna) – w przeciwieństwie do acedii, podsuwającej wszakże fantazje o stanie ulgi i uwolnienia od trosk w złamaniu ascezy – przynosi doświadczenie pustki i bezradności w poszukiwaniu wytchnienia od egzystencjalnego ciężaru konfrontacji z nią. Poniżej zaprezentuję próbę nadania pewnego rozumienia bardzo zawilej dynamice emocjonalnej związanej z doświadczeniem nudy w ujęciu Ciorana. Zasadnicza trudność tego zadania polega na tym, iż myśliciel pisząc o stanach emocjonalnych, większość z nich wiążąc *nota bene* z nudą, używa wielu poziomów opisu jednocześnie. Mimo obecnych analogii, za niemożliwe uznaję zrównanie ze sobą nudy i innych interesujących Ciorana stanów emocjonalnych. Z innej jeszcze strony nuda, której pewnego rodzaju przeczucie Cioran zapewne dostrzegał w raju, nie będzie tą samą nudą, którą przeżywa człowiek w egzystencjalnym kryzysie, a właściwie w różnych momentach tego kryzysu. W kontekście prowadzonej analizy, za czynnik decydujący o tym wskazać należy istnienie w czasie. Nuda, w swojej dojrzałej postaci nie mogła zaistnieć w raju. Innym, wartym zauważenia problemem jest kwestia ustalenia granic pomiędzy różnorodnymi stanami afektywnymi, które mogą



jednocześnie opisywać doświadczanie nudy, jak i wywodzić się z niej, stanowiąc doświadczenie o bardziej autonomicznym charakterze.

Przyjrzyjmy się zatem możliwej rekonstrukcji poglądu Ciorana dotyczącego powstawania doznania nudy. Rozwój sytuacji emocjonalnej dyktowanej jej doświadczaniem mógłby mieć swój początek w pojawiającym się na planie obserwacji wolno płynącego czasu, niejasnym poczuciu niepokoju, trudności w koncentracji na powszednich aktywnościach, poczuciu pewnej niewygody w terażniejszości i pragnieniu jej odmiany. W miarę pogłębiania się tego stanu, coraz bardziej gorączkowo poszukiwane są przyczyny owej niewygody, stanu frustracji i narastającego niepokoju. Brak możliwości wejrzenia w podstawy tego stanu – wszak zależnego od głębi świadomości – wypełniany jest przez idealizowane wspomnienia oraz wizje odmiennych doświadczeń. Fantazje te pogłębiają jednak jedynie stan niepokoju, w tym również poczucie braku – początkowo tylko motywacji lub angażującej aktywności, następnie również braku dotyczącego relacji z innymi, by finalnie doprowadzić do globalnego braku poczucia sensu. Doznanie w różny sposób rozumianego niedostatku powodować może smutek, tęsknotę, niezadowolenie, melancholię, nostalgię, lęk, rozpacz, grozę, pogardę, poczucie samotności, złość, irytację, poczucie winy, a nawet stawać się podglebiem dla doświadczenia ekstatycznego. W tym miejscu trywialne (sytuacyjne) doświadczanie znużenia ustępuje miejsca temu, co Cioran nazywa nudą esencjalną (egzystencjalną). Wszelkie uprzednie poszukiwania znaczenia, nawet finalizowane sukcesem w postaci nadawania wartości, istotności – zarówno sobie, jak też zdarzeniom, relacjom zaczynają wydawać się miałkie i jałowe. W punkcie kulminacyjnym w treści świadomości w sposób porażający pojawia się doświadczanie pustki i nieistotności siebie oraz rzeczywistości w zderzeniu z czasem. Stan ten obciążony napięciem emocjonalnym, sięgającym do granic jego tolerancji, uznaję za ów właściwy moment świadomego przeżywania „wypadnięcia z czasu”, stan stuporu i zamrożenia. Sam w sobie jest on doświadczeniem tak przeszywającym i intensywnym, iż niemal niemożliwym do zniesienia. Zwrotnie powodować może pragnienie ucieczki, zaprzeczenia mu, włączenia się na nowo w działanie, zaabsorbowanie codziennością, zgiełk podbudowanych wiarą znaczeń. Doznanie nudy esencjalnej (egzystencjalnej) i związanego z nim wstrząsu świadomością czasowości istnienia ma potencjał ku skutecznemu odebraniu nadziei.

Tym samym potwierdzam, iż szczególna rola nudy definiowana może być poprzez funkcję czynienia potencjału ku negacji, podbudowy dla pragnień i ambicji.

Beznadziejność sytuacji człowieka w dociekaniach Ciorana, związana jest zarówno z deprecjacją świata, a także poczuciem, iż nie posiada on mocy sprawczej wobec własnego losu. Co więcej, wcześniej pielęgnowane z łatwością „prawdy”, zdemaskowane w nudzie, zawsze pozostaną już jedynie iluzjami. Każda próba powrotu do nich musi nosić piętno samooszukiwania się: „ilekroć nie myślę o śmierci, mam wrażenie, że kantuję, oszukuję kogoś we mnie”<sup>165</sup>.

Cioran wyraźnie zaznacza, iż nuda esencjalna (egzystencjalna) jest stanem niepoddającym się kontroli i prowadzącym do konfrontacji z bezsilnością i miernością egzystencjalnej sytuacji człowieka. O ile acedia nasuwa myśli o bardziej dostępnych, doczesnych dobrach, umieszczając na dalszym planie perspektywę wieczności i zbawienia, o tyle nuda esencjalna (egzystencjalna) nie pozwala na wiarę ani w zbawienie, ani też w możliwość uchronienia się przed czasem. Zmusza ona, zdaniem Ciorana, do dojmującej konfrontacji ze skończonością. Innymi słowy, sposób doświadczania czasu w nudzie, mając na myśli naturalnie jej odmianę esencjalną (egzystencjalną), nie pozostawia żadnego pokrzepienia w możliwości kompensacji i bezapelacyjnie prowadzi musi ku takim stanom jak groza, rozpacz, smutek, a w szczególnych warunkach także ekstaza. Choć aspekt doświadczania czasu w acedii opisywanej przez Ewagriusza jest ważny, stanowi jednak tylko jeden z elementów, składających się na sytuację nią powodowaną. W przypadku nudy opisywanej przez Ciorana doświadczanie czasu jest jej sednem, właściwym znaczeniem. To przecucie nieuchronności czasu zmienia percepcję, napełniając przede wszystkim poczuciem lęku. Wstręt i pogarda wobec obecnego doświadczenia oraz pragnienie zmiany mogą pojawiać się jako doświadczanie przesyty, zmęczenia podejmowaniem nieskutecznych prób rozwiązywania kryzysu egzystencjalnego oraz napawającym rezygnacją poczuciem bycia poddanym porządkowi czasowemu. Podobnie rzecz ma się również ze smutkiem, nostalgią i tęsknotą za stanem nieświadomości. Złość i frustracja występują natomiast jako konsekwencje niezaspokojonego pragnienia oraz efekt doświadczenia bezsilności wobec czasu, a także wobec tajemnicy istnienia. Z całą pewnością nuda skłania ku konfrontacji z doznaniem, iż istnienie człowieka znaczy niewiele. Uwidacznia ona, iż jego istnienie jest jedynie jednym z wielu innych, umiejscowionych

---

<sup>165</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 43.

w czasie i czasowi poddanych istnień. To m.in. sprawia, że do kolorytu emocjonalnego, którego barw podstawowych dostarcza nuda, zaliczyć należy także wstręt i pogardę. O ile bowiem złość i frustracja zawierają w sobie pewną energię do działania, rodzaj niezgody, wręcz gotowość do buntu, o tyle narastające (i nieuniknione) poczucie bezradności przeradza się finalnie w pasywną formę zdecydowanej niechęci i odrzucenia siebie samego oraz całej otaczającej rzeczywistości. W nieoczywisty sposób nuda może stawać się za sprawą doznania pustki przyczynkiem doświadczenia ekstatycznego.

W nieco odmiennym świetle jawi się dynamika emocjonalna nudy, gdy uwzględniona jest perspektywa doświadczeń dedykowanych specyficznie przeszłej, terażniejszej lub przyszłej perspektywie czasowej. Koncentracja na obecnym doświadczeniu w stanie nudy początkowo może skłaniać ku odwróceniu uwagi poprzez fantazje o minionych zdarzeniach. Wówczas z doświadczeniem przeszłego czasu nieodzownie wiązać się będzie nostalgia, tęsknota, tendencje ku idealizacji minionych doświadczeń wraz z towarzyszącą temu dewaluacją doświadczenia obecnego. W miarę pogłębiania się doznania nudy stan ten stopniowo przeradzać się może w coraz bardziej dotkliwe poczucie przesytu, wstrętu, pogardy, frustracji, zniecierpliwienia, drażliwości, aż do swojej intensyfikacji w złości i gniewie. Adekwatnie do nabywania świadomości „bycia skazanym” na egzystencję w czasie, a w związku z tym poczucie już nie tyle braku, co zdecydowanie bardziej straty, dominować zaczyna doznanie: smutku, melancholii, poczucia osamotnienia. Naturalnie rysowany w tym miejscu proces pogłębiania świadomości czasu pod ciężarem nudy, nieodzowna temu intensyfikacja i zmiana kolorytu emocjonalnego prowadzić muszą ostatecznie do punktu kulminacyjnego, w którym na pierwszym planie pojawia się doznanie własnej śmiertelności. Wywołane tym doświadczeniem poczucie pustki, wrażenie „nagości” istnienia po zdjęciu zeń wszelkich nadawanych wcześniej znaczeń w sposób konieczny prowadzi do porażającej i definitywnej utraty nadziei oraz rozpacz. Właściwie ów moment głębokiej konfrontacji z byciem „wydanym czasowi” porównać można do przeżycia skazania na śmierć, przeżywania powolnej realizacji tego wyroku i oczekiwania na jego ostateczne wykonanie. Nie zdumiewa więc obecność w rozważaniach Ciorana zagadnienia lęku. Uważam, iż pewnym uproszczeniem byłoby określanie go „lękiem przed śmiercią”, mimo popularności praktyki tego typu interpretacji. Choć lęk, o którym pisze Cioran pojawia się w kontekście skazania

człowieka na śmierć, pozostaje lękiem uogólnionym, nie znajdującym swojego przedmiotu – wówczas w większym stopniu mógłby poddawać się zabiegom ukierunkowanym na jego eliminację. Mimo, iż same doznania związane z perspektywą przyszłości mogą nieco tracić na intensywności, lub – w efekcie usilnych prób zaprzeczenia – zajmować tymczasowo dalszy plan, stają się trwałym piętnem dla egzystencji i uniemożliwiają takie jej przeżywanie, jakie możliwe było przed uzyskaniem druzgocącej i szczególnej świadomości śmiertelności. Należy przy tym zaznaczyć, iż Cioran na ogół nie ma na myśli powszechnej wiedzy o skończoności bytu ludzkiego, lecz ugruntowanie w świadomości faktu bycia wydanym na śmierć już w chwili narodzin.

Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że spośród wielu demaskowanych przez nudę utrat, wynikających z samego faktu znalezienia się „w czasie”, zdecydowanie najbardziej dokuczliwa nieobecność dotyczy, zdaniem Ciorana, poczucia sensu. Oznacza to więc jednocześnie brak możliwości odniesienia się do pewnego statusu wartości, który pozwoliłby na dalsze działanie w imię przekonań uzasadniających trwanie w ustalonym porządku rzeczy. Nawet jeśli takie motywy pierwotnie zostały wyodrębnione lub gdy obowiązuje rodzaj przekonania o dobru istnienia, w stanie nudy zostaje ono zanegowane. Świadomość własnej niesprawności, przy jednoczesnym braku możliwości kompensacji tego, skłaniać może jedynie ku fantazjom o definitywnym wyjściu poza porządek czasowy.

Zaprezentowane przykłady ułożenia elementów doświadczenia afektywnego, które wiąże się u Ciorana z nudą oddają jej obraz jako egzystencjalnego fenomenu. Perspektywa ta nie pozwala jednak na udzielenie klarownej i satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o zasadniczy status i relację wymienianych stanów emocjonalnych względem nudy. Czy stany te mogą zaistnieć jako odrębne od doświadczenia nudy, czy w sposób niezbywalny posiadają w sobie jej pierwiastek, a także dlaczego spośród tego, swoistego chaosu doznań Cioran wyodrębnia i szczególną uwagę poświęca akurat melancholii, grozie, rozpacz, smutkowi i ekstazie? Pytanie to dotyczy zatem tego, co stanowi o sposobie jawienia się nudy? Dodatkowego zbadania wymaga także kwestia istnienia nudy w raju. Pewną nadzieję na uzyskanie takiego pogłębionego oglądu zagadnienia nudy, a wraz z nim na wyjaśnienie wyróżnionych kwestii, niesie analiza wskazanych przez Ciorana pięciu

stanów, które z nudy „wyrastają”. Realizacja tego zadania zostanie podjęta w podrozdziale 3.2.1. oraz 3.2.4.

### 3.1.1.8. Sposoby zwalczania acedii

Ewagriusz wyraźnie poszukuje narzędzia, dzięki któremu możliwa byłaby nie tylko rekonwalescencja po doświadczeniu acedii ale przede wszystkim bliższa relacja z Bogiem, jego poznanie i nawiązywanie z nim dialogu. Finalnie wymieniane przez anachoretę sposoby radzenia sobie z acedią sprowadzają się do ponownego, po acedycznym „upadku”, zwrócenia się ku Bogu. Chociaż opisywane przez Ewagriusza przejawy oddziaływania acedii określać można jako charakterystykę dosyć prozaicznych trudności, adekwatnych specyficznie ascetycznego wysiłku, zdaniem J.-Ch. Naulta, nabierają one odmiennego charakteru, kiedy odniesione są do relacji z Bogiem<sup>166</sup>. Odniesienie to jest jednak wyraźnie zarysowane przede wszystkim w koncepcji ascezy oraz powrotu ku niej po doświadczeniu kryzysu wiary, który wiązany jest z oddziaływaniem acedii. Odnosząc się do zagadnienia ascezy mam na myśli jej wariant mistyczny, realizujący się w postaci poświęcenia życia odosobnieniu monastycznemu, charakteryzującemu się świadomym ukierunkowaniem ku chrześcijańskim cnotom niezbędnym w dążeniu ku religijno-moralnej doskonałości<sup>167</sup>. Asceza w rozumieniu patrystycznym realizuje się w trudzie oraz surowości wyrzeczeń. Ich charakter opisać można poprzez m.in. nieustanną modlitwę, intensywny post, powstrzymywanie się od snu, zachowywanie wstrzemięźliwości seksualnej, a także odnoszące się do ekspozycji na doświadczenie fizycznego bólu określane wspólnie mianem „podejmowanie trudów cierpienia”<sup>168</sup>.

Jeżeli za prymarną konsekwencję działania *demonia południa* uznamy: usunięcie Boga z pierwszego planu osobistego doświadczenia i uczynienie go jedynie kontekstem, proponowana przez Ewagriusza rehabilitacja złamanej wiary polegać musiałaby na wydobyciu Boga z cienia i ponownym wprowadzeniu go na pozycję centralną w życiu mnicha. W wielu aspektach zalecane metody przeciwdziałania acedii stanowią zwyczajnie odwrotność poszczególnych aspektów jej opisu. Remedium wobec „braku troski” mają być łzy, jako symbol strapienia i uznania swojej winy, a także

---

<sup>166</sup> J.-Ch. Nault, *Acedia: Enemy of spiritual joy*, „Communio” 2004, 31, s. 240.

<sup>167</sup> Por. J. Kadylak, *Asceza i jej wpływ na kształtowanie duchowości prawosławnej*, „Rocznik teologiczny” 2010, t. 52, 1 – 2, s. 215.

<sup>168</sup> Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa [Historia Lausiaca]. Źródła monastyczne*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, r. LVIII, 3.

pragnienia oczyszczenia się z niej. Ten sam szyfr Ewagriusz stosuje także wobec przejawu działania acedii pod postacią niechęci wobec pracy, modlitwy i analizy pism. To jednak nie wyczerpuje tematu znaczenia poznania i wiedzy na temat acedii dla jej profilaktyki. Pielęgnowanie wiedzy na temat acedycznych pokus, a więc dążenie ku utrzymaniu ustaleń na ich temat w polu świadomości jest, zdaniem Ewagriusza, warunkiem koniecznym skutecznej z nimi walki. Opisuje to chociażby w kontekście rozważań na temat lenistwa i jego pociągającego charakteru. W okolicznościach pokusy podążania za „złymi myślami”, a więc w poczuciu własnej wobec nich słabości Ewagriusz zaleca metodę „sporu z nimi” w oparciu o Pismo Święte.

Zdaniem Ewargiusza metodę tę, będącą nawiązaniem do postawy Chrystusa wobec kuszenia przez szatana na pustyni, uznać można za inspirację do sformułowania innej skutecznej wskazówki walki z acedią – wytrwałości<sup>169</sup>. Oznacza ona zachowanie cierpliwości wobec pojawiających się natarczywie, a przepełnionych negacją istoty ascezy myśli i próbę zneutralizowania ich działania w postawie pokory. Ta natomiast swoją najznamienitszą manifestację znajduje w kolejnej metodzie walki z acedią – medytacji nad śmiercią. Medytacja ta jest istotna ze względu na prezentowane przez Ewagriusza założenie o silnym związku acedii z zagadnieniem czasu oraz wiarą w ukoronowanie ascezy życiem po śmierci. Utrzymywanie w świadomości faktu śmiertelności umożliwiać ma zdeprecjonowanie znaczenia doświadczanego dyskomfortu, a wraz z tym zmieniać ma punkt koncentracji uwagi z własnej osoby na Boga. W tym ujęciu ponownie widać wyraźnie, że acedii przypisywane jest sprawstwo załamania wiary, jej negacji, powątpiewania co do sensu, zniechęcenia i usilnego poszukiwania odmiany.

Praca uznawana jest przez Ewagriusza za kolejne narzędzie ku zwalczaniu acedii poprzez przekierowanie uwagi na wykonywanie zadania. Za niewłaściwe uznaje on próżnowanie, odżegnywanie się od wypełniania czasu czynnościami przynoszącymi rezultaty dla wiary lub codziennego funkcjonowania. Bezczynność, pejoratywnie kojarzona z gnuśnością jest przez Ewagriusza wiązana z ryzykiem pojawienia się acedii i jednocześnie „paraliżem” życia duchowego i zaferowaniem „lenistwem”. Poprzez

---

<sup>169</sup> Zob. Ewagriusz z Pontu, *Podstawy życia monastycznego*, przeł. Marek Grzelak, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne...*, dz. cyt., s. 316.

zaniechanie aktywności dochodzi, zdaniem anachorety, do „ugrzęźnięcia w samym sobie”, a więc, jak można rozumieć, do odwrócenia się od transcendencji<sup>170</sup>.

Proponowane przez Ewagriusza praktyki profilaktyczne wobec acedii, uwzględniając wśród nich najważniejszą w kontekście rozważań Ciorana, tzw. „ćwiczenie się w śmierci” mają ostatecznie na celu „zdlawienie kipiącego” pod acedią lęku i chęci ucieczki. Według sugestii anachorety ma się to odbywać poprzez przypomnienie o grzechu pierworodnym i, zgodne z doktryną chrześcijańską, ujęcie położenia człowieka w relacji z Bogiem. Finalnie wyciszenie powstałego po opuszczeniu raju konfliktu pomiędzy ciałem, duszą i umysłem możliwe jest, zdaniem Ewagriusza, w efekcie praktyki ascetycznej, która z pomocą Bożej łaski prowadzić ma do beznamiętności (*apathei*). Stan ten przypominać ma doświadczenia pierwszych ludzi w pierwotnej, nieskażonej grzechem pierworodnym, jedności z Bogiem<sup>171</sup>.

### 3.1.1.9. „Asceza” Ciorana jako odpowiedź na pytanie o możliwość przeciwdziałania nudzie

Cioran wyraźnie artykułuje swoje stanowisko w kwestii profilaktyki doświadczenia nudy, twierdząc, że takowa właściwie nie istnieje<sup>172</sup>. Rezultaty dociekań Ewagriusza, a nader wszystko prezentowane przez niego recepty na dolegliwości wywołane acedią, Cioran określiłby jako naiwne, jak zresztą wszelkie inne rozwiązania problemów natury egzystencjalnej. Z całą pewnością nie mogłyby być one przyjęte przez Ciorana z uwagi na niedocenienie egzystencjalnego brzemienia doświadczenia acedii, który to dramat intryguje Ciorana najbardziej i wobec którego autor prezentuje nieoczekiwaną odpowiedź w postaci osobliwie rozumianej postawy ascetycznej. O ile jednak w przypadku mnichów konfrontacja z *demonem południa* jest nieodłącznym aspektem decyzji o podążaniu drogą poszukiwania głębokiego kontaktu z Bogiem oraz praktyki odosobnienia, o tyle w przypadku Ciorana można odnieść wrażenie, iż nudy nie uważa on za przeszkodę na drodze ku realizacji celu, lecz tworzone przez nią warunki uznaje za przydatne dla swoistej praktyki ascetycznej. Choć niezmiennie

<sup>170</sup> Por. J. Starobiński, *Atrament melancholii*, przeł. K. Belaid, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2017, s. 42.

<sup>171</sup> Por. R. Turowski, „*Antropologia ascetyczna*” Ewagriusza z Pontu (345 – 399), „Філософські науки. Випуск 1” (82), УДК 291.4572, s. 17.

<sup>172</sup> Problematyką stanowisk przeciwstawnych temu zajmuje się m.in. M. Karpiński (Por. M. Karpiński, *Nuda i wola*, „Analiza i Egzystecja” 2017, 38, s. 109 – 129).

traktuje on nudę jako doświadczenie przejmujące i destrukcyjne, dostrzega w niej jednocześnie możliwość zbliżenia ku upragnionej perspektywie nieistnienia. Postawa ta nie jest równoznaczna z próbą poszukiwania lub powoływania nowego sensu dla swojego istnienia, czy też z dążeniem ku odwróceniu się od świadomości śmiertelności. Zdecydowanie bliższa jest obraniu formy funkcjonowania pozwalającej, przynajmniej tymczasowo, przystać na życie z tą właśnie świadomością. Doświadczenie egzystencjalne jakie niesie ze sobą nuda pozwala na unieważnianie wszelkiego działania przy jednoczesnym zatrzymaniu gestu ostatecznej rezygnacji z życia. Właściwie pielęgnując stan braku celu i znaczenia Cioran stwarza sobie dogodne warunki do doświadczania nudy, która staje się – paradoksalnie w swojej inercji – siłą napędową dla ćwiczeń ascetycznych. Takie rozumienie pozostaje spójne z jednej strony z zaklasyfikowaniem problemu nudy do grupy problemów nierozwiązywalnych, stanowiących przesłankę ku konfrontacji z bezsilnością i niemożnością sprawowania kontroli nad własnym życiem. Z drugiej strony to stanowisko staje się zdumiewająco wypracowaną postawą „zadomowienia się” w dyskomforcie nudy.

Podążając tym tropem dalej, a nawiązując do konstatacji Sloterdijka można uznać, że Cioran jest szczególnego rodzaju ascetą<sup>173</sup>. Zgadzam się z twierdzeniem, iż osobliwa asceza Ciorana przejawiać się mogła poprzez regularną i w takiej właśnie wymowie ascetyczną praktykę zapisu własnej „choroby życia”, wyzbywania się złudzeń, zrzekania przyjmowanych prawd. Zaprezentowanej konstatacji Sloterdijka użyję jako punktu wyjścia dla rozwinięcia własnych rozważań nad determinowanym egzystencjalnym doświadczeniem nudy światopoglądem oraz postawą twórczą Ciorana. Podejmę także próbę poszerzenia rozumienia swoiście ascetycznej postawy myśliciela oraz jej odmian.

Do konstatacji C. Iftode, że *Grudnstimmung* Ciorana (jakby określił Heidegger) to rodzaj agresywno-depresyjnego nastrojenia<sup>174</sup>, dodałabym, że również: dysforycznego z wyraźną nutą niepokoju, odzwierciedlającego się w kolejnych obsesjach. Jednak ów aspekt, agresywny, przejawia się nader wszystko w sile oporu, dostarcza napędu ku wycofaniu. Z takiej właśnie perspektywy twórczość Ciorana

---

<sup>173</sup> Por. P. Sloterdijk, *You must change your life. On antiprotechnics*, trans. W. Hoban, Polity, Cambridge 2013, s. 78.

<sup>174</sup> C. Iftode, *Cioran as an Ascetic and "Hunger Artist". An Assessment of Sloterdijk's Interpretation*, „Hermeneia” 2018, 20, s. 32 – 41, <https://www.proquest.com/openview/b990ef618c629c47fa34316ddc8cd4a0/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1106344>, dostęp online: 10.01.2023.



określana jest przez Sloterdijka mianem „autopatografii”, zdawania relacji o własnych niedomogach. W mojej ocenie adekwatne jest do niej również miano „patografii”, pisanie o niedomogach świata, o wszelako rozumianym braku, aberracjach, niesprawnościach. Co więcej *autopatografia* Ciorana jako jedna z odmian praktykowanej przez niego „ascezy”, spełnia w mojej ocenie funkcję wyraźnie terapeutyczną. Postawę tę scharakteryzować można jako podejmowanie regularnych ćwiczeń w pozbywaniu się wszelkiej wiary w znaczenie tak siebie samego, jak też tego, co poza „ja”. Zdecydowane unikanie iluzji, zaciekle tropienie zniekształceń rzeczywistości poprzez próby nadawania jej sensu, znaczenia i celowości stwarza możliwość utrzymania postawy, którą opisać można jako brak oczekiwań. Ponadto zdawanie relacji o niedomogach pozwala na niemożliwy do osiągnięcia bez owej osobliwej praktyki ascetycznej dystans. Ostatecznie podtrzymywane stanowisko wobec egzystencji jako zakleszczonej w problemach nierozwiązywalnych toruje drogę pewnemu rodzajowi akceptacji tego stanu rzeczy: „(...) wszystkie swoje trudności praktyczne przekształciłem w teoretyczne, żeby nie musieć ich rozwiązać. Wreszcie oddycham swobodnie, stojąc wobec Nierozwiązywalnego...”<sup>175</sup>. Nie jest to równoznaczne ze zgodą i wstrzymaniem „pędu” negacji, lecz wyraża się w zdecydowanym stronienu od złudzeń, prób naprawy porządku rzeczy lub prób wymuszenia na sobie innej ich optyki.

W prezentowanym przez Ciorana wydaniu *autopatografii* dochodzi, moim zdaniem, do wyraźnego paradoksu – w swoim pisarstwie rysuje on bowiem własny portret jako twórcy niezdolnego do tworzenia. W związku z tym pokaźny zbiór dzieł Ciorana pozostaje w sprzeczności z tożsamością autora, twórcy oraz wobec statusu dzieła jako efektu aktu twórczego. W innej perspektywie paradoks ten można scharakteryzować odnosząc się do kategorii ekspresji. Niewątpliwie Cioranowi zależy zdecydowanie najbardziej na „wyrażeniu” braku, niedostatku, słabości, rozczarowań, ostatecznie pewnych okrucichów „ja”, dalekich od wewnętrznie spójnego obrazu. Spójność zawiera się natomiast w omówionym ascetycznym wyrzeczeniu.

Wyrzeczenie i oszczędność w nadawaniu znaczenia oraz wartości istnieniu skutkuje bezwzględnie doświadczeniem tymczasowości i praktyką bezzałożeniowego podejścia do rzeczywistości. Odnosi to skutek nie tylko dla samej jego pracy twórczej oraz jej szczególnego charakteru (manifestującego się m.in. poprzez

---

<sup>175</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt. s. 69.

fragmentaryczność, niekonsekwentność<sup>176</sup>), lecz również uwidacznia się w postaci odczucia ciężaru istnienia. Pozostaje to w ścisłym związku z zagadnieniem tożsamości. Jeżeli tożsamość miałaby być rozumiana jako konstrukt zmienny, elastyczny, adaptacyjny, wysoce zależny od człowieka i jego doświadczeń, podatny na wpływ zmieniającego się światopoglądu i wyobrażenia na swój temat, a także będący próbą wcielenia go w życie, zrzeczenie się tożsamości oraz odmowa autokreacji pozostawałaby spójna z pozostałymi poglądami Ciorana. Przewrotne w tej postawie jest natomiast poszukiwanie „zakorzenienia” w skrupulatnym „podcinaniu” własnych korzeni. Wyjściowe teorie tożsamości wskazują, iż konsolidacja, spójność, ugruntowanie stanowią o jej sile, pewnego rodzaju pożądanej normie, stanie, do którego powinno zdążać życie człowieka<sup>177</sup>. Tymczasem Cioran niepowątpiewalnie poszukuje rozproszenia, odmawia gruntu, a kiedy tylko dostrzega możliwość jakiegokolwiek podpory, odrzuca ją w geście pogardy. Nie oznacza to jednak, iż jego postawa stanowi doskonały egzemplarz innej normy, odpowiadającej temu, co określane jest tożsamością ponowoczesną, płynną, choć taki wniosek pozostaje uprawniony w kontekście dynamicznej zmiany jego postaw, poglądów. Należy zauważyć wszakże, że jakaś ich część pozostaje uporczywie, w pewnej perspektywie wręcz nieadaptacyjnie stała. Mowa tu przede wszystkim o stosunku wobec czasu. Jeżeli tożsamość osobista miałaby, jak sugerują to między innymi V. L. Vignoles, S. J. Schwartz i K. Luyckx<sup>178</sup>, sprowadzać się do autodefinicji, w przypadku Ciorana jej treść pozostawałaby albo pusta, albo jej trzon stanowiłaby rezygnacja. Z tego punktu widoczna jest zależność: im większa siła nacisku egzystencjalnego doświadczenia – a pozostają przy stanowisku, iż jest ona proporcjonalna do głębi świadomości – tym większy pojawia się opór przed utożsamianiem się z czymkolwiek. Świadomość, w tym przede wszystkim samoświadomość zwykle wiązana jest z konsolidacją tożsamości, rodzajem ugruntowania w świecie za sprawą możliwości samoodniesienia<sup>179</sup>. Cioran

---

<sup>176</sup> W szerszym kontekście temat ten poruszony został przez A. Demars (Por. A. Demars, *Le pessimisme jubilatoire de Cioran : enquête sur un paradigme métaphysique négatif*, Lyon 3, 2007, s. 27, [https://sdc-resnum.univ-lyon3.fr/out/theses/2007\\_out\\_demars\\_a.pdf](https://sdc-resnum.univ-lyon3.fr/out/theses/2007_out_demars_a.pdf), dostęp online: 10.02.2019).

<sup>177</sup> Por. H. Suszek, *Różnorodność wielości Ja*, „Roczniki Psychologiczne” 2007, 10(2), s. 7 – 37; J. Rowan, M. Cooper, *Przedmowa*, [w:] J. Rowan, M. Cooper (red.), *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999, s. 10 – 18.

<sup>178</sup> Por. V. L. Vignoles, S. J. Schwartz, K. Luyckx, Introduction: Toward an Integrative View of Identity, [w:] V. L. Vignoles, S. J. Schwartz, K. Luyckx (red.), *Handbook of Identity. Theory and Research* (s. 1 – 30), Springer, New York 2011.

<sup>179</sup> Pośród teorii traktujących o tym mechanizmie na uwagę zasługuje „Teoria minimalnego ja fenomenologicznego” (Por. J. Belt, *Between Minimal Self and Narrative Self: A Husserlian Analysis*

wskazuje jednak na proces zupełnie odmienny, z czego wynika pozornie paradoksalny wniosek. Z uwagi na to, iż w perspektywie rozważań Ciorana prymarną treścią świadomości jest nierozzerwalny związek istnienia z czasem, a przez to nieistotność i przygodność tegoż istnienia zmierzającego ku swemu krańcowi, adekwatną postawą wobec świadomości śmierci jest nieutożsamianie się z niczym, co dotyczy życia. Stanowi to radykalny gest odwrócenia się od historii i historyczności<sup>180</sup>. Z takiego punktu widzenia wszystkie wysiłki ukierunkowane na autokreację, a przynajmniej definiowanie siebie, można uznać za mniej ugruntowane w rzeczywistości i mniej adaptacyjne niż pełna rezygnacji, wycofana postawa Ciorana, skoncentrowana nader wszystko na identyfikacji ze swoją śmiertelnością. To jednak komplikuje się, gdy dostrzeżemy, że wspomnianą postawę również można postrzegać w kategoriach autokreacji. Wówczas rezygnacji i wycofaniu, jak każdemu celowemu zabiegowi, wymuszonemu i ukierunkowanemu na uporanie się z doświadczeniem egzystencjalnym, należałoby przypisać znaczne ograniczenia.

W innej odsłonie Cioran zdaje również relację z poczucia ciężaru spadku, swoistego dziedzictwa kulturowego, poczynając od działającej najbardziej bezpośrednio siły wpływu rodziny generacyjnej, przez przynależność narodową, sięgając aż do rodowodu biblijnego. Można ująć to jako ciężar tożsamości kolektywnej<sup>181</sup>. Idąc tak zidentyfikowaną ścieżką różnych poziomów oddziaływań, Cioran właśnie na wzór praktyki ascetycznej podejmuje wysiłek oswobodzenia się, zredukowania poczucia owego brzemienia, pielęgnowania dystansu. Naturalnie odmienny względem ujęcia tradycyjnego pozostaje cel ascezy – w przypadku Ciorana byłby to stan niewzruszenia i pewnego stopnia anestezji wobec doświadczeń odpowiadających wymiarowi egzystencjalnemu. Po raz kolejny w punkcie wyjścia pojawia się jednak świadomość zatopienia w czasie i niezbywalność historii. To zaś nieodzownie skłaniać musi do powrotu ku niewygodnej świadomości, iż nie jest w stanie pozbyć się własnych korzeni w sposób definitywny, mimo, iż jest to przedmiotem tak gorącego pragnienia. Cioran pozostaje więc ze wszystkimi

---

*of Person*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 2019, 50:4, s. 305 – 323; T. Metzinger, *Being no one: The self-model theory of subjectivity*, MA: MIT Press, Cambridge 2004).

<sup>180</sup> Zagadnienie historii stanowi odrębny i bardzo interesujący wątek w rozważaniach Ciorana, który w mojej ocenie wiąże się ściśle z zagadnieniem tożsamości. Z uwagi na przyjęty plan nie będzie jednak mógł być włączony w strukturę analizy.

<sup>181</sup> Tożsamość kolektywną definiuję za Z. Bokszańskim jako „(...) zbiór treści składających się na sposoby jej postrzegania przez jej własnych członków” (Por. Z. Bokszański, *Tożsamość kolektywna a stereotyp*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 1999, 28, s. 27).

niezbywalnymi określeniami swojej tożsamości, ale jednocześnie też z wypracowanym poczuciem wyobcowania, nieprzynależności. Dla rozumienia tej wewnętrznie skonfliktowanej postawy przydatne może być rozróżnienie kategorii tożsamości oraz poczucia tożsamości. Tej pierwszej odpowiadałyby stosunkowo niezmiennie dane, fakty dotyczące przede wszystkim historii życia osoby, np. jej pochodzenia, formalnej przynależności do danych wspólnot. Tymczasem poczuciu tożsamości odpowiadałaby w większym stopniu kategoria autodefinicji, zmiennej w czasie, zależnej w większym stopniu od samej woli podmiotu, skoncentrowanej wokół aktualnie wyznawanych wartości oraz poglądów. Mimo, iż Cioran odnosi się do doświadczeń związanych ze swoim pochodzeniem, emigracją, wykształceniem, aktywnością twórczą, relacjami, prezentuje postawę niepełnej z nimi identyfikacji. Właściwie stwierdza pewne fakty dotyczące własnej osoby, jednak pragnąc uwolnić się od wynikających z nich konsekwencji. Uzasadnione jest więc stwierdzenie, iż właściwie odżegnuje się od własnej tożsamości ujmowanej w kategoriach czasowości, czyli od własnej historii oraz jej wymiaru kolektywnego. Wszędzie jest mimochodem, jedynie w roli gościa. W istocie trudno byłoby wskazać obszar, w którym Cioran byłby zadomowiony. Właśnie ów stan „bezdomności” staje się dla niego obszarem zadomowienia, swoistym gruntem, z którego wznosi się jego poczucie tożsamości. Nie bez znaczenia pozostaje również aspekt prowadzonej przez Ciorana narracji dla budowanego w ten sposób poczucia tożsamości i poniekąd zapewne również dla samej tożsamości. Aforystyczny, fragmentaryczny<sup>182</sup> i nacechowany sprzecznościami typ refleksyjnych wypowiedzi autora potwierdza postawioną wcześniej tezę odnośnie pielęgnowania przez niego stanu wielorako rozumianej nieprzynależności. Traktując autonarrację jako narzędzie służące konstruowaniu poczucia tożsamości, należałoby sprecyzować, iż używane jest ono przez Ciorana do tworzenia konstrukcji tożsamości tymczasowej. Można to wyraźnie skonstrastować z czasowością istnienia, traktowaną jako aspekt niepowątpiewalnie

---

<sup>182</sup> Jędrzak i Libich, a także Szaj interpretują *Zeszyty Ciorana* w kategoriach gatunku literackiego, określanego fragmentem. Ten definiowany jest następująco: „utwór prozą, o treściach głównie autotematycznych, pozbawiony norm kompozycyjnych; utrzymany w poetyce niegotowości, niedoskonałości – jako urywek nieukończonej całości pozostającej w sferze idei” (Por. M. Konarzewska, *Fragment*, [w:] Grzegorz Gazda (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, PWN, Warszawa 2012, s. 361; S. Jędrzak, M. Libich, *Dziennik antymetafizyczny...*, dz. cyt., s. 155 – 171; P. Szaj, *Fragment, czyli pogranicze filozofii i literatury w pisarstwie Emila Ciorana*, „Hybris” 2014, 27, s. 20 – 38). <https://dSPACE.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/35931/03.Szaj.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, dostęp online: 13.05.2022). Innym tekstem traktującym o twórczości Ciorana przez pryzmat fragmentu jest praca Bolduc (Por. A. Bolduc, *Cioran et l'écriture du fragment*, Electronic Thesis or Diss., McGill University, Montreal 1999, [http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/?func=dbin-jump-full&object\\_id=30151..](http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/?func=dbin-jump-full&object_id=30151..), dostęp online: 20.04.2022).

konstytutywny dla tożsamości. Autonarracja jest zatem rodzajem próby pozbycia się pewnego tożsamościowego brzemienia w swoich różnych postaciach. Przez to Cioran staje się, między innymi, mało rumuńskim Rumunem, doświadczającym w pewnym momencie trudności w płynnym posługiwaniu się językiem ojczystym<sup>183</sup>. Odcina się od swoich młodzieńczych fascynacji politycznych<sup>184</sup>. Niezbyt wiążąco traktuje także swoją przynależność do paryskiej bohemy, deklarując nader wszystko interesowną postawę wobec swojego w niej uczestnictwa. Przeczy właściwie przynależności jako takiej. Neguje również filozoficzne walory swojego pisarstwa, stara się tuszować wszelkie konotacje ze środowiskiem akademickim. Naturalnie wraz z próbą pozbycia się ciężaru identyfikacji, bardziej dotkliwy okazuje się balast doświadczenia egzystencjalnego. Z jednej strony oznacza ono bowiem udrękę życia pozbawionego sensu, z drugiej natomiast powoduje doznanie dokuczliwości braku ułatwień, niemożności wspierania się na pewnych automatyzmach myślenia, stałych zasadach interpretacji rzeczywistości. Skazuje na ciągłą jej analizę, ponowne przemyślenie.

Pielęgnowanie postawy rezygnacji z utożsamiania się (w sensie ogólnym), próby powstrzymywania procesu stawania się, to rodzaj egzystencjalnego eksperymentu, przewrotnej wirtuozerii w dbałości o nieprzystosowanie do życia, swoistej atopiczności jego postawy<sup>185</sup>. Jest to rodzaj celowej demobilizacji i osobistego manifestu tzw. „głodowania”, czyli odmowy dostarczania tożsamości budulca w postaci kategorii dla samookreślenia. Jest to metaforyczny rodzaj postu. W innej perspektywie jawi się także jako rodzaj performance’u – manifestacji braku, odmowy znaczenia i stanowienia o czymkolwiek. Ów ascetyczny rys w biografii Ciorana realizuje się także w projekcie powstrzymywania się od osiągnięć. Nie jest to zupełnie równoznaczne z niechęcią wobec „bycia określonym”, ale tej niechęci towarzyszy. Także do kwestii popularności Cioran podchodzi dosyć lekceważąco i instrumentalnie, jakby własną twórczość publikował przy okazji, *en passant* i ze względów trywialnych, przyziemnych, bytowych.

---

<sup>183</sup> I. Kania, *Od tłumacza*, [w:] E. M. Cioran, *Dywagacje...*, dz. cyt., s. 8.

<sup>184</sup> Por. E. Kanterian, *Cioran als Nihilist, Skeptiker und politischer Essayist*, „Philosophische Rundschau” 2017, 64, 4, s. 349, <http://dx.doi.org/10.1628/003181517x15167178975575>, dostęp online: 15.01.2022; A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu: trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2010.

<sup>185</sup> W rozumieniu tego terminu prezentowanym przez A. Raubo (Por. A. Raubo, *Filozofii są dziwacy, surowi, melankolicy...*: o atopicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu, „Przegląd literacki” 2008, 3, s. 58 – 86.

Ów specyficzny stosunek nastawienia do rzeczywistości i tendencji do negacji zaprasza do wyszczególnienia pewnego osobliwego podtypu postawy twórczej. Ujmując rzecz z większą precyzją, proponuję – właśnie z uwagi na nakreśloną powyżej postawę twórczą – określić Ciorana mianem „artysty bulimicznego”. Twórcy, który może pielęgnować metaforyczny post, by później w nienasyceń zachłystywać się życiem, a więc „wpaść w czas”, nie przyjmując z rzeczywistości ostatecznie jednak niczego i pozostawać w pozornie niezaangażowanym dystansie. Dlatego nazywam ów dystans niezaangażowanym pozornie, gdyż postawa Ciorana prezentuje specyficzne odcienie, w których brakowi identyfikacji z „zatopioną” w czasie rzeczywistością towarzyszy jednocześnie głębokie nią przejęcie. Czy jednak połączenie tych dwóch postaw jest w istocie możliwe, czy też obnaża maskowane poczucie przynależności, pragnienie wspólnotowości? Podobnie jak ma to miejsce w przypadku acedii, jej pojawienie się, jakkolwiek prowadzi do negacji wartości, między innymi mniszej więzi, niekoniecznie prowadzić musi do jej zerwania. Analogicznie rzecz wygląda u Ciorana, „potoki” negacji nie stają się ostatecznie wystarczającą przyczyną całkowitego wycofania. Towarzyszy im natomiast nieustannie atmosfera odchodzenia, poczucie, iż dany stan rzeczy niemożliwy jest do podtrzymywania i właściwie nie jest podtrzymywany. Odchodzenie to nosi bowiem znamiona procesu. Ponownie więc powraca znaczący wątek procesualności i niedokonania, obecny w preferencji odchodzenia względem odejścia, negowania wobec negacji i ostatecznie sukcesywnego oczyszczania się z tego, co może stać się jarzmem określenia, a co inni nazywać mogą pielęgowaniem identyfikacji, tożsamości. Stan taki jednoznacznie wskazuje, iż osobisty czas, czas w znaczeniu egzystencjalnym nie płynie dla niego wyłącznie w jednym kierunku, lecz zawraca, zatrzymuje się, zatacza koło. Stwierdzenie tego możliwe jest jednak wyłącznie w kontekście porównania do czasu liniowego i w takim odniesieniu Cioran nieustannie pozostaje.

Autor postrzega siebie jako bezużytecznego i z tego przymiotu czyni koronę swojego bycia<sup>186</sup>. Wyraża się to poprzez podtrzymywanie statusu „cafarda”<sup>187</sup>, lekceważącego kwestie: materialne, nader wszystko posiadania, formalnych związków, zobowiązań; znajduje to także odzwierciedlenie w zrównywaniu procesu tworzenia z mimochodem rejestrowanymi stanami psychicznymi. Podane przykłady zapewne nie

---

<sup>186</sup> Por. E. Cioran, *Zarys...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>187</sup> Por. J. Grosse, *Ennui und Cafard. Ciorans Transformation eines Pascalschen Topos*, „Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte” 2018, 70 (01), s. 52 – 72.

wyczerpują pełnego repertuaru póz Ciorana znamionujących wyrzeczenie. Zdecydowanie bardziej znaczące może być jednak to, w którym punkcie znajdują one swój początek i jednocześnie jakie można wyznaczyć im granice, lub przynajmniej punkty orientacyjne. O ile z mniejszym lub większym powodzeniem możliwe jest wyrzeczenie się: swoich własnych poglądów, pokrewieństwa z myśleniem filozoficznym, a nawet własnego pochodzenia, o tyle zdecydowanie trudniej zrzec się pewnego statusu ustalonego w okolicznościach pojawienia się na świecie – bycia zrodzonym, trudno zbywalnej relacji wobec rzeczywistości, a w sensie osobistym własnej historii<sup>188</sup>. Właściwie wątek ten można określić jako problematykę bycia stworzonym, lub stwarzania w ogóle. Ta niezbywalna konieczność odnoszenia się do tego faktu staje się natomiast przesycona grozą dopiero w uzupełnieniu o aspekt czasowości istnienia. Bycie stworzonym oznacza bowiem brutalne skazanie na konieczność „bycia w czasie”. O ile wobec wielu problemów określanych przez Ciorana jako nierozwiązywalne pomocna mogła być postawa wspomnianej osobliwej ascezy<sup>189</sup> w każdym z jej różnorodnych odcieni, o tyle konfrontacja z faktem bycia umieszczonym w czasie nie pozwala na żadne zabiegi neutralizujące wobec związanego z tym doświadczenia egzystencjalnego.

W pogardzie i wyrzekaniu się samego siebie, Cioran ostatecznie znajduje możliwość uzyskania tego minimalnego szacunku wobec własnej osoby, który pozwala mu pozostać przy życiu. Postawę teoretyczną Ciorana, wyrażającą się w dywagacjach na temat potencjalnych rozwiązań można rozumieć jako powodowaną specyficznym doświadczeniem czasu w niezbywalnym stanie nudy. Choć asceza Ciorana może być odpowiedzią na pragnienie przeciwdziałania nudzie, jednak nie jest w stanie tego pragnienia spełnić. Ujęta jest natomiast w kontekst negocjacji ze sobą samym w jakim stopniu oraz w jakich warunkach możliwa jest akceptacja czasowego charakteru własnego istnienia, rozumiejąc przy tym akceptację jako zgodę na kontynuowanie życia.

---

<sup>188</sup> Opiswanej np. w biografii autorstwa Mattheusa (Por. B. Mattheus, *Cioran – portret radykalnego sceptyka*, wyd. KR, Warszawa 2008).

<sup>189</sup> Choćby z biografii Ciorana pióra Mattheusa wiemy, iż Cioran w prywatnych relacjach, wbrew prezentowanej w twórczości autokreacji, funkcjonował zdecydowanie mniej ascetycznie, lub jeżeli wierzyć jemu samemu, potrzeba owego „głodowania”, pojawiała się właśnie jako efekt zbyt intensywnego doświadczenia świata, innych, ale przede wszystkim też siebie (Por. Tamże).

### 3.1.1.10. Nuda Ciorana jako ateistyczna wersja acedii

Cioran, choć mógłby zgodzić się odnośnie funkcji nudy m.in. z Heideggerem<sup>190</sup>, nader wszystko w aspekcie jej znaczenia dla poznania, ostatecznie traktuje ją jako skutek uboczny wątpliwie nobilitującej refleksyjności. Z jednej strony nudę uznaje za przyrodzony człowiekowi (ewentualnie Bogu) warunek transcendencji, z drugiej natomiast tę wyjątkowość człowieka uznaje za zbudowaną na konstytutywnej niedyspozycji. To właśnie rodzaj wybrakowania, niepełna sprawność instynktów, skłonność do odczuwania nieadaptacyjnych stanów emocjonalnych powodowanych nudą ma, zdaniem Ciorana, odróżniać człowieka od innych stworzeń.

Ujmując rzecz inaczej, a jednocześnie wskazując na istotny kontekst rozważań Ciorana, sednem doświadczenia nudy jest konfrontacja z faktem bycia skazanym na istnienie w czasie, a właściwie na ugrzęźnięcie w egzystencji. Nuda jest podłożem dla doświadczeń, które gwarantują wyjątkowo intensywne doznanie tegoż ugrzęźnięcia, gdyż jest ona dla Ciorana warunkiem uświadamiania sobie czasowości istnienia. Czyni świadomym tego, jak bardzo człowiek oddalony jest od wieczności, ale w samym doświadczeniu nudy, jak daleki jest także od życia w sensie codziennej krzątaniny. Tragizm tego doświadczenia Cioran wyraża w stwierdzeniu, że w istocie nie ma nic boleśniejszego niż doznanie wieczności<sup>191</sup>, dla której nuda jest właśnie punktem wyjścia.

Kategorie wieczności i nieskończoności ukazywane przez nudę niszczą, zdaniem Ciorana, dynamiczny pęd życia. Rujnują wszystko, co uznaje on za korzystne dla utrzymania stanu iluzorycznego istnienia, skupiającego się na „kosztowaniu” możliwości niesionych wraz z przemijającymi chwilami i unikaniu odnoszenia się do kwestii przemijania. Brak poczucia wieczności charakterystyczny dla działania pozarefleksyjnego, określany przez Ciorana także jako brak głębi, równoznaczny jest z tym, że mniejsze nasilenie uzyskuje poczucie braku rozwiązań dla najważniejszych kwestii egzystencjalnych. Na piedestale takiej postawy stoi „teraz”, które jest właściwe, zdaniem Ciorana, naiwnemu przeżywaniu rzeczywistości i które pozwala koncentrować się na pomniejszych celach i wielkiej mistyfikacji sprawstwa człowieka. Cioran

---

<sup>190</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977.

<sup>191</sup> Więcej na temat tego zagadnienia por. P. Nepveu, *Cioran ou la maladie de l'éternité*, „*Études françaises*” 2001, 37 (1), s. 11 – 21, <https://doi.org/10.7202/008838ar>, dostęp online: 20.04.2022.



twierdzi zdecydowanie, iż dusze „gniją” w okolicznościach niedostatku zabobonów<sup>192</sup>. Potrzebna jest choćby choroba, by nieokreślony, trudny do zwerbalizowania ból, lęk, rozpacz znalazły swój przedmiot, punkt zaczepienia w życiu, by na nowo móc włączyć się w jego rytm.

Czas, zdaniem Ciorana, daje się znosić jedynie wówczas, gdy pozostaje na drugim planie, ukryty za zdarzeniami, czyli w formie pewnego rodzaju zapomnienia. Jeśli nie wydarza się nic absorbującego lub wydarzenia tracą na znaczeniu, a uwaga pozbawiona zostaje punktu fiksacji, kategorie przeszłości oraz przyszłości rozplývają się w niepokojąco wszechogarniającym „teraz”. Nuda w ten sposób staje się przyczynkiem bezradności i dramatycznego pragnienia, by doświadczyć czegokolwiek poza nią – czegoś, co stanie się punktem orientacyjnym w pustce, a więc co przyniesie nadzieję jej wypełnienia. Ujawniający się tutaj konflikt pomiędzy pogardą dla iluzorycznego sposobu istnienia, a trudnością rezygnacji z kuszącej perspektywy wytchnienia w bezrozumnym funkcjonowaniu jest niemożliwy do rozwiązania z poziomu działania samego podmiotu. Rozważanie kompromisu uznać należy za daremne, gdyż tak jak przeciwstawić można sobie wieczność i terażniejszość, tak też przeciwstawne sobie są pragnienie wyzwolenia z czasu i jednocześnie pragnienie trwania w nim, ale bez druzgocącej świadomości konsekwencji determinacji istnienia z uwagi czas. Sama świadomość nierozwiązywalności tego problemu nie staje się, zdaniem Ciorana, motywem dla zaprzestania wysiłków w kierunku choćby częściowego lub chwilowego zażegnania rozterki. W doświadczenia powiązane z nudą wpisane jest gorączkowe usiłowanie zniesienia jej doświadczenia, często w formie bezrozumnego powtarzania tych samych, nieskutecznych rozwiązań i prowadzących ku nim rytuałów. Natomiast „prawdziwa nuda”, czyli nuda w sensie egzystencjalnym, pojawia się niezależnie od podejmowanych aktywności. Dlatego też w prezentowanej przez Ciorana perspektywie utożsamiana jest z rodzajem miarowego, tępego bólu o nieznacznym stopniu nasilenia, który w swojej jednostajności bardziej być może niż anestezji pragnie intensyfikacji w nadziei, iż stanie się to przyczynkiem do wydobycia się z owego stanu druzgocącej inercji. Samo w sobie pozostaje to jednak niemożliwe, gdyż nie pozwala na to istota doświadczenia nudy.

Z tego powodu odnalezienie się na nowo w porządku czasowym, w zwykłym, codziennym doświadczeniu upływu czasu, dziejącym się w tle zdarzeń, staje się dla

---

<sup>192</sup> E. Cioran, *Zarys...*, dz. cyt., s. 27.

Ciorana przedmiotem marzeń szczególnego rodzaju. Jest to pragnienie możliwości odczucia ulgi w zaprzeczeniu, w złudzeniach, podobnie jak człowiek długo czuwający pragnie snu. Złudzenia tworzą życie, firmują ruch, w przeciwieństwie do przenikliwego stanu powodowanego nudą. Cioran określa wręcz całe jednostkowe życie człowieka jako przedsięwzięcie śmieszne, banalne i będące wynikiem kaprysu. W istocie podwaliny wartości, próby nadawania sensu życiu stanowią jedynie rodzaj błędu, iluzji, która pochłania i marnotrawi energię życiową ale jednak jednocześnie może ją kumulować. Finalnie Cioran stwierdza, iż nawet to czcze błędzenie pomiędzy naiwnie wyznaczanymi celami staje się łaskawsze niż trwanie w znudzonym, odartym ze wszelkich złudzeń, osłupieniu bezsensu istnienia. Opowiedzenie się za życiem jest, zdaniem Ciorana, aktem szaleństwa. Samo oddychanie jest już tego wyrazem. Jednocześnie w doświadczeniu ciężaru czasowości istnienia sprowadzenie życia do jedynie tylko oddychania, automatycznego i bezrefleksyjnego odruchu życiowego, staje się dla autora pożądane. Należy zaznaczyć, iż w swoim pragnieniu zapomnienia, zniesienia świadomości pozostaje on jednak powściągliwy. Życzenie Ciorana nie sięga ku takim aspiracjom jak: zniesienie absurdu istnienia lub odnalezienia drogi ku tzw. „szczęśliwemu życiu”. Poza kilkoma nieśmiałyymi wzmiankami o marzeniach na temat stanu odrealnienia, swoje aspiracje kroi na miarę precyzyjnie określonych możliwości urzeczywistnienia. Pragnie mianowicie możliwości wytchnienia od zbyt intensywnego napięcia świadomości i przenikliwości, którą warunkuje nuda. Pragnienie to w istocie dotyczy posiadania namiastki złudzeń, które pozwoliłyby nie poddać się złudzeniu najbardziej niebezpiecznemu, temu mianowicie, że śmierć niesie za sobą jakąś wartość, że może coś zmienić. Cioranowi nie chodzi w tym miejscu bynajmniej o pielęgnowanie wartości życia. Taka wartość, jego zdaniem, niemożliwa jest do utrzymania. Jednak bunt obecny w akcie samobójczym, choćby manifestujący się poprzez rezygnację, w prezentowanej perspektywie autora jest na równi śmieszny i naiwny, co zabieganie o wartości kojarzone z życiem.

Monotonia funkcjonowania mnichów w opanowaniu przez *demoną południa*, obojętność wobec własnego losu i celu stają się dla Ciorana inspiracją do metaforycznego ujęcia mierności egzystencjalnej sytuacji człowieka w sensie ogólnym. Podobnie jak w przypadku mniszej ascezy stan kryzysu i zniechęcenia pojawia się za sprawą acedii, tak w rozważaniach Ciorana uwarunkowaniem rujnącej i napawającej bezsilnością konfrontacji z osadzeniem w porządku czasowym jest nuda.

Utrata wiary w okolicznościach pojawienia się *demonia południa* odpowiada więc utracie wiary w sens istnienia w doświadczeniu nudy. W takim znaczeniu obowiązująca jest teza, iż opis egzystencjalnego położenia człowieka dotkniętego nudą jest pozbawioną odniesień do Boga eksplikacją sytuacji acedycznej. Zasadniczą pozostaje natomiast uwidaczniająca się w analizie porównawczej różnica: to, co w naukach anachoretów stanowi konieczną do przewyciężenia grzeszną aberrację, u Ciorana jest postawą adekwatną wobec egzystencji.

### 3.1.2. Konkluzje

Zinterpretowane wybrane fragmenty dociekań w temacie acedii posłużyły jako punkt wyjścia dla rozważania znaczenia doświadczenia nudy w kontekście doświadczenia czasu w refleksji Ciorana. Zgodnie ze spostrzeżeniami komentatorów Ewagriusza, acedia, choć wyrasta z gruntu rozważań o charakterze stricte religijnym, pozostaje w dużej mierze doświadczeniem, które dotyczyć może człowieka również bez odniesienia do wiary. W takim właśnie znaczeniu acedia została użyta jako kontekst interpretacyjny dla analizy zagadnienia nudy, a w szerszym ujęciu także dla rozumienia refleksji Ciorana: jego filozoficznych rozważań nad czasem i postawy twórczej.

Wychodząc od trzech wyodrębnionych przeze mnie nurtów rozważań nad zagadnieniem acedii u Ewagriusza, dotarłam do konstatacji, iż opisywane przez niego przejawy acedii bliskie są deskrypcjom nudy sytuacyjnej. Jednakże Ewagriusz przeczy stwierdzeniu, iż acedię należy utożsamiać jedynie z opisywanym u mnichów stanem bezczynności lub znużenia. To z kolei skłoniło mnie do rozważenia relacji pomiędzy nudą sytuacyjną oraz nudą egzystencjalną. Przenosząc ów wątek na grunt rozważań Ciorana stwierdzam, iż nuda sytuacyjna oraz nuda egzystencjalna są dwoma różnymi stronami tego samego zjawiska oraz, że nuda sytuacyjna nie może istnieć bez pierwiastka nudy egzystencjalnej. Ta stanowi właściwą, dojrzałą odmianę nudy, wyrastającą z przenikliwego doświadczenia nieuchronności czasu. Kolejne dwa aspekty opisów acedii dokonanych przez Ewagriusza: zagadnienie postawy wobec relacji oraz atmosfery emocjonalnej pojawiającej się w towarzystwie *demonia południa*, stały się punktem wyjścia dla rozważenia ambiwalentnego stosunku Ciorana wobec samotności oraz unikalnego powiązania różnych przywoływanych przez niego stanów emocjonalnych z doświadczeniem nudy, a tym samym również z czasem. W efekcie tego skonstruowałam model rozwoju dynamiki emocjonalnej, która pojawia się

w różnych momentach doświadczania nudy i jest bezpośrednio powiązania z pogłębianiem świadomości własnej śmiertelności. Ponadto podjęłam również próbę klasyfikacji tychże stanów uwzględniając aspekt czasowości istnienia. Ostatecznie z najbardziej istotnych różnic pomiędzy koncepcją acedii Ewagriusza oraz rozważaniami o nudzie Ciorana – postrzegania możliwości „rekonwalescencji” po doświadczeniu kryzysu i podejścia do zagadnienia lenistwa – uczyniłam punkt wyjścia dla rozpatrzenia zakresu obowiązywania tezy o uznaniu postawy Ciorana za ascetyczną.

Zaprezentowana pokrótce ścieżka wyvodu doprowadziła mnie do twierdzenia, iż nudę w ujęciu Ciorana uznać należy – z całą świadomością przewrotności tego stwierdzenia – za ateistyczną odmianę acedii. Podobieństwo acedii i nudy w znaczeniu egzystencjalnym zawiera się w konfrontacji z faktem skończoności istnienia ludzkiego, co stanowi ryzyko załamania poczucia jego sensu oraz celowości. Paradoksalnie brak celu ugruntowany jest w „celu” ostatecznym uczasowionego istnienia, który jest wyznaczony ogólnie i stanowi go śmierć. W związku z tym zanegowane zostaje również poczucie sprawstwa człowieka i przypisywanych życiu oraz jemu samemu wartości. Zasadniczą różnicę pomiędzy acedią w ujęciu Ewagriusza oraz nudą w rozważaniach Ciorana stanowi odmienne podejście autorów do wynikających z tych dwóch doświadczeń długofalowych kryzysowych konsekwencji. W innej perspektywie opisany rozdzwięk można ująć jako różnicę w traktowaniu przeraźliwej konfrontacji z nicością: w przypadku Ewagriusza jako incydentu odwrócenia się od relacji z Bogiem. Incydentu koniecznego do zrehabilitowania poprzez ponowną na tejsze relacji koncentrację; w przypadku Ciorana jako doświadczenie niezbywalne, nie poddające się jakimkolwiek próbom eliminacji, zapomnienia, czy reparacji i będące trwałą determinantą egzystencji. Wobec powyższego w koncepcję acedii wpisane jest zaproszenie do zakwestionowania przewlekłego charakteru warunkowanego przez nią kryzysu. Kontestacja ta dokonywana jest poprzez tak ważne dla ujęcia acedii autorstwa Ewagriusza odniesienie do Boga jako remedium na „zgliszczą” wiary pozostawione przez acedię, jak również uczynienie z niej nietożsamej z „ja” siły, wobec której możliwe jest przeciwstawienie się. Choć obraz acedii w ujęciu Ewagriusza (a także wielu innych myślicieli religijnych) prezentowany jest jako porażający i jednoznacznie złowroźny, właśnie ów, różnicujący go z nudą w ujęciu Ciorana, nawiązujący do wiary suplement, czyni acedię mniej przerażającą niż „nagi”, nie pozostawiający nadziei kryzys egzystencjalny powodowany nudą w ujęciu Ciorana.

W rezultacie podjętej analizy porównawczej oraz w nawiązaniu do sformułowanej przeze mnie definicji acedii, nudę w ujęciu Ciorana proponuję rozumieć jako ujawniającą się w sposób szczególny w perspektywie doświadczenia czasu, a powstałą na gruncie przyrodzonej dyspozycji człowieka osnowę doznania nieznanego ostatecznego rozwiązania kryzysu, powodującą trwałą postawę sceptycyzmu wobec wszelkich zabiegów ukierunkowanych na przypisywanie egzystencji sensu, celowości i wartości. Nasilenie doświadczenia kryzysu pozostaje proporcjonalne wobec głębi świadomości czasowości własnego istnienia i znamionowane jest przez swoistą dynamikę emocjonalną. Podobnie jak acedię, również nudę uznaję nie za przyczynę kryzysu, lecz konieczny warunek jego zaistnienia. Adekwatnie do tego opisana dynamika emocjonalna, towarzysząca doświadczeniu nudy, charakteryzuje doświadczenie kryzysu, nie stanowi natomiast jego zasadniczej treści. Opisane stany emocjonalne są reakcją na najważniejszy dla Ciorana problem egzystencjalny: czasowy charakter istnienia i jednocześnie są znamieniem konfrontacji z nim. Zaprezentowany przykład ułożenia elementów doświadczenia afektywnego, które wiąże się u Ciorana z nudą nie daje jednak klarownej odpowiedzi na pytanie: czy jest on uniwersalny i obowiązujący każdorazowo w doświadczeniu nudy, czy jedynie potencjalny? Czy stany te mogą zaistnieć jako odrębne od doświadczenia nudy, czy w sposób niezbywalny posiadają w sobie jej pierwiastek, a także dlaczego spośród tego, swoistego chaosu doznań Cioran wyodrębnia akurat melancholię, smutek, rozpacz, grozę i ekstazę? Na tym etapie analizy za najbardziej zasadne uznaję twierdzenie, iż doświadczenie nudy, obnażając problem czasowości istnienia, stanowi punkt wyjścia dla bardziej specyficznych stanów emocjonalnych, które scharakteryzowałam w podrozdziale 3.1.1.7, dotyczącym dynamiki emocjonalnej nudy. Oznacza to, że stany te nie mogłyby zaistnieć bez doznania nudy, znamionują natomiast fakt jej doznania. W tym miejscu niemożliwe jest jednak udzielenie odpowiedzi na pytanie dlaczego autor wyróżnił właśnie melancholię, smutek, rozpacz, grozę i ekstazę, jako „wyrastające z pnia nudy” i co stanowi o ich szczególnej ważności dla rozumienia zagadnienia czasu w jego refleksji. Wątpliwości te ujawniają potrzebę głębszego zbadania genezy tego wyróżnienia. W przyjętej przeze mnie metodzie oznacza to potrzebę podjęcia analizy rozumienia tych stanów poza perspektywą jednostkową, czyli w sensie uniwersalnym, co Cioran wyraża przede wszystkim poprzez biblijną metaforykę. Zgodnie z poczynioną już wcześniej

zapowiedzią, do pytania tego powrócę w kolejnych podrozdziałach, które z osobna poświęcone będą każdemu z wymienianych przez myśliciela stanów.

Ostatecznie jeżeli nudę potraktujemy – analogicznie do acedii – jako doświadczenie prowadzące do stanu kryzysu, który poddaje pod wątpliwość stosowany dotychczas sposób postrzegania siebie oraz rzeczywistości, wówczas zdecydowanie bardziej klarowne stanie się jej znaczenie oraz miejsce w ogólnym poglądzie Ciorana na kwestie egzystencjalne. Zasadnicza różnica w opisach doznań dyktowanych acedią u Ewagriusza oraz nudą u Ciorana wynika z rozbieżności pomiędzy poziomami opisu. W przypadku Pontyńczyka opisy doświadczeń acedycznych odnoszą się bardziej do warstwy nudy sytuacyjnej, która – w moim mniemaniu – zdradza obecność egzystencjalnego doświadczenia kryzysu skupionego wokół wiary, który to opisywany jest z kolei w koncepcji acedii. Cioran natomiast koncentruje się niemalże jedynie na esencjalnym, egzystencjalnym doświadczeniu kryzysu wywołanego konfrontacją z „byciem skazanym na czas”, jaka ma miejsce w doznaniu nudy. Oczyszczenie acedii z jakkolwiek tak istotnych dla jej rozumienia, również istotnych dla samego Ciorana, wątków religijnych pokazuje, iż niemożliwa jest ucieczka od egzystencjalnego doświadczenia nudy, wszelkie bowiem działania reparacyjne sprowadzają się do ponownego „wypełnienia” doświadczonej pustki Bogiem w jego substancjalnym ujęciu. Towarzysząca nudzie świadomość śmiertelności staje się niezbywalnym ciężarem, który nieodwołalnie zmienia sposób widzenia siebie i świata. Wszelkie iluzje, nadawane znaczenia, a nader wszystko sens przypisywany swoim przedsięwzięciom, działaniu w świecie, stają się unieważnione za sprawą owego dojmującego doświadczenia. Konsekwencją owego ogołocenia acedii, między innymi, z patrystycznej nauki o zbawieniu jest ukazanie sedna nierozwiązywalności problemu nudy oraz egzystencjalnej sytuacji człowieka. Choć Cioran nie proponował takiego sposobu rozumienia swojej postawy twórczej oraz życiowej, uważam, iż pewnego rodzaju ustosunkowaniem się do druzgocącej świadomości czasu, wyrażonym, najogólniej ujmując, w sposobie bycia, jest jego unikalna praktyka ascetyczna. Aby uczynić tę tezę bardziej klarowną należy podkreślić, iż postawa ta nie jest rodzajem lekarstwa wobec zbyt ciężkiej świadomości bycia w czasie. Jakikolwiek rozwiązanie tego problemu, zdaniem Ciorana, jest niemożliwe. Osobliwą ascezę Ciorana należy więc uznać wyłącznie za rodzaj odpowiedzi wobec doświadczenia czasu. Zakres obowiązywania tego terminu w odniesieniu do postawy twórczej myśliciela zawiera się

w praktyce wyczerpującego utrzymywania w treści świadomości faktu bycia podporządkowanym czasowi, w wyrzekaniu się iluzji na temat siebie oraz rzeczywistości, jak również w stronienu od pokusy kojącego utożsamiania się z czymkolwiek. Za tymi głównymi wyznacznikami ascezy u Ciorana należy wymienić konsekwencje dla przyjmowanej postawy twórczej oraz życiowej, charakteryzującej się m. in. sceptycznym podejściem do kwestii materialnych, uczestnictwem w artystycznym splendorze, a także, (na ogół) nacechowanym aprobatą, stosunkiem wobec odosobnienia.

### 3.2. Melancholia jako tęsknota za byciem „przed czasem”

#### 3.2.1. Relacja melancholii i nudy

„Nuda jest pierwszą oznaką niepokoju; kiedy człowiek nie jest całkowicie nieświadom; dzięki nudzie zwierzę objawia swój pierwszy stopień człowieczeństwa”<sup>193</sup>.

W kontekście rozważań Ciorana można powiedzieć, że dzięki melancholii objawia się kolejny stopień człowieczeństwa. Pojęcie to niezmiennie pozostaje jednak w refleksji autora dalekie nobilitacji. Nuda jest przyczynkiem do ustalenia osobliwej koncepcji człowieczeństwa, która związana jest bezpośrednio z konfrontacją podmiotu z czasowym aspektem istnienia oraz własnym poczuciem ograniczoności. Tym samym natura człowieka, zdaniem Ciorana, ujawnia się prawdziwie właśnie w zderzeniu z czasem. Doświadczanie czasu jest katalizatorem dla rozwinięcia się tego, co Cioran postrzega w człowieku jako niskie, „kanciaste”, problematyczne i ostatecznie dramatyczne. Nuda i stany jej pokrewne, w tym właśnie melancholia stanowią, zdaniem Ciorana, warunki niezbędne ku pogłębieniu świadomości podlegania porządkowi czasowemu, odzwierciedlają również tego konsekwencje na poziomie emocjonalnym.

Niepowątpiewalne pokrewieństwo melancholii<sup>194</sup> i nudy skutkuje ogromną

---

<sup>193</sup> E. M. Cioran, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, wyd. Aletheia, Warszawa 2020, s. 36.

<sup>194</sup> Do reprezentatywnych opracowań tematu melancholii zaliczyć można m.in. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, wyd. Universitas, Kraków 2009; G. Steiner, *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. O. i W. Kubińscy, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007; Z. Freud, *Żaloba i melancholia*, [w:] K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud, człowiek i dzieło*, Wyd. Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991. J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, wyd. Universitas, Kraków 2007; T. Sławek, *Saturniczny pątnik. Robert Burton i jego „Anatomia melancholii”*, "Literatura na świecie" 1995, 3; J. Radden, *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, Oxford University Press, New York 2000; A. Kępiński, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wyd. Lekarskich, Warszawa 1985; R. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, New York Review Books, New York 2001; M. Bieńczyk, *Melancholia: o tych, co nigdy nie odnajdą straty*, wyd. Sic!, Warszawa 1998; W. Bałus, *Mundus melancholicus: melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, wyd.

ilością przykładów ich utożsamienia. Nuda często bywa definiowana przez melancholię, jak również melancholia poprzez nudę<sup>195</sup>. Rodzaj terminologicznego i definicyjnego pomieszania pogłębia się przy próbach wskazania ich wspólnego rdzenia, który najczęściej widziany jest w poczuciu pustki, bezsensu, w stanie apatii<sup>196</sup>. Choć stanowisko autora wobec powszechnej tendencji ku utożsamianiu nudy z melancholią nie zostało wprost wyartykułowane, pozostaję przy twierdzeniu, iż podjęcie próby różnicowania tych stanów, przy akceptacji stanowiska traktującego o ich relacji, może dać najbardziej obiecujące rezultaty dla analizy. Właśnie takie ujęcie tematu melancholii pozostaje wierne konstatacji Ciorana o jej wywodzeniu się z nudy, które to twierdzenie jest jedną z najważniejszych inspiracji dla namysłu nad zagadnieniem czasu w jego rozważaniach. Jedynie w tym miejscu przypominając wcześniejsze wnioski – nudę postrzegać należy nie tyle jako stan głębszy, istotniejszy, ale jako pewnego rodzaju macierz dla bardziej specyficznego stanu melancholii.

Historia badań nad melancholią wskazuje, iż stosunek wobec niej pozostawał zwykle ambiwalentny, co osobliwie wyraża się w charakterystykach jej istoty tworzonych w odniesieniu do stanu rozdwojenia, rozproszenia i pewnego rodzaju „ugrzęźnięcia” pomiędzy sprzecznościami<sup>197</sup>. Niezależnie od dominujących nastrojów wokół zagadnienia melancholii oraz radykalnych zmian w postrzeganiu jej obrazu<sup>198</sup>, obecność tego zagadnienia w refleksji egzystencjalnej oraz znaczenie dla wyników analiz antropologicznych pozostają niepowątpiewalne. Bezdyskusyjnie melancholia, w tym również w kontekście relacji z nudą, jest jednym z ważniejszych wątków, traktowanych przez Ciorana w sposób szczególny. Jedynie przypominając w tym miejscu wnioski z zaprezentowanej wcześniej analizy nudy w refleksji Ciorana, uznaję,

---

Universitas, Kraków 1996; A. Kuczyńska, *Piękny stan melancholii: filozofia niedosytu i sztuka*, wyd. Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999; L. Földényi, *Melancholia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2011; *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska i B. Małczyński, wyd. Chiasm, Opole – Wrocław 2010.

<sup>195</sup> Zwraca na to uwagę W. Bałus, a za nim M. Meszka i R. Zielnicki: „Nuda – poucza nas Bałus – jest nastrojem melancholijnym, wyklucza bowiem zarówno pełną radość, jak i wielką rozpacz” (Zob. M. Meszka, R. Zielnicki, *Wokół książki „Nuda w kulturze“*, „Sztuka i filozofia” 2000, 18, s. 164 – 173), a także D. Kot: „Jest więc acedia rozumiana jako jedna ze złych myśli, która w swojej wymowie sytuuje się blisko nudy, uprzykrzenia czy melancholii” (Zob. D. Kot, *Filozoficzne znaczenie koncepcji acedii u Ewagriusza z Pontu*, „Zeszyty naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, 722, s. 87).

<sup>196</sup> M. P. Markowski, *L’ennui: ulamek historii* [w:] *Nuda w kulturze*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, Poznań 1999, s. 290 – 316; M. H. Chruszczewski, *Nuda i jej typologie*. „Kultura–Społeczeństwo–Edukacja” 2020, 17 (1), s. 219 – 233, <https://doi.org/10.14746/kse.2020.17.10.1>, dostęp online: 10.07.2021.

<sup>197</sup> R. Burton, *The Anatomy...*, dz. cyt.

<sup>198</sup> J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 54 – 58.



iz stanowi ona dla autora zasadniczy punkt wyjścia ku podjęciu próby zrozumienia egzystencjalnego dramatu człowieka. W związku z powyższym melancholia, mając swój rodowód właśnie w nudzie, nie może stanowić wyłącznie estetycznego przeżycia, tak jak postrzega to na przykład M. Wroniszewski:

„Dla przeciwwagi Emil Cioran (...) porównując melancholię i nudę, zwraca uwagę na wyłącznie estetyczny sens melancholii oraz niezbywalne egzystencjalne podłoże doświadczenia nudy”<sup>199</sup>.

W przytoczonych słowach autor ten zapewne może nawiązywać do wspomnianego niekiedy przez Ciorana melancholijnego nastroju, czy też melancholijnej aury, a więc do znanego w literaturze zjawiska tzw. „słodkiej melancholii”. W istocie, aspekt estetyczny melancholii, jak wskazuje Cioran, przejawiać się może w pasywności, rodzaju zatrzymania, a nawet w stanie rozmarzenia. Uważam jednak, iż w takim przypadku mowa jest o jedynie zewnętrznej perspektywie postrzegania tego zjawiska. Tym samym tego typu opis nie oddaje oglądu całościowego. W taki sposób jawić się może przede wszystkim melancholia jako fenomen w zdystansowanej obserwacji, to właśnie z pozycji obserwatora melancholik jawi się jako bierny. Z takiej perspektywy nie jest widoczny zgiełk i zamęt, stanowiące o istocie melancholicznego<sup>200</sup> świata wewnętrznego, a właściwie są one ukryte za zasłoną zdecydowanie mniej lękorodnego, a czasem wręcz pociągającego wrażenia pewnej tajemniczości, niezagrażającej, a jawiącej się jako nostalgia. Zatrzymanie, czy też nawet rozmarzenie, które odnosić należy zapewne do zatracania się w czymś niedostępnym i nieobecnym, w zasadniczo niezdefiniowanym przedmiocie tęsknoty, stanowi wyraz pewnej rezygnacji z bycia na prawach teraźniejszości. Właśnie ów aspekt należy uznać za jeden z „prześwitów” relacji melancholii i nudy. „Słodycz” melancholii – należy to wyraźnie zaznaczyć – pozorna, wynika ze stanu tzw. „odklejenia się” od czasu i zdarzeń. Jest rezygnacją z danej rzeczywistości na rzecz tej, która możliwa jest do samodzielnego skonstruowania<sup>201</sup>. Proponuję rozumieć relację „słodkiej” melancholii z jej „czarnym” wariantem jako wyłącznie powinowactwo nomenklatury. To właśnie „czarna”, mroczna odmiana melancholii, szeroko

<sup>199</sup> M. Wroniszewski, *Melancholia i smutek – powinowactwa i utożsamienia*, „Maska” 2018, 37, s. 29.

<sup>200</sup> Celem uczynienia wywodu bardziej klarownym i rozróżnienia, która z „odmian” melancholii będzie przedmiotem analizy w dalszej części rozprawy będę używała określenia „melancholiczny” w odniesieniu do doświadczenia egzystencjalnego, tzw. „czarnej melancholii” wraz z propozycjami jej klinicznego ujęcia. Natomiast określenie „melancholijny” będzie przeze mnie używane w odniesieniu do doświadczenia estetycznego, charakteru nastroju, tzw. „słodkiej melancholii”.

<sup>201</sup> Taki pogląd odpowiada przypisywanym melancholii przez psychoanalitików cechom narcystycznym – pragnieniu osiągnięcia onnipotentnej kontroli. *Au rebours* poczucie braku kontroli, które pojawia się w konfrontacji z czasem jest dla melancholika zbyt trudne do zniesienia.

analizowana przede wszystkim na gruncie klinicznym, jest w mojej ocenie pokrewna melancholii opisywanej przez Ciorana i to ona znajduje zdecydowanie głębsze powiązanie z nudą i innymi prymarnymi dla niej zagadnieniami<sup>202</sup>. Warto podkreślić, że należy ona wszakże, za sprawą swojego bliskiego związku z czasem, do grupy problemów nierozwiązywalnych<sup>203</sup>.

Dlaczego jednak melancholia przywodzi skojarzenia z powierzchownością, życiem skoncentrowanym na tym, co zewnętrzne? Za odpowiedź można uznać słowa Ciorana zawarte w dziele *Na szczytach rozpacz*:

„Wewnętrzna bezgraniczność i nieokreśloność (nie trzeba kojarzyć ich z ową płodną nieskończonością, jakiej doświadczamy, Kochając) gwałtownie żądają dla siebie przestrzeni, której granic uchwycić nie sposób. Melancholia to stan nieokreślony, bez wyraźnego, konkretnego ukierunkowania”<sup>204</sup>.

Granica pomiędzy wewnętrznym a zewnętrznym, jaka zwyczajowo służy wyabstrahowaniu z rzeczywistości pewnej psychicznej indywidualności osoby, stosowana jako punkt odniesienia dla rozumienia melancholii, wprowadza w błąd. W związku z powyższym można powiedzieć, że poczucie pustki, jako konsekwencja melancholii, „rozlewa się” na pozbawioną granic rzeczywistość melancholika. Analiza

---

<sup>202</sup> Na pokrewieństwo tych zagadnień zwraca uwagę M. Bizior-Dombrowska. Wykłada obecną pomiędzy nimi zależność w znamienny sposób: „Melancholia to jedynie chwilowa dyspozycja, a nie – jak w przypadku nudy – trwała konstytucja” (M. Bizior-Dombrowska, *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 72), przytaczając słowa Ciorana, który jednak dodaje po nich: „(...) domieszka rozmarzenia nie wyklucza całkowicie możliwości utożsamienia tej formy z chorobą, ze wszystkimi jej konsekwencjami. Formalnie biorąc, zarówno w przypadku melancholii słodkiej i rozkosznej, jak i czarnej, mamy do czynienia z tymi samymi elementami ramowymi: pustką wewnętrzną, nieskończonością zewnętrzną, nieokreślonością doznań, rozmarzeniem, sublimacją itd; zróżnicowanie oczywiste jest tylko w aspekcie tonacji uczuciowej” (E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt. 64 – 65). Jakkolwiek zrozumiała jest intencja słów autorki, jak również grunt, z którego te słowa są wypowiedzane (autorka odnosi się do romantycznego i estetycznego ujęcia melancholii), jej wartościowe spostrzeżenie może być uzupełnione w kontekście interpretowanych psychoanalitycznych tez dotyczących pochodzenia melancholii. W tym też znaczeniu ujmowanie melancholii jako temporalnej dyspozycji, a właściwie trafniej byłoby to określić niedyspozycją, wymaga adnotacji, iż temporalność należy rozumieć tu jako proces raczej bardzo szeroko rozciągnięty w czasie. W prezentowanej przeze mnie perspektywie wykluczone jest, aby stan melancholii był tymczasowy w znaczeniu „chwilowości”. Nawet jeśli przyjęte zostanie założenie o możliwości „przewycięzenia” tego doświadczenia, odbywa się to raczej na drodze długotrwałego procesu niż za sprawą pewnego rodzaju „skoku”, naglej, decydującej zmiany.

<sup>203</sup> Podobne skojarzenia pojawiają się również w rozprawie *Mundus melancholicus* Bałusa, w której sedno melancholii określa on mianem „nierozstrzygalności” (Zob. W. Bałus, *Mundus melancholicus*..., dz. cyt.). Natomiast w tekście *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty* Bieńczyk nazywa melancholię „czystą nieokreślonością” (Zob. M. Bieńczyk, *Melancholia*..., dz. cyt., s. 13). Rozstrzygnięcie byłoby możliwe, gdyby określony mógł być problem. Istota melancholii polega natomiast właśnie na niemożności takiego określenia. Stąd sformułowanie dedykowane melancholii przez Bieńczyka zdaje się pozostawać zbieżne tak z ujęciem Bałusa, co również psychoanalitycznymi tradycjami myślenia o melancholii. Oba te określenia znajdują także odniesienie do rozważań Ciorana. W tym świetle „paranie się problemami nierozwiązywalnymi”, specyficzna pasja dla problemów nierozwiązywalnych w niebagatelnej mierze odnosi się także do melancholii.

<sup>204</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 60.

zestawienia różnych opisywanych przez Ciorana kontekstów doświadczenia czasu wskazuje wyraźnie, iż odnoszenie się do często umownych granic np. pomiędzy nocą a dniem, snem i czuwaniem, pracą i odpoczynkiem stanowi, jego zdaniem, warunek ku zachowaniu względnej, umożliwiającej codzienne funkcjonowanie, równowagi. W melancholii, której brak jest granic, niemożliwe jest również zbawienne przeżywanie czasu w jego fragmentach, „dozowanie” doświadczenia czasowości własnego istnienia. To właśnie za sprawą konfrontacji z wywodzącą się z nudy melancholią dochodzi do konfrontacji z czasem „niepodzielonym”, a więc niemożliwym do skontrolowania, poznawczego ujęcia, z czasem w całej swojej niszczyielskiej okazałości.

Melancholię w rozumieniu Ciorana traktuję wobec powyższego jako specyfikację doświadczenia, którego zawiązki obecne są w nudzie: doświadczenia straty, specyficznego, dewaluującego stosunku wobec siebie samego, doświadczenia pustki. Nie podążając w tym miejscu za sugestiami Ciorana melancholię uznaję za stan o odmiennej strukturze niż pozostałe, wymieniane przez autora. Uważam, iż potencjał emocjonalny nudy w melancholii również ulega specyfikacji i odpowiadają mu konkretne stany emocjonalne, które następnie ująć można w takie kategorie, jak doświadczenie grozy, smutku, rozpacz i ekstazy<sup>205</sup>.

Aby zweryfikować zaprezentowaną tezę i tym samym pogłębić rozumienie wywodzącej się z nudy melancholii, jak również jej znaczenia w rozważaniach Ciorana zdecydowałam się sięgnąć do obszaru psychoanalizy, w której specyfika melancholii jest wyraźnie wyeksplikowana.

### 3.2.2. Melancholia w wybranych ujęciach psychoanalitycznych

Podjęta przeze mnie decyzja o oparciu wywodu na teoriach o proveniencji psychoanalitycznej podyktowana jest trzema względami: z jednej strony stwarzają one możliwość rozważenia wywodzącej się z nudy melancholii w interesującej mnie w kontekście czasu perspektywie „archeologicznej”, która polega na przyjrzeniu się proponowanemu rozumieniu genezy melancholii i przez to ujawnieniu jej relacji wobec czasu. Ponadto teorie te są punktem wyjścia dla odniesienia do różnych sposobów doświadczenia i afektywnego ustosunkowywania się wobec czasu. Stanowią również

---

<sup>205</sup> Zmiana ich kolejności w stosunku do cytowanej już oryginalnej wypowiedzi Ciorana (por. przypis 114) wynika z interpretacji, której „ścieżka” zostanie zaprezentowana w dalszej części podrozdziału. W dalszej części rozprawy wskazana zmieniona przeze mnie kolejność będzie się odnosiła do tej właśnie interpretacji.

ważne nawiązanie do doświadczenia egzystencjalnego. Wskazane czynniki są niezwykle istotne dla rozumienia refleksji skupionych wokół tematu melancholii w refleksji Ciorana, a w teoriach psychoanalitycznych dostrzegam potencjał dla skonstruowania interpretacji komparatystycznej. Zamierzonym przeze mnie efektem tego zabiegu jest pogłębienie rozumienia znaczenia czasu w zagadnieniu melancholii.

Rozważania zacznę od postawienia dwóch pytań: co – korzystając z szeroko pojmowanej optyki psychoanalitycznej – przydaje osobie rys melancholiczny?; co sprawia, iż doświadczenie utraty staje się przyczynkiem do rozwinięcia melancholicznej symptomatologii? Wyjaśnieniu dynamiki procesów leżących u podstaw melancholii posłużyło Freudowi, a za nim kontynuatorom jego myśli zestawienie doświadczenia uznawanego za normatywne dla żałoby oraz reakcji diagnozowanych jako nieadaptacyjne, nieprawidłowe, nieadekwatne<sup>206</sup>. W literaturze fachowej wskazuje się, że czynnikiem różnicującym wymienione stany jest fakt utraty w pierwszym przypadku oraz jego brak, a właściwie zaistnienie przeżycia straty, bez adekwatnej temu przyczyny w przypadku drugim. W tego typu perspektywie utrata jest zarzewiem wewnętrznego patogenicznego konfliktu, który obecny jest i znacząco wpływa na model funkcjonowania w relacjach interpersonalnych<sup>207</sup>. Inspirując się wskazanym narzędziem normatywizacji melancholii, kategorię straty uczynię kluczową dla analizy tego zagadnienia.

Z uwagi na szeroki zakres badań nad doświadczeniem melancholii<sup>208</sup>, do analizy

---

<sup>206</sup> Definicja normy w przypadku żałoby stanowi odrębny i kontrowersyjny problem, którego szersze omówienie stanowiłoby trudność dla utrzymania założonego porządku analizy. W bardzo skrótowym ujęciu przyjąć można, iż realna utrata i związana z nią niepatologiczna żałoba może być czynnikiem spustowym dla doświadczenia określanego jako anomalne, co opisują szeroko współcześni badacze depresji (Por. A. Couët-Garand, S. Lecours, *Sadness, distress, and depression: An integrative model of emotional processes of mourning and its implications for the therapeutic proces*, „Psychothérapies” 2019, 4(4), s. 203 – 216, <https://doi.org/10.3917/psys.194.0203>, dostęp online: 10.05.2022). Podobnie rzecz ma się również z kwestią właściwej i nieadekwatnej reakcji na żałobę – historyczne ujęcie tego problemu w rozprawie nie będzie możliwe, jednak sam temat w kwestii rozważań Ciorana zostanie uwzględniony pod koniec podrozdziału.

<sup>207</sup> Ewolucja poglądów psychoanalitycznych, które dotyczą zagadnienia melancholii i dedykowanego jej zestawu technik terapeutycznych polega w mojej ocenie na przesunięciu akcentu z faktycznej historii melancholika na historię jego przeżyć, które mogą być inspirowane wydarzeniami z życia.

<sup>208</sup> Jak wskazuje M. Bieńczyk: „Psychiatria dziewiętnastowieczna, a następnie współczesna, wyszczególniły: jednostki chorobowe, objawowe lub fenomenologiczne (określając sposób „widzenia” świata przez chorego, na przykład jego sposób odczuwania czasu) i wprowadziły pojęcie depresji, które, jakkolwiek rozumiane, obejmuje węższe terytorium niż melancholia starożytnych i Europy renesansowej” (M. Bieńczyk, *Melancholia...*, dz. cyt., s. 19). Termin „depresja” zaproponował W. Cullen w 1800 r. dla oddania ogólnego obniżenia sprawności funkcjonowania psychofizycznego (Por. A. K. Lie, *Suffering of the heart, song of the lips – some examples from the history of melancholia*. Tidsskr. Nor. Laegeforen. 1999, 119, s. 2491 – 2494). Termin *depresja* traktuję jako zdecydowanie bardziej zmedykalizowany i dalszy refleksji filozoficznej niż termin *melancholia*, na którym

wykorzystałam teorie, które uznałam za najbardziej obiecujące dla pogłębienia rozumienia zagadnień ze spektrum doświadczeń melancholicznych i przez to jednocześnie przydatne dla pogłębienia rozumienia rozważań Ciorana. Uwzględniając w perspektywie interpretacyjnej doświadczenie czasu, dokonałam wyboru *teorii relacji z obiektem* autorstwa M. Klein oraz rozważań na temat melancholii autorstwa J. Kristevej. Wyjątkowość koncepcji pierwszej z wymienionych autorek polega na obrazowej prezentacji zmian na poziomie emocjonalnym, jakie następują w różnych momentach rozwojowych w kontekście relacji ze znaczącym *obiektem*. Propozycja Klein, poza tym, że w wielu aspektach nawiązuje do tradycyjnego stanowiska psychoanalitycznego Freuda, w klarowny i zapraszający do dyskusji sposób prezentuje genezę melancholii, uwzględniając właśnie perspektywę czasową. Z tego względu w rozważaniach brytyjskiej psychoanalityczki dostrzegam potencjał dla poszerzenia rozumienia dociekań Ciorana w obszarze melancholii. Rozważania Kristevej, koncentrujące się na problematyce przewycięzania melancholicznego porządku funkcjonowania, uznałam natomiast za wartościowy i inspirujący punkt odniesienia dla przemyślenia problemu sublimacji w twórczości Ciorana. Wyniki badań autorki umożliwiają również pogłębienie rozważań Ciorana o języku i wiedzy pojęciowej, a także przyjrzenie się strukturze i funkcjom jego refleksji. Uzyskane w ten sposób wyniki analizy posłużą ostatecznie do rozważania stosunku Ciorana wobec czasu w tak zarysowanej melancholicznej perspektywie. Z uwagi na to, że wybrane przeze mnie teorie przywoływane są jedynie jako kontekst interpretacyjny, celem koncentracji uwagi na głównym wątku rozważań – rozumieniu melancholii u Ciorana – w rozprawie nie zostaną zaprezentowane wnioski z analizy porównawczej innych teorii psychoanalitycznych, które nawiązują do rozważań psychoanalityczek, lub z których rozważania te się wywodzą.

### 3.2.2.1. Utracony obiekt. Teoria M. Klein

Sednem osobliwie *archeologicznej* torii Klein jest wyróżnienie, znamienych dla poszczególnych momentów rozwojowych<sup>209</sup>, paranoidalnych oraz depresyjnych mechanizmów regulowania postawy względem rzeczywistości. Rozwój w koncepcji Klein rozumiany jest jako droga wiodąca z autystycznej, niemej, absolutnej relacji

---

skoncentruję się rozprawie się w przeważającej mierze. Wyjątek stanowić będą okoliczności, w których Cioran wprost pisze o depresji, tudzież depresyjności.

<sup>209</sup> W dalszej części tekstu będą one określane zamiennie „fazą” lub „pozycją”, odpowiednio „depresyjną” lub „schizoidalno–paranoidalną”.

z obiektem, poprzez konfrontację z doświadczeniem jego utraty, do przezwyciężenia związanej z tym „depresyjności”<sup>210</sup> i ostatecznie przekierowania uwagi na inne relacje w świecie zewnętrznym. Wskazany proces rozwojowy należy jednak traktować jako niepowikłany, wzorcowy przebieg osobowościowej ewolucji podmiotu, która to zależnie od „czynników konstytucjonalnych”<sup>211</sup> oraz pojawiających się w późniejszych etapach rozwoju doświadczeń w interakcjach ze środowiskiem, może być i bywa zazwyczaj dodatkowo modyfikowana poprzez okoliczności wewnątrzpsychicznych konfliktów.

Klein pozostaje przy stanowisku, iż melancholiczna symptomatologia musi być związana z wewnętrznym konfliktem zogniskowanym wokół pierwotnej utraty w niemowlęctwie, a właściwie z niepełnym jego rozwiązaniem. Jednocześnie, nie ujmując znaczeniu tego doświadczenia w dynamice rozwoju melancholii, Klein twierdzi, iż jest ono, wraz z adekwatną, „niepatologiczną” żałobą istotnym budulcem wewnętrznego świata jednostki. Utrata i żałoba są składnikami niezbędnymi w tworzeniu się tak zrębów charakteru, obrazu własnej osoby, jak również wizerunku rzeczywistości. Sam fakt zaistnienia utraty nie wykazuje więc działania patogenicznego, w przeciwieństwie do subiektywnego sposobu jej doświadczania, czyli straty.

Okoliczności kolejnych utrat w historii życia jednostki, choćby dotyczyły one kwestii pozornie banalnych i nieistotnych dla całej historii podmiotu, stanowić mogą czynnik spustowy dla ponownej manifestacji niewłaściwie rozwiązanego konfliktu w pierwszych miesiącach życia. Innymi słowy dezadaptacyjnie przeżyta utrata we wczesnym dzieciństwie prowadzi, zdaniem Klein, do porażenia całego życia psychicznego i staje się ciężarem dla wszelkich relacji interpersonalnych.

---

<sup>210</sup> Określenie „depresyjność” stosowane jest przeze mnie (za tradycją psychoanalityczną) dla zilustrowania sposobu bycia podmiotu, bez intencji odnoszenia się do kryteriów diagnostycznych depresji. Określenie „depresja” odnosi natomiast do kategorii jednostki nozologicznej, a więc konkretnej diagnozy, która stawiana jest na podstawie spełnienia ściśle określonych kryteriów kwalifikacyjnych (Por. K. Poniatowska–Leszczyńska, K. Małyszczak, *Depresja a patologia osobowości w ujęciu psychodynamicznym*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 2013, 22(3), s. 201 – 209).

<sup>211</sup> Pojęcie to jest używane w teoriach psychoanalitycznych, jak również w dziedzinie psychologii i psychiatrii dla określenia względnie stałej właściwości psychicznej, ukształtowanej genetycznie, z uwzględnieniem wczesnego modelowania środowiskowego. Więcej na ten temat (Por. M. S. Mahler, F. Pine, A. Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant*, Basic Book, New York 1975).

### 3.2.2.1.1. Pozycja schizoidalno-paranoidalna jako brak akceptacji czasowego charakteru istnienia

Istotną podstawą prezentowanej przez Klein tezy o roli utraty jest charakterystyczny dla pierwszej fazy rozwojowej, określanej jako schizoidalno-paranoidalna, sposób doświadczania własnej osoby jako psychofizycznej jedności z *obiektem*<sup>212</sup>. Towarzyszą temu mechanizmy tzw. „rozszczenia”. Rozumiane są one jako efekt braku umiejętności, niedojrzałości do całościowego przeżywania *obiekta*, zarówno w jego troskliwej i czulej, jak również okrutnej i opuszczającej odsłonie. Tym samym *obiektem*, zależnie od tego czy w danych okolicznościach adekwatnie odpowiada na potrzeby *self*<sup>213</sup>, jawi się jako idealny lub zdewaluowany w sposób skrajny. W analogiczny, bezwzględnie binarny sposób, postrzegana jest również cała rzeczywistość zewnętrzna oraz sam podmiot. Utrata swoiście określanego „dobrego obiektu”, czyli właściwie dobrej części jego wizerunku, wzbudza poczucie utraty całego wewnętrznego świata budowanego na przeżywaniu relacji jako bezpiecznej. „Dobry obiekt”, a wraz z nim cała rzeczywistość *self* zmienia swój obraz na jednoznacznie „negatywny”, bez żadnego doświadczenia korygującego, lecz w przeżyciu krańcowym<sup>214</sup>. Podobnie proces zmiany wizerunku obiektu oraz obrazu *self* zachodzi również w przeciwnym kierunku, a oba rodzaje zmian cechuje nietrwałość w czasie. Przemienność postaw w zaprezentowanym modelu i związanych z tym przeżyć poczucia winy, zamiennie z poczuciem krzywdy zapewniana jest poprzez wysoką eskalację tych stanów. Niemożliwe jest utrzymanie stałości przeżywanego w sposób skrajny poczucia winy wobec *obiekta*, tudzież innej osoby, obsadzonej w tej roli, która również w sposób skrajny jest wówczas idealizowana.

---

<sup>212</sup> Stosowane przez Klein określenie „pozycja”, które uwzględniam w swojej analizie, odnosi się do dosyć jednorodnej struktury fantazji oraz doświadczeń związanych z relacją z *obiektem*. Odpowiadają im specyficzne stany afektywne oraz mechanizmy obronne (Por. J. Steiner, *The equilibrium between the paranoid-schizoid and the depressive positions*, [w:] R. Anderson (red.), *Clinical Lectures on Klein and Bion*, Tavistock/Routledge, London 1992, s. 46 – 58).

<sup>213</sup> Przyjmuję definicję *self* zgodną ze stwierdzeniem K. Dygi, iż odnosi się ono do „do całości osobowości, a więc nie tylko do ego, ale i do życia instynktownego, czyli id” (K. Dyga, *Self i tożsamość: próba określenia znaczeń oraz wzajemnych związków pomiędzy pojęciami*, „Polskie forum psychologiczne” 2018, t. 23, 2, s. 417). Uważam jednocześnie, iż teoria Klein wskazuje to, co szczególnie podkreślają wybrane późniejsze koncepcje iż *self* stanowi strukturę organizującą doświadczenie jednostki (Por. J. C. Christopher, M. H. Bickhard, G. C. Lambeth, *Otto Kernberg's Object Relations Theory: A Metapsychological Critique*, „Theory & Psychology” 2001, 11(5), s. 687 – 711, [https://www.researchgate.net/publication/237397650\\_Otto\\_Kernberg%27s\\_Object\\_Relations\\_Theory\\_A\\_Metapsychological\\_Critique](https://www.researchgate.net/publication/237397650_Otto_Kernberg%27s_Object_Relations_Theory_A_Metapsychological_Critique), dostęp online: 01.02.2023).

<sup>214</sup> M. Klein, *Żaloba i jej związek ze stanami maniacko – depresyjnymi*, [w:] M. Klein, *Pisma*, t. I, *Miłość, poczucie winy i reparaacja*, GWP, Gdańsk 2007, s. 363 – 364.

Stanowi to swoisty system obronny przed powtórzeniem zranienia, tym bardziej dotkliwego, im bliższa jest relacja z innym.

Stosownie do charakterystyki „pozycji schizoidalno-paranoidalnej” i związanego z nią sposobu przeżywania więzi, niemożliwe jest zarówno odraczanie gratyfikacji, akceptacja jedynie częściowego lub warunkowego zaspokojenia potrzeb, jak również uzyskanie ambiwalentnego stosunku wobec siebie oraz rzeczywistości. Konsekwencją tego jest zarówno pragnienie posiadania idealnego *obiekta* i jednocześnie bycia idealnym *obiektem*, lęk przed własną dezintegrującą nienawiścią oraz lęk przed okrucieństwem ze strony *obiekta*. Związana z powyższym identyfikacja z *obiektem* stanowi efekt finalny procesu prowadzącego od utraty poprzez inkorporację, czyli motywowane lękiem przed utratą symboliczne pochłonięcie, zatrzymanie *obiekta* w ramach wewnętrznej jego reprezentacji<sup>215</sup>. Osobliwie nazywane, „kanibalistyczne” pragnienia adresowane ku *obiekto*wi, pragnienia „pochłonięcia” go jawią się melancholikowi jako jedyna droga ku zatrzymaniu go przy sobie. Stanowią wobec tego efekt antycypacji straty *obiekta*. W koncepcji tej ukazuje się bardzo ważny aspekt melancholii. Motywowane lękowo „pochłonięcie” *obiekta* okazuje się niewystarczające by nie przeżywać straty. Inkorporacja oznacza próbę podtrzymania nieświadomej, bardzo silnej, ale również dezadaptacyjnej i nieelastycznej więzi z *obiektem*. Związek ten stoi w kontrze wobec zewnętrznej rzeczywistości. W mechanizmach projekcji to, co zewnętrzne jest jedynie matrycą, na którą rzutowane są stany wewnętrzne. Dominującym pragnieniem melancholika jest posiadanie *obiekta* na wyłączność oraz pozbawienie go sprawstwa, a więc przede wszystkim możliwości przyjęcia postawy opuszczającej. Miarą tego, jak niezwykle traumatycznym jest to doświadczenie, pozostają ponoszone przez *self* koszty: nienawiść w stosunku do własnej osoby oraz dążenie do zniszczenia siebie w nieświadomym pragnieniu zniszczenia utraconego, lub możliwego do utracenia *obiekta*.

Akcentowana przez Klein cecha okrucieństwa, realizująca się w deprecjonującym stosunku *self* względem siebie oraz względem innego, stanowić może w mojej ocenie również alternatywne kryterium rozróżnienia doświadczenia tzw. „patologicznej żałoby”, występującej w stanie melancholii, od żałoby pojawiającej się w następstwie utraty *obiekta*. Obecnemu w melancholii poczuciu winy, w przeciwieństwie do normatywnej żałoby, towarzyszy oczekiwanie kary. Choć

---

<sup>215</sup> Wskazuje to jednocześnie na ślad mitologicznego Saturna w teorii Klein.



wrogość manifestowana jest w odniesieniu podmiotu do samego siebie, agresja w stosunku do *obiekta*, a w mechanizmie przeniesienia również względem otoczenia pozostaje w melancholicznej żałobie niezaprzeczalna. Swoista dwukierunkowość agresji wynika z mechanizmu identyfikacji z *obiektem*. Podobnie rzecz ma się z obecnym w melancholii lękiem. Dotyczy on tak własnej osoby, jak również rzeczywistości zewnętrznej. Lęk wzbudzany jest perspektywą zmiany, przeżywaniem życia w kategoriach procesu, a nader wszystko poczuciem upływającego czasu, któremu strata jest nieodłączna. Zmiana, upływ chwil, właściwie całe życie staje się w perspektywie melancholicznej jedynie przyczynkiem ku pogłębieniu poczucia straty. Z tego też względu melancholik postrzega śmierć samobójczą jako coś naturalnego, pozbawionego grozy. Odebranie sobie życia jest pewnego rodzaju dopełnieniem, ale w tym dopełnieniu też powtórzeniem codziennego doświadczenia obumierania w doświadczeniu niedostępnego *obiekta*. Sam fakt istnienia, istnienia polegającego na rozwoju, a więc stracie czegoś (choć na rzecz czegoś innego), jest dla melancholika opresyjny wobec życia w swojej istocie.

Niewypowiedzianym wprost, a w moim poczuciu koniecznym do wyartykułowania w sposób jednoznaczny jest wniosek, iż melancholiczny potencjał dotyczy człowieka nie tylko w kontekście pozostawania w konkretnym związku z drugą osobą. Z pism Klein wynika jasno, iż niemożliwym jest pominięcie wymiaru relacyjnego w ogólnej koncepcji podmiotu, nawet jeśli rozpatrywalibyśmy sytuację osoby pozostającej poza relacjami, rezygnującej z nich lub wykazującej brak umiejętności ich nawiązywania. W mojej interpretacji rozważania Klein prowadzą do wniosku, iż osoba zawsze pozostaje w odniesieniu do jakiegoś innego, choćby nieistniejącego, utraconego lub nieobecnego i m.in. poprzez tę relację musi być definiowana. Ponownie zaznaczyć należy, iż nie chodzi tu o jakąś konkretną bliską osobę i znaczenie jej postępowania wobec melancholika. Decydująca jest tu reprezentacja relacji oraz utrwalone sposoby przeżywania siebie oraz innego. W świetle powyższego można uznać, iż melancholik uczestniczy w rzeczywistych relacjach i przynależy do zewnętrznego świata w sposób pozorny, obserwując i przeżywając go przy użyciu kalki projekcji uwewnętrznionych schematów relacyjnych i nieświadomie dążąc do ich realizacji. W melancholię wpisany jest rodzaj podatności na doświadczanie zranienia i utraty w relacjach z innymi lub wręcz fatalnego poszukiwania takiego doświadczenia zgodnie z uwewnętrznionym wzorcem relacji.

Wobec powyższego obowiązująca pozostaje opisana przez Freuda w *Żalobie i melancholii* analogia wskazująca, iż utracie obdarzonego miłością *obiektem* w żalobie, w stanie melancholii odpowiada utrata „części siebie” – tej właśnie, która z *obiektem* pozostawała w relacji identyfikacji: „W żalobie ubogi i pusty staje się świat, w melancholii – samo Ja”<sup>216</sup>.

### 3.2.2.1.2. Pozycja depresyjna jako droga ku wyjściu poza melancholiczność

Pozycja depresyjna stanowi drogę ku ujęciu *obiektem* jako całości, a co za tym idzie, integracji dwóch skrajnych sposobów jego doświadczania. To na początku tej fazy rozwojowej Klein diagnozuje zawiązki melancholii. Zaprezentowana wcześniej paranoidalno-schizoidalna faza rozwoju jest niezbędna dla rozumienia genezy melancholii – zderzenia dwóch pierwotnie rozdzielonych części obrazu *obiektem*, a nader wszystko manifestującego się poczucia, iż niemożliwym jest ochronienie jego części idealnej przed roszczeniowością i niezadowoleniem ze strony *self*. Pozycja depresyjna jest natomiast punktem wyjścia dla osiągnięcia dojrzałości do akceptacji ambiwalencji, tak w odniesieniu do *obiektem*, jak również całej rzeczywistości wewnętrznej oraz zewnętrznej. Oznacza to jednocześnie gotowość do przyjęcia faktu utraty i porzucenia roszczeń dyktowanych pierwotnie narcystycznym nastawieniem. Z taką, diametralną zmianą percepcji rzeczywistości wiąże się poczucie winy z powodu agresji przeżywanej wobec *obiektem*, poczucie wdzięczności i ostatecznie zgoda wobec zależności od innego w relacji, jak też od reguł rzeczywistości, a także od czasu, w którym relacja jest osadzona. Przeciwnie wobec manifestowanych wcześniej niedojrzałych mechanizmów obronnych, jak np. pragnienie „omnipotentnej kontroli” w relacji z otoczeniem, pozycja depresyjna otwiera drogę ku przeżyciu własnego sprawstwa oraz odpowiedzialności. Wraz z nabywaną zdolnością mentalizacji, empatycznego rezonu, współodczuwania, budowane jest poczucie przynależności do świata zewnętrznego i jego reguł. Ujmując to inaczej, można powiedzieć, że pozycja depresyjna jest niezbędna ku wyjściu z patologicznej zależności od *obiektem* ku umiejętności zaakceptowania faktu bycia zależnym w relacji, choć towarzyszy temu gorzkość porzucenia iluzji idealnej relacji z *obiektem*.

---

<sup>216</sup> Z. Freud, *Żaloba...*, dz. cyt., s. 297.

Ważna pozostaje w tym miejscu klaryfikacja stanowiska wobec określenia momentu rozwojowego, w którym umiejscowiony jest konflikt powodujący melancholię. Choć w fachowej literaturze lokalizowany jest on zwykle na początku pozycji depresyjnej lub wprost z nią utożsamiany<sup>217</sup>, uważam za właściwsze wskazanie jego genezy w obszarze granicznym pomiędzy wyodrębnionymi przez Klein fazami. Ujmując to bardziej obrazowo, melancholię w ujęciu Klein postrzegam jako cofnięty z pozycji depresyjnej krok, który prowadzić miałby ku indywidualności. Oznacza to, że z jednej strony pojawić się musi inna perspektywa przeżycia utraty, z drugiej natomiast także pewien koncept całości *obiekta*. Obraz taki jest jednak w dalszym ciągu zbyt trudny do utrzymania i „zaprasza” do użycia wypracowanych w pozycji schizoidalno-paranoidalnej narzędzi, a w związku z tym do regresji. Podobnie jak w przypadku freudowskiej „pracy żałoby”, akceptacja utraty w „pozycji depresyjnej” jest punktem wyjścia dla zbudowania wewnętrznej reprezentacji dostatecznie dobrego, lecz już nie wyidealizowanego i także nie zdewaluowanego *obiekta*. Poza bardziej ambiwalentnym obrazem obiektu pozycja depresyjna umożliwia również ograniczenie działań na rzecz uzyskania kontroli nad *obiektem*, a przez to również większą zgodę wobec własnej od niego zależności.

Właściwą w mojej ocenie konkluzją wynikającą z teorii Klein jest uznanie, iż dla melancholii kardynalne znaczenie ma właściwie utrata nie tyle samego *obiekta*, co wiary w jego idealną część oraz w pokładane w niej oczekiwania. Jednocześnie sam fakt zaistnienia utraty nie ma tu znaczenia kardynalnego. Melancholia w swoim potencjale niejako wyprzedza to doświadczenie. Jest opłakiwaniem niekoniecznie utraconego lub jeszcze nieutraconego obiektu<sup>218</sup>, a pewnego wyobrażenia na jego temat. Finalnie obiekt zawsze okazuje się w pewnym sensie rozczarowujący – nie jest w stanie sprostać niemożliwym do spełnienia wymaganiom melancholika.

Niesatysfakcjonujący wobec pierwotnych oczekiwań melancholika kompromis, polegający na akceptacji faktu istnienia oraz wagi zarówno czułej i okrutnej strony

---

<sup>217</sup> E Sánchez-Pardo, *Cultures of the Death Drive: Melanie Klein and Modernist Melancholia*, Duke University Press, Durham and London 2003.

<sup>218</sup> W podobnym duchu utrzymany jest sposób ujęcia funkcji melancholii przez Agambena. Melancholia powoduje, jego zdaniem, że znajdujemy się w obliczu paradoksu, kiedy to intencja żałoby wyprzedza stratę (Por. R. Zawisza, *Przeciw melancholii, czyli spór Agaty Bielik-Robson z Giorgiem Agambenem, z perspektywy witalizmu mesjańskiego*, „Logos i ethos” 2014, t.36, 1, s. 97 – 110). Žižek z kolei interpretuje wywodzącą się z melancholii żałobę w kategoriach funeralnego widowiska, komicznego odwrócenia freudowskiej „pracy żałoby” (Por. S. Žižek, *Melancholia i akt etyczny*, „Res Publica Nowa” 2000, 10).

obiektem, pozwala na działania reparacyjne i dalszy rozwój. W sensie praktycznym oznacza to pewnego rodzaju akceptację ograniczoności własnego funkcjonowania, poddanie się porządkowi czasowemu i poszukiwanie własnego sprawstwa w adekwatnym wymiarze. Niezbędne do tego jest jednak poczucie własnej odrębności od obiektu, co okazuje się niemożliwe w przypadku melancholicznej z nim identyfikacji.

Należy zaznaczyć, iż w świetle tej teorii podmiot pozostaje nieustannie w pewnym stopniu niekompletny, zdeintegrowany i samotny. Ujmując to w innej perspektywie, stan pełnej, trwałej, niezachwianej integracji właściwie jest dla melancholika niemożliwy do osiągnięcia, wątpliwy jest także po przekroczeniu doświadczenia melancholii. Zmienia się natomiast sposób, intensywność przeżywania, dojrzałość mechanizmów obronnych, czyli również repertuar środków łagodzących doświadczanie.

### 3.2.2.2. Język jako narzędzie ku nawiązaniu symbolicznej relacji ze światem. Rozważania J. Kristevej

Kristeva<sup>219</sup> zwraca uwagę, iż melancholicznemu stuporowi na poziomie działania odpowiada również zablokowanie na poziomie języka. Melancholiczne zaniemówienie jest reakcją na rozerwanie symbiotycznej więzi z *obiektem*. Zdaniem Kristevej w kontekście melancholii można mówić nie tylko o utracie funkcjonalności

---

<sup>219</sup> Autorka, pozostając w odniesieniu do teorii Freuda, podkreśla jednak, iż utrata *obiektem* dotyczy tego, co bliskie jest pojęciu *obiektem pierwotnego*, a co określa ona terminem *la Chose, Rzecz*, przede wszystkim dotyczy utraty siebie wraz z tym *obiektem*: „Przeciwnie: całe „ja” osoby w depresji zatapia się w oderotyzowanej analności, która jednak jest także radosna, albowiem stała się już nośnikiem rozkoszy połączonej z *Rzecz* pierwotną, postrzeganą nie jako *obiekt* znaczący, ale jako przygraniczny element *ja*. Dla człowieka w depresji, *Rzecz*, podobnie jak „ja”, to upadek, który pociąga go za sobą w niewidoczne i nienazywalne spojrzeń *Cadere*. Wszystko to śmieci i trupy” (J. Kristeva, *Czarne słońce...*, dz. cyt., s. 19). Wprowadzenie pojęcia *la Chose* ma znaczenie dla podkreślenia nieświadomego rodowodu tego swoiście określanego *obiektem pierwotnego*, jego niematerialności, niemożności wyrażenia. Strata w bezpośrednim doświadczeniu może stanowić jedynie pewien impuls do odnowienia niezabliźnionej rany, niepoddającej się przepracowaniu żałoby związanej z pierwotnym doświadczeniem utraty: „Od czasu tego pierwotnego przywiązania, człowiek w depresji ma wrażenie, że pozbawiony jest najwyższego, nienazywalnego dobra, czegoś niewyobrażalnego, z czego być może jedynie pożarcie mogłoby zdać sprawę, co jedynie inwokacja mogłaby wskazać, ale czego żadne słowo nie jest w stanie oddać. (...) Pojmując, że jest pozbawiony swej *Rzeczy*, człowiek w depresji rzuca się w pościg za przygodami i miłościami, zawsze przynoszącymi rozczarowanie, albo też zamyka się w sobie, nie dając się pocieszyć, onemiały, twarzą w twarz z nienazwaną *Rzecz*ą. (...) *Rzecz* wpisuje się w nas bez pamięci, pogrzebana współniczka naszych niewypowiedzianych lęków. Można sobie wyobrazić rozkosze ponownego złączenia, które regresywne marzenie obiecuje nam poprzez śluby samobójstwa” (J. Kristeva, *Czarne słońce...*, dz. cyt., s. 16 – 18). Dodanie do pojęcia *obiekt* określenia *pierwotny* służy podkreśleniu, iż chodzi o wyjściową strukturę relacji z obiektem, nie zaś o relacje z innymi, wtórnymi, zastępczymi *obiektemi*, ani o relacje z innymi ludźmi.

języka, ale wręcz o wytworzeniu pewnego osobliwego, specyficznego dla melancholii sposobu posługiwania się nim<sup>220</sup>. Opisywaną przez Kristevę koncepcję rozumienia melancholicznego języka ujmować należy w kategoriach nikłego, bo obciążonego projekcjami uwewnętrznionych relacji z *obiektem*, kontaktu z rzeczywistością zewnętrzną. Z tego też względu w relacjach interpersonalnych język melancholika nigdy nie może być w pełni komunikatywny. Wychodząc z takiego punktu widzenia za pomocne uznaję wyodrębnienie odmiennego typu melancholicznej komunikacji, innego nie tylko pod względem zahamowania, ograniczenia tzw. „zachowań werbalnych”, ale przede wszystkim odmiennego w aspekcie funkcjonalnym. Mowa melancholika, choć korzysta z tych samych narzędzi językowych i pozornie służy porozumiewaniu się w relacjach interpersonalnych, w swojej istocie adresowana jest ku *obiekto*wi. Stanowi ona, moim zdaniem, odzwierciedlenie podtrzymywanego związku z nim i w takiej funkcji można określić ją jako czytelną. Będąc kierowaną ku *pierwotnemu obiekto*wi pozostawać może w służbie regulacji poziomu lęku, stanowi bowiem przeszkodę w pozostawaniu w innych relacjach niż relacja z *obiektem*. Z perspektywy obserwatora mowa melancholika sprawia wrażenie nieadekwatnej lub niezaangażowanej, przez co jest przyczynkiem ku emocjonalnemu oddaleniu. Z tego względu melancholiczny język stanowi narzędzie ku pielęgnowaniu obronnego dystansu – obronnego wobec ponowienia doświadczenia straty w relacji. Pojawiająca się w melancholii niedyspozycja językowa równoznaczna jest z pogrążeniem się w afekcie:

„Nie dowierzając językowi, człowiek cierpiący na depresję jest kimś uczuciowym, z pewnością zranionym, ale przede wszystkim uwięzionym przez uczucie. Uczucie to jego Rzecz”<sup>221</sup>.

Naturalnie chodzi o uczucie, a właściwie cały ich zestaw, który wiąże się z doświadczeniem straty. Pozostawanie przy „Rzeczy”, rozumiane jako klęska procesu symbolizacji, uniemożliwiając wejście w porządek mowy – mowy komunikatywnej, uważnej i czule zwróconej ku innemu – utrudnia także zakotwiczenie się w porządku czasowym. W rozważaniach Kristevej dostrzegam drogę prowadzącą ku wnioskowi, iż funkcją mowy, która okazuje się niedostępna w melancholii, jest adaptacja do doświadczenia czasu i ukierunkowanie na życie wraz z jego biegiem. Melancholia, w swoim zatrzymaniu, skazuje podmiot na zatrzymanie również w jego osobowościowym rozwoju.

---

<sup>220</sup> B. Smoleń, *Koncepcja melancholii Julii Kristevy*, [w:] *Sumienie, wina, melancholia. Materiały polsko-niemieckiego*, red. P. Dybel, IFIS PAN, Warszawa 1999, s. 220.

<sup>221</sup> J. Kristeva, *Czarne słońce...*, dz. cyt., s. 18.

Co zatem stanowi o pomyślnym przebiegu zarówno drogi normatywnej indywiduacji, jak również wyjścia z melancholicznego impasu? Pytanie to zwraca zapewne uwagę również B. Smoleń, kiedy przytacza słowa Kristevej:

„Zabójstwo matki jest psychiczną i biologiczną koniecznością zarówno dla mężczyzny, jak i kobiety, warunkiem osiągnięcia autonomii. Matkobójstwo jest życiową koniecznością, warunkiem sine qua non procesu indywiduacji, o ile przebiegnie w sposób optymalny i będzie mogło ulec erotyzacji: utracony obiekt zostanie odnaleziony jako obiekt erotyczny (przypadek heteroseksualności męskiej i homoseksualności kobiecej), pierwotny obiekt zostanie zamieniony drogą niewiarygodnego wysiłku symbolicznego (...) na Innego jako obiekt pożądania (inną płć, przypadek kobiet heteroseksualnych) albo wreszcie ulegnie metamorfozie w erotyczny obiekt sublimacji kulturowych konstrukcji”<sup>222</sup>.

Podmiot dążąc do indywiduacji, wyodrębniając swoje „ja” z symbiotycznej relacji, ma możliwość dostrzeżenia Innego, by w dalszych etapach rozwoju, ulokować w nim swoje pragnienia. Pozostaje to jednoznaczne z tym, że jedynie symboliczne zabójstwo *obektu* może umożliwić ucieczkę z melancholicznego świata ku twórczości, możliwości zapośredniczenia afektu, odnalezienia się w porządku językowym. Przynależna melancholii nienawiść do siebie oraz tego, co zewnętrzne to główny motyw melancholicznej udręki, jak też ten jej aspekt, który istnieje bezkompromisowo, brak mu dyskursywnego zapośredniczenia. Adekwatnym remedium na melancholiczne zaniemówienie musi być więc połączenie dyskursu i miłości, twórczość.

Kristeva pozostaje zgodna z Klein w kwestii tego, że zadanie rozwojowe, którego niewykonanie „grozi” melancholią, polega na zastąpieniu *obektu pierwotnego* innym *obiektem* ze świata zewnętrznego i uczynieniu go przedmiotem pożądania. Dodaje do tego jednak konkluzję, iż zaistnienie tego zjawiska, czyli rozpoczęcie procesu metonimii, zamiany, jest warunkiem koniecznym ku wprowadzeniu porządku symbolicznego, możliwości zapośredniczenia afektu, odnalezienia się w porządku językowym. Komunikacja werbalna jest, zdaniem autorki, ugruntowana na zaprzeczeniu utracie oraz jej substytucji poprzez symbol<sup>223</sup>. Proces ten uznawać należy

---

<sup>222</sup>J. Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, Paris 1987, s. 39, cyt. za: B. Smoleń, *Koncepcja melancholii...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>223</sup>Należy wskazać przy tym, iż pochodzenie porządku językowego związane jest w psychoanalizie z figurą ojca. W takim świetle melancholiczną niewiarę w język proponuję uznać za symboliczny gest odrzucenia ojca. Należy wyeksponować to, iż nie chodzi tu ponownie o ojca w znaczeniu genetycznym, biologicznym, ale o jego postać w świecie wewnętrznym melancholika. Mowa tu zatem o ojcu jako uosobieniu porządku mediacyjnego, elementu pośredniczącego pomiędzy dzieckiem a matką i będącego warunkiem indywiduacji. Z perspektywy m.in. Lacana indywiduacja równoznaczna jest z rodzajem banicji, wygnania z pierwotnej bezpiecznej przestrzeni jedności z matką i wywłaszczenia siebie za sprawą języka (Por. G. Michalik, *Być w mówieniu i być mówionym – o teorii języka Jacques’a Lacana i jej konsekwencjach dla podmiotowości*, „Przestrzenie teorii” 2020, s. 103 – 125, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pt/article/view/25615/23375>, dostęp online: 10.03.2023). Kristeva postrzega rolę ojca nieco odmiennie, twierdzi mianowicie, iż to dzięki niemu, jego miłującej postawie, dziecko ma możliwość przystąpienia do porządku mowy, przemieniając doświadczenie utraty

za drogę wyjścia z obsesyjnej koncentracji na obiekcie, co jednak nie jest równoznaczne z unieważnieniem samego doświadczenia straty. Jest ono pewnego rodzaju narzędziem ku torowaniu drogi do dalszego rozwoju.

Niemelancholiczny język jako narzędzie służące wyjściu ponad doświadczenia preedypalne jest również wyjściem ku doświadczeniu w relacji z innym *obiektem*, włączeniu się w bieg życia i wyproszeniu tego, co przeszłe z doświadczenia terażniejszego. W kontekście wcześniej prezentowanej teorii jest więc przynależny osiągnięciu co najmniej pozycji depresyjnej. Stanowi akceptację zmiany, stawania się, a przez to w bardziej ogólnym sensie, akceptację bycia zdeterminowanego przez czas. Przeniesienie uwagi z przeszłości ku obecnemu doświadczeniu wymaga w sposób konieczny odwrócenia wzroku od straty. Wymaga tego, co moglibyśmy nazwać zapomnieniem.

Melancholik neguje taką możliwość. Pielęguje natomiast doświadczenie straty i aktualizuje je, ustalając prymarny status minionego względem terażniejszości. Konsolidacja osobowości przebiega u melancholika w sposób powikłany, w zastępczym oparciu o przeżycie straty. Ta rachityczna konstrukcja z jednej strony ratuje przed całkowitym rozpadem osobowości, z drugiej natomiast nie jest na tyle stabilna i elastyczna, by umożliwić rozwój. Przeciwnie, można powiedzieć, iż cementuje niedojrzałą osobowość w poczuciu bycia wybrakowanym, wstrzymując wszelkie przejawy dynamizmu życiowego. Towarzyszy temu wyobrażenie, iż jakikolwiek ruch musiałby prowadzić do dezintegracji, z towarzyszącą temu rozpaczą. Takie skupienie na melancholicznej ranie w obawie przed jej ponownym otwarciem prowadzi, paradoksalnie w stosunku do intencji uniknięcia bólu, do jej rozjątrzenia. Kristeva twierdzi, iż w melancholii naderwana jest symboliczna relacja ze światem, zarówno w aspekcie rozumienia symboli, jak również posługiwania się nimi. Uważam, że twierdzenie to wymaga doprecyzowania w tym aspekcie, iż wspomniana relacja jest już od początku nawiązana nie w pełni, nieudolnie, niedojrzale. Tym samym opisywaną zarówno przez Klein, jak również przez Kristevę melancholię uznawać należy za niedyspozycję o charakterze rozwojowym, dotyczącą

---

w twórczość. Uznaję, iż tak pojmowaną figurę ojca należy rozumieć jako ugruntowaną w obszarze preedypalnym. Ojciec miłujący jest ojcem osobistej „prehistorii” podmiotu.

podmiotu w jego historii, w żadnym wypadku nie za efekt chwilowego kryzysu, pojawiającego się w wyniku poniesienia porażki lub doświadczenia rozczarowania w dorosłym życiu.

### 3.2.3. Melancholia Ciorana w kontekście psychoanalizy

Melancholiczny monoideizm, o którym nie wprost pisze Cioran, nie jest równoznaczny z intelektualną niedyspozycją, lecz wręcz przeciwnie, z poznawczą nadaktywnością, zogniskowaną jednak wokół wciąż tych samych wątków powiązanych ze stratą: „Melancholia to jedyne uczucie, które daje człowiekowi prawo do wielkiej litery. Usypia swym aromatem nasze zmysły, a umysłowi nakazuje czuwanie”<sup>224</sup>. Kontakt z rzeczywistością zewnętrzną, jak również zdolność rozumienia znaczenia zachodzących w niej zjawisk są zachowane i często zorganizowane na wysokim poziomie. Interpretacje nadawane zdarzeniom są jednak tendencyjnie skoncentrowane na stracie. Melancholik zdaje się ją dostrzegać w każdym aspekcie rzeczywistości. Jego jestestwo jest zawładnięte tak przez ideę straty, jak też doświadczenie całościowo obejmujące porządek czasowy. Poczucie straty jest ugruntowane w doświadczeniu minionym. Aktualizowane jest jednak w teraźniejszości oraz przewidywane w przyszłości. Taka perspektywa uwidacznia trudną do uchwycenia w innym spojrzeniu dwoistość postawy melancholika: z jednej strony nadwrażliwej, uważnej i wnikliwie badającej doświadczenie w poszukiwaniu pierwiastka straty, z drugiej strony niewzruszonej, niewrażliwej, wręcz oziębiającej wobec innych aspektów rzeczywistości.

W odniesieniu do skonstruowanej wcześniej definicji melancholii w rozważaniach Ciorana oraz do teorii psychoanalitycznych, melancholię proponuję rozumieć jako rodzaj niepowodzenia podmiotu w prowadzonych ze sobą samym negocjacjach odnośnie ustalania swojego miejsca w rzeczywistości i adaptacji do czasowego charakteru istnienia. Melancholia równoznaczna jest z dezadaptacyjnością, gdyż prowadzi ku obsesyjnej koncentracji na doświadczeniu straty bezczasowego charakteru istnienia. Właśnie w takim kontekście melancholię w ujęciu Ciorana proponuję rozumieć jako pojawiającą się na gruncie pewnej szczególnej wrażliwości i stanowiącą potencjał ku koncentracji na doświadczeniu straty. W tym znaczeniu nieodzowny jej jest lęk przed kolejnym powtórzeniem, które w sposób fatalny nastąpić

---

<sup>224</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch...*, dz. cyt., s. 147.



musi, a wręcz przez nią samą jest niejako wywoływane. Z uwagi na przepełnioną lękiem antycypację, melancholicznej perspektywie bliższa jest możliwość niż działanie, dokonywanie się. Istotniejsza jest możliwość „posiadania” *obiekta*, jak również możliwość bycia w określony sposób. Właśnie ów aspekt melancholii dotyczy prarodzców. Przedkładanie możliwości nad konieczność jest również formą zaprzeczenia lub abnegacyjnego stosunku wobec czasu. W okolicznościach złamania zakazu zaprzeczenie dotyczy samej groźby pojawienia się czasu, po wygnaniu z raju zaprzeczana jest śmiertelność, konieczność, która jest weń wpisana. Jest to także założenie eksponujące niewspółmiernie do rzeczywistości własne sprawstwo, możliwości wyboru i umiejętności sprawowania kontroli nad własnym życiem, a być może również nad relacjami z innymi. Ostatecznie jednak lęk przed doświadczeniem konieczności, w tym również konsekwencji podejmowanych decyzji, uniemożliwia jakikolwiek ruch. Paradoksalnie więc melancholik, w opisanym mechanizmie, wyrzeka się też tego aspektu własnej aktywności, który potencjalnie mógłby uzyskać, przyjmując ów niezbędny kompromis – akceptując fakt własnego poddaństwa wobec czasu. Melancholia z towarzyszącą jej obawą przed materializacją lęków stanowi przyczynek ku pragnieniu stanu pewnego zawieszenia, „niedokonania”, przez co działa na rzecz podtrzymania swojego statusu, jakkolwiek wciąż niewygodnego i niepokojącego. Paradoksalnie tęsknota, wszakże wynikająca z braku, może stawać się w melancholii przedmiotem pożądania, gwarantuje bowiem iluzoryczne poczucie bezpieczeństwa, które jest osadzone na podtrzymywaniu mechanizmów obronnych i zabezpieczeniu swojego *status quo*. Doświadczenie braku odnosi do istnienia czegoś pożądanego, obecnie nieposiadanego. Melancholia u Ciorana staje się stanem pożądanym, pielęgnowanym, przeżywanym jako nie tyle nawet słuszny, co jedyny możliwy. Zgodnie z wyrażonymi wcześniej wnioskami jej *status quo* jest zabezpieczony upartą koncentracją na poczuciu braku i odmowie akceptacji właśnie czasowego aspektu istnienia. Akceptacja taka, w kontekście wcześniejszej analizy oznaczałaby przekroczenie melancholiczności w postaci zamiany *obiekta*, co równoznaczne byłoby z „włączeniem się w porządek czasowy”, poszukiwaniem sensu, stawianiem celów, w końcu z odwróceniem uwagi od treści dla Ciorana najważniejszej, że życie od stanu narodzin oznacza przede wszystkim utratę. Uważam, iż w takiej interpretacji rozważań Ciorana uprawnione jest określenie wyboru pierwszych ludzi mianem melancholicznego. Ostatecznie to bowiem realizacja decyzji wspartej na poczuciu wybrakowania doprowadziła ich do rzeczywistej utraty. W takim sensie

rodzaj wrodzonego, niewygodnego i dręczącego poczucia braku nosi znamiona sytuacji fatalnej, skazuje niejako na samospełniającą się przepowiednię opowieści o istnieniu naznaczonym niedostatkiem. W zaprezentowanych powyżej wnioskach uwidacznia się zasadnicze powiązanie pomiędzy melancholią rozumianą w kategoriach jednostkowych, ale także w ujęciu fenomenologicznym i objawowym, a melancholią w rozumieniu szerszym, jakie dostrzegam u Ciorana, a które zakłada obecność melancholicznego pierwiastka w każdym człowieku.

Uwzględniając powyższe uwagi, w kontekście wcześniejszych ustaleń, obowiązująca powinna być następująca relacja: stan pierwotnej jedności zarówno rozumianej jako stan prenatalny, jak również w odniesieniu do okoliczności przed wygnaniem pierwszych ludzi z raju, zawierać w sobie musi pewien pierwiastek doświadczenia egzystencjalnej nudy, która stanowi punkt wyjścia dla różnorodności doświadczeń pojawiających się w reakcji na bycie „wyrzuconym” z czasu po uprzednim „upadku” weń. Innymi słowy to z przyrodzonej człowiekowi tendencji do przeżywania nudy wyrasta pierwotne, zupełnie nieświadome poczucie pewnego braku, będące zaczątkiem melancholii i powodujące w swoich konsekwencjach materializację tego poczucia w postaci rzeczywistej straty – w przypadku prarodzciców – raju. Ta konstatacja nie pozwala na utrzymanie interpretacji zagadnienia melancholii jedynie w kategoriach pewnego stanu mentalnego, nastroju. Uważam, iż kontekst psychoanalityczny umożliwił spojrzenie na melancholię w rozważaniach Ciorana z uwzględnieniem powiązań podejmowanych przez niego wątków z czasem w niespodziewanej formie – dostrzeżenia specyficznego melancholicznego aspektu w odniesieniu do przeżywania czasu. Wychodząc od ujęcia związku melancholii z doświadczeniem straty, a nawiązując do interesującej Ciorana symboliki biblijnej, melancholię proponuję traktować jako wyłaniający się z nudy rys umieszczonej w czasie egzystencji człowieka, egzystencji silnie skoncentrowanej na doświadczeniu braku i związanej ze skutkami tego odmowie akceptacji czasowego charakteru istnienia. Oznaczałoby to, iż pozostałe z wymienianych przez Ciorana stanów wywodzących się z nudy: groza, rozpacz, smutek i ekstaza, również musiałyby być powiązane z melancholicznym doświadczeniem straty. Podobnie, jak sugerują to teorie psychoanalityczne, stany te nie muszą odnosić się do doświadczenia straty bezpośrednio. Mogą jawić się jako zdecydowanie różne od choćby intuicyjnego, potocznego ujęcia melancholii, jednak bez owego melancholicznego przeżywania straty

nie mogłyby zaistnieć. Mając natomiast na względzie nomenklaturę stosowaną przez Ciorana można stwierdzić ekwiwalentnie, że stany te nie mogłyby zaistnieć bez „upadku w czas”. Pełna charakterystyka melancholii w jego ujęciu zawierać musi zatem odniesienie do stanów grozy, rozpacz, smutku oraz ekstazy. Taka jej odsłona, uzupełniona o wnioski z analizy wymienionych zagadnień, zaprezentowana zostanie w finalnej części podrozdziału 3.2.6.

### 3.2.4. Parantele melancholii, grozy, rozpacz, smutku i ekstazy

#### 3.2.4.1. Groza jako przedświadoma antycypacja utraty

Za pierwszą, właściwie bezpośrednią reakcją na złamanie zakazu obciążonego pokutą śmiertelności<sup>225</sup>, a za tym pokutą czasowości istnienia, uznają grozę:

„A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spleli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski. Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie, w porze kiedy był powiew wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się». Rzekł Bóg: «Któż ci powiedział, że jesteś nagi? Czy może zjadłeś z drzewa, z którego ci zakazałem jeść?»<sup>226</sup>.

W kontekście biblijnym grozę postrzegać można jako efekt oszołomienia konsekwencjami decyzji o złamaniu zakazu, a więc jego następstwami, które wcześniej musiały być niezrozumiałe, lub wyparte, zapomniane. W istocie grzechu pierwotnego treść bożego zakazu dotycząca konsekwencji zerwania owocu z drzewa poznania, a więc tego zakazu uzasadnienie, pozostaje niejako pominięte. Niewiasta polemizuje na temat pierwszej części treści komunikatu Boga: „ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść”<sup>227</sup>, spozostzegając, że przecież

„(...) drzewo to ma owoce dobre do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy. Zerwała zatem z niego owoc, skosztowała i dała swemu mężowi, który był z nią: a on zjadł”<sup>228</sup>.

Groza pojawia się w okolicznościach ukazania się tego, co jedynie obrazując pewną analogię nazwałam „wypartym”. Problematycznym bowiem jest to, że świadomość, zdaniem Ciorana, pojawia się dopiero w okolicznościach grzechu pierwotnego, w związku z czym nie można mówić o mechanizmach supresji,

<sup>225</sup> „A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz» (Rdz 2,16 – 17). Wszystkie cytaty z Pisma Świętego podaję za: *Biblia Tysiąclecia Online. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/>, dostęp online: 10.10.2020.

<sup>226</sup> Rdz 3, 7 – 11.

<sup>227</sup> Rdz 2, 17.

<sup>228</sup> Rdz 3, 6.

przesunięcia treści poza pole świadomości celem osłabienia wewnątrzpsychicznego konfliktu zogniskowanego np. wokół motywacji podporządkowania się nakazowi Boga i jednocześnie pragnienia wiedzy. Za obowiązujące uznaję zatem pytanie czy taki konflikt mógł w ogóle zaistnieć przed wygnaniem z raju? Czym było dla pierwszych ludzi mieszczące się w zakazie pojęcie śmiertelności, zanim za sprawą grzechu pierwotnego stało się to ich doświadczeniem? W jaki sposób można myśleć o odpowiedzialności przed pojawieniem się świadomości oraz czy w takiej odsłonie grzech pierwotny uznać można za popełniony nieświadomie? Odpowiedź pierwszych ludzi na pytanie Boga, czy złamali zakaz, nie wskazuje na identyfikację własnej odpowiedzialności w tym czynie.

„Mężczyzna odpowiedział: «Niewiasta, którą postawiłeś przy mnie, dała mi owoc z tego drzewa i zjadłem». Wtedy Pan Bóg rzekł do niewiasty: «Dlaczego to uczyniłaś?» Niewiasta odpowiedziała: «Wąż mnie zwiódł i zjadłam»»<sup>229</sup>.

Można rozumieć to dwojako: albo potencjalna śmiertelność była od początku wpisana w naturę człowieka i zaktualizowała się wraz z utratą dostępu do drzewa życia, albo też zawarta w zakazie groźba przydania ludzkiemu istnieniu śmiertelnego charakteru stała się czytelna i nabrała znaczenia dopiero po dokonaniu zakazanego czynu. W obu przypadkach zakaz przed popełnieniem grzechu pierwotnego jest dla pierwszych ludzi abstrakcyjny i niezrozumiały, z pewnością wyzuty z potencjału wzbudzenia grozy. Grozę w historii biblijnej postrzegam jako doświadczenie przypisane zagadnieniu śmiertelności, jednak sięgające swoją genezą do konsekwencji grzechu pierwotnego i nie występujące przed jego zaistnieniem. Jednocześnie grozę, o której pisze Cioran, traktować można jako reakcję na poznanie. To stan narastającego, współmiernie do pogłębiania świadomości skończoności ludzkiego istnienia, napięcia emocjonalnego. Groza jest reakcją na nieodwracalne, nieubłagalne skutki grzechu pierwotnego. Jest także antycypacją cierpienia i przez to sama w sobie również uzyskuje jego walory. Zastanawiać może, dlaczego Cioran rozważając specyfikę stanów emocjonalnych, wynikających z konfrontacji z czasem, nie użył jakkolwiek bardzo ważnego dla egzystencjalnej refleksji nad człowiekiem pojęcia lęku. Uważam, iż obok melancholii, smutku, rozpacz i ekstazy postawił on grozę, właśnie z uwagi na rozumienie jej jako wstrząsającego, intensywnego, mającego tendencję do eskalacji stanu, oddającego atmosferę demaskacji popełnionego grzechu i jego konsekwencji w postaci uzyskania śmiertelności. Grozę w kontekście rozważań Ciorana proponuję

---

<sup>229</sup> Rdz 3, 12 – 13.

rozumieć także jako prefigurację lęku egzystencjalnego. Wolnopłynący lęk<sup>230</sup>, który spowija naznaczoną czasem egzystencję człowieka, traktować można jako pochodną grozy odczuwanej przez pierwszych ludzi przed „upadkiem w czas”. Groza oddaje ciężar przewidywanych konsekwencji popełnionego czynu, aury bożego gniewu i niechybnego upadku w czas. Pojawia się więc jako efekt wyjścia ze stanu pewnego niezafasowanego przymglenia na spotkanie z przerażającym nowym. Towarzyszy opuszczeniu stanu, jak określa to sam Cioran, „niewinności” ku powadze i trudom świadomej egzystencji, nawet jeśli świadomość ta w punkcie wyjścia nie jest w pełni ukształtowana. Grozę uznaję, ujmując to w kategoriach psychoanalitycznej przenośni, za przedświadomą<sup>231</sup> reakcję na zapowiedź pojawienia się czasu.

Bóg w słowach kierowanych do pierwszych ludzi po ujawnieniu faktu złamania przez nich zakazu dopełnia przesycony grozą obraz konsekwencji przydania istnieniu ludzkiemu charakteru czasowego:

„Do niewiasty powiedział: «Obarczę cię niezmiernie wielkim trudem twej brzemienności, w bólu będziesz rodziła dzieci, ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą». Do mężczyzny zaś [Bóg] rzekł: «Ponieważ posłuchałeś swej żony i zjadłeś z drzewa, co do którego dałem ci rozkaz w słowach: Nie będziesz z niego jeść – przeklęta niech będzie ziemia z twego powodu: w trudzie będziesz zdobywał od niej pożywienie dla siebie po wszystkie dni twego życia. Cierń i oset będzie ci ona rodziła, a przecież pokarmem twym są plody roli. W pocie więc oblicza twego będziesz musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!»<sup>232</sup>.

Choć słowa te, będące rodzajem wyjaśnienia konsekwencji wygnania z raju, traktować można jako potęgujące grozę, uznaję, iż nie są dla jej doświadczenia czynnikiem spustowym. Grozie, w mojej interpretacji, nieodzowny jest pierwiastek niewiadomego, choć jednocześnie w ogólnym zarysie spodziewanego. Oznacza to, że decydującymi dla niej czynnikami są antycypacja cierpienia oraz poczucie bezradności wobec nieodwołalności nadejścia tego doświadczenia i niemożności dokładnego określenia, co właściwie ono ze sobą przyniesie.

---

<sup>230</sup> Zwykle charakteryzowany bywa poprzez odwołanie się do kategorii uporczywości, długotrwałości, trudności w ustaleniu jego źródła, przez co postrzegany bywa jako nieadekwatny, co odróżnia go od obaw (Por. M. Siwiak-Kobayashi, *Zaburzenia lękowe uogólnione i napadowe*, [w:] *Psychiatria*. A. Bilikiewicz (red.), t. II: *Psychiatria kliniczna*, Urban&Partner, Wrocław 2002, s. 450 – 452).

<sup>231</sup> Traktując treści przedświadome jako znajdujące się w strefie granicznej pomiędzy świadomością i nieświadomością. Oznacza to, że nie znajdują się one w polu świadomości, choć próg ich aktywizacji jest niski. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że w przeciwieństwie do treści nieświadomych mogą być stosunkowo łatwo włączone do treści świadomych (Por. K. Pospiszyl, *Zygmunt Freud – człowiek i dzieło, wyb. Tekstów*, przeł. B. Kocowska, A. Czownicka, M. Albiński, L. Jekels, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1991, s. 52).

<sup>232</sup> Rdz 3, 16 – 19.

### 3.2.4.2. Rozpacz jako reakcja wobec świadomości utraty

„Mężczyzna dał swej żonie imię Ewa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących. Pan Bóg sporządził dla mężczyzny i dla jego żony odzienie ze skór i przyodział ich. Po czym Pan Bóg rzekł: «Oto człowiek stał się taki jak My: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki». Dlatego Pan Bóg wydalil go z ogrodu Eden, aby uprawiał tę ziemię, z której został wzięty. Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia»<sup>233</sup>.

Jeżeli, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, świadomość traktowana byłaby jako następstwo wygnania z raju oraz równoznacznego temu „upadku w czas”, wówczas rozpacz traktować należałoby jako pierwszą świadomą reakcję na konsekwencje wydarzenia grzechu pierworodnego. Właściwie trafniejszym byłoby określenie świadomego „odruchu”, lub „przebłysku” świadomości dla podkreślenia niedojrzałości jej konstrukcji w punkcie wyjścia i jednocześnie jej rozwojowego charakteru. Rozpacz pojawia się już na bardzo pierwotnym, wstępnym poziomie analizy danych świadomości, który jednak stanowi wystarczający asumpt do przeżycia zwątpienia:

„W zwątpieniu prowadzącym do rozpaczki zmuszeni jesteśmy przyjąć nieracjonalność życia, nie mogąc już posunąć się dalej. Szaleństwem byłoby dalsze myślenie, dalej nie ma już żadnego wyjaśnienia. Jak nie cierpieć z powodu daremności myśli, kiedy wszystko jest tak niewytłumaczalne?»<sup>234</sup>.

Jak można domyślać się analizując rozważania Ciorana o postawie pierwszych ludzi w raju, jest to zwątpienie w sens swojego istnienia. Jest to również przede wszystkim zwątpienie w możliwość bycia poza rajem i poza bezpośrednią relacją z Bogiem, a symptomatyczne temu są doświadczenie stanu dezorientacji i bezradności. Takie spojrzenie na problem rozpaczki ukazuje inną odsłonę wyrażanej wcześniej konstatacji, iż zagadnienie to Cioran tak wyraźnie wiąże ze stanem bezsenności<sup>235</sup> w kontraście do błędnego stanu snu. Pozwala to również odczytać niezwykle symbolikę upadku – rozpacz poprzedzona grozą jest reakcją na uderzający stan świadomości po przebudzeniu. Raj w tej analogii utożsamiony jest ze snem, który to wszakże również posiada moc unieważniania pewnych reguł rzeczywistości, w tym przede wszystkim reguł czasowych. We śnie rozmyta jest tożsamość, pozostawiając jej poczucie mglistym, odległym, podobnie jak ma to również miejsce w przypadku śmierci. „Upadek” finalizuje zatem absolutnie dezorganizujące przebudzenie. Pierwsze, co ukazuje się oczom Adama i Ewy po przebudzeniu to, jak określiłby Cioran, „nagi

---

<sup>233</sup> Rdz 3, 20 – 24.

<sup>234</sup> E. M. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 22.

<sup>235</sup> Por. podrozdział 3.1.1.3.1.

fakt” własnej śmiertelności. Z uwagi na to, iż świadomość własnej śmiertelności oraz w sposób konieczny wiążąca się z tym zależność, działają na podmiot zupełnie dezadaptacyjnie, staje się on symbolicznie uwięziony przez uczucie straty. Wokół straty konstruuje swoją tożsamość, co odbywa się równoległe do procesu pogłębiania się świadomości. Rozpacz towarzyszy zatem momentowi oszołomienia obrazem konsekwencji grzechu pierworodnego i sromoty swojego położenia w czasie, a nader wszystko fatalizmu związanego z doświadczeniem bycia podporządkowanym losowi. W dziele *Samotność i Przeznaczenie* Cioran ujmuje to następująco:

„(...) (rozpacz – przyp. M. B.–K.), która daje wrażenie ostateczności! Poczucie absolutnego opuszczenia, dręczącego zawieszenia w świetle, nieuchronnej obecności śmierci w jądrze życia, zła u zarania stworzenia – to wszystko z całą mocą przekonuje naszą świadomość, że zdarzy się, co zdarzyć się musi, że wszelkie próby uczynienia naszej kondycji znośniejszą z góry skazane są na porażkę. Czas, który w melancholii jest zasadą irracjonalności, w rozpacz odślania swój demoniczny charakter”<sup>236</sup>.

W przytoczonych słowach odnajduję potwierdzenie postawionej przeze mnie tezy o specyfikacji, wywodzeniu się wyróżnionych przez Ciorana stanów, w tym rozpacz, z melancholii. Rozpacz, mając zawiązki w doświadczeniu melancholii, dojrzewa w „zasadzie irracjonalności”, by ujawnić swój specyficzny, demoniczny charakter. Uwagę należy również zwrócić na to, że irracjonalność Cioran przypisuje stanom niepełnej świadomości. Rozpacz musiałaby więc dojrzewać adekwatnie do postępowania procesu ujawniania lękorodnych treści na planie świadomości. W tym miejscu doprecyzowania wymaga kwestia wyrażona w pytaniu: co stanowić może podłoże dla rozwinięcia się lękowego potencjału w okolicznościach „upadku”?

Odpowiadając na to pytanie, skierować należy uwagę ku temu, iż Bóg w swojej reakcji na grzech pierworodny obnaża przerażającą w swojej wymowie prawdę, iż poznanie dobra i zła nie jest przyczynkiem ku większej sprawczości człowieka. Przeciwnie, wygnanie z raju skazuje pierwszych ludzi na syzyfowy wysiłek walki o własne przetrwanie, który zgodnie z zapowiedzią Boga nieodwołalnie wiązać się ma z trudem i bólem. Cioran nie nawiązując do tego wprost, zdaje się traktować wypowiedź Boga w sposób symboliczny. Ból narodzin jest dla niego przede wszystkim bólem natury afektywnej, a dbałość o przetrwanie trudem o charakterze egzystencjalnym. Rozpacz w rozważaniach Ciorana rozumiem jako stan przeżywany w sposób konwulsyjny, który towarzyszy uzyskiwaniu świadomości separacji, będącej wszakże punktem wyjścia dla nieuchodzącej uwadze myśliciela indywidualności. To barwami rozpacz mieni się w mojej ocenie omówiona wcześniej, a związana

---

<sup>236</sup> E. M. Cioran, *Samotność...*, dz. cyt., s. 74.

z doświadczeniem melancholii, faza schizoidalno-paranoidalna w teorii Klein. Gdy w grzechu pierwotnym pierwsi ludzie zerwali swoje więzy z rajem, zostali z niego niejako wyekstrahowani, przestali być jego częścią, stali się odrębni, lecz nie w pełni samodzielni, a, zdaniem Ciorana, wręcz wybrakowani. Wraz z narodzinami człowiek zamienił więc przynależność na zależność. W takim właśnie znaczeniu rozpacz towarzyszy początkom indywiduacji: „Rozpacz to paroksyzm indywiduacji, bolesna i samotnicza interioryzacja gdzieś na szczytach, izolacja człowieka w świecie”<sup>237</sup>. Proces ten, podkreślając to, co dla Ciorana oczywiste, jest skazany na niepowodzenie. Prowadzi do konsolidacji tożsamości i wyodrębnienia się osoby, jednak we wciąż niezbywalnych kategoriach zależności. Z tego względu indywiduacji nieodzowne pozostaje doświadczenie opuszczenia, gdyż – jak określone byłoby to w nomenklaturze psychoanalitycznej – niezmiennie pozostaje ona procesem odnoszącym się do *obiekta*. Pierwsza, pierwotna rozpacz pojawia się w reakcji na uświadomienie sobie stanu swojej obcości, odrzucenia przez Boga i nieodwołalności konsekwencji tego. To właśnie z tego względu cierpienie definiujące rozpacz jest tak niezwykle trudne do zniesienia:

„Człowiek niewątpliwie zniósłby z dziką odwagą cierpienie, gdyby nie towarzyszyła mu samotność. To ona właśnie jest tak straszna i złowieszcza. Człowiek łatwiej znosi śmierć niż samotność. Wobec samotności istnieje tylko tchórzostwo. Tchórzostwo tym poważniejsze, że człowiek jest samotny z istoty. Dlatego lęk przed samotnością jest wyparciem się samego siebie”<sup>238</sup>.

Samotność pojawiająca się wraz z rozpaczą po opuszczeniu raju jest jednocześnie stanem paradoksalnym, z jednej strony wysoce lękorodnym, z drugiej w sposób konieczny znajomym, przyrodzonym, przeżywanym także w melancholii i nudzie. Nawijając do przytoczonych słów Ciorana można uznać, iż człowiek lęka się swojej istoty, swojego obrazu po wygnaniu z raju. Lęka się więc tego, co niejako jest mu najbliższe i potencjalnie najbardziej znajome, a jak się okazuje jednocześnie niebywale obce. Można uznać, iż „lęka się własnego cienia”, w którym skrywa się cały ciężar schedy po grzechu pierwotnym, od którego pragnie uciec, a który jednak zawsze pozostaje tuż obok. Jednym z takich cieni jest właśnie poczucie samotności. Moment wygnania z raju, a więc moment uczynienia istnienia ludzkiego poddanym czasowi, przy jednoczesnej świadomości znaczenia tego, to punkt wyjścia dla rozwinięcia się z grozy pełnej symptomatologii rozpaczliwej we właściwym jej ciężarze. Jest to również moment przejścia grozy w rozdzierającą żalność, poczucie niemożności cofnięcia gestu negacji wobec boskiego zakazu i przede wszystkim lęk. W świetle teorii

<sup>237</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>238</sup> E. M. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 229.



identyfikacji z *obiektem*, melancholiczny lęk przed brakiem można rozumieć nie tylko jako odmianę obawy o nieposiadanie czegoś, lecz przede wszystkim o poczucie bycia „wybrakowanym”, niekompletnym. Lęk ten ulegać może natomiast projekcji, a właściwie uwzględniając wcześniejsze uwagi dotyczące bezgraniczności doświadczenia melancholii, trafniej można określić to w sposób następujący: lęk dotyczący braku odbija się echem od melancholicznego wnętrza i rezonuje na całą rzeczywistość, jawiącą się przez to w oczach melancholika również jako wybrakowana, co pogłębia wyjściowe doświadczenie rozpacz. W nawiązaniu do tego, co w rozważaniach na temat czasu próbuje przekazać Cioran, również własna osoba stawać się może *obiektem* przeżywanym jako utracony i oplakiwany, kiedy pomyślany zostanie jako osadzony w czasie. Sytuacja Adama i Ewy jest melancholiczna *par excellence* również dlatego, iż to, czego pragnęli, okazało się tak sromotnie rozczarowujące. Wymarzony *obiekt* – „ja” – w swojej wyidealizowanej postaci, „ja” władne i możliwe, sprawcze oraz zdolne do tego, by osiąść wiedzę, okazało się tym, które doprowadziło do utraty możliwości pozostawania częścią raju. Władne by, zdaniem Ciorana, okaleczyć się, sprawcze by uczynić się na zawsze samotnym, poszukującym i w końcu posiadającym wprawdzie wiedzę, ale nikłą i intensyfikującą jedynie stan wewnętrznego rozdwojenia i chaosu, niczego przy tym ostatecznie nie wyjaśniając. Za rozczarowujące uznać należy zaprzecanie tajemnicy, w której dane było uczestniczyć pierwszym ludziom w rzeczywistości raju.

Podobnie, jak wskazały zaprezentowane wcześniej wyniki analizy zagadnienia straty w perspektywie Klein, doświadczenie to w przypadku podmiotu konstruowanego przez Ciorana dotyczy pewnego wyobrażenia na temat *obiekta*, możliwości pielęgnowania iluzji co do niego oraz co do siebie samego, a także sensu swojego istnienia. W takiej odsonie doświadczenie rozpacz jawi się w kategoriach żałoby po utracie raju: poczucia jedności z *obiektem* – Bogiem i właśnie w tym stanie żałoby uwidacznia się jej melancholiczny wymiar. Właśnie w takim znaczeniu z rozpaczą w rozważaniach Ciorana wiąże się także potencjał ku deprecjonowaniu siebie. Ponownie nawiązując do grzechu pierworodnego, rozpacz pojawia się w okolicznościach upadku pewnego mitu własnej siły i sprawczości, kiedy pożądana wiedza okazuje się rozczarowująca, myląca i wprowadzająca w konsternację. Wielki sen o swojej ważności w świecie rozbija się o doznanie kruchości i małości własnego życia postawionego w obliczu czasu. Pewien potencjał agresywny, który mieści się

w rozpaczcy obierać może jednak również inny kierunek i dlatego zapewne Cioran dostrzega w rozpaczcy również wyjątkową moc sprawczą<sup>239</sup>. Niespodziewany odwrót od poczucia grozy i przerażenia ku działaniu motywowanemu rozpaczą związany jest zapewne z ogromnym rezerwuarem agresji, która „podąża” za cierpieniem. W rozpaczcy Cioran widzi przyczynek ku działaniu, choć z wysokim prawdopodobieństwem wynikającemu z niemożności znoszenia cierpienia, z tendencji do ulegania powabom iluzji, kłamstwa, szczególnie tego na własny temat. W takim znaczeniu to właśnie rozpacz jest siłą napędową indywiduacji, skłania do opuszczeniu stanu pewnej stagnacji ku próbom „tworzenia siebie” w zastanej rzeczywistości, przełamując niejako lęk przed sobą samym, a także lęk przed samotnością.

Działanie motywowane rozpaczą posiadać musi bezwzględnie podbudowę pozaracjonalną, czerpie swoją witalność z melancholii. Zauważane przez Ciorana rozpaczliwe miotanie się człowieka między idealizacją – podążaniem za iluzjami, a dewaluacją – skrajnym pesymizmem, jest w swojej istocie tym, co definiuje interpretowany wcześniej, schizoidalno-paranoidalny etap procesu rozwojowego. Doświadczenie opisywanej przez Ciorana energii płynącej z rozpaczcy uznaję za wynik zaprzeczenia osłabiającej sile poczucia samotności i próbę regeneracji swojego poczucia mocy, co odpowiada symbolice wspomnianego mechanizmu inkorporacji utraconego obiektu w teoriach psychoanalitycznych. Niezgoda w stanie czystym, sprzeciw o charakterze zalewającym, nieukierunkowanym jest tym, co wprawia w ruch, co w dalszych konsekwencjach pozwala poszukiwać, podążać drogą indywiduacji aż do momentu spojrzenia wstecz. Wówczas pojawia się smutek.

#### 3.2.4.3. Smutek – osvajanie straty

„Smutek pojawia się po wszystkich sytuacjach, w których życie traci coś z siebie. W ten sam sposób zjawisko śmierci wywołuje smutek największy”<sup>240</sup>.

Powyższe stwierdzenie traktować można jako uzasadnienie wyłaniającej się z refleksji Ciorana tezy o nieodzowności smutku w życiu człowieka. Jeżeli narodziny równoznaczne są z utratą, doświadczenie smutku niemożliwe jest do ostatecznego

---

<sup>239</sup> Przez podobny pryzmat, dostrzegania pewnej mocy sprawczej, rozpatrywany jest problem zła w twórczości Ciorana. Piechaczek zwraca uwagę na utożsamianie przez Ciorana dobroci z biernością i słabością (Por. S. Piechaczek, *Homo malus. Zło jako zasada świata w myśli Emila Ciorana*, „Przegląd Humanistyczny” 2016, 60 (2 (453)), s. 57 – 69). W kontekście rozważań psychoanalitycznych agresywność, pewna siła oporu jest motorem dla procesu indywiduacji, zmiany, rozwoju i w tym właśnie znaczeniu odpowiadają wnioskowi Ciorana.

<sup>240</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 84.

rozwiązania, człowiek pozostaje niejako na nie skazany przez całe swoje życie. Czy jednak na pewno zdolność przeżywania smutku dana jest od początku, od narodzin w obu rozważanych przez Ciorana sensach: indywidualnym i symbolicznym? Podążając za tym kierunkiem myślenia można zapytać także, czy możliwość taką miał człowiek już w okolicznościach wygnania z raju? Droga ku rozwiązaniu tej kwestii wiedzie poprzez ustalenie, w jakiej relacji pozostaje smutek wobec melancholii, grozy i rozpacz – stanów, z którymi smutek bywa utożsamiany, lub przynajmniej spowinowacony i które również sam Cioran, zapewne nieprzypadkowo, stawia obok siebie. W odniesieniu do relacji smutku i melancholii za obowiązującą uznaję tę samą odpowiedź, której udzielić można na pytanie o relację melancholii wobec rozpacz i grozy: melancholia jest stanem mniej specyficznym, jawiącym się jako mniej intensywny niż smutek. Jednocześnie melancholia w większym stopniu odnosi się do ogólnej konstrukcji bytu ludzkiego niż reakcji na konkretne wydarzenia w jego osobistej historii. Do zaistnienia smutku, podobnie jak w przypadku rozpacz i grozy, niezbędny jest czynnik spustowy, pewne wydarzenie w obszarze życia zewnętrznego lub wewnętrznego. Jest to ów czynnik, który determinuje specyfikę smutku, daje większe, choć z uwagi na niematerialny charakter tego doświadczenia wciąż ograniczone możliwości określenia jego natężenia, czy też czasu trwania.

„Właściwe smutkowi skupienie wynika z tego, że niemal zawsze rodzi się on z jakiegoś określonego powodu, podczas gdy w melancholii nikt nie uświadamia sobie wyraźnie żadnej konkretnej przyczyny”<sup>241</sup>.

W kontekście wcześniejszej analizy koncepcji psychoanalitycznych pozostaje jasnym, że zasadniczym bodźcem ku doświadczeniu smutku jest w dalszym ciągu strata, jednak strata świadoma. W tej odsłonie przeżywana jest w innym ciężarze, niż w przypadku melancholii, gdyż przedmiot straty jest bliższy określeniu, znajduje swój wyraz w kruchości życia wydanego śmierci. Jest to również doświadczenie odmienne od tego, które przepełnione jest grozą lub rozpaczą. Zasadę różnicującą stanowi poziom świadomości czasowości swojego istnienia.

„Smutek sięga aż do korzeni naszej zguby... jest poezją grzechu pierwotnego”<sup>242</sup>. W kontekście biblijnym smutek pojawia się więc na planie pogłębionej świadomości swojego położenia, w następstwie reakcji rozpacz wobec dokonania się zapowiedzianych przez Boga konsekwencji złamania zakazu. Smutek

---

<sup>241</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 83.

<sup>242</sup> E. Cioran, *Zarys...*, dz. cyt., s. 178.

pierwszych ludzi wynika z pewnego oglądu, namysłu, dostrzeżenia znaczenia przydania życiu charakteru czasowego. Oznacza jednocześnie pozostającą na granicy akceptacji i rezygnacji gotowość do przyjęcia faktu utraty bez prób licytowania się z losem, beznadziejnej z nim walki, gorączkowego szamotania się w zaprzeczeniu więzom czasu, krępującym ostatecznie każdy akt samostanowienia. Smutek zawiera w sobie rezygnację z pewnego ideału wolności na rzecz zgody wobec zależności oraz ograniczeń. Jest więc przez to niejako warunkiem koniecznym dla przetrwania w czasie i powzięcia odpowiedzialności za swoje istnienie w takim wymiarze, jaki pozostaje adekwatny wobec określenia ludzkiej kondycji jako zdeterminowanej i rachitycznej. W takim właśnie duchu Cioran uznaje, iż smutek stanowi drogę ku głębszemu doświadczeniu siebie, zarówno w aspekcie cielesnym, jak również psychicznym: „W momentach smutku jesteśmy najbardziej obecni sami w sobie i solidarni sami ze sobą”<sup>243</sup>. Stan ten równoznaczny jest z pełną powagi uważnością wobec siebie samych. Cioran określa to jako smutek pozbawiony zabarwienia emocjonalnego, który wpływa na doświadczenie poznawcze. Konstatację tę traktuję jako punkt wyjścia dla dopełniającego rozumienia istoty smutku odniesienia go do grozy oraz rozpacz. Stany te, choć wyrastające z gruntu rozwijającej się świadomości, zdecydowanie mocniej osadzają się w sferze afektywnej względem poznawczej. Ujmując to w kategoriach biologicznych, można byłoby powiedzieć, iż są bardziej pierwotne, a co za tym idzie oparte na bardziej prymitywnych mechanizmach: walki lub ucieczki. Tym samym uznawać je można za mniej refleksyjny rodzaj ustosunkowania się wobec sytuacji zagrożenia. Tymczasem smutek, choć niepozbawiony owego pierwiastka niepokoju i, zgodnie ze wcześniejszymi ustaleniami, odnoszący się do określonego doświadczenia straty m.in. nieśmiertelności, uznany może być za rodzaj próby adaptacji do konsekwencji tej straty. Ujmując to inaczej, grozę oraz rozpacz postrzegać można jako reakcje przerażonego, zupełnie zagubionego i nieprzystosowanego zwierzęcia, którego animalne instynkty ulegają stopniowemu wyciszaniu, proporcjonalnemu do przyrostu świadomości oraz refleksyjności, na gruncie których pojawia się smutek. Właśnie taka odsłona doświadczenia smutku, jawiącego się w odcieniach nostalgii i rezygnacji, z dogłębnym poczuciem straty, ale również świadomością donkiszoterii wszelkich wysiłków ukierunkowanych na przeciwdziałanie temu, bliska jest pozycji depresyjnej opisanej w koncepcji Klein. Niemniej jednak ta specyficzna kapitulacja w „walce”

---

<sup>243</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 27.

z czasem, pewien spokój smutku, nie odbierają mu tragizmu uczestniczenia w losach świata z całym ciężarem swojego istnienia skazanego na utratę i poczucie straty jednocześnie. Zaprzestanie szamotaniny z czasem, najpierw przepełnionej grozą, później rozpaczą, nie oznacza anulowania konfliktu wokół niego zogniskowanego. Doświadczenie smutku pojawia się w okolicznościach, gdy świadomym spostrzeżeniem staje się zarówno to, iż dotychczasowe próby mierzenia się z problemem czasu były nieskuteczne, jak również to, iż niemożliwe jest zaistnienie jakiegokolwiek rozwiązania. Stan ten mimo swojej niedogodności, jest w pewnym sensie fascynujący, frapujący, przyciągający. Cioran określa go jako „zachłanne przecucie rozkoszy w niepowodzeniu”<sup>244</sup> i w mojej ocenie nawiązuje tym samym do wspomnianego w swoich tekstach doświadczenia *dor*<sup>245</sup>. To trudne do satysfakcjonującego przetłumaczenia określenie kojarzone jest najczęściej z doświadczaniem nostalgii, nieukojenia i tęsknoty za *obiektem* utraconym, niemożliwym do osiągnięcia. Dodatkowo w etymologii słowa *dor* znaleźć można, poza wymienionym kontekstem, również namiętność, miłość oraz żal. Wspólny mianownik *dor* oraz smutku to właśnie ów stan nienasycenia, nieokreślonego rozdarcia i żalu z powodu straty. Nie jest to jednak stan rozgorączkowania; pozbawiony jest typowej temu emfazy. *Dor* staje się wobec tego pewną „figurą bycia”, rodzajem ustosunkowania się do rzeczywistości, który bliski pozostaje właśnie pozycji depresyjnej. *Dor* ma u Ciorana szczególnie wymiar, gdyż właśnie poprzez odwołanie się do tego doświadczenia pokazuje obecność przeszłości w terażniejszości. *Dor* nie jest właściwie doznaniem dedykowanym jakiemuś konkretnemu przeszłemu zdarzeniu, zespołowi doświadczeń w ich niezmienionym obrazie, ograniczonym do faktograficznego ujęcia. *Dor* wprawdzie nawiązuje do przeszłości, jednak to za sprawą pragnienia dochodzi do konstytucji jego przedmiotu. W takim ujęciu przeszłość stanowi jedynie pewnego rodzaju inspirację dla doświadczenia *dor*, które osadzone jest w terażniejszości pragnienia. Linearne ujęcie czasu niemożliwe jest do utrzymania w przypadku *dor* także w aspekcie przyszłości.

---

<sup>244</sup> E. M. Cioran, *Dywagacje...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>245</sup> „*Dor* od łacińskiego *dolor* – ból. W słowniku rumuńsko–francuskim definiowane jako żarliwe pragnienie, nostalgia, żal o coś do kogoś, namiętność, miłość, zaspokojenie czyjegoś pragnienia. W słowniku rumuńsko–angielskim: tęsknota (*yearning*) (co zdaje się także oddawać istotę *dor*, *to yearn* oznacza wzdychanie), rzewne pragnienie (*ardent desire*), smutek (*grief, sorrow, woe*), zmaganie się (*striving*), łaknienie (*apetite*), pragnienie podróżowania, zmiany miejsca (*wanderlust*), nostalgia (nostalgia)”. Zob. M. Bergiel-Klon, *Doskonała sublimacja...*, dz. cyt., s. 108, <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.18.105>, dostęp online: 20.10.2017. Inne określenie stanu opisanego jako *dor* proponuje J. Hilman pod nazwą *pothos* (Por. J. Hilman, *Pothos: Nostalgia pueri aeterni*, „*Gnosis*” 1993, 6, Wydawca tCHu, Warszawa 1993).

W mojej ocenie *dor* w rozważaniach Ciorana zakłada antycypację braku możliwości realizacji pragnienia, które o niej stanowi. Pielęgnowanie tego stanu to rodzaj odmowy uczestniczenia w życiu, które Cioran mógłby m.in. definiować jako próbę konsolidacji tego, co uległo rozproszeniu w „upadku w czas”. Przypominając w tym miejscu jedynie wnioski z analizy teorii Klein, wraz z wejściem w pozycję depresyjną zmienia się diametralnie obraz podmiotu oraz *obiekta* w relacji. W efekcie redukcji paranoidalnych lęków, zniesienia patologicznej identyfikacji z *obiektem* i przeżycia go także w jego „dobrej” odsłonie, pojawia się zarówno skłonność ku działaniom reparacyjnym, jak również gotowość do bliskości, wejścia w zależność. Uważam, że to właśnie na takim gruncie pojawia się pragnienie ekstazy: pragnienie bliskości *obiekta* przy zachowaniu świadomości „upadku w czas”.

#### 3.2.4.4. Ekstaza jako doświadczenie wyniesienia

##### „ponad czas”

„Między Nudą i Ekstazą zachodzi całe nasze doświadczenie czasu”<sup>246</sup>. Ta, przytaczana już, niezwykle istotna dla mojej interpretacji wypowiedź Ciorana pełni funkcję klamry spinającej dotychczasowe rozważania zawarte w rozdziale 3. Potwierdzają one, w mojej ocenie, zasadność przyjętej przeze mnie struktury rozważań. Podobnie jak nuda, ekstaza wymaga jednak przyjęcia niezbędnych ustaleń interpretacyjnych, które umożliwią nie tylko odpowiedź na pytanie czym jest ekstaza, ale także ukazą dalsze aspekty znaczenia czasu.

W kontekście ogólnej niechęci Ciorana ku kategoryzowaniu, definiowaniu, nadawaniu znaczeń, a właściwie ku wszelkiej aktywności poznawczej o charakterze systematyzującym, nie dziwi fakt, iż w jego rozważaniach nie znajdujemy prób definiowania ekstazy. Wśród wielu interesujących spostrzeżeń i aforyzmów autora, w dwóch dostrzegam szczególnie potencjał dla zrozumienia przyjmowanego przez niego znaczenia ekstazy w kontekście czasu: „Mistyka, muzyka oraz erotyzm: granice, na których spełnia się nasze pragnienie nieskończoności”<sup>247</sup> i jawią się jako „(...) trzy drogi wiodące ku absolutowi, spełniające się w drzeniu pomiędzy pełnią i pustką”<sup>248</sup>. Słowa te stanowią jednocześnie egemplifikację dwóch poruszanych w studiach nad

<sup>246</sup> E. Cioran, *Sylogizmy...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>247</sup> E. M. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>248</sup> Tamże, s. 175.

ekstazą problemów, które dostrzegam także na drodze realizacji celu zdefiniowania ekstazy w ujęciu Ciorana.

Pierwszym z nich jest ogólna trudność w definiowaniu zagadnień odnoszących się do doświadczeń w tak niskim stopniu poddających się werbalizacji. Cioran podziela pogląd o niewyrażalności ekstazy uznając, że jej satysfakcjonujące ujęcie słowne lub w jakikolwiek inny sposób jest właściwie niemożliwe. Widzi tego przyczynę w diametralnie odmiennym względem potocznego, naukowego i filozoficznego typie ekstazy poznania. Jest ono kojarzone bardziej z charakterem intuicyjnym lub afektywnym. Przypisywany jest mu zarówno osobisty wymiar, jak też doznanie oczywistości, co uznawać można za jedną z przyczyn niekomunikowalności ekstazy<sup>249</sup>. Tak więc w doświadczeniu ekstazy dochodzi do manifestacji w polu świadomości pewnych niewerbalnych danych, które to dopiero wtórnie mogą ulegać translacji na język pojęciowy, z konieczności bardzo ograniczający pierwotnie występujące treści. Cioran pozostaje zgodny z przekonaniem wyrażanym przez niektórych autorów, iż poznanie w ekstazie ma jakoś noetyczną<sup>250</sup>. Jedynie skojarzenie wynikające z niedyskursywnego charakteru tego doświadczenia skłaniać może ku przeczuciu, iż ma ono więcej wspólnego ze sferą emocjonalną niż intelektualną. Nazwanie poznania ekstazy mianem emocjonalnego byłoby jednak niezupełnie uprawnioną, choć zrozumiałą w swoim punkcie wyjścia redukcją, na którą Cioran jednak sobie nie pozwala.

Poznanie ekstazy autor określa jako schodzenie ku głębi tak niewyobrażalnej, iż z jej perspektywy unieważnieniu ulega wszystko co było, a nawet fakt własnego zaistnienia w świecie. Tym samym ekstaza, stanowiąc oczyszczenie

---

<sup>249</sup> James, którego analiza doświadczeń religijnych pozostaje wciąż ważnym punktem odniesienia nazywa cechą tę niewyrażalnością i stawia obok tzw. poznawczej skuteczności oraz w drugim rzędzie pasywności oraz chwilowości (Zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, wyd. Nomos, Kraków 2001, s. 293). Więcej na temat interpretacji rozważań Jamesa w kontekście mistyki m. in. w: M. Piróg, *William Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011, s. 57; B. D. Rodrigo, *William James and the role of mysticism in religion*, Manuscript 44 (4) 2021, <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2021.V44N4.RB>, dostęp online: 10.08.2022. Więcej na temat języka ekstazy [w:] A. Sakaguchi, *Język – mistyka – prorocstwo. Od doświadczenia do wysłownienia*, Poznań 2011; A. Sakaguchi, *Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wysłownienie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria językoznawcza”, t. 20 (40), 1, s. 55 – 74; A. Klein (red.), *The Oxford Handbook of William James*, Oxford University Press, Oxford 2019.

<sup>250</sup> Ważnym, choć zbyt dalekim od głównego nurtu analizy prezentowanej w rozprawie jest rozróżnienie Jamesa na „wiedzę przez zaznajomienie” oraz „wiedzę o” (Por. W. James, *The Principles of Psychology*. Vol. 2, Cambridge, Massachusetts, and London 1981, s. 216).

z iluzji, staje się iluzją najwznioślejszą<sup>251</sup>, czyli „halucynacją stanu” wyjścia poza porządek czasowy. Ekstaza udaremnia i czyni niepotrzebnymi wszelkie próby poznawczego ujęcia rzeczywistości, gdyż towarzyszy jej poczucie „rozpłynięcia się” we wszechświecie. W przewrotnej konsekwencji tego stanu wszechświat przestaje być obcy, przynajmniej tak długo, jak ów stan trwa. Uprzednie doświadczenie defragmentacji, braku pełni i pewnego, wymagającego uzupełnienia niedostatku traci na znaczeniu, gdyż ekstaza oznacza dla Ciorana stan defragmentacji zupełnej. Dotyczy to zarówno doświadczenia siebie, jak również doświadczenia rzeczywistości poza „ja”. Podmiot „zatapiając się” we wszechświecie zyskuje poczucie współistnienia z nim. Zamianie ulega zatem poczucie jednostkowości i indywidualności na rzecz „współbycia”. Tym samym ekstaza ofiarowuje poczucie jedności i w niej także współodczuwania wszechświata: „Ekstaza zamyka oczy, w niej jesteśmy tym, co widzimy. Dlatego zwalnia nas ona od patrzenia”<sup>252</sup>. Stan ten jest dla Ciorana równoznaczny z wiedzą absolutną, choć niedyskursywną, pozbawioną treści, niemożliwą do wyartykułowania i jednocześnie niepoddającą się interpretacji, a także unieważniającą ewentualne jej próby.

Choć ekstaza ujmowana jest jako stan niespodziewany i właściwie niemożliwy do intencjonalnego wywołania<sup>253</sup>, podążając za rozważaniami Ciorana wskazać można ścieżkę doświadczeń, dla których stanowi on nieobligatoryjnie pojawiającą się nadbudowę. Kwestia ta dotyczy jednocześnie drugiego problemu w sprecyzowaniu definicji ekstazy w rozważaniach Ciorana. W tekstach myśliciela dostrzegam tendencję do mówienia o różnych odmianach ekstazy w sposób ogólny, poprzez wspólny mianownik drogi, która ukierunkowana jest ku absolutowi. Prowadzi to do rozważania ekstazy w przeważającej mierze przez pryzmat mistycyzmu chrześcijańskiego, jednak z uogólnieniem tych wniosków do stanów ekstatycznych w szerszym znaczeniu. Z jednej strony można założyć, iż Cioran zgadza się z tezą o jedności<sup>254</sup> doświadczeń

---

<sup>251</sup> Zob. E. M. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 148. W nieco innym tonie, jednak z wyraźnym podobieństwem określa to D. D. Daye, sugerując, iż słowo pustka nie posiada treści o charakterze ontologicznym, jest fikcją (Por. D. D. Daye, *Major Schools of the Mahayana. Madhyamika*, [w:] *Buddhism. A Modern Perspective*, red. Ch. S. Prebish, University Park, London 1975, s. 91 – 92).

<sup>252</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 28).

<sup>253</sup> Poza jedynie intencjonalnym zapewnieniem warunków ku jego manifestacji, nie jest to jednak równoznaczne z „wywołaniem ekstazy”.

<sup>254</sup> W takim ujęciu, w jakim prezentuje tę kategorię James (Por. W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001, s. 330), a w opozycji do wyraźnego różnicowania doświadczeń mistycznych, jak czynią to np. R. Ch. Zaehner, R. Otto, G. Scholem, A. Huxley (Por. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2007; A. Huxley, *Drzwi percepcji*, przeł. P. Kołyszko, wyd. Przedświt, Warszawa 1991; R. Ch. Zaehner, *Mysticism, Sacred*



mistycznych<sup>255</sup>, z drugiej strony autor ani nie argumentuje swojego stanowiska, ani też nie podejmuje kwestii problematycznych dla takiego uogólniającego podejścia. Jednocześnie dyskusyjne jest, czy mimo niewątpliwego zaangażowania Ciorana w kwestie religijne, jak również jego zaabsorbowania ekstazami mistyków, a nader wszystko mistyczek chrześcijańskich, w ekstazie na pewno interesuje go aspekt spotkania z Bogiem w chrześcijańskim ujęciu. W tym konkretnym aspekcie ekstazy wpisanej w zróżnicowany repertuar doświadczeń egzystencjalnych człowieka wobec czasu, uznaję, że na pytanie to należy udzielić odpowiedzi przeczącej.

Do wyjaśnienia podejmowanej kwestii zbliża w mojej ocenie konstatacja, iż w przypadku Ciorana próby ujmowania ekstazy zwykle koncentrują się na aspekcie dążenia do ekstazy, sposobach inicjowania tego stanu lub warunkach jego samoistnej manifestacji. Jakkolwiek należy zaznaczyć, iż taki sposób rozważania ekstazy pozostaje dosyć oczywisty z uwagi na to, że stwarza największe możliwości dla jej ujęcia z poziomu doświadczenia dyskursywnego. Problematyczne pozostaje w każdym wypadku określenie samej istoty tego doświadczenia. Właściwie ekstaza erotyczna, muzyczna oraz mistyczna w oczach Ciorana zdają się zatracać swoją różnorodność w świetle wyeksponowanego, choć wciąż trudnego do określenia sedna tego, osiąganego różnymi drogami, stanu. Najbardziej obiecującą perspektywą dla interpretacji rozważań Ciorana na temat ekstazy, w tym też nadania im pewnej porządkującej struktury, jest w mojej ocenie twierdzenie, iż rozważane przez Ciorana odmiany ekstazy znajdują swój wspólny mianownik w stanie zniesienia zaistniałych w „upadku w czas” granic. Jedynie takie uzasadnienie stanowiska autora w kwestii jedności doświadczeń mistycznych pozwala w mojej ocenie stanowisko to utrzymać. Właśnie ten aspekt doświadczenia ekstatycznego uważam również za główny przedmiot zainteresowania Ciorana i jego analizie poświęcę najwięcej uwagi,

---

*and Profane*, Oxford University Press, Oxford 1971; R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliriski, wyd. KR, Warszawa 2000). Więcej na ten temat [w:] K. Jakubczak, *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2019.

<sup>255</sup> Widoczne jest to chociażby w aspekcie mówienia o ekstazie poprzez odnoszenie się do mistyki i odwrotnie. W związku z tym w analizie przyjmuję, iż w rozważaniach o mistycyzmie Cioran nawiązuje do problematyki ekstazy.

z konieczności nie podejmując się rozważania poszczególnych typów doświadczeń ekstatycznych<sup>256</sup>.

#### 3.2.4.4.1. Ekstaza jako zniweczenie indywidualności

Wspomniane „zniesienie granic”, zaistniałych z uwagi na przydanie ludzkiemu istnieniu charakteru czasowego, rozumiem przede wszystkim jako „zdrzutanie zasady indywidualności”<sup>257</sup>. Ekstaza jako zniesienie granic czasowych oraz granic poznania, w sposób konieczny znosi również granice „ja”, ustanawiane w toku indywidualności. Jeżeli, przypominając jedynie wcześniejsze ustalenia, indywidualność traktować będziemy jako skutek uboczny „upadku w czas”, wówczas osiągnięta dowolną drogą ekstaza stanowić musiałaby odwrócenie tego procesu. Ekstaza w takim ujęciu jest zniweczeniem wszelkich podejmowanych w ciągu życia trudów, a także pojawiających się nieintencjonalnie, procesów „tożsamościotwórczych”. Zwraca na to uwagę Jakubik, rozważając zagadnienie ekstazy w twórczości Ciorana: „w ekstazie znika wszystko: życie, dane zmysłowe, pojęcia, to, co indywidualne, a pozostaje sfera, która, jak zauważa sceptyczny myśliciel, może być zarówno nicością, jak i samą istotą”<sup>258</sup>. W odsłonach ekstazy, nad którymi zastanawia się Cioran, zawiera się doświadczenie pewnej ostateczności i pełni. Jest to zatem stan, na który indywidualność jest niejako ukierunkowana, jednak przy założeniu, że proces ten nie może zostać w sposób ostateczny i pełny sfinalizowany. Ekstaza jest doświadczeniem paradoksalnym, gdyż oznacza, zdaniem Ciorana, stan pełni osiągnięty poprzez zanurzenie się w pustce. W mojej interpretacji oznacza to, iż ekstaza pojawia się na drodze całkowitej dezintegracji tożsamości, rozproszenia wiedzy i unieważnienia wszelkich uwarunkowań. Dotyczy to zarówno prób poznawczego ujmowania rzeczywistości, ustalania rozumienia zjawisk, definiowania siebie, także w kontekście relacji, nadawanego sensu oraz znaczeń zdarzeniom, planom, ambicjom. W ekstazie odrzucane są więc zbierane na drodze trwogi, rozpacz i smutku, kolekcjonowane i pielęgnowane pod ciężarem melancholii „protezy” wspierające istnienie człowieka w czasie. Należy zwrócić uwagę, iż Cioran podkreśla bliski związek języka z istnieniem w czasie. W tej odsłonie klarowną staje się kwestia niekomunikowalności

---

<sup>256</sup> Z powodu odmienności specyfiki tych doświadczeń, ich szerokie omówienie doprowadziłoby do różnych definicji ekstazy, utrudniając skupienie się na dostrzeganym przez Ciorana sednie tego doświadczenia w kontekście czasu.

<sup>257</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>258</sup> M. Jakubik, *Wątki religijne...*, dz. cyt., s. 78.

języka wobec doświadczenia, które czas niejako przekracza. Tym samym doświadczenie ekstazy wykraczając poza nazwy, pojęcia, oceny, interpretacje, unieważnia również m.in. postrzeganie samego istnienia jako chromego, niedostatecznego. Nie jest to wciąż jednoznaczne z wyzwoleniem od cierpienia. Ostatecznie zdaje się mało istotnym, czy stan ten określany jest pełnią, czy pustką. Ze słów Ciorana wnioskować można, iż jest jednym i drugim jednocześnie. Tak też można zdefiniować używane przez niego pojęcie wyzwolenia, które autor wiąże z ekstazą.

#### 3.2.4.4.2. Czy możliwe jest ekstatyczne wyzwolenie?

Spojrzenie ekstatyczne w rozumieniu Ciorana wyraża pewien stan „nieobecności”; w tym przypadku warto ponownie przytoczyć cytowaną już wypowiedź: „(...) ekstaza zamyka oczy, w niej jesteśmy tym, co widzimy. Dlatego zwalnia nas ona od patrzenia”<sup>259</sup>. Rozumienie doświadczenia ekstazy jako radykalnej formy zawieszenia czasu równoznaczne jest w refleksji Ciorana z tymczasowym zawieszeniem doświadczania wszelkich konsekwencji, które spowodował „upadek w czas”. Nie oznacza to jednak, iż przestają one obowiązywać. Można uznać, iż w doświadczeniu ekstatycznym przestają być dla Ciorana znaczące. Ekstaza jest dla niego jedyną możliwością uzyskania ulgi w poczuciu okaleczenia po „upadku w czas” i zagubienia w nim. W ekstazie czas traci swoją istotność. Nie zostaje jednak zanegowany – takie próby intencjonalnego unieważnienia czasu charakterystyczne są dla poprzedzającego ekstazę jego doświadczania. W doznaniu ekstatycznym czas traci swoją ważność niecelowo, staje się to skutkiem ubocznym poczucia pełni, „rozpłynięcia się” granic, które ustanowione zostały za sprawą pojawienia się czasu. Wracając w tym miejscu do określenia przez Ciorana ekstazy jako szczególnego rodzaju iluzji podkreślić należy, iż ekstaza nie jest w stanie anulować zaistnienia i obecności czasu. Sprawia jedynie, że jej doznanie pozbawione jest wszelkich aspektów związanych z doświadczaniem czasu, w tym nader wszystko świadomości czasowości własnego istnienia.

Jeśli wraz z narodzinami człowiek otrzymuje brzemień historii oraz pamięci, ekstazę traktować można jako rodzaj zapomnienia. W kontekście rozważań Ciorana jest ona jedyną, poza snem i ewentualnie sublimacją, możliwością wytchnienia od czasu

---

<sup>259</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 28.

w jakimkolwiek jego doświadczeniu – byciu włączonym w bieg zdarzeń, biernej jego obserwacji w dystansie, który zapewnia nuda, stanie oszołomionego przerażenia jego obecnością. Ekstaza wprowadza, zdaniem Ciorana, zapomnienie o sobie samym, znosi obsesyjną koncentrację na własnym istnieniu. Jeśli jej doświadczenie miałyby być definiowane poprzez doświadczenie spotkania<sup>260</sup> z Bogiem, równoznaczne byłoby z unieważnieniem sporów z nim. Oznaczałoby ono stan akceptacji i przebaczenia zarówno jemu, jak też sobie. Bóg pozbawiany atrybutów w doświadczeniu ekstazy przestaje być osądzany także jako ojciec, stwórcy<sup>261</sup>. Nie jest weryfikowane ani jego miłosierdzie ani sprawiedliwość, zatracą on swoją postaciowość. Ekstaza w takim ujęciu byłaby doświadczeniem spotkania obnażonego człowieka z obnażonym Bogiem<sup>262</sup>. W takim świetle jedynym, co pozostaje w obliczu doświadczanej grozy, rozpacz, smutku jest wzbicie się w immanencji do poziomu tzw. „ekstazy szaleństwa”.

Koncentracja na skrajnie subiektywnym charakterze ekstazy pozwala Cioranowi spojrzeć ponownie na problem relacji „ja” – „inni”, dostrzegając egoistyczny, ksobny charakter tego doświadczenia, co zaznacza wyraźnie w odniesieniu do mistycyzmu. Mistyk, zdaniem Ciorana, skoncentrowany jest na własnych doznaniach, to ich pragnie tak ekspansywnie, że jest w stanie – na co zwraca też uwagę Jakubik – ograniczyć samego Boga, pozbawiając go atrybutów<sup>263</sup>. Czyni Boga obcym dla tych, którzy są w stanie myśleć o nim jedynie w kategoriach przypisanych mu atrybutów. Pozadyskusyjnym jest, iż Cioran uznaje za chybione wszelkie próby ujmowania Boga w jakimkolwiek dyskurs, co zresztą pozostaje adekwatne wobec kategorii niewypartej nieświadomości. Niemniej jednak w mistycznej koncepcji ekstazy jako spotkania dostrzega aspekt zachłanności. Widzi mistyków jako wydzierających Boga innym, a właściwie także sobie nawzajem:

„Mistycy chcą Nieba oraz Boga wyłącznie dla siebie, gotowi są do najwyższych poświęceń, mniej interesuje ich Kościół i doktryna, poruszanie się po granicy herezji i buntu tylko pobudza ich do życia”<sup>264</sup>.

Za zasadną uważam konstatację, iż w kontekście słów Ciorana właściwie „zabierają” sobie oni „Boga” na wyłączność. Ekstaza wynosić musi wszakże ponad

---

<sup>260</sup> Co obecne jest w tradycji rozważań m.in. u M. Eigena (Por. M. Eigen, *The Psychoanalytic Mystic*, Free Association Books, London 1998).

<sup>261</sup> E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>262</sup> Wątek ten szerzej zostanie omówiony w osobnym podrozdziale.

<sup>263</sup> Por. M. Jakubik, *Wątki religijne...*, dz. cyt., s.77.

<sup>264</sup> M. Jakubik, *Wątki religijne...*, dz. cyt., s. 76.

kolektywne rozumienie boskości, a także ponad współuczestnictwo we wznesionym na kanwie dogmatu, jego obrazie. To właśnie sprawia, iż postawę mistyków Cioran postrzega jako w swojej istocie heretycką i z takiej perspektywy przypisywane jest im pragnienie Boga jedynie dla siebie. Podkreślenie przez Ciorana aspołecznego charakteru ekstazy zwraca uwagę na unieważnienie problemu audytorium w jej doświadczeniu i radykalny zwrot ku własnemu pragnieniu bliskości „Boga”. W tym miejscu z innej perspektywy dostrzec można podejmowaną problematykę acedii, związanych z nią pokus i rekomendowanej odpowiedzi na nie. Jeśli spojrzymy na acedię w kategoriach analogii z nudą i jej istotą „wypadnięcia z czasu”, dążenie poprzez ascezę do mistycznej ekstazy uznać można za pragnienie „wyjścia ponad czas”, ku doznaniu jedności.

Sklania to ponownie do zwrócenia uwagi na problem samotności. Wydaje się oczywistym, iż towarzyszy ona ekstazie, jednak Cioran nie zajmuje w tej kwestii jednoznacznego stanowiska. Jednocześnie można bowiem wyłonić przesłanki ku twierdzeniu o przewycięzeniu samotności w ekstazie. Z jednej strony autor dostrzega w ekstazie samotność w stadium ekstremalnym, widzi radykalne wyrzeczenie się wszystkiego i wszystkich na rzecz absolutnego doświadczenia jedności<sup>265</sup>. Pragnienie absolutu wymaga, jego zdaniem, gotowości do radykalizacji swojego osamotnienia, wyniesienia się ponad poczucie bycia opuszczonym ku opuszczeniu wszystkiego, co znaczące, zerwania więzów z życiem. Z drugiej perspektywy kategoria samotności zdaje się nie obowiązywać w doświadczeniu ekstatycznego scalenia ze wszechświatem, poczucia idealnej jedności, mimo, iż prowadzi do niej skrajne doznanie samotności<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Analiza analogii pomiędzy relacją z Jednym, jak widzieli ją Platon, Proklos, Pseudo-Dionizy, Jan Szkot Eriugena, a rozważaniami o ekstazie Ciorana wymaga odrębnego i szczegółowego rozważenia, co wykracza poza ramy niniejszej rozprawy. Aby nie dopuścić do utożsamienia ze sobą tych pojęć, w dalszej części tekstu będę używała pojęcia jedność. Traktuję je jako znaczeniowo szersze i bardziej adekwatne do rozważań Ciorana, które do wskazanych koncepcji nie nawiązują, preferując odniesienie do osobowego Boga (Por. P. Kunzmann, *Metamorfozy neoplatonizmu*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2008, s. 203 – 214).

<sup>266</sup> Więcej na temat relacji samotności i mistycyzmu w P. Domeracki, *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, s. 155 – 168.

### 3.2.4.4.3. Uczucie oceaniczne jako „wyjście poza” melancholiczność

Specyficzne dla ekstazy doświadczenie powrotu ze ścieżki indywidualizacji, a za tym deinstrumentalizacja doświadczenia siebie i rzeczywistości, skłania do kolejnego w ramach proponowanej interpretacji odwołania się do psychoanalitycznej koncepcji, tym razem do doświadczenia uczucia oceanicznego. Skonstruowane w poprzednich podrozdziałach psychoanalityczne instrumentarium używane do analizy rozważań Ciorana tym samym zostaje uzupełnione o kolejny element. Jedynie przypominając w tym miejscu wcześniejsze ustalenia oraz upraszczając je na potrzeby niniejszej analizy należy stwierdzić, że jeśli „upadek w czas” odpowiada w psychoanalizie utracie *obiekta* i uruchamia skomplikowany proces indywidualizacji, to uczucie oceaniczne oznaczałoby odtworzenie doznania pierwotnej jedności z *obiektem*. Freud w *Kulturze jako źródło cierpień* opisuje je jako „doznanie czegoś nieograniczonego, bezgranicznego”<sup>267</sup>. Należy jednak rozumieć, iż to nie *obiekt* lub „ja” doświadczane jest w takich kategoriach, lecz cała tzw. rzeczywistość wewnętrzna i zewnętrzna. Chodzi zatem o zatracenie granic i „rozpłynięcie się” w bezdenności tego doznania. Opis taki postrzegam jako łudzaco podobny do deskrypcji doświadczeń ekstatycznych zawartych w rozważaniach Ciorana. Choć Freud zakłada różne możliwości rozumienia uczucia oceanicznego, dostrzegając m.in. jego wysoką atrakcyjność dla systemów religijnych, sam ostatecznie kategoryzuje je jako odmianę psychopatologii<sup>268</sup>. Uczucie oceaniczne w takim sensie ujmowane jest jako stan regresji do poziomu pierwotnego narcyzmu, a w związku z tym do zasady przyjemności<sup>269</sup>. Pozostaje to równoznaczne ze zniesieniem represji płynącej z zasady rzeczywistości. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że bezczasowość i bezkres doświadczenia oceanicznego należy odróżnić od prób negacji czasu, jaka dokonuje się m.in. w regresywnych obronach, jakie z kolei dostrzegać można w melancholii. Obrony takie traktować należy jako odpowiedź na

<sup>267</sup> Zob. Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, wyd. Aletheia, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 8.

<sup>268</sup> Zob. Z. Freud, *Kultura ...*, dz. cyt., s. 8 – 9; Por. A. Jedynek, *Granice jaźni, granice umysłu*, <https://dpspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/33004/223-238%20Jedynek.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, dostęp online: 14.04.2022.

<sup>269</sup> Freud pisze o niej następująco: „(...) zasada rozkoszy zastąpiona została zasadą rzeczywistości, która – nie wyrzekając się zamiaru, jakim jest ostateczny zysk rozkoszy – wymaga odsunięcia zaspokojenia i realizuje ten wymóg, domaga się wyrzeczenia niektórych możliwości zaspokojenia oraz niesie ze sobą wymóg tolerowania przez jakiś czas braku rozkoszy, podążając długą drogą okrężną wiodącą do rozkoszy” (Freud, *Poza zasadą rozkoszy*, [w:] Z. Freud, *Dzieła*, t. VIII, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1920/2009, s. 165).

stan nasilonego lęku w obliczu zależności od innego, a także poczucia własnej nieistotności i bezradności w świecie. Tak więc w melancholicznych mechanizmach obronnych lękorodna treść okazuje się zbyt zagrażająca, by mogła być utrzymana w polu świadomości, w związku z czym musi ulegać wyparciu. Zdaje się, iż w dosyć podobny sposób Freud chciałby rozumieć właśnie uczucie oceaniczne. Wspominane wcześniej mechanizmy obronne nie oznaczają jednak stanu zawieszenia świadomości z całym bogactwem jej treści, jak można zakładać to w uczuciu oceanicznym i w ekstazie. Obronne mechanizmy o regresywnym charakterze skutkują jedynie zamianą pewnych elementów świadomości na inne. Efekt tej zniekształcającej obraz rzeczywistości konwersji Cioran nazywa iluzjami w przeciwieństwie do osiągniętego na drodze ekstazy stanu jasności.

Z drugiej strony Freud zakłada jednocześnie również obecność ponadczasowej nieświadomości niewypartej<sup>270</sup>. Termin ten klarownie opisuje I. Matte-Blanco, wskazując, iż jest ona bardziej „(...) istnieniem aniżeli myśleniem lub czuciem”<sup>271</sup>. Przytoczone słowa pozwalają pogłębić jedynie zaznaczoną wcześniej intuicję, iż nieświadomość niewyparta to pewien rezerwuar treści mentalnych, który przypisać można pierwszym ludziom i który w ograniczonym dostępie przynależny jest również człowiekowi po „upadku w czas”, a więc po uzyskaniu świadomości. Tym samym towarzyszące Cioranowi „pragnienie ciszy”, istnienia nieskażonego myślą rozumieć można jako pragnienie „zanurzenia się” w stanie, który psychoanaliza nazwałaby właśnie niewypartą nieświadomością. Ekstaza otwiera drzwi ku takiemu doświadczeniu – ku nieświadomości głębokiej, ciemnej, nie będącej nigdy wcześniej treścią świadomości i z wysokim prawdopodobieństwem niemożliwej do przełożenia na wiedzę pojęciową. W taki sposób z jeszcze innej strony uzasadniać można niekomunikowalność ekstazy – doświadczający jej niejako istnieje w tym doznaniu, nie jest natomiast w stanie go obiektywizować, odnosić go do jakichkolwiek kategorii, w tym także afektywnych.

W kontekście przemyśleń Ciorana dotyczących ekstazy, a odnosząc się do rozważanego uczucia oceanicznego wątpliwości budzi pogląd prezentowany m.in.

---

<sup>270</sup> Zob. Z. Freud, *Kultura...*, dz. cyt., s. 86.

<sup>271</sup> Zob. I. Matte-Blanco, *Thinking, feeling, and being: Clinical reflections on the fundamental antimony of human beings and world*, Routledge, London 1988, s. 103.

przez P. Rymarczyka<sup>272</sup>, jakoby miało ono rozwiązywać problem sensu życia<sup>273</sup>. Otóż ujrzenie życia, a właściwie bardziej siebie samego jako „nagiego”, pozbawionego uzasadnienia i celu, a także całego aparatu środków używanych ku odwróceniu wzroku od czasowości istnienia, budzić musi grozę. Widoczny staje się w tym miejscu motyw fatalnego powtórzenia. Doznanie jedności tak w ekstazie<sup>274</sup>, jak również w uczuciu oceanicznym, stanowi w mojej ocenie odtworzenie doświadczenia metaforycznego raju, a także nieodzownie „upadku”. Ujmując to inaczej, krótkotrwałe doznanie ekstatycznego poczucia zniesienia granic finalizowane jest ponownym „upadkiem” w doświadczanie czasu. Wydarzenie to stwarza dogodne warunki ku wejściu na nowo w pewien porządek melancholiczny. Cioran zdaje się dawać wyraz takiemu pogładowi uznając, iż ekstaza nie stanowi gwarancji dla zniesienia cierpienia, a wręcz może je potęgować, choć z drugiej strony nie pozwala na powrót do życia, jakim jawiło się ono przed tym doświadczeniem.

#### 3.2.4.4. Konsekwencje doznania absolutyzacji pustki w ekstazie

Zasadne jest wobec tego pytanie, czy po ponownym doświadczeniu utraty, po wygnaniu z „raju ekstazy” możliwa jest jeszcze zgoda na życie, które zanurzone jest w czasie? Ekstaza prowadząc ku dokumentnemu oczyszczeniu świadomości z nagromadzonych w historii życia treści, pogłębia poczucie pustki, jest „pełną pustką”<sup>275</sup>. Właśnie w doświadczeniu ekstazy Cioran dostrzega coś odmiennego od zwyczajowej, niepokojącej atmosfery towarzyszącej niekiedy zagadnieniu nicości. Autor wiąże je bardziej z pragnieniem i nadzieją. Wyraz tego znaleźć można przede wszystkim w jego wczesnej twórczości:

„Jestem zwierzęciem z groteskowym uśmiechem; już to skupia się on w sobie aż do iluzji, już to rozszerza się aż do nieskończoności, umiera i rośnie jednocześnie, rozdarty w zachwycie między niczym i wszystkim, upojony raz nadzieją nicości, to znów rozpaczą wszechpełni, wyrosły pośród aromatów

---

<sup>272</sup> P. Rymarczyk, *Czy Erosa można jeszcze wyzwalać? kultura masowa w świetle Marcusowskiej koncepcji spontanicznej sublimacji*, „Nowa Krytyka” 2011, s. 380.

<sup>273</sup> Pogląd ten stanowi nawiązanie do H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska i A. Pawelski, wyd. Muza, Warszawa 1998.

<sup>274</sup> M. Ostow proponuje interpretację wprost wiążącą doświadczenie ekstatyczne z pewnymi emocjonalnymi aspektami wczesnodziecięcych gratyfikujących doświadczeń w relacji z matką (Por. M. Ostow, *Spirituality and Religion: A Psychoanalytic Approach*, „Ann. Psychoanal.” 2007, 35, s. 69 – 81).

<sup>275</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 82.



i trucizn, spalany poprzez miłość i nienawiść, unicestwiany przez światła i cienie. Moim symbolem jest śmierć światła i płomień śmierci”<sup>276</sup>.

Takie doznanie nicości podkreśla jednocześnie właściwe mu znaczenie wolności. Jeśli za najbardziej zniewalające Cioran uznaje narodziny, poza śmiercią jedynie doznanie nicości w ekstazie dostarczyć może poczucia oswobodzenia. Cioran patrząc na człowieka widzi przede wszystkim pustkę. Odkrycie to ukazuje się właśnie w doświadczeniu ekstazy, kiedy wszelkie określenia, narośl całego trudu indywidualności odpada jak strup od rany świadomości. Rana ta, jak wykazałam już wcześniej nie jest finalnie możliwa do zablźnienia, otwiera się na nowo i na nowo krzepnie przy ponownym zderzeniu z czasem. Ekstaza znosi lub przynajmniej zawiesza to, co stanowi tożsamość człowieka. Cioran stosuje wobec tego wymowne określenie: czyni „przedmiotem”<sup>277</sup>. Uzyskanie dostępu do perspektywy transcendentnej uniemożliwia jakiegokolwiek działanie:

„W doświadczeniu wieczności, przełamaniu czasu kryje się jakiś niedostatek życia. W tej transfiguracji życie jest przesuwane na inny plan, na niebotyczne wysokości gdzie ulegają oczyszczeniu antynomiczność i dialektyka witalnych energii”<sup>278</sup>.

Jako wyrwanie z ułud czasu i „utkwienie w świętej głupocie raj”<sup>279</sup> wieczność wprowadza do życia absolutny bezruch. Ekstaza unieważnia również potrzebę jakiegokolwiek poznania, które dokonywać miałyby się drogą intelektualnej analizy<sup>280</sup>. Jeżeli ofiarowuje poczucie spójności i jedności, umożliwia wgląd w niemożliwą do zwerbalizowania tajemnicę, wszelkie inne poznanie czynić musi bezcelowym. W przeciwnym razie dążenie do nieekstazy poznania byłoby rozpoczynanym na nowo procesem gromadzenia niemożliwych do ostatecznego uporządkowania fragmentów obrazu rzeczywistości w cieniu utrzymującego się po ekstazie wrażenia pełni. Interpretując rozważania Ciorana uznaję, iż ekstaza podważa, jego zdaniem, wszystko, co pozaekstazy. Po doznaniu tak skrajnym codzienne funkcjonowanie pozostaje nieważne. Tym samym, po uwolnieniu istnienia od wszelkich znaczeń, również śmierć przestaje budzić przerażenie, a nawet może stać się czymś wyczekiwany. Stan ten nie może być jednak permanentny. Cioran wskazuje na przewrotną dążność człowieka, by mimo obezwładniającego doznania pustki, podjąć próbę powrotu do uprzedniego myślenia o Bogu:

---

<sup>276</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>277</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 56.

<sup>278</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 103.

<sup>279</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 98.

<sup>280</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 158.

„Gdy ogarnia mnie nicość i gdy, wedle formuły Wschodu osiągam „próżnię pustki”, zdarza mi się, przytłoczonemu tym skrajnym przeżyciem, że powracam do Boga, choćby dla przyjemności zdeptania swego zwątpienia, choćby po to, by zaprzeczyć samemu sobie i – mnożąc przenikające mnie dreszcze – poszukać w nim pobudzenia. Doświadczenie pustki to mistyczna pokusa niewierzącego, to dana mu możliwość modlitwy, to chwila jego pełni. Na naszych granicach wyłania się jakiś bóg czy coś, co pełni jego funkcję”<sup>281</sup>.

W takim ujęciu widoczne jest jak Cioran widzi ruch pomiędzy pustką a pełnią: od stwierdzenia niesubstancjalności rzeczy, która w wymiarze absolutnym prowadzi do doznania ekstazy, „pełni w pustce”, by następnie zupełnie paradoksalnie zaprzeczyć temu doświadczeniu i powrócić, choć odmienionym, do myślenia o rzeczach w kategoriach ich substancjalności. W ten sposób dochodzi do pomieszania wiedzy czystej i odrażającej, iluzorycznej. Niemniej jednak to właśnie jedynie z takiego gruntu człowiek może w ogóle doświadczyć pustki – nie można o niej orzekać ze względu na nią samą, ale w odniesieniu do czegoś, co pierwotnie uznawane jest za substancjalne. Co więcej, pustka jest dla Ciorana aspektem definicji istnienia:

„Istnieć – to wykorzystać naszą część nierzeczywistości, to wibrować w kontakcie z pustką, która w nas jest. Marionetka natomiast pozostaje na nią niewrażliwa, porzuca ją, pozwala jej zmarnieć...”<sup>282</sup>.

Wyjaśnienia wymaga jeszcze kwestia relacji między pustką a nicością. Jeśli orzekanie pustki potraktowane zostałoby jako orzekanie braku, czyli nieistnienia, jednak w sensie relacyjnym, to brak orzekany byłby w kontekście czegoś istniejącego. Stwierdzenie, że pustka dotyczy wszystkiego byłoby orzeczeniem nieistnienia wszystkiego, czyli orzeczeniem nicości<sup>283</sup>. Tego Cioran ostatecznie wprost jednak nie czyni, a bardziej adekwatnym byłoby stwierdzenie, że jest w tej kwestii niezdecydowany, powstrzymuje się od ostatecznego rozstrzygnięcia.

„Upraszczając, można by powiedzieć, że mam obsesję nicości, czy raczej pustki. To – owszem. Ale nie, że jestem nihilistą. Nihilista to ktoś, kto gwałtownie obala wszystko kierując się chytrymi rachubami, politycznymi, albo kto wie czym. Można by więc powiedzieć, że jestem nihilistą w sensie metafizycznym. Ale nie, nawet to nic nie znaczy. Chętniej już akceptuję termin <<sceptyk>> – choć fałszywy ze mnie sceptyk. Właściwie nie wierzę w nic i chyba w tym kierunku... Ale nie, nawet to nie jest prawdą”<sup>284</sup>.

Niezdecydowanie w kwestii twierdzenia o nicości lub pustce wynikać może w mojej ocenie z przyjmowanego przez Ciorana punktu wyjścia dla doświadczenia pustki. Otóż spostrzega on, iż jej doświadczenie możliwe jest z uwagi na doświadczenie nudy. Nuda natomiast, przypominając wcześniejsze ustalenia, jest dla Ciorana

---

<sup>281</sup> E. M. Cioran, *Pokusa...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>282</sup> E. M. Cioran, *Pokusa...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>283</sup> K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgarnia akademicka, Kraków 2010, s. 173–177.

<sup>284</sup> E. Cioran, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 36.

równoznaczna z „wypadnięciem z czasu”. Jest ona zatem ponowieniem utraty, którą w tym kontekście rozważać można jako właśnie dostrzeżenie pustki w odniesieniu do rzeczywistości, której iluzoryczność jest przez człowieka naiwnie uznawana za realność. Zależnie zatem od perspektywy relacji człowieka wobec czasu – znajdowania się „poza czasem” w stanie nudy lub „w czasie”, Cioran zakłada podważenie dotychczasowych założeń na rzecz przekonania o pustce w pierwszym przypadku, lub zupełnie nie rozważa tego zagadnienia w przypadku drugim. Widoczny jest tu zatem pewien ruch myśli napędzany zmianą perspektywy od „bycia w czasie” i bezrefleksyjnego przypisywania realności rzeczywistości ku „upadkowi poza czas”, dostrzeżenia pustki w rzeczywistości rozumianej jako realna, by ostatecznie odebrać jej ten status.

To jednak w swojej najbardziej radykalnej formie możliwe jest, zdaniem Ciorana, jedynie poprzez doświadczenie ekstazy.

„Poza nicością nie widzisz nic, ale to nic jest wszystkim. Ekstaza jest pełnią w pustce, obecnością totalną, lecz bez obiektu. Pełna pustka – oto jej nie-definicja. Gorączkowe drżenie bytu przebiegające nicość. Wdzieranie się esse do mglistego absolutu. Pustka jest warunkiem ekstazy, tak jak ekstaza jest warunkiem pustki”<sup>285</sup>.

Cioran spostrzega, że różnica pomiędzy pustką a ekstazą, a dotyczy to również różnicy pomiędzy nicością a ekstazą, rozpoznawalna jest głównie na poziomie afektywnym. Doświadczenie pustki wiązane jest przez niego najbardziej z przerażającym spostrzeżeniem braku. W ekstazie doświadczenie tego braku przyjmuje postać radykalną, lecz wykracza poza doznanie straty i związanej z tym grozy, rozpacz, smutku. Warto w tym miejscu raz jeszcze powrócić do wskazywanych przez Ciorana stanów, by w kontekście analizy zagadnienia pustki dostrzec właściwość relacji nuda – melancholia – ekstaza. Nuda w swojej postaci egzystencjalnej pojawiającej się w efekcie „wypadnięcia z czasu” staje się warunkiem dla doświadczenia pustki, które pogłębiane jest w doświadczeniu melancholicznym, związanym, zgodnie ze wcześniejszymi ustaleniami, właśnie z doświadczeniem straty. Ekstaza w rozważaniach Ciorana przyjmuje natomiast postać absolutyzacji doznania pustki. Tym samym w świetle rozważań Ciorana ekstaza nie mogłaby zaistnieć bez kontekstu melancholicznego.

Nadal utrzymany może być pogląd, iż pustka, którą rozważa Cioran, nie ma w sobie nic z teistycznego Boga, brahman wedantystów, tudzież Idei Jedni

---

<sup>285</sup> E. Cioran, *Święci...*, dz. cyt., s. 82.

neoplatoników<sup>286</sup>. Można założyć, iż pojawia się w konsekwencji redefinicji wymienionych. Z jednej strony pustka ujmowana jest więc przez Ciorana jako bezistotowość, z drugiej jednak strony pojęcie Boga z uwzględnieniem neoplatońskiej tradycji zdaje się stanowić kontekst dla wszelkich prób analizy, *de facto* ostatecznie zawieszanych. Pewnym rozwiązaniem tego konfliktu może być uznanie, iż sama idea pustki była dla Ciorana interesująca, ale niemożliwa do utrzymania poza nawiązaniem do nicości Boga oraz nicości stworzenia. Pustka rozważana przez Ciorana nie jest więc ostatecznie pustką interesującej go *madhjamaki*<sup>287</sup>.

Rozważania Ciorana wskazują jednoznacznie, iż za konsekwencję ekstazy uważa on niemożność ponownego „zagnieżdżenia się” w życiu na sposób wcześniejszego w nim bytowania. Właściwie można powiedzieć, że nieuniknione „opuszczenie” życia, także w jego granicach czasowych, na rzecz doświadczenia ekstatycznego pozostawia po nim ruiny, gdyż „(...) wszelkie uniesienie łączy się z pędem do samozagłady”<sup>288</sup>. Tym większa zatem może pojawiać się pokusa, by odnieść się na nowo do Boga, „ubranego” w atrybuty, w które nie można już wierzyć, ale które tak skutecznie odwracały niegdyś wzrok od wszechogarniającej pustki. Ostatecznie wraz z ekstazą tryumfuje „(...) wola zniknięcia, upojenie nieodwracalnym”<sup>289</sup>. Obecne w tak ekstremalnym przekroczeniu czasu pragnienie samozniszczenia nie jest tym samym, co buntownicze, agresywne i manifestacyjne odrzucenie życia w poczuciu jego wybrakowania. Cioran opisuje je bardziej w kategoriach nieambivalentnego, zdecydowanego oczekiwania śmierci po doświadczeniu pełni w ekstazie. W tym znaczeniu jest ona momentem wypełnienia wszelkich możliwych sensów życia, stanowi zakończenie pewnej gry z czasem, po którym nic, z wyjątkiem ekstazy, nie jest w stanie zaistnieć jako znaczące.

Z innej perspektywy poprzez doświadczenie ekstatyczne samo życie człowieka staje się dla Ciorana niejako uzasadnione, a narodziny wprowadzie nie oczyszczone z zarzutów, ale jednak usprawiedliwione. W tym kontekście można nawet ulec wrażeniu, iż „nierozwiązywalne” Ciorana uzyskuje jakąś nadzieję, wprowadzie nie rozstrzygnięcia, jednak ulgi w przeżyciu unieważnienia konfliktu. Nawiązując do

---

<sup>286</sup> Por. K. Jakubczak, *Widzenie pustki a doświadczenie mistyczne – przypadek madhjamaki*, „ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal” 2017, 1, s. 84, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=697095>, dostęp online: 20.01.2023.

<sup>287</sup> Por. Tamże, s. 71 – 96.

<sup>288</sup> E. Cioran, *Zeszyty 1957 – 1972...*, dz. cyt., s. 347.

<sup>289</sup> Tamże, s. 347.

prezentowanych wcześniej wątków teorii Kristevej, uważam, iż ekstaza w rozumieniu Ciorana stanowi rodzaj wyjścia ponad porządek symboliczny, jego przekroczenie<sup>290</sup>. Ekstazę w takim kontekście uznawać można za finał pewnego procesu dialektycznego, wiodącego od doświadczenia jedności w raju, poprzez rozproszenie w doznaniu wielości po „upadku w czas”, by w ekstazie doznanie jedności i wielości mogło zaistnieć równocześnie. Idąc tym tropem dalej, można stwierdzić, iż osiągnięty na drodze ekstazy stan – zubożenie, buduje w życiu człowieka pewną nową jakość funkcjonowania. Zubożenie jest jednocześnie stanem powodującym pragnienie pielęgnowania osiągniętej za sprawą doświadczenia ekstatycznego postawy niezaangażowania i dystansu wobec własnego życia. Jak spostrzega A. E. G. Felgine<sup>291</sup>, stanowi to pewną alternatywę dla nihilizmu. Zyskuje przez to diametralnie inny status niż opisywana na końcu rozdziału 2. rozprawy metoda zubożenia wobec doświadczenia narodzin. Zasadnicza różnica pomiędzy tymi, niemal identycznymi postawami polega na odmiennym punkcie wyjścia. Stan zubożenia będący konsekwencją ekstazy jest częścią doświadczenia jednostki, w przeciwieństwie do zubożenia nieosiągniętego, a upragnionego oraz traktowanego jako stricte teoretyczna, niepoparta doświadczeniem propozycja rozwiązania pewnych problemów egzystencjalnych. W tym miejscu klarowne staje się, iż Cioran pozostaje konsekwentny w swoim stanowisku w kwestii sprawczości człowieka, utrzymując, iż jest ona skrajnie ograniczona.

W używanych wcześniej kategoriach psychoanalitycznych stan zubożenia oznaczałby wyjście poza pozycję depresyjną. Koncepcja taka stała się przedmiotem zainteresowania m.in. J. S. Grotsteina i w nawiązaniu do tradycji kleinowskich została określona mianem „*pozycji transcendentnej*”<sup>292</sup>. Zasadą tego doświadczenia jest, jego zdaniem, osiągnięcie stanu „wewnętrznego spokoju”, czemu towarzyszyć ma

---

<sup>290</sup> Mimo znaczących różnic w ogólnym zamyśle interpretacyjnym, pewien podobny rys do ukazywanej przeze mnie idei przekroczenia porządku symbolicznego w ekstazie obecny jest w ukazanej przez Wójcisa koncepcji rozumu rozszerzonego, jako jednej z odmian rozumu ludzkiego według Ciorana (Por. P. Wójcisa, *Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana*, „Analiza i egzystencja” 2014, 28, s. 136).

<sup>291</sup> Por. A. E. G. Felgine, *Cioran et la tentation mystique expérience mystique et influence des mystiques chrétiens dans les écrits français de Cioran*, Université Nancy, Nancy 2004. <http://cyberdoc.univ-nancy2.fr>, dostęp online: 12.04.2021.

<sup>292</sup> J. S. Grotstein, *Spirituality, Religion, Politics, History, Apocalypse and Transcendence: An Essay on a Psychoanalytically and Religiously Forbidden Subject*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 2004, 1(1), s. 92, [https://www.researchgate.net/publication/229996721\\_Spirituality\\_Religion\\_Politics\\_History\\_Apocalypse\\_and\\_Transcendence\\_An\\_Essay\\_on\\_a\\_Psychoanalytically\\_and\\_Religiously\\_Forbidden\\_Subject](https://www.researchgate.net/publication/229996721_Spirituality_Religion_Politics_History_Apocalypse_and_Transcendence_An_Essay_on_a_Psychoanalytically_and_Religiously_Forbidden_Subject), dostęp online: 28.06.2022.

akceptacja doświadczenia istnienia oraz stawania się, które jest „nieskażone”, „czyste”<sup>293</sup>. Grotstein ukazuje pragnienie wyjścia poza to, co mieści się w dwóch wskazanych przez Klein pozycjach w rozwoju jednostki. Uznaję, iż *pozycja transcendentna* zakładać musi pragnienie zażegnania obecnego na wcześniejszych etapach rozwoju stanu konfliktowości. Określenie „zażeganie” jest w mojej ocenie kluczowe również dla Ciorana pod warunkiem, że jest zróżnicowane znaczeniowo względem „rozwiązania”. Innymi słowy *pozycja transcendentna* oraz stan zubożenia u Ciorana nie zmieniają ani nie znoszą problematyczności ludzkiego istnienia, stanowią natomiast wyraz pewnej dojrzałości ku jego akceptacji. Ostatecznie nawet jeśli uznać, w zgodzie z Cioranem, iż ekstaza jest w stanie zrekompensować jakiegokolwiek cierpienie, a nawet zbudować pewien dystans wobec problemu czasowości istnienia, nie rozwiązuje go. Ponadto pozostaje doświadczeniem niezwykle wyjątkowym, nobilitującym i dla większości ludzi niedostępnym.

#### 3.2.4.4.5. Ekstaza jako „przekroczenie czasu”

Podążanie zarówno za wspomnieniami, jak i wyobrażeniami przyszłości, właściwie wszelkie formy odniesienia się do czasu, koncentracji na jego doświadczeniu stanowią, zdaniem Ciorana, rodzaj opuszczenia siebie na rzecz tego, co „zewnątrz”. Zależnione spojrzenie na zanurzony w czasie świat, wraz z próbami odnalezienia się w nim, poszukiwaniem własnej definicji „na zewnątrz”, stają się dla myśliciela szczególnym przedmiotem krytyki. Ekstaza w jego interpretacji zaprasza ku zjednoczeniu się ze wszechświatem poprzez zanurzenie się w sobie, by wyjść „ponad siebie” i „ponad czas”, dając podstawy ku absolutnemu zubożeniu, a wraz z nim wyrzeczeniu i przez to wyzwoleniu. Tym samym to, co zarówno w ujęciach psychoanalitycznych uznawane jest za wyraz nieprzystosowania lub psychopatologicznej regresji, Cioran postrzega jako stan nie tyle nawet pożądany, co jedyny usprawiedliwiający trwanie w czasie. Ekstaza jest więc jedyną nieiluzoryczną możliwością tymczasowego wyjścia także ponad doświadczenie cierpienia, gdyż przynosi doznanie wyswobodzenia z czasu. W kategoriach poznania drogę tę proponuję rozumieć jako wiodącą od grozy doświadczonej w obliczu konsekwencji „upadku w czas” i uzyskania wiedzy, ku pogłębieniu świadomości czasowości istnienia w: „upadku poza czas” w nudzie, rozpaczy utraty m.in. stanu niepokalanej niewiedzy,

---

<sup>293</sup> J. S. Grotstein, *Who is the dreamer who dreams the dream? A study of psychic presences*, Analytic Press, Hillsdale, NJ/London 2000, s. 281 – 282.

jak również i w smutku związanym z wiedzą utraconą. Tym samym można wnioskować, iż doświadczenie ekstazy jest, zdaniem Ciorana, umocowane we wcześniejszych doświadczeniach czasowości własnego istnienia i wznosi się właśnie z takiego gruntu ku ponownemu spotkaniu z tym, co określa tajemnicą<sup>294</sup>.

Ostatecznie ekstazę w rozważaniach Ciorana proponuję rozumieć jako pojawiający się jedynie w pewnej korelacji wobec intencji i wówczas towarzyszący doznaniom mistycznym, erotycznym lub muzycznym, a także specyficznym warunkom fizjologicznym<sup>295</sup> stan wyjścia ponad budowaną na kanwie doświadczenia czasu kondycję psychofizyczną i społeczną<sup>296</sup>. Tym samym uznaję, iż sednem ekstazy jest dla Ciorana przekroczenie porządku codziennego, zdominowanego doświadczeniem czasu funkcjonowania, co jednak możliwe staje się dopiero na gruncie wcześniej przebytej drogi wiodącej przez grozę, rozpacz i smutek. Podobnie jak w teoriach psychoanalitycznych pozycja transcendentna niemożliwa jest do osiągnięcia bez poprzedzających ją etapów, tak również ekstaza w prezentowanym przez Ciorana rozumieniu nie może pojawić się bez określonych doświadczeń związanych z zagadnieniami omawianymi w kontekście melancholii: indywiduacją i pogłębianiem świadomości czasowego charakteru istnienia.

### 3.2.5. Melancholiczność twórczości Ciorana

Podobnie jak koncepcja losu stać się może iluzją poprawiającą komfort egzystowania, podstawowym narzędziem tworzenia złudzeń jest pozostający w służbie umysłu język:

„(...) używanie pojęć pozwala nam panować nad naszymi trwogami. Mówimy „Śmierć” i ta abstrakcja łagodzi wrażenie jej nieskończoności i okropieństwa. Nazywając rzeczy i zjawiska, unikamy Niewytłumaczalnego: działalność umysłu jest zbawiennym oszustwem, ćwiczeniem się w unikach, pozwala nam poruszać się po rzeczywistości złagodzonej, wygodnej, niewyraźnej. Nauczyć się używania pojęć to oduczyć się patrzenia na rzeczy...”<sup>297</sup>.

Stwierdzenie, iż wiedza nie czyni prawdziwie wolnym, znajduje dla Ciorana swój najgłębszy wyraz w odniesieniu do śmiertelności. Włączenie śmierci w porządek

<sup>294</sup> Por. E. M. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, wyd. KR, Warszawa 2003, s. 135.

<sup>295</sup> Cioran wymienia zwykle mistykę, muzykę i erotykę, jako stany sprzyjające doświadczeniom ekstatycznym. Z relacji Mattheusa wiemy natomiast o własnych doświadczeniach ekstatycznych lub *quazi* ekstatycznych myśliciela, pojawiających się na kanwie skrajnego wyczerpania fizycznego. Do kategorii warunków fizjologicznych zaliczyć należałoby wszelkie okoliczności, w których zachodzą specyficzne zmiany biochemiczne w mózgu (Por. J. Kellenberger, *Mysticism and Drugs*. „Religious Studies” 1978, 14 (2), s. 175 – 191).

<sup>296</sup> P. G. Michalik, *Ekstatyczne aspekty kultu Jogiń w tradycjach Kaulów*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCCXXI. Studia Religiologica” 2011, 44, s. 49.

<sup>297</sup> E. Cioran, *Zarys...*, dz. cyt., s. 157.

rozważań i zdefiniowanie jej, przenosi uwagę z poziomu przeżywania oraz związanej z nim trwogi w obszar zdystansowanego porządku pojęciowego. Staje się wówczas śmiercią „w ogóle”, teoretycznym konstruktem dotyczącym istot żyjących. Traci tym samym wiele z osobiście przeżywanego dramatu „spotkania” z czasem. Wiedza, w szczególności wiedza pojęciowa, sama w sobie oznacza dla Ciorana zniewolenie. Używanie pojęć, poprzez proces obiektywizacji doświadczenia oddala, zdaniem Ciorana, od życia i doznawania, a także rozumienia:

„(...) wiedza, zbudowana na ruinach kontemplacji, oddaliła nas od zasadniczej jedności, odebrała nam spojrzenie, pod którym zdumiewające nas problemy rozwiewają się”<sup>298</sup>.

Przytoczone słowa Ciorana korespondują ze wcześniejszą analizą zagadnienia „wiedzy tajemnej”, przedpojęciowej, „doświadczonej” w raju, bezpowrotnie utraconej. W tym jednak miejscu Cioran ma na myśli perspektywę następującą „po upadku w czas”, zakłada zatem rodzaj wartościowania wiedzy, które definiować można za pomocą relacji: w im większym stopniu wiedza bazuje na analizie pojęciowej, a więc im bardziej jest abstrakcyjna, symboliczna, im dalsza jest bezpośrednio doświadczeniu, tym mniejsza jest przypisywana jej wartość przez Ciorana.

Jeżeli, podążając za Kristevą, melancholia miałaby oznaczać zerwanie symbolicznej relacji ze światem, to melancholia w rozumieniu Ciorana musiałaby być równoznaczna z pozostawaniem w jedynie symbolicznej z nim więzi. Za obowiązujące uznaję przy tym dwa warianty rozumienia tego stwierdzenia: relacja melancholika ze światem postrzegana jest przez Ciorana jako znikoma oraz przejawia się przede wszystkim w warstwie językowej. Nie jest to jednak równoznaczne ani z postulowaną przez Kristevę drogą indywidualizacji, ani też ze sposobem wyjścia z doświadczenia melancholii. W projekcie autorki język pełni funkcję wiązania podmiotu z życiem, otwarcia się ku innym *obiektom* i wyjścia z chronicznego skupienia na „Rzeczy”. Tymczasem zwróćmy uwagę, iż Cioran opisuje raj jako rodzaj stanu prewerbalnego. Słowa, rozumiane przez niego jako przynależne władzy (a nawiązując do znaku afektywnego tego stwierdzenia, trafniejsze byłoby określenie „niewoli”) rozumu, będące jego produktem, stanowią jeden z obrazów samotności człowieka. Wszelkie językowe narzędzia komunikacji, nawet najrzetelniej oddając myśl, podkreślają dystans, jaki podzielił ludzi po zerwaniu owocu z zakazanego drzewa po metaforycznych narodzinach. W przypadku konstruowanego przez Ciorana obrazu

---

<sup>298</sup>E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 24.



podmiotu język stanowi narzędzie sublimacji, nie jest jednak wystarczającą pomocą we włączeniu się w porządek czasowy w taki sposób, by zażegnać cierpienie z tym związane<sup>299</sup>. Pisanie jako akt twórczy, powstający w efekcie użycia narzędzi językowych, nie jest dla niego metodą ostatecznych rozstrzygnięć, a jedynie przyczynkiem ku chwilowej akceptacji faktu czasowości istnienia. Podkreślenia wymaga, że podobnie do każdej innej, jest to metoda działająca doraźnie, tym samym uznaję, iż Cioran nie zgodziłby się z twierdzeniem, jakoby istnieć miała możliwość skutecznej, dającej trwale efekty sublimacji. Efekty sublimacji można zrozumieć głębiej odniósłszy je do derridiańskiego pisania jako „zapisywania samego siebie”<sup>300</sup>. Produkty procesu twórczego pozostają usytuowane niejako poza osobistym czasem twórcy, uzyskują trwałość jedynie w pewnej relacji do podmiotu tworzącego wraz z jego własną czasowością<sup>301</sup>. Dla Kristevej melancholiczny podmiot jest zniewolony asymbolią. Dla Ciorana przeciwnie, więzienie stanowi to, co dotyczy „królestwa znaków”. Być może spostrzeżenie to wybrzmi jako dosyć przewrotne, ale w pewnym sensie teorie psychoanalityczne, w tym też rozważania Kristevej uznać można za naznaczone pewnym rysem melancholicznego myślenia<sup>302</sup>. Obecna jest w nich i wyróżniona szczególna koncentracja na przeszłości, stracie, w tym wypadku, pewnych kompetencji życiowych i dążeniu do ich odzyskania. Psychoanaliza działając na rzecz przysposobienia do bardziej adekwatnego, funkcjonalnego odnalezienia się w rzeczywistości, skłania ku koncentracji uwagi na przeszłym doświadczeniu (w sposób konieczny naznaczonym stratą) i ku poszukiwaniu jej symptomów w terażniejszości. Z takiego, osadzonego w przeszłości podejścia wyłaniają się koncepcje normatywnego funkcjonowania w akceptacji straty. Psychopatologiczna

---

<sup>299</sup> Tym samym, wbrew zamysłowi, który towarzyszył mi na początku pracy nad rozprawą, sublimację Ciorana traktuję jako niedoskonałą (Por. M. Bergiel-Klon, *Doskonała sublimacja...*, dz. cyt.).

<sup>300</sup> W interpretacji P. Markowskiego (Por. M. P. Markowski, *Jak (nie) pisać o dekonstrukcji?*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1994, 2 (26), 91 – 98; J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, wyd. Oficyna, Łódź 2011).

<sup>301</sup> Inną kwestią, która nie może znaleźć rozwinięcia w założonym planie rozprawy jest czasowość i beczasowość dzieła. Rozwinięcia tego problemu poszukiwać można m.in. w rozważaniach Gadamera, (Por. H.–G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. K. Michalski, M. Łukasiewicz, PIW, Warszawa 2000, s. 120)., a także Ricoeura (Por. P. Ricoeur, *Czas i opowieść. Tom 3. Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008; E. Wolicka, *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii mimesis*, „Teksty Drugie” 1995, 5, s. 62 – 81).

<sup>302</sup> Co interesujące, rewizje klasycznych teorii psychoanalitycznych i ich pochodne, jak np. *transference focused psychotherapy* Kernberga, zdecydowanie odchodzą od tej domeny, zamiast tzw. „interpretacji genetycznych”, odnoszących się do przeszłości, proponując pracę na bieżącej dynamice relacji. Samo rozumienie psychopatologii pozostaje osadzone w horyzoncie psychoanalizy. Uważam, iż ilustruje to pewien interesujący proces w obrębie bardzo szeroko rozumianej psychoanalizy, który rozumieć można jako wychodzenie z kręgu własnej „melancholii”.

konfliktowość, deficyt lub nawet defekt, muszą być wszakże zidentyfikowane w historii podmiotu, aby możliwe było ustanowienie satysfakcjonującego sposobu bycia na planie terażniejszości. Nie wyrażam przez to deprecjonującego wobec niego stosunku, jak można byłoby założyć właśnie na podstawie klinicznego równania melancholiczności z nacechowaną wyraźnie pejoratywnie psychopatologią. Spostrzegam jednak, iż to, co można za Cioranem uznać za właściwe człowiekowi, to uznawana w teoriach klinicznych za stan nieprawidłowy wewnętrzna konfliktowość. Wynika z tego nieoczekiwanie, iż to skrajnie pesymistyczne myślenie Ciorana okazuje się wobec człowieka w jego przeżyciu utraty akceptujące.

Nie zmienia to w mojej ocenie stosowności stwierdzenia, iż dzieła Ciorana można traktować jako egzemplifikację zapisu melancholicznej mowy<sup>303</sup>. Choć były one publikowane, a być może nawet pisane z intencją ukazania ich innym, choć można wyczytać w nich subtelną obecność adresata, nie są one właściwie dedykowane żadnemu konkretnemu odbiorcy. Inspirując się wypowiedzią M. P. Markowskiego<sup>304</sup>, za pewnego rodzaju miarę „melancholiczności” tekstu uznać można jego „podatność” na interpretację. W tym świetle klarowne stają się, iż takie cechy tekstów Ciorana jak: fragmentaryczność, ale też sama „zaraźliwość” stylu, ponadto trudność w mówieniu o jego refleksji z dystansu, z dala od jego języka, utrudniają wszelkie zabiegi interpretacyjne, w tym konceptualizację przewodnich myśli. Z tego powodu wiele interpretacji dzieł Ciorana sprowadza się do zrelacjonowania jego poglądów, co poświadcza jedynie trudność w wydobyciu się z owego melancholicznego mirażu. Ponadto ów hipnotyzujący styl, często bardzo wglądowych wypowiedzi, skłania ku komplementarnej, zgodnej identyfikacji i ostatecznie zamyka w rzeczywistości „połamanych” znaczeń, jest „pułapką” zastawioną na potencjalnych interpretatorów. Jeśli przyjęte zostałyby proponowane przeze mnie założenie, iż przynajmniej częściowo intencjonalnie Cioran wybierał ów melancholiczny styl, czyli celowo i z determinacją dążył do „dezinvestycji w symboliczną moc języka”, to również celowo bronił się przed interpretacją, która miałaby „leczyć” tekst z melancholii, czynić go bardziej wyrażalnym, i „znaczącym” niżby sam autor tego pożądał. Uważam, iż

---

<sup>304</sup> „Tekst, który nie jest interpretowany (to znaczy tekst, który nie otrzymuje od kogoś drugiego sensu), jest tekstem na granicy depresji, tekstem opadającym w milczenie, tekstem o ograniczonej mocy symbolizacji. To interpretator używa mu siły symboli, by mógł przemówić, ale by to było możliwe, niezbędna jest identyfikacja psychoanalityka z samym tekstem.” (Zob. M. P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyziński, Universitas, Kraków 2007, s. XXXVI).

ironiczny śmiech, mogąca wprowadzać w zażenowanie kpina, czy wręcz politowanie Ciorana dla tych, którzy traktują jego rozważania z powagą, a także dokonują badania tego, co on sam chciałby traktować jako żart, również jest narzędziem obrony przed interpretacją. W mojej ocenie postawa melancholiczna jest dla Ciorana najbardziej autentycznym sposobem odniesienia do kwestii czasu. Nie zmienia tego ani faktyczne cierpienie lub co najmniej dyskomfort związany z jego pielęgnowaniem, ani też świadomość przewrotności tego, w pewnym sensie regresywnego, zabiegu. Otóż aby ujrzeć w szerokiej perspektywie swoje melancholiczne położenie, podmiot musi je opuścić. W autorefleksji następuje to więc *post factum* i raczej nie skłania ku temu, co czyni Cioran, czyli ku intencjonalnemu powrotowi na skraje pozycji depresyjnej. Nie jest to więc melancholiczność w ścisłym sensie znaczenia tego zagadnienia, jakie ukazuje psychoanaliza.

Z innej jednak strony, w optyce psychoanalitycznej można dostrzec, iż twórczość posiada walory samoodzwierciedlenia, autor staje się za pośrednictwem swojego dzieła „innym” dla siebie samego. W takim kontekście tym, pozostającym w cieniu, niejawnym, a jednak z całą pewnością najważniejszym adresatem refleksji Ciorana jest on sam. Co więcej pełni on w ten sposób właśnie wobec siebie samego funkcję tzw. „pomieszczonego”, spełnia zadanie „kontenerowania”<sup>305</sup>. W efekcie tego można mówić o pewnym poczuciu kontroli w relacji autor – odbiorca, w jednej i tej samej osobie. Dzieło niejako „pomieszcza” zapisaną symbolicznie lękorodną treść, która – ujmując to w kategoriach psychoanalitycznych – zostaje wyekstrahowana z *self* autora i może być dzięki temu ujrzana przez niego samego z zewnątrz, w pewnym dystansie. Może być „pomyślana” i nazwana, a przez samą próbę nadania jej rozumienia, skontrolowana i w pewnym sensie oswojona lub przeciwnie, odrzucona jako już „nie-własna”, „obca”. Takie, proponowane przeze mnie ujęcie może stanowić uzasadnienie dla wyrazistej antytetyczności poglądów autora: wypowiedziane przez niego twierdzenia, mające *nota bene* swoją bardzo silną podbudowę afektywną, kiedy zostały utrwalone, zapisane, mogły przestać być przedmiotem identyfikacji. Mogły

---

<sup>305</sup> Termin ten używany jest w teoriach psychoterapeutycznych dla określenia wewnętrznego „przechowywania”, „pomieszczenia” trudnych do zniesienia stanów emocjonalnych pacjenta przez psychoterapeutę, by zwrócić przekazać mu je w formie mniej zagrażającej, możliwej do przeżycia bez nieświadomego stosowania intensywnie regresywnych mechanizmów obronnych. Zasadniczą ideą tego procesu jest identyfikacja oraz nazwanie, wypowiedzenie utrzymywanej poza świadomością treści. Kontenerowanie jest właściwością tzw. „holdingu terapeutycznego”, wzorowanego na „holdingu macierzyńskim”, określaną jako pełna uwagi i troski responsywna postawa wobec, odpowiednio: pacjenta lub dziecka (Por. D. Cartwright, *Containing states of mind: Exploring Bion's 'container model' in psychoanalytic psychotherapy*, Routledge/Taylor & Francis Group. New York 2010, s. 5).

także przestać być przeżywane jako przynależne do niego samego, gdyż są odłączone, wyekstrahowane z jego wewnętrznej rzeczywistości. Ich miejsce zajmują natomiast treści inne, manifestujące się na planie świadomości z pewnego chaosu treści nieświadomych, uświadamianych. Z tego właśnie względu w twórczości noszącej znamiona melancholii, właściwie niemożliwe jest osiągnięcie statusu spójności wyrażanych myśli. Ostatecznie można wnioskować, iż pisanie stanowi u Ciorana rodzaj nie w pełni funkcjonalnego mechanizmu obronnego, poczucie bycia śmiertelnym jest bowiem tak silnie zakorzenione w świadomości, iż niemożliwym okazuje się odwrócenie od tego uwagi. Choć twórczość spełnia, zdaniem Ciorana, niebagatelne zadanie – pozwala wszakże odraczać gest definitywnej rezygnacji z życia, nie ma jednak mocy sensotwórczej.

Podmiot u Ciorana jest wobec powyższego skazany na melancholię w sposób definitywny. Pozostawanie w relacji z *obiektem* jest klęską symbolizacji, klęską, która prowadzi melancholika ku wygnaniu nie tylko z „języka”, lecz również z czasu. „Wypadnięcie z czasu”, przypisywane przez Ciorana nudzie, a w mojej ocenie charakterystyczne także dla melancholii, jest niepokojącym zerwaniem poczucia ciągłości czasu na rzecz ugrzęźnięcia w rozszczępionym, a więc idealizowanym lub skrajnie dewaluowanym obrazie siebie i świata. W kontekście rozważań Kristevej można powiedzieć, iż dyskurs podmiotu w twórczości Ciorana celowo stroni od decydującej dla przekroczenia melancholii zamiany *obiekta*. Jest on bezkompromisowo skoncentrowany na obiekcie pierwotnym i nie może znaleźć zadowolenia, czy choćby ukojenia w jakimkolwiek obiekcie zastępczym. Nie ulegająca bliznowaceniu „rana” – świadomość, unieważnia wszelkie zabiegi mające zbliżyć podmiot do terażniejszości. Świadomość w swojej dotkliwości uniemożliwia odwiedzenie wzroku od straty, którą u Ciorana jest „wtrącenie w czas”, czyniąc obraz zewnętrznego świata nierzeczywistym:

„O ile w zwykłych, pospolitych przeżyciach istotna jest naiwna zażyłość z indywidualnymi aspektami egzystencji, to w melancholii rozbrat z nimi wiedzie do nieokreślonego poczucia świata i do doznawania tego świata jako nieokreśloności”<sup>306</sup>.

Inspirując się komentowanymi wcześniej rozważaniami Klein i Kristevej postawić można pytanie o to, czym jest *self* oraz *obiekt* w twórczości Ciorana?<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt. s. 59.

<sup>307</sup> Choć w tekstach Ciorana perspektywa pierwszoosobowa nie zawsze jest ukazywana, nie ulega wątpliwości, że w wielu aspektach identyfikuje się on z podmiotem, o którym opowiada. Nietrudno

### 3.2.6. Melancholiczna twórczość Ciorana w kontekście psychoanalizy i wątków biblijnych

Poszukując kategorii *self* i *obiekta* w tekstach Ciorana, z całą pewnością należy uwzględnić jego zmagania z kwestiami religijnymi. Nawiązując przede wszystkim do koncepcji Klein, a uwzględniając też dociekania Kristevej<sup>308</sup>, uznaję, iż podmiot, o którym rozważa, a z którym też często identyfikuje się Cioran, znajduje się w stricte melancholicznej sytuacji w stosunku do *obiekta* – Boga, który to w następstwie wygnania człowieka z raju, oceniany jest przez niego w kategoriach okrucieństwa, zawiści i mściwości. Podmiot ten, zauważmy, kreowany jest przez Ciorana w taki sposób, że wyraża różne aspekty przeżyć, instynktownych odruchów, refleksji. Wyraża różne reprezentacje siebie oraz świata zewnętrznego i w tym znaczeniu, na potrzeby prowadzonej analizy, traktowany może być jako *self*. Taka idea interpretacji rozważań Ciorana pozwala w nieco odmienny sposób spojrzeć na nurtujący go motyw grzechu pierworodnego. Otóż okoliczności zerwania owocu z drzewa poznania dobra i zła odpowiadają, w mojej interpretacji, temu specyficznemu momentowi, w którym pojawia się decydujący dla melancholii konflikt zogniskowany wokół straty. Z jednej strony obecna jest w nim bowiem kusząca perspektywa uzyskania zakazanej wiedzy, z drugiej strony wiąże się to nieodłącznie z indywidualną okupioną utratą raju. Grzech pierworodny stanowić może, w mojej ocenie, tak efekt identyfikacji z *obiektem* w jego sprawczości, jak również znak narcystycznego zaprzeczenia zależności.

W absorbującej Ciorana biblijnej historii pierwszych ludzi ziszcza się przepelniony lękiem antycypowany obraz bezwzględności i surowości *obiekta*. Na poziomie schizoidalno-paranoidalnym budzi on grozę, prowadzi ku doświadczeniu rozpaczki, a w dalszych konsekwencjach także do smutku. Jednocześnie niejako w cieniu rozważań na temat okrutnego Boga pozostaje takie samo ujęcie człowieka.

---

znaleźć znamiona melancholii również w jego biografii – sam wszakże na nie wskazuje. Nie podejmuje się jednak próby realizacji celu całościowej oceny postawy Ciorana. Używam kategorii melancholii dla pogłębienia rozumienia relacji jego postawy twórczej i czasu. Celem utrzymania koncentracji na właściwym wątku analizy – zestawieniu zinterpretowanych koncepcji psychoanalitycznych ze znaczeniem melancholii w rozważaniach Ciorana – a intencjonalnie stroniąc od identyfikacji wątków biograficznych i różnicowania ich z rozmyślaniami, z którymi autor wprost się nie utożsamia, w dalszej części tekstu będę używała bardziej ogólnego pojęcia „podmiot”.

<sup>308</sup> Kristeva używa odmiennej terminologii niż Klein, czego jednak w tym fragmencie nie będę odnotowywać i różnicować, gdyż chciałabym odnieść się do ogólnego zarysu i w tym wspólnego mianownika koncepcji melancholii obu autorek, jako stanu nierozwiązanej żałoby, dezadaptacyjnego trwania przy *obiekcie/Rzeczy*.

Jeżeli uznamy kreację gniewnego Boga za rodzaj projekcji, wówczas obowiązująca będzie teza o ogromnym potencjale agresywności, jaki przynależny jest naturze człowieka. Groza i rozpacz w takim ujęciu stanowią jedynie punkt wyjścia dla realizacji tego potencjału. Jak ujmuje to H. Arendt, „żaden początek nie może się wydarzyć bez użycia przemocy”<sup>309</sup>, również początek w rozumieniu narodzin człowieka w czasie uznaję w tej odsłonie za obciążony „przemocą”. Wychodząc nieco dalej, poza główny obszar zainteresowań Ciorana – motyw wygnania z raju – teza o prymitywnej agresywności prarodziców i ich potomków znajduje swoje najbardziej znamienite zobrazowanie w decyzji Boga o zesłaniu na ziemię potopu:

„Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się. Wreszcie Pan rzekł: «Zgładzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żal mi, że ich stworzyłem»»<sup>310</sup>.

W biblijnych słowach Boga znaleźć można również moment przepełnionej rezygnacją akceptacji tego, jakże trudnego do skontrolowania aspektu natury ludzkiej:

„Noe zbudował ołtarz dla Pana i wziąwszy ze wszystkich zwierząt czystych i z ptaków czystych złożył je w ofierze całopalnej na tym ołtarzu. Gdy Pan poczuł miłą woń, rzekł do siebie: «Nie będę już więcej złorzeczył ziemi ze względu na ludzi, bo usposobienie człowieka jest złe już od młodości. Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak to uczyniłem. Będą zatem istniały, jak długo trwać będzie ziemia: siew i żniwo, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc»»<sup>311</sup>.

Należy zwrócić uwagę, iż następuje to dopiero w okolicznościach pewnej praktyki przemieszczania agresji w symbolice kozła ofiarnego<sup>312</sup>. Składanie daniny Bogu jest wciąż osadzone na doświadczeniu grozy oraz rozpacz człowieka, jak można uznać, nie w pełni świadomego właściwego znaczenia wykonywanego przez siebie gestu. Właściwym celem jest bowiem nie tyle zjednanie sobie przychylności Boga, co okiełznanie pierwotnej agresywności.

Jedynie przypominając w tym miejscu wcześniej zaprezentowane wnioski, groza i rozpacz są symptomatyczne dla dominacji pierwotnych popędów i w związku z tym agresywności. Choć stany te pozostają w kontekście rozwijającej się świadomości, stanowią reakcje na pierwsze etapy jej rozwoju. W optyce konstruowanej przez ów stan, Bóg przeżywany jest jako surowy i wręcz odpowiedzialny za umieszczenie podmiotu w porządku czasowym, a za teoriami psychoanalitycznymi

---

<sup>309</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, wyd. Czytelnik, Warszawa 2003, s. 18.

<sup>310</sup> Rdz 6, 5 – 7.

<sup>311</sup> Rdz 8, 20 – 22.

<sup>312</sup> Na temat koncepcji kozła ofiarnego (Por. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987, M. Kaznowski, *Uwikłani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 2015).

można powiedzieć, że również w porządku symbolicznym. Należy wyraźnie zaznaczyć, iż w duchu rozważań Ciorana zmiana wizerunku Boga wynika ze zmiany na poziomie świadomości, a więc z kolejnych doświadczeń związanych z trwaniem w czasie. W takim sensie stanowisko Ciorana pozostaje zgodne z tezą, iż obraz Boga jest jedynie sumą projekcji aktualnych dla podmiotu treści psychicznych. Bycie włączonym w „porządek czasowy”, wbrew użytemu określeniu, nie jawi się bynajmniej jako stan uporządkowany, lecz właśnie chaotyczny, obcy, pofragmentowany i w takiej odsłonie Cioran rysuje również podmiot w swojej refleksji – wygnańca, sumę fragmentów doświadczeń, które łączy wspólny mianownik w postaci utraty i niekończącego się przeżywania straty jednocześnie. Psychoanaliza tłumaczy to doświadczenie trudności w odnajdywaniu się w porządku czasowym tym, iż na poziomie schizoidalno-paranoidalnym niemożliwa jest odpowiednia percepcja związków przyczynowo-skutkowych, jak również osadzenie siebie i zdarzeń w czasie. Uważam, że w ten, inspirowany rozważaniami Ciorana, sposób definiować można obecne w żargonie psychoanalitycznym określenie „zaburzeń testowania rzeczywistości”. W związku z tym stan zaspokojenia potrzeb doznawany jest jako pełna, ostateczna gratyfikacja i odpowiednio, także stan frustracji odczuwany jest jako ostateczne porzucenie przez okrutny i nienawistny *obiekt*. Niemożliwa jest ich integracja. Okoliczności doświadczenia braku, a więc stan frustracji, powodują radykalne załamanie dobrego obrazu siebie i *obiekta*, świata. Dopiero bardziej świadome wejście w porządek czasowy staje się przyczynkiem ku uświadomieniu sobie ciągłości relacji, co równoznaczne jest z porzuceniem binarności na rzecz bardziej adaptacyjnej ambiwalencji. Pesymizm, tak wyraźnie zarysowany w refleksji Ciorana wiąże z cechą melancholiczności właśnie w tym sensie, iż prezentuje ona zdysocjowany obraz *obiekta* – Boga. Obraz ten prezentowany jest na ogół w kategoriach negatywnych, gdyż to właśnie stany przeżywane jako negatywne stanowią u Ciorana motyw ku pisaniu, czyli sublimacji.

Kiedy zatem człowiek w swojej biblijnie kreślonej historii doświadcza gotowości do świadomego przeżycia straty i żałoby, a wraz z nimi świadomego doświadczenia czasu? Zanim możliwe będzie udzielenie odpowiedzi na to pytanie, ponownie zaznaczyć należy, iż umiejętność przeżywania smutku w pewnych pierwotnych formach, „zawiązkach” tego doświadczenia zapewne mogła pojawić się już w stanie niepełnej świadomości. Jak zostało to już wyeksplikowane na

wcześniejszych etapach analizy, smutek nie mógł jednak pojawić się w swojej dojrzałej, pełnej postaci przy tak znaczącym rezerwarze agresji, jaki w mojej interpretacji historii biblijnej cechował człowieka przed pojawieniem się Chrystusa. Zgodnie z koncepcją *kozła ofiarnego* poświęcenie Jezusa uznać można za symbol przełamania zaklętego kręgu napędzanego zasadą wrogości panującej pomiędzy ludźmi<sup>313</sup>. Jego śmierć otwiera drogę ku dojrzałemu przeżyciu smutku w ukazaniu mechanizmów przemocy. Należy zauważyć, iż w tworzonym przez Ciorana obrazie przepełnionych grozą i rozpaczą przeżyć podmiotu, czyli w pozycji schizoidalno-paranoidalnej zawarta jest również wizja zniszczenia *obiektu*, a w odniesieniu do historii biblijnej wyraża się w przemocy wobec Boga uobecnionego w obrazie Jezusa. Ofiarniczy charakter gestu Chrystusa należy jednak rozumieć jako akcydentalny. Jest on konsekwencją zasady niezrównanie istotniejszej – powstrzymanie się od oporu jest jednocześnie powstrzymaniem się od reaktywnej przemocy i gestem paradoksalnej wobec niej troski o człowieka w jego agresywności. Prowadzone przeze mnie poszukiwania wątków biblijnych, odpowiadających wskazywanym przez Ciorana sposobom ustosunkowania się wobec czasu, okazują się zaskakująco bliskie prezentowanym wcześniej teoriom psychoanalitycznym. Dojrzały smutek, który pojawia się w konsekwencji ofiary Jezusa otwiera drogę ku innemu niż wiodącemu poprzez figurę kozła ofiarnego<sup>314</sup> opanowaniu prymitywnej agresywności. Pozycja depresyjna, pozwala wyjść ponad mechanizmy przemocy drogą porozumienia względem popędowego odreagowania. Postawa Jezusa analogicznie prowadzić miała do nawiązania porozumienia człowieka z Bogiem. Ponownie wątek ten można rozważać w kategoriach pewnej projekcji wewnętrznego doświadczenia człowieka na wizerunek Boga, który to w efekcie przeżywanego smutku jawi się jako czuły, przepełniony miłością.

### 3.2.7. Konkluzje

Rozważania Ciorana na temat melancholii koncentrują się wokół analizy ogólnoludzkich predyspozycji do doświadczania stanów melancholii i tym samym stanowią w mojej ocenie niebagatelne wzbogacenie spojrzenia na to zjawisko

---

<sup>313</sup> G. Wiończyk, *Boska przemoc. Wokół kozła ofiarnego René Girarda*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS” 2014, 26, s. 87 – 105, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=523588>, dostęp online: 20.04.2022.

<sup>314</sup> S. Budzik, *Czy Chrystus był „Kozłem ofiarnym”? René Girard i jego interpretacja ofiary*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1997, t. 35, 1, s. 11.



w szerokim, interdyscyplinarnym kontekście. Uważam, iż Cioran konstruuje obraz melancholicznego podmiotu nie jako anomalii względem pewnego właściwego porządku, jak ma to miejsce w tworzonym na gruncie psychologii i psychiatrii obrazie psychopatologii, lecz w formie opowieści o człowieku w jego stosunku wobec czasu. Jednocześnie autor normalizuje doświadczenie straty, ale nie odejmuje mu dramatyzmu – widoczne jest to przede wszystkim w aspekcie „upadku w czas”, przez Ciorana przeżywanego, z niesłabnącą powagą i emfazą, jako stan doniosłej i płodnej w konsekwencjach katastrofy. Katastrofy, która jest udziałem każdego człowieka. W takim sensie Cioran postrzega ostry, przetrwały kryzys jako stan właściwej normy dla funkcjonowania człowieka. To natomiast, co w teoriach klinicznych ujmowane jest jako stan normatywnej kondycji i dobrostanu psychicznego, jest uznawane przez niego za efekt iluzorycznego widzenia rzeczywistości. „Życiowa konieczność” wejścia w porządek symboliczny i trwania w nim, rozumiana jako przekroczenie melancholii, jest, zdaniem Ciorana, adaptacyjna jedynie do życia w pewnym stanie zakłamania, z całą pewnością nie do bycia skazanym na istnienie w czasie. Ujmując to w inny sposób, uważam, iż prezentowane przez Ciorana postrzeganie melancholii wskazuje na rozumienie jej jako pewnego, niezbywalnego dziedzictwa przekazanego przez pierwszych ludzi wraz z grzechem pierworodnym, a przez to także jako problemu w swej naturze nierozwiązywalnego. Naturalnie nie oznacza to sprowadzenia wszelkich indywidualnych doświadczeń ludzkich tylko do tego zagadnienia, choć nie sposób go jednak pominąć. Melancholia nie może być jedynie efektem zsumowania pewnej ilości istotnych egzystencjalnie doświadczeń, niemniej jednak pozostaje z nimi związana w sposób bezwzględnie obowiązujący. W literaturze można znaleźć opisy specyfiki melancholii sugerujące, iż zasadą różnicującą jej manifestację od sposobu przejawiania się rozpacz lub grozy jest intensywność ich przeżywania. Zapewne z tego też względu większe podobieństwo dostrzegane jest pomiędzy konstrukcją melancholii i smutku. Czy jednak, poza kongruencją na poziomie eskalacji manifestacji, stany te są sobie tak bliskie również w aspekcie swojej konstrukcji? W kontekście rozważań Ciorana uznaję, iż melancholia jest doświadczeniem o zupełnie innej specyfice i modalności niż smutek oraz wymieniane przez niego „jednym tchem”: groza, rozpacz i rzadziej z melancholią wiązana ekstaza. Wszystkie te stany rozumieć można jako wpisane w historię człowieka i dopełniające przyrodzony potencjał melancholiczny, który został ukonstytuowany poprzez bycie osadzonym w czasie, a wydobyty poprzez doznanie nudy. Odpowiadając na pytanie postawione już w podrozdziale 3.1.2., zasadą

wyróżnienia melancholii spośród innych stanów jest jej szczególne znaczenie dla rozumienia dynamiki emocjonalnej, związanej w rozważaniach Ciorana z doświadczaniem czasu. Melancholia stanowi pewnego rodzaju matrycę, punkt wyjścia dla bardziej specyficznych reakcji wobec czasu. Rozważania Ciorana wskazują, w mojej ocenie, iż tendencja do przeżywania tych stanów jest przynależna naturze ludzkiej z uwagi na „upadek w czas”, do którego to aspektu – czasowości istnienia – stany te pozostają w odniesieniu. Taka zasada jest również obecna u podstaw ich relacji z melancholią, która, zgodnie ze wcześniejszymi ustaleniami ugruntowana jest na doświadczeniu straty nieczasowego charakteru istnienia. Wszelkie inne stany, które uwzględnione były w rozważaniu dynamiki emocjonalnej nudy pozostają, w mojej ocenie, w analogicznym związku z melancholią<sup>315</sup>. Podążając za spostrzeżeniami autora, zakładam zatem, iż predyspozycje do doświadczania melancholii są człowiekowi przyrodzone, a w kontekście biblijnym można poszukiwać ich obecności już przed wygnaniem z raju:

„Nawet jeśli pamiętamy ten moment, w którym melancholia oddzieliła nas od natury, i tak nie pozbedziemy się wrażenia, że towarzyszyła nam od zawsze, że z niej być może narodziliśmy się”<sup>316</sup>.

Z drugiej strony groza, rozpacz, smutek i ekstaza stanowią pewnego rodzaju dopełnienie, czy też przyczynek ku rozwinięciu się melancholii w kierunku jej dojrzałej postaci, ku realizacji melancholicznego potencjału. Wyniki prowadzonej przeze mnie analizy wskazują, iż każdy z wymienionych stanów pozostaje związany z melancholią dwukierunkowo, stanowiąc jednocześnie szczególną odpowiedź na odmienne doświadczanie czasu. Tym samym melancholia jako stan mniej specyficzny, także mniej intensywny może mienić się w odcieniach grozy, smutku, rozpacz i ekstazy, nigdy nie pozostając z nimi równoznaczną<sup>317</sup>. Ta konstatacja zmieniła obrany przeze mnie w pierwszych etapach pracy nad rozprawą, a przyjęty za Cioranem kierunek dociekań, w którym melancholia prezentowana miała być jako jeden z pięciu stanów pojawiających się na gruncie nudy. Nawiązując do użytej przez Ciorana metafory, jeśli nuda stanowi „pień”, z którego odgałęziają się takie stany jak: groza, rozpacz, smutek i ekstaza, to melancholia stanowi w mojej opinii zarówno ich umocowanie, jak również ukoronowanie. Innymi słowy, stany te nie mogłyby zaistnieć bez potencjału

---

<sup>315</sup> W podrozdziale dotyczącym dynamiki nudy wymieniłam: smutek, tęsknotę, niezadowolenie, melancholię, nostalgię, lęk, rozpacz, grozę, pogardę, poczucie samotności, złość, irytację, poczucie winy, formy maniakalnego odreagowania, a także ekstazę.

<sup>316</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 100.

<sup>317</sup> Podobnie rzecz ma się z nudą, która w dalszym ciągu za sprawą ujawniania czasowego aspektu istnienia stany te warunkuje.

melancholicznego, jaki rodzi się z doświadczenia straty, a nawet poprzedzającego je poczucia pewnego wybrakowania, które do rzeczywistej utraty ostatecznie prowadzi. Stany te, pozostając naznaczone mniej lub bardziej wyraźnym melancholicznym rysem, tworzą pewnego rodzaju spectrum melancholii. Takie rozumienie melancholii każe również spojrzeć w nieco odmienny sposób na nudę. Z obecnego punktu widzenia nuda Ciorana rozumiana powinna być nie tylko jako stan głębszy i bardziej znaczący niż nuda sytuacyjna. Nuda w rozważaniach Ciorana wyprzedza w pewnym sensie również nudę egzystencjalną. Nie unieważnia to w mojej ocenie dotychczasowych rezultatów analizy, ale uzupełnia je o pozaczasowy rodowód nudy. Aby obowiązujące mogło być twierdzenie Ciorana o relacji nudy z melancholią, grozą, rozpaczą, smutkiem i ekstazą, konieczne jest uznanie, iż nuda w pewnej bardzo pierwotnej formie towarzyszyła człowiekowi już w raju. Traktując to stwierdzenie metaforycznie, uznać można, iż człowiekowi przynależne są predyspozycje ku doświadczeniu nudy, nie jest ono spowodowane wyłącznie czynnikami zewnętrznymi, okolicznościami – te mogą stanowić jedynie rodzaj katalizatora. Stwierdzenie to pozostaje obowiązujące jedynie przy uwzględnieniu, że właściwa postać nudy związana jest ostatecznie z kontekstem czasowości istnienia, a właściwie „wypadnięcia z czasu” rozumianego jako pewien ciąg chwil, ich linearny porządek.

Melancholia jest w świetle powyższego jednocześnie pewnego rodzaju zwieńczeniem doświadczenia emocjonalnego człowieka, określając tego doświadczenia zarys, będąc punktem odniesienia dla egzystencji człowieka w sensie ogólnym. Teza ta znajduje swoje umocowanie w charakterystyce grozy, rozpacz, smutku i ekstazy, których autorską analizę w odniesieniu do kontekstu biblijnego i skonstruowanych wcześniej ram wybranych teorii psychoanalitycznych, na rzecz analizy porównawczej, zaprezentowałam w niniejszym rozdziale. Prezentacja ta stanowi jednocześnie propozycję uporządkowania i głębszego zrozumienia podstaw, rozważanej i omawianej wcześniej w aspekcie analizy fenomenu nudy, dynamiki emocjonalnej. W efekcie tego potwierdzona została postawiona wcześniej teza, iż wymieniane przez Ciorana kategorie doświadczenia można definiować jako reakcje wobec konfrontacji z czasowym aspektem istnienia, gdzie groza byłaby reakcją na zapowiedź „upadku w czas”, rozpacz – pierwszą świadomą reakcją na utratę wieczności, smutek – związany byłby z ugruntowaniem się w świadomości poczucia nieodwracalności straty, ekstaza – stanowiłaby natomiast formę wyjścia ponad doświadczenie straty ku

chwilowemu doznaniu jedności. Nieoczekiwanym wnioskiem tej analizy jest możliwość procesualnego ujęcia charakteru relacji pomiędzy grozą, rozpaczą, smutkiem i ekstazą. Każde z tych doświadczeń z jednej strony związane jest z melancholicznym przeżywaniem straty, z drugiej pozostaje niejako zależne od doświadczenia je poprzedzającego. Groza odnosi się wobec tego bezpośrednio do wydarzenia będącego przyczynkiem ku rozwinięciu się melancholicznego potencjału, będąc jednocześnie punktem wyjścia dla rozpacz, która jest podbudową dla doświadczenia smutku, bez którego niemożliwy byłby stan ekstazy<sup>318</sup>. Specyficzny charakter tych stanów zależny jest więc od dystansu czasowego od „upadku w czas”, a wraz z tym jednocześnie od poziomu świadomości. Pozwala to dostrzec głębsze podłoże, prezentowanej wcześniej w aspekcie fenomenu nudy, dynamiki emocjonalnej i stwierdzić ostatecznie, iż dla Ciorana każdy człowiek nieodwołalnie jest żalobnikiem. Stwierdzenie to należy jednak traktować metaforycznie. Nie chodzi w tym miejscu o żalobę jako doświadczenie związane ze stratą kogoś lub czegoś, co określać można jako substancjalne. Korzystając z zaprezentowanej analizy zagadnienia ekstazy, szczególnie w rozumieniu jej jako spotkania, uznać możemy, iż „Bóg” spotykany w ekstazie jest nicością. Adekwatnie do tego należy więc stwierdzić, iż wskazany wcześniej melancholiczny *obiekt*, do którego odnosi się podmiot w refleksji Ciorana to nicość. Melancholiczny rys jestestwa człowieka jest w mojej ocenie ugruntowany, choć brzmi to paradoksalnie, na utracie nicości. Trwanie w tej żalobie oznacza dla autora właściwą, autentyczną i nieiluzoryczną postawę wobec życia, które w całej swojej okazałości jawi mu się jako dowód utraty.

---

<sup>318</sup> Cechy wskazanego procesu odnaleźć można w samej twórczości Ciorana, mając na względzie wysoki poziom egzaltacji, wyraźną „obecność” rozpacz w jego wczesnych dziełach oraz dominację smutku w późniejszych tekstach.

## 4. Krańce czasu

W oparciu o założenia leżące u podstaw przyjętej struktury pracy, ostatni jej rozdział mógłby zostać nazwany „Rozważania Ciorana na temat śmierci” i z pewnością byłby to tytuł adekwatny. Jednak uwzględniając dotychczasowe rezultaty badań nad znaczeniem czasu w refleksji Ciorana, jak również mając na uwadze wynikające z nich ostateczne konkluzje, zdecydowałam się na użycie określenia szerszego. Nieprzypadkowo użyłam również liczby mnogiej. „Krańce czasu” odnoszą się przede wszystkim do zagadnienia śmierci, którego ujęcie jako „końca czasu” nie jest jednak u Ciorana jednoznaczne i oczywiste. Ponadto rozważania na temat egzystencjalnego znaczenia śmierci w kontekście czasu autor prowadzi stawiając podmiot, o którym pisze, jak również zapewne i siebie w identyfikacji z nim, wobec pewnego wyobrażenia śmierci, akcentując niejednoznaczność jej istoty. Użycie określenia „krańce czasu” stanowi zatem zapowiedź analizy stanowiska autora wobec śmierci rozumianej zdecydowanie odmiennie niż śmierć jako punkt na osi czasu. Odmiennie jest ona również odkrywana, co w mojej ocenie ukazują zagadnienia lęku i strachu przed śmiercią, jak również jej kontemplacji.

### 4.1. Lęk i strach w konfrontacji z końcem czasu

„Mówiąc o sprawach tak ważnych, nie mogę pominąć problemu śmierci, który uważam za najistotniejszy w całej filozofii (choć cóż można o niej powiedzieć, skoro ci myśliciele, którzy ośmielili się naprawdę spojrzeć jej w twarz popadali w obłąd). Muszę jednak zwrócić uwagę, że żaden inny typ ludzki nie pojmuje jej lepiej niż typ depresyjny. Tylko on może zstąpić w te głębie, gdzie życie zaślubia śmierć. Inni spoglądają na życie w ruchu i, zmyleni mirażem jego niby-wieczności, ujarzmieni przez dynamiczny pęd czasu, zapomnieli o tragedii głębin, lub raczej w ogóle nie są zdolni jej dostrzec. Tymczasem dla człowieka w depresji problemu życia nie da się oddzielić od problemu śmierci. Tylko ci lękają się śmierci, którzy często bywali w głębokiej depresji, bo tylko oni zdołają ją przeczuć i odgadnąć”<sup>319</sup>.

Przytoczony fragment *Samotności i przeznaczenia* traktuję jako potwierdzenie tezy, iż to melancholiczna perspektywa stanowi najbardziej odpowiedni grunt do myślenia o śmierci. Uważam tym samym, iż „typem depresyjnym” Cioran nazywa w istocie melancholika w rozumieniu tego terminu zaprezentowanym przeze mnie w rozdziale 3. Bycie świadomym i uważnym świadkiem intymnego spotkania życia ze śmiercią, towarzyszenie tej relacji wymaga szczególnej wrażliwości wobec doświadczenia straty. W niezbędnym skrócie przypomnę, że jako *obiekt* dla podmiotu

---

<sup>319</sup> E. M. Cioran, *Samotność...*, dz. cyt., s. 94 – 95.

w refleksji Ciorana wskazywałam początkowo Boga<sup>320</sup>. W kontekście wniosków, które zaprezentowałam w analizie zagadnienia ekstazy, Boga „spotykanego” w doświadczeniu ekstazy, określiłam mianem nicości. Jeśli zatem doświadczenie ekstazy ujawnia Boga – *obiekt* jako nicość, nieistnienie jest adekwatnym sposobem odnalezienia się w relacji do *obiekta*. Jest przedmiotem melancholicznej tęsknoty. Śmierć, jej pojęcie, wyobrażenie, jak również wszelkie formy jej doświadczenia nie są w takim przypadku przyczynkiem ku manifestacji lęku. Nie jest nią również „depresyjność”<sup>321</sup> w przytoczonych na początku tego podrozdziału słowach Ciorana. Dopiero następstwo próby włączenia się w bieg chwil, po uprzednim doświadczeniu melancholiczności, stanowi potencjał ku lękowej reakcji wobec śmierci. Ujmując to słowami Ciorana, „zstąpienie do głębin”, doznanie śmierci w życiu, a następnie odwrócenie od niej wzroku czyni życie człowieka naznaczone brzemieniem tego spotkania i pozostaje sprzeczne z funkcjonowaniem, jak stwierdza w innym miejscu<sup>322</sup>. Okazuje się zatem, iż samo nieistnienie, a wraz z nim także śmierć jako wyjście ku nieistnieniu, może być również niedostępnym i z narodzinami niejako utraconym przedmiotem pragnień, który staje się siłą napędową melancholicznej dynamiki. Trudno jednak byłoby wyobrazić sobie stan ten jako permanentny. Należy przyjąć, że pragnienie nieistnienia wypierałoby wówczas lęk i strach przed śmiercią, które w kontekście rozważań Ciorana postrzegać należy jako, co do zasady, dominujący afekt w ogólnym ustosunkowaniu się człowieka wobec śmierci. Tymczasem to, co interpretuję jako najbardziej intrygujące i jednocześnie najbardziej dramatyczne z perspektywy Ciorana, to pewna naprzemienność stanów porażenia świadomością obecności śmierci oraz iluzji jej nieistnienia, konfrontacji i wypierania tego wątku z przestrzeni codzienności. W dziele *Na szczytach rozpacz* autor ujmuje to następująco:

„Ci, co utrzymują, że strach przed śmiercią nie ma głębszego uzasadnienia, bo póki ja jestem, śmierć nie istnieje, gdy zaś już nie żyję, JA nie ma – zapominają o tym dziwnym zjawisku, jakim jest stopniowa agonía. Jakież pociechy może dostarczyć sztuczne rozdzielenie ja i śmierci człowiekowi, który ma potężne jej odczucie? Jakież mogą mieć sens subtelności i logiczne argumentacje dla kogoś, kto do głębi jest przeniknięty poczuciem nieodwracalności?”<sup>323</sup>.

Zarówno lęk, jak również strach przed śmiercią pojawiają się wobec tego w perspektywie przecucia nieuchronnej straty. Jest to inna odsłona doświadczenia

---

<sup>320</sup> Por. podrozdział 3.2.6.

<sup>321</sup> Celem podkreślenia pozostawania w relacji do wcześniejszej analizy cechę tę konsekwentnie nazywać będę melancholicznością.

<sup>322</sup> E. M. Cioran, *Ćwiczenia...*, dz. cyt., s. 135.

<sup>323</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 58.

omawianego w kontekście problematyki grozy, która pojawiać się miała w biblijnej metaforze w okolicznościach utraty nieczasowego charakteru istnienia. Nawet jeśli życiu Cioran nie przypisuje szczególnej wartości, motyw straty w przypadku zakończenia życia jest aktualny. Jest to obowiązujące nawet w okolicznościach, kiedy wartość ta jest podważana lub deprecjonowana. „Strachowi” przed śmiercią towarzyszyć musi zatem wyostrzona świadomość upływającego czasu, a wraz z tym, poczucie nieuchronności końca życia, widzianego wówczas jako doświadczenie straty. Warto w tym miejscu zatrzymać się przy obieranych przez Ciorana określeniach dla nazwania dedykowanego śmierci afektu. Mówiąc o postawie wobec śmierci Cioran zwykle używa pojęcia „strach”. Nie jest jednak zupełnie klarownym, czy wynika to z nieznamionowalności dystynktywnej różnicy pomiędzy strachem a lękiem<sup>324</sup> i uczynienia ich na drodze pewnego uproszczenia synonimami, czy też autor posługuje się tymi pojęciami ze świadomością dyskusyjności utożsamiania ich ze sobą. Poddając się konieczności bardzo skrótowego zrelacjonowania tej kwestii, w różnicowaniu strachu i lęku z pewnością należałoby wskazać na dwie kwestie. Pierwszą z nich jest możliwość identyfikacji tzw. czynnika spustowego. Drugi aspekt różnicujący wskazane pojęcia to zdecydowanie bardziej proadaptacyjny charakter strachu. W przeciwieństwie do tego bezprzedmiotowy lęk miałby działać dezadaptacyjnie, a więc powodować np. wycofanie, mimo braku obiektywnych ku temu przesłanek. Jeżeli utożsamienie ze sobą strachu i lęku miałyby być potraktowane jako jedynie pozorny błąd leksykalny, niósłby on za sobą mimo wszystko bardzo znaczące konsekwencje dla rozumienia postawy Ciorana wobec zagadnienia śmierci w ogóle. Uważam, iż użycie pojęcia „strach” służy bowiem podkreśleniu zdecydowanie wypowiedzianego przez autora twierdzenia o nierozłącznej relacji śmierci i życia. Niezależnie od tego, czy zabieg ten zastosowany został przez Ciorana celowo, czy zupełnie nieintencjonalnie, za obowiązujące uważam twierdzenie, iż autor postulował, aby do śmierci podchodzić jak do obecnego „tu i teraz” zagrożenia. Również z tej przyczyny określenie „strach przed śmiercią” pozostaje adekwatne do, uznawanej przez Ciorana za właściwą, postawy ciągłego pozostawania w konfrontacji ze śmiercią oraz w odpowiedzi, w reakcji na nią. Jednocześnie uważam, iż użycie wobec śmierci pojęcia „lęk” pozostaje co najmniej w równym stopniu adekwatne i obowiązujące wobec refleksji Ciorana. Zestawiając w tym miejscu ze sobą oba pojęcia, twierdzę, iż pojęcie „strach”

---

<sup>324</sup> L. Svendsen, *A philosophy of fear*, Reaktion Books, London 2008, s. 35.

autor stosuje dla nazwania reakcji niezapośredniczonej, nieobciążonej mechanizmami obronnymi, będącej bezpośrednią reakcją na perspektywę zakończenia życia. Pojęcie „lęku”, jedynie w tym miejscu nawiązując do efektów wcześniejszych analiz, autor rezerwuje w mojej opinii dla określenia reakcji emocjonalnej zapośredniczonej przez mechanizmy zaprzeczenia; reakcji, stanowiącej koszt jedynie częściowo udanej próby zapomnienia o śmierci, próby, której rezultaty mogą być wyłącznie tymczasowe.

Tym samym zakładam, iż Cioran utrzymując, że śmierci nie należy postrzegać jako abstrakcyjnego i enigmatycznego doświadczenia, sugeruje, iż strach przed nią jest jedną z najbardziej właściwych, autentycznych i pożądaných reakcji. Strach w takim ujęciu wiąże się zatem z głęboką świadomością czasu, odnoszącą się bezpośrednio do świadomości śmierci jako punktu finałowego zatopionego w czasie życia. Świadomość ta zmusza do nieustannej konfrontacji z faktem podlegania porządkowi czasowemu, powodując strach odczuwany tak, jakby śmierć była czymś zmaterializowanym, postawą rzeczywistego i bezpośredniego zagrożenia lub jakby miała nastąpić za chwilę lub już zaczęła następować. W kontekście powyższego nieobecność intuicji śmierci, a także rodzaj ideacyjnego zablokowania, zahamowanie fantazji na jej temat, uznać należy za efekt zaprzeczenia jej stałej i bliskiej obecności, czego znamieniem jest z kolei obecność lęku. Lęk, który w swojej naturze jest nieokreślony i bezprzedmiotowy, który dopiero w pewnego rodzaju postrefleksji i hipotetycznie nazywać można lękiem przed śmiercią, pojawia się w efekcie wypierania zjawiska śmierci ze świadomości i prowadzi przez to paradoksalnie do uczynienia jej treścią obsesji:

„Ten, kto nie oddał się rozkoszom strachu, kto nie delektował się w myślach wizjami własnego końca ani nie kosztował okrutnych i słodkich unicestwień, ten nigdy nie wyleczy się z obsesji śmierci; będzie go ona dręczyła tak długo, jak długo będzie się jej opierał. Tymczasem ktoś przyzwyczajony do strachu, do rozmyślania nad rozkładem swego ciała, śmiało potrafi wyobrazić sobie siebie jako garstkę prochu, będzie patrzył w *przeszłość* śmierci, będzie jak *zmartwychwstały, który nie może już żyć*. Ta „metoda” wyleczy go zarówno z życia, jak i ze śmierci”<sup>325</sup>.

Cioran spostrzega jednocześnie, iż siła doznań wiążących się z wyobrażeniem śmierci jest proporcjonalna do prób usunięcia ich z pola świadomości. Im większy wysiłek inwestowany jest w różne formy ucieczki od intuicji śmierci, tym bardziej dotkliwie jest uwikłanie w niepokój o życie.

Należy przy tym zaznaczyć, iż właśnie w lękorodnej wizji utraty życia doświadczane jest ono jako odmienne od śmierci. Zgodnie z powyższym każdy rodzaj

---

<sup>325</sup> E. Cioran, *Zarys...*, dz. cyt., s. 20.



lęku pojawia się w perspektywie przeżywania swojego istnienia w czasie. Wszelkie lęki sprowadzają się, zdaniem Ciorana, ostatecznie do swojego głównego źródła, którym jest lęk przed śmiercią, a zatem przed własną czasowością. Autor wskazuje na różne postawy wobec tego podstawowego rodzaju lęku. Jeżeli pojawia się on w swojej niewyraźnej postaci, która towarzyszy równie niewyraźnemu przedstawieniu śmierci, zwykle ulega zaprzeczeniu, pozostaje niejasnym poczuciem niepokoju niknącym pomiędzy upływem chwil. W miarę uświadamiania sobie śmiertelności lęk zaczyna tym bardziej oddziaływać zarówno na postrzeganie siebie samego, jak również na pewnego rodzaju proces uświadamiania sobie zjawiska śmierci, rosnące doznanie strachu, aż po konfrontację, przez którą śmierć traci chwilowo swój niepokojący charakter.

Ostatecznie jednak pogłębiająca się świadomość śmiertelności intensyfikuje doświadczenie tragizmu egzystencji. Nie jest to jednak związane z samym uczynieniem własnej śmiertelności treścią świadomą, ale z trudnością w utrzymaniu jej w polu świadomości. Trauma „uczasowienia” swojego istnienia, uzyskuje przez to tragiczny status wciąż się odnawiającej, wypieranej i przywracanej na nowo, pogłębianej świadomości śmiertelności. Mimo zmian na poziomie emocjonalnej intensywności jej przeżywania, nie traci ona na znaczeniu. Dlatego zapewne Cioran pisze: „Pojednam się ze sobą samym dopiero wtedy, gdy zgodzę się na śmierć tak, jak człowiek zgadza się na obiad na mieście: z rozbawioną niechęcią”<sup>326</sup>. W tym sensie dramat jednostki świadomej polega, zdaniem Ciorana, na tym, że zostaje ona niejako uwięziona w drodze pomiędzy życiem a wiecznością. Autorowi natomiast chodzi o bezpośrednie spotkanie ze śmiercią, przeżywanie tego spotkania w tzw. „tu i teraz”. Dlatego też, mimo iż doznanie strachu odnosi się do przyszłości, w zdecydowanie większym stopniu niż lęk, zakotwiczone jest w teraźniejszości. W doświadczeniu lękowym konfrontacja ze śmiercią jest niebezpośrednia, przyjmuje bardziej charakter supozycji, wynika z umieszczenia śmierci w bliżej nieokreślonej przyszłości. Cioran pisze o tym następująco:

„Zmierzamy ku niej (śmierci – przyp. M.B.–K.), a przecież już w niej jesteśmy. Jednocześnie, gdy wcielamy ją w nasze życie, nie możemy się powstrzymać przed umieszczeniem jej w przyszłości. Ze względu na nieuniknioną niekonsekwencję, interpretujemy ją jako czas przyszły unicestwiający teraźniejszość, nasz czas teraźniejszy. O ile strach pomagał nam zdefiniować nasze odczucie przestrzeni, o tyle śmierć otwiera nas na prawdziwy sens naszego wymiaru czasowego, ponieważ bez niej bycie w czasie nic by dla nas nie znaczyło, albo co najwyżej tyle, co bycie w wieczności”<sup>327</sup>.

---

<sup>326</sup> E. M. Cioran, *Ćwiartowanie...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>327</sup> E. M. Cioran, *Pokusa...*, dz. cyt., s. 193.

W konsekwencji głębokiej wiary w nierozzerwalny związek życia i śmierci Cioran analogicznie postrzega również relację pomiędzy lękiem przed śmiercią oraz lękiem przed życiem. Autor uważa mianowicie, iż muszą one sobie współtowarzyszyć. Ostatecznie klarownym pozostaje, iż jedyna możliwość rozważania śmierci i życia prowadzi przez konieczne uwzględnienie ich relacji: „śmierć można pojąć tylko wówczas, gdy życie odczuwamy jako długotrwałą agonię, w której śmierć splata się z życiem”<sup>328</sup>.

## 4.2. Życie jako agonია

Zaproponowana w rozdziale 2. interpretacja rozważań Ciorana na temat narodzin uzyskać może swoje dopełnienie dopiero w kontekście zagadnienia umierania. Stawiam tezę, iż narodziny stanowią w rozważaniach Ciorana problem nierozwiązywalny, gdyż równoznaczne są dla niego z rozpoczęciem agonii: „W istocie agonია oznacza rozdarcie między życiem a śmiercią. Ponieważ śmierć jest immanentna życiu, niemal całe życie to agonია”<sup>329</sup>.

Zatem do wyznaczonego już wcześniej równania

„upadek w czas” = narodziny = zniewolenie

dodać proponuję jeszcze podjęte w tym podrozdziale zagadnienie agonii. Konstatacja ta obowiązuje zarówno w sensie jednostkowym, jak również obejmuje „narodziny” czasu w znaczeniu grzechu pierworodnego. Wspólnym mianownikiem życia i śmierci jest zatem relacja wobec czasu wraz z nieodłącznie rozgrywającą się na jego planie agonią:

„Zdrowi, normalni, przeciętni ludzie nie mają doświadczenia agonii ani poczucia śmierci. Bytują tak, jak gdyby życie miało charakter czegoś ostatecznego. W strukturę powierzchownej równowagi ludzi normalnych wpisane jest odczuwanie życia jako czegoś absolutnie autonomicznego wobec śmierci i obiektywizowanie jej w rzeczywistości transcendentnej względem życia”<sup>330</sup>.

Rozważana wcześniej, a zdaniem Ciorana, przyrodzona człowiekowi melancholiczność uniemożliwia kreowanie, a później podtrzymywanie optymistycznej i sensorodnej wizji życia jako tworzenia, stawania się. Cioran wyjaśnia to w dwóch wypowiedziach:

„To, że agonია rozwija się w czasie, dowodzi, że wymiar czasu jest charakterystyką bądź warunkiem nie tylko tworzenia, ale i śmierci, dramatycznego zjawiska umierania. Przejawia się w tym

---

<sup>328</sup> E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>329</sup> Tamże, s. 44.

<sup>330</sup> Tamże, s. 44.

demoniczność czasu, w którym zachodzą zarówno narodziny, jak i śmierć, tworzenie i destrukcja, przy czym w kompleksie tym nie ujawnia się żadne dążenie ku jakiejś płaszczyźnie transcendentnej<sup>331</sup>.

oraz

„Absolutne przeświadczenie, że nie umkniesz gorzkiemu losowi (którego jakbyś poniekąd pragnął), że podlegasz nieubłaganej fatalności i że czas aktualizuje tylko dramatyczny proces destrukcji – oto sposoby wyrażania się nieuchronności i agonii<sup>332</sup>.”

Przytoczone słowa wskazują na wyraźnie zarysowywane przeświadczenie Ciorana, iż człowiek, będąc osadzonym w wymiarze czasowym, skazany jest na współuczestnictwo w procesie rozpadu, w jego mniej lub bardziej zaangażowaną obserwację. To natomiast, co powszechnie uważane jest za dodające blichtru, rozwojowe, a nawet twórcze posiada swoją drugą, chętnie przez człowieka pomijaną stronę: proces umierania, destrukcji, straty. Dyskusyjne jest zatem dla Ciorana pojęcie trwałości. W jego postrzeganiu rzeczywistości dominuje wizja rozkładu, destabilizacji i ostatecznie tymczasowości. To ostatnie zagadnienie uzyskuje w tym świetle specyficzne znaczenie. Otóż intensywna koncentracja na doświadczeniu czasu utrudnia myślenie o nim w jego szerszych przedziałach, a jednocześnie dzieje się tak z uwagi na antycypację śmierci oraz przeżywanie dramatu narodzin. Wyjaśnienie tej niekoherencji możliwe jest właśnie w odniesieniu do doświadczenia unieważniającej wszystko agonii. Cioran widzi człowieka, niezależnie od jego położenia, jako „stojącego nad grobem”. Wszelkie działania czyni to daremnymi, nieważnymi i niepotrzebnymi.

Nieświadomość sprowadza się do zaprzeczenia tej jednoznaczności życia i śmierci w obliczu doświadczenia lęku przed nimi:

„Życie bez poczucia śmierci znaczy trwać w słodkiej nieświadomości człowieka pospolitego, który zachowuje się tak, jak gdyby śmierć nie była odwieczną, niepokojącą obecnością. To jedna z największych iluzji normalnego człowieka – wiara w definitywny charakter życia i niedomyślanie się tego, że życie jest więźniem śmierci<sup>333</sup>.”

Dla Ciorana pozostaje zupełnie klarownym, iż nie istnieje „moment” agonii. Wbrew potocznemu mniemaniu, podporządkowanemu zresztą rzeczywistości biologicznej, ostatnie tchnienie nie dotyka tajemnej granicy pomiędzy życiem a śmiercią, nie stanowi również ostatniego kroku przed wkroczeniem w otchłań nicości. Nicość święci, zdaniem Ciorana, triumf nad życiem, a w związku z tym za prymarną funkcję śmierci uznaje on urzeczywistnienie drogi ku nicości, która to obecna jest już

---

<sup>331</sup> Tamże, s. 55.

<sup>332</sup> Tamże, s. 55.

<sup>333</sup> Tamże, s. 44.

od początku w strukturach życia<sup>334</sup>. Aspektem, który okazuje się problematyzować funkcjonowanie człowieka jest, zdaniem autora, niezwykle rzadkie pojawianie się świadomości trwania agonii. Brak tej świadomości, z jednej strony nie pozwala się nią „nacieszyć”<sup>335</sup>, ale z drugiej strony utrudnia znalezienie ukojenia w myśli, iż droga ku nieistnieniu już się rozpoczęła, a ono samo nie jest czymś niedostępnym, lecz przeciwnie – bardzo bliskim. Zrównanie agonii z kilkoma momentami poprzedzającymi śmierć w sensie biologicznym uniemożliwia pełne wykorzystanie objawienia, które za sobą niesie<sup>336</sup>. Tymczasem poczucie śmierci w kontekście rozważań Ciorana traktować można jako pewnego rodzaju egzystencjalną intuicję pustki, co jednoznacznie stanowić musi rodzaj rozpoznania własnego ograniczenia. W pełni świadome uznanie faktu własnej śmiertelności jest równoznaczne z bardzo wysokim ryzykiem przyjęcia stanowiska o absurdalności życia, przeczuciu jego niedorzeczności i zasadniczej nieistotności<sup>337</sup>. Jednocześnie wyczuwanie obecności śmierci w życiu stanowi dla myśliciela rodzaj doznania sprzecznego z instynktami:

„(...) nie ma w nas instynktu umierania. Tylko tak potrafimy pojąć, dlaczego życie jest uprzywilejowane, śmierć zaś wydziedziczona, choć po prawdzie jedno i drugie jest tak samo nie do zniesienia. Życie to nieznośność, którą znamy z tradycji, poprzez krew, podczas gdy śmierci uczymy się i nigdy jej nie poznajemy: co więcej nie zależy nam na tym”<sup>338</sup>.

Pewien, jak się okaże jednak tylko rzekomy, zwrot w postawie wobec śmierci występuje u Ciorana w aspekcie rozważania warunków urzeczywistnienia potencji przynależnych życiu. Otóż autor spostrzega, iż to brak akceptacji związku życia i śmierci jest zasadniczy dla możliwości poszukiwania sensu, a przynajmniej ochrony kulturowych i jednostkowych gwarantów racji istnienia<sup>339</sup>. Ów tymczasowy wzrost motywacji ku życiu i działaniu, wynikający z usunięcia śmierci z pola uwagi, poza chwilą złudnej satysfakcji nie zmienia ostatecznie nic w zasadniczej kwestii czasu, powodując w najlepszym wypadku lęk. Dostrzegam w tym miejscu wyraźną analogię wobec dyskutowanego już wcześniej<sup>340</sup> zagadnienia pragnień i ambicji. Analogia ta

---

<sup>334</sup> Tamże, s. 51.

<sup>335</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>336</sup> Por. E. M. Cioran, *Na szczytach...*, dz. cyt., s. 54 – 55.

<sup>337</sup> Używanie w tym miejscu określeń typu intuicja i przeczucie jest zgodne ze spostrzeżeniem L. V. Thomasa „póki żyjemy, śmierć istnieje dla nas tylko w obrazach, które sama sugeruje, oraz w językach, których używamy do jej opisanie” (Por. L.-V. Thomas, *Tworzenie tanatologii*, przeł. M.L. Kalinowski, [w:] *Wymiary śmierci*, wybór i wstęp S. Rosiek, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 11).

<sup>338</sup> E. M. Cioran, *Dywagacje...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>339</sup> A. Aldana-Piñeros, E.-J. Garzón-Pascagaza, *El sentimiento de muerte como limite existencial en la obra de E. M. Cioran*, „Ideas y Valores” 2017, 66(163), s. 328,

<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.58660>, dostęp online: 20.10.2022.

<sup>340</sup> Por. podrozdział 2.1.

wyraża się w dosyć spójnie prezentowanym w obu przypadkach stanowisku: przynoszące ulgę poszukiwanie sensu jest iluzoryczne i sromotne w swoich konsekwencjach. Wynika z tego, że dla Ciorana przepelnione sensem życie możliwe jest tylko i wyłącznie przy wsparciu o cały arsenał obron przed jakąkolwiek formą przecucia śmierci, nader wszystko przed jej świadomością. Innymi słowy, człowiek, aby móc funkcjonować, zmuszony jest włożyć potężny wysiłek w próby odseparowania od życia agonii i śmierci. Wysiłek ten, należy zaznaczyć, jest iście syzyfową pracą zapominania o istnieniu czasu. W kontekście ujęcia życia jako agonii wszystko pozostaje wyzute ze znaczenia. Nawiązanie do tego twierdzenia znajduję w dziele *O niedogodności narodzin*:

„(...) kiedy człowiek zapomina, że jest śmiertelny, odnajduje w sobie popęd do rzeczy wielkich i nieraz istotnie ich dokonuje. To zapomnienie, owoc nieumiarkowania, jest zarazem przyczyną jego nieszczęść”<sup>341</sup>.

Zaprzeczenie związkowi życia i śmierci, a więc również zaprzeczenie trwającej od narodzin agonii, prowadzi do przeciwstawienia ich sobie na kontinuum: osiągnięcie – utrata. Wbrew temu, Cioran nie utożsamia ani śmierci, ani także jej intuicji z niedostatkiem. Wprawdzie w obsesji śmierci widzi on stan regresji w perspektywie ogólnozyciowych dążeń, trudu indywidualacji, prób oddziaływania na siebie i otoczenie, wszelkich wysiłków tożsamościotwórczych, ostatecznie jednak dostrzega w niej nadzieję wglądu w zupełnie czysty, niezakłamany aspiracjami człowieka względem samego siebie, obraz:

„Będąc rozwojową regresją, zstąpieniem ku naszym korzeniom, śmierć miażdży naszą tożsamość po to jedynie, by pozwolić nam lepiej do niej dotrzeć, by ją nam przywrócić: ma sens jedynie w tej mierze, w jakiej przypisujemy jej wszystkie atrybuty życia. Chociaż zrazu, gdy percypujemy ją po raz pierwszy, jawi się jako rozcłonkowanie i utrata, później – odsłaniając przed nami zarazem nieważność czasu i nieskończoną wartość każdej chwili – oddziałuje na nas swymi właściwościami wzmacniającymi: nawet jeśli przekazuje nam jedynie obraz naszej nicości, tym samym przekształca ją w absolut, zachęcając nas by się do niego przywiązać. I tak, rehabilitując nasz aspekt «śmiertelności», staje się miarą wszystkich naszych chwil, triumfalną agonią”<sup>342</sup>.

Agonia jest w mojej ocenie stanem, który dla Ciorana stanowi najbardziej adekwatny sposób obrazowania kondycji człowieka w kontekście bycia umieszczonym w czasie. Choć skazuje ona na trwanie w „dusznej” relacji życia i śmierci, potwierdza zarysowane już w innych miejscach intuicje Ciorana, iż życie musi ostatecznie sprowadzać się do doświadczeń grozy, rozpacz, smutku i w szczególnych przypadkach ekstazy. Postawa autora wobec mechanizmów obronnych

<sup>341</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 216.

<sup>342</sup> E. M. Cioran, *Pokusa...*, dz. cyt., s. 191.

ukierunkowanych wobec świadomości śmierci stanowi mieszaną pewnego rodzaju akceptacji ich obecności w postaci przyznania im charakteru niezbywalnego oraz zdecydowanej niechęci i potępienia zdeterminowanego nimi działania. Ostatecznie deprecjonowanie śmierci na rzecz podtrzymania jakiegokolwiek wiary w życie autor wprost nazywa błędem, zresztą podobnie jak też samo istnienie<sup>343</sup>:

„Błędem wszystkich ludzi, którzy w coś wierzą, jest deprecjonowanie śmierci. Jedyne tacy, którzy wyostrozonym zmysłem czują, jak przypadkowy jest charakter jednostkowości, którzy wiedzą, że istnienie jest powielanym błędem, rozumieją śmierć jako absolut. Jednostka jest porażką, która zaistniała, błędem, który stawia czoła logice każdej zasady. To nie rozum konfrontuje cię ze śmiercią, lecz szczególna kondycja indywiduum. Nasze przekonania potrafią zamaskować ten dramat jedyności”<sup>344</sup>.

Cóż jednak następuje, jeśli relacja życia i śmierci względnie trwale utrzymywana jest w polu świadomości? Stan ten określić można jako *Sfârșeală*<sup>345</sup>. Pojęcie to odsyła w mojej ocenie ponownie do omawianego już wcześniej zagadnienia nudy. Otóż *Sfârșeală* definiowana może być jako stan wyczerpania, obrzydzenia, odpowiadający doświadczeniu przewidywania i oczekiwania śmierci. Źródłostów wskazuje, że jest to rodzaj doświadczenia granicznego, krańcowego. Wyjaśnienie tego terminu nawiązuje do doświadczenia znudzenia, jakie pojawia się w obliczu własnej egzystencji, w oczekiwaniu na jej zakończenie. W pojęciu *Sfârșeală* dostrzegam z jednej strony podobieństwo do Cioranowego rozumienia psychologicznej sytuacji pierwszych ludzi, z całą pewnością po popełnieniu grzechu pierworodnego, a jeszcze przed wygnaniem z raju. Kontekst rozumienia terminu *Sfârșeală* można jednak rozszerzyć również na stan znużenia i wyczerpania trwaniem w stanach emocjonalnych odnoszących się do doświadczenia czasu, w szczególności uwzględniając wysoką ich eskalację. Wyróżniane przez Ciorana: groza, rozpacz, smutek, ekstaza<sup>346</sup>, a także melancholia, której przypisuję inną specyfikę niż pozostałym z wymienionych, utrzymują stan niemal ciągłego odniesienia do frapującej kwestii czasu. Będąc powiązanymi z zagadnieniem świadomości, znacząco utrudniają osiągnięcie stanu

<sup>343</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch...*, dz. cyt., s. 217.

<sup>344</sup> Tamże, s. 217.

<sup>345</sup> S. Bolea, *Death without death. Kierkegaard and Cioran about agony*, [w:] *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature*, (red.) A. Teodorescu, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2019, s. 72 – 83, [https://www.researchgate.net/profile/Stefan-Bolea/publication/332267384\\_Death\\_without\\_Death\\_Kierkegaard\\_and\\_Cioran\\_about\\_Agony/links/5cab014ca6fdcca26d0661dd/Death-without-Death-Kierkegaard-and-Cioran-about-Agony.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Stefan-Bolea/publication/332267384_Death_without_Death_Kierkegaard_and_Cioran_about_Agony/links/5cab014ca6fdcca26d0661dd/Death-without-Death-Kierkegaard-and-Cioran-about-Agony.pdf), dostęp online: 22.06.2022.

<sup>346</sup> W przypadku ekstazy powiązanie to może wydawać się mniej oczywiste. *Sfârșeală* może być odpowiedzią na jej doświadczenie, w poczuciu z jednej strony unieważnienia wszystkiego, przesyty, z drugiej strony także niemożności podporządkowania ekstazy własnym pragnieniom, sprawowania kontroli nad trwaniem w niej.

wytchnienia, regeneracji pewnej potencji życiowej w dystansie wobec zagadnienia własnej czasowości. *Sfârșeală* jest więc pojęciem określającym stan nihilistycznego znużenia, braku siły i motywacji ku dalszemu trwaniu. Może być określeniem statusu emocjonalnego poprzedzającego fantazje suicydalne. Z tego właśnie, moim zdaniem, względu *Sfârșeală*, rozumiana jako stan pewnego wyczerpania zasobów, stanowi istotny grunt dla kontemplacji śmierci, którą z kolei Cioran uznaje za warunek do uzyskania niezbędnego dla przetrwania dystansu wobec poczucia determinizmu i beznadziei w borykaniu się z dylematami egzystencjalnymi. Sama kwestia zabiegania o przedłużenie ciągłości własnego życia jawi się w oczach Ciorana jako coś upokarzającego, a nawet niestosownego. Tak więc również kontemplacja śmierci, kiedy traktowana jako metoda zaniechania samobójstwa, oceniana jest przez niego jako rozwiązanie niekompletne, tymczasowe i egzystencjalnie kosztowne:

„Jedyna rzeczywista treść życia to treść negatywna: strach przed śmiercią. Zwalcza ją mądrość – śmierć odruchów. Lecz jak nie bać się śmierci nie popadając w mądrość? Nie oddzielając życia i śmierci, pozwalając im spotkać się w rozkoszy sprzeczności. Bez radości tego spotkania jasny umysł nie może ścierpieć przeciwieństw natury i nierozwiązywalnych problemów egzystencji”<sup>347</sup>.

Zagadnienie to, w kontekście rozważań Ciorana na temat śmierci wymaga odrębnego zbadania. Jego efekty zawarte zostaną w kolejnym podrozdziale.

### 4.3. Kontemplacja śmierci

Kontemplacja śmierci, zmieniająca jej perspektywę z lęku przed egzystowaniem poza czasem na stan swoistej akceptacji i oczekiwania śmierci, przeczuwając jej obecność w życiu, stanowi moment zatrzymania, w którym człowiek staje się nie tylko „współczesny samemu sobie”<sup>348</sup>, ale również swojej przyszłości. Jest to rodzaj „ćwiczenia”, „prób” umierania, które dla Ciorana staje się wręcz rodzajem kompulsywnie stosowanej metody redukcji niepokoju. W niej znajduje on właściwy sposób na doznanie wytchnienia od zmagania się z doświadczeniem czasowości istnienia. Cioran określa samego siebie jako „zachłannego na agonie”<sup>349</sup>, „umarłego niezliczoną ilość razy”<sup>350</sup>.

---

<sup>347</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>348</sup> Tamże, s. 74.

<sup>349</sup> E. Cioran, *Sylogizmy...*, dz. cyt. s. 165.

<sup>350</sup> Tamże, s. 165.

Szczególny rodzaj egzemplifikacji „prób umierania” mieści się w rozważaniach Ciorana dotyczących samobójstwa. Rozpatrywanie tego zagadnienia stanowi w mojej ocenie najbardziej intrygujący Ciorana rodzaj myślenia o śmierci i konfrontacji z nią.

„Nie musimy się zabijać, musimy tylko wiedzieć, że możemy się zabić. Świadomość tego napelnia radością. Pozwala ona znieść wszystko. Jest to jeden z największych przywilejów człowieka (...) jestem za czymś w rodzaju rehabilitacji tej idei. Jestem pewien, że człowiek jej potrzebuje; gdy naprawdę zastanawiamy się dlaczego nas tutaj wrzucono, jesteśmy w kropce”<sup>351</sup>.

„Próby umierania” realizowane w myślach suicydalnych stanowią nie tylko metodę oswajania śmierci, przez to redukcji towarzyszącego jej lęku, w ich efekcie pojawia się również doświadczenie wolnej od wzdargy wyższości względem tego, co budzi trwogę, nader wszystko względem samego siebie. Ćwiczenie to – jak można rozumieć z wypowiedzi Ciorana – autor chce widzieć jako sposób uzyskania doznania wolności, które nie pozostaje obciążone iluzorycznością codziennego egzystowania. W istocie opisuje on pewien stan wychnienia od ciężaru czasowości istnienia, a nawet doznania urokliwości życia w tak uzyskanym (pozornym) dystansie wobec śmierci. Nadal obowiązujący pozostaje pogląd, iż marzenia suicydalne paradoksalnie stanowią dla Ciorana bardzo skuteczną praktykę profilaktyki samobójstwa. Nie jest jednak możliwe, aby jakikolwiek sposób myślowej konfrontacji ze śmiercią mógł ostatecznie i trwale ukoić niepokój egzystencjalny, stan ten zarezerwowany jest wyłącznie dla nieistnienia, całkowitego zniesienia możliwości odczuwania w ogóle. Właściwie w efekcie kontemplacji śmierci świadomość dramatyzmu życia tym bardziej się pogłębia, gdyż wraz z przyrostem świadomości wzmaga się również poczucie wyrazistości i nierozwiązywalności problemów egzystencjalnych, dla których remedium pozostaje jedynie ta, nie dająca długofalowych efektów metoda oswajającego „spotkania” ze śmiercią. Dlatego też, wbrew sugestiom niektórych interpretatorów rozważań Ciorana<sup>352</sup>, afirmacji śmierci samobójczej, będącej być może rodzajem emocjonalno-intelektualnego eksperymentu lub jedną ze stosowanych przez niego form autoterapii, nie należy jednoznacznie uważać za metodę generowania woli życia. Metoda taka nie istnieje, nie może istnieć w zestawieniu ze świadomością czasu, a przezeń również z nicością.

Dlaczego zatem Cioran mimo wszystko podejmuje próbę rehabilitacji stoickiej wersji gestu definitywnego? Samobójstwo jest przez niego wszakże traktowane jako

---

<sup>351</sup> E. Cioran, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 80.

<sup>352</sup> M. Michalska-Suchanek, *Fenomen samobójstwa. Długa historia krótko opisana*, Wyd. Instytut Mikołowski, Mikołów 2011, s. 90.



szczególony przywilej człowieka. Posiadanie możliwości przekroczenia naturalnej dążności do zachowania życia urasta w refleksji Ciorana do definiensu człowieczeństwa. Ta myśl – pisze Cioran o idei samobójstwa –

„(...) nie tylko nie odbiera ochoty do życia ani nie wtrąca w przygnębienie, lecz przeciwnie – przyprawia o upojenie. W gruncie rzeczy jesteśmy wrzuceni w ten świat i nie bardzo wiemy dlaczego. Nie ma żadnego powodu, żebyśmy tu byli. Ale myśl, że możemy zatriumfować nad życiem, że trzymamy w rękach nasze życie i możemy opuścić ten spektakl kiedy nam się podoba – ta myśl wprawia nas w uniesienie, (...) myśl o samobójstwie pomaga żyć, (...) życie daje się znosić jedynie dzięki świadomości, że możemy je porzucić, kiedykolwiek zechcemy. Jest ono na naszej łasce”<sup>353</sup>.

Przytoczone słowa Ciorana wskazują, iż możliwość zapanowania nad poczuciem bezradności i dezorientacji, rozpaczą egzystowania w czasie, a zatem nad wizją życia jako agonii daje, prawdopodobnie iluzoryczną, jednak jakże istotną namiastkę poczucia sprawstwa. Paradoksalnie wizja samobójstwa niesie więc ze sobą chwilową nadzieję poczucia triumfu nad śmiercią, a przez nią nad czasem. Twierdzenie to, choć wypowiedane dosyć zdecydowanie, jak się później okaże, Cioran ostatecznie sfalsyfikował. Niemniej jednak kreowany przez niego obraz śmierci w perspektywie czynu samobójczego pozostaje zdecydowanie mniej nasycony lękiem, podobnie też życie, którego śmierć, w zgodzie ze wcześniejszymi ustaleniami, jest nieustanną towarzyszką: „(...) przyszłości lękamy się tylko, gdy nie jesteśmy pewni, że będziemy mogli się zabić w wybranym momencie”<sup>354</sup>. W istocie, efektem refleksji na temat samobójstwa jest chwilowe ucieszenie lęku, a nawet możliwych tendencji ku dokonaniu gestu definitywnego, nie zmienia to jednak oceny rzeczywistości jako takiej i nie gwarantuje nawet wzrostu zainteresowania życiem. Wyobrazenie własnej śmierci w efekcie samobójstwa pozwala, zdaniem Ciorana, na względną akceptację życia, czyni je nieco bardziej znośnym dzięki optymistycznemu wnioskowi, iż istnieje przestrzeń działania, w której dominuje własna decyzyjność, nie zaś los, który był przedmiotem analizy w rozdziale 2. rozprawy. Poglądu tego Cioran jednak nie broni zbyt zdecydowanie, zapewne ze względu na to, iż założenie o własnej decyzyjności w aspekcie zakończenia życia ostatecznie również można uznać za fałszywe. Właściwie należy stwierdzić, że jest bardziej dotkliwie, gdyż gest samobójczy, jak żaden inny zawierać w sobie może rodzaj triumfu. To właśnie wyjście ponad rozgorączkowany bunt wobec życia w jego relacji ze śmiercią zdaje się stanowić dla Ciorana o powabie samobójstwa. Ów życzeniowy stan trudny jest jednak do utrzymania długotrwale. Ostatecznie może być uznany za iluzoryczny, a fantazje samobójcze za efekt

<sup>353</sup> E. M. Cioran, *Rozmowy...*, dz. cyt., s. 79 – 80.

<sup>354</sup> E. Cioran, *O niedogodności...*, dz. cyt., s. 62.

niespostrzeżonej wcześniej determinacji. Wnioskuje, iż afirmacja samobójstwa jest w istocie afirmacją nieistnienia, dla którego osiągnięcia śmierć jest jedynie narzędziem. Śmierć postrzegana jest w tej perspektywie jako jedyny pewny moment w czasie, który niesie za sobą nadzieję uwolnienia od niego samego i uzyskania wolności w ogóle. Rozważanie samobójstwa przyczynia się ku wyłonieniu śmierci z cienia lęku, przez co czyni egzystencję bardziej autentyczną, przywraca zapomniany *status quo* życia, w jego nierozłącznej relacji ze śmiercią, i pozwala na adekwatne ustosunkowanie się do niego. Pochwała idei samobójstwa jest rodzajem rekomendacji ćwiczenia w konfrontowaniu się ze śmiercią, niezależnie od wyniku ostatecznego rozstrzygnięcia tej kwestii. Nie ulega wątpliwości, iż sama koncepcja gestu definitywnego, możliwość jego dokonania pełni dla Ciorana bardziej znaczącą funkcję niż sam akt samobójczy. Wymaga podkreślenia, iż Cioran ani nie decyduje się na jego podjęcie, ani też nie zachęca do niego innych. W samobójstwie interesuje go przede wszystkim idea sprawczości wobec śmierci oraz możliwość doświadczenia wolności w związku z zakończeniem życia, nie zaś samobójstwo jako takie. Cioran ma jednak na myśli dość osobliwe rozumienie owej sprawczości, otóż akt ten można jednocześnie traktować jako zaprzeczenie przydawanych działaniu człowieka walorów twórczych. Jest aktem destrukcji i autodestrukcji. Dla Ciorana człowiek jest prowodyrem rozkładu, pozostaje zdolny przede wszystkim do dekonstrukcji, niszczenia. W tym sensie fantazje suicydalne pozostają zupełnie zgodne z prezentowanym przez Ciorana rozumieniem sprawczości człowieka, są jej szczerym wyrazem.

„Mam już dość siebie” – powtarza sobie człowiek tęskniący do ucieczki od siebie. Ale kiedy wreszcie nieodwołalnie od siebie ucieka, mocą jakiejś ironii dokonuje aktu, w którym odnajduje się na powrót, nagle znów staje się całkowicie sobą. Pragnął umknąć pewnej fatalności, a oto znowu w nią upada w chwili, gdy się zabija, samobójstwo to bowiem nic innego niż tylko triumf i święto tejsze fatalności”<sup>355</sup>.

Dlatego podkreślenia wymaga, iż Ciorana nie należy określać współczesnym Hegejaszem. Jego propozycja dotyczy wyłącznie myślenia o śmierci oraz o samobójstwie, jako atrakcyjnym jej wariacie. Nie jest zachętą do czynu samobójczego. Potwierdzeniem tej tezy jest wynikająca ze słów Ciorana konkluzja, iż świadomość możliwości zakończenia życia w danym, wybranym przez siebie momencie skutecznie eliminuje pragnienie zakończenia życia, a więc odbiera ważność jego pozornym, z perspektywy czasowego charakteru istnienia, trywialnym powodom. Cioranowi nie chodzi zatem o wolę odebrania sobie życia, a jedynie pokusę, czy wręcz

---

<sup>355</sup> E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 74.

o zachciankę śmierci. Zasadnicze pozostaje dla niego przyzwolenie na fantazjowanie o niej:

„Nosimy w sobie nie tyle wolę, ile pokusę śmierci. Gdyby bowiem dane nam było chcieć śmierci, któż nie skorzystałby z tego przy pierwszej lepszej przykrości?”<sup>356</sup>.

Tym samym jego myślenie o śmierci pozostaje wciąż mocno osadzone w melancholii – w dalszym ciągu usytuowane pozostaje w horyzoncie: bierności, szacowania prawdopodobieństwa, fantazji i w niej zahamowania działania. Wyraźnie widać, że właściwie autor niespecjalnie koncentruje się nawet na obsesji śmierci. Obsesyjny charakter ma natomiast u niego tęsknota za nieistnieniem. Dlatego też marzenia samobójcze okazują się być dla Ciorana bardziej pociągające niż akt odebrania sobie życia, a także sama śmierć.

„Pragnąć to nie chcieć śmierci. Gdy więc zaczynamy pragnąć śmierci, znaczy to, że pragnienie odeszło od swej prawdziwej funkcji. Stało się pragnieniem zbłąkanym, skierowanym przeciwko innym pragnieniom(…)”<sup>357</sup>.

Gest definitywny, jako ostateczny gest anihilacji, w przeciwieństwie do marzeń, których staje się przedmiotem, w swojej niedemonstracyjnej wersji wymaga stanu zupełnego pozbawienia pragnień, wyjąłowania w sferze afektywnej, wyklucza się z marzeniem. Wynika z tego, iż pragnienie śmierci, to właściwie marzenie o tym, aby uczynić ją odseparowanym od życia i czasu bytem, którego zaistnienie leży w mocach sprawczych człowieka. Tak rozumiane jest negacją stanu zniewolenia i w tym również zaprzeczeniem poczucia upokorzenia. Dlatego Cioran w marzeniach suicydalnych i związanym z nimi pragnieniem przekroczenia swojego przeznaczenia, dostrzega także pychę. To z kolei pozwala w mojej ocenie na rozważanie myśli samobójczych ponownie w deprecjonowanych przez Ciorana kategoriach pragnień i ambicji. W takim też świetle nowego znaczenia nabiera przytaczane już wcześniej jego rozumienie ambicji jako pragnienia „by stać się kimś” – a więc wbrew instynktowi samozachowawczemu – decyzyjnym wobec śmierci, by ostatecznie „stać się niczym”<sup>358</sup>, poddać się jej jednak, ale dobrowolnie. Odniesienie decyzji o samobójstwie do kwestii socjobiologicznych podkreśla wartość wolności wyboru, nader wszystko w zaniechaniu jego realizacji. Tym samym aspekt przymusu samobójstwa odebrałby całą, dostrzeganą w nim przez Ciorana atrakcyjność. Wprawdzie autor nie podejmuje takiej dyskusji, jednak za polemiczne uznaję założenie, iż dokonanie gestu

---

<sup>356</sup> E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 74 – 75.

<sup>357</sup> E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>358</sup> Por. przypis 62.; E. Cioran, *Upadek...*, dz. cyt., s. 28.

definitywnego, jak również fantazjowanie o nim, równoznaczne miałyby być z wyborem niezdeteminowanym. Za właściwe uznaję natomiast stwierdzenie, iż uwolnienie od pewnej konieczności – jak funkcję samobójstwa rozważa Cioran – uwarunkowane jest poddaniem się innej konieczności, którą zlokalizować można na gruncie emocjonalnym. Finalnie pycha, którą Cioran dostrzega w pragnieniu stania się „panem nieuchronnych niespodzianek przyszłości”<sup>359</sup>, a także rezygnacja z roli „ofiary nieuniknionej klęski”<sup>360</sup> nie odbierają idei samobójstwa powabu, któremu myśliciel definitywnie nie potrafi się oprzeć. O ile śmierć, pisze Cioran, „niekoniecznie bywa odczuwana jako wyzwolenie, samobójstwo wyzwala zawsze, jest szczytem i najwyższym spazmem zbawienia”<sup>361</sup>. W świetle powyższego uznaję, iż Cioran świadomie wybiera drogę, którą intuicja podpowiada określać jako mniej zakłamaną – konfrontację z faktem śmiertelności, ale z iluzoryczną wizją możliwości niezdeteminowanego zdecydowania o momencie własnej śmierci. Kontemplacja śmierci, znajdująca swój wyraz w rozważaniach o samobójstwie, daje więc jedynie częściowe poczucie wolności, jakiego można się spodziewać po śmierci, a jakie z pewnością Cioran lokuje w istnieniu „poza czasem”.

„Myśl, że mamy się zabić, robi nam dobrze. Żaden temat nie daje większego wytchnienia; zająwszy się nim, wnet zaczynamy oddychać. Rozmyślanie o nim wyzwala niemal w takiej mierze, jak sam akt. Im dalej znalazłem się na skraju czasu, tym silniej perspektywa wymknięcia się mu w zupełności na powrót włącza mnie w istnienie, stawia na równej stopie z żyjącymi, nadaje mi jakąś dostojność”<sup>362</sup>.

Interpretując rozważania Ciorana na temat samobójstwa, stan ulgi, upojenia następującego po rozmyślaniu o samobójstwie uznaję za efekt chwilowego wyekstrahowania śmierci z jej związku z życiem. Za sprawą, choćby wyobrażonej, rezygnacji z życia, cała uwaga i zaangażowanie emocjonalne przekierowywane jest na śmierć, jakby poprzez gest definitywny miała ona uzyskać pewną autonomię względem życia. Tego wątku Cioran nie rozważa, jednak intensywna koncentracja na śmierci prowadzić mogłaby do osłonięcia lękiem samego życia. Twierdzenie to traci swój nieco paradoksalny charakter, gdy przywołamy postawioną już wcześniej tezę, iż to narodziny stanowią dla Ciorana problem kardynalny, nierozwiązywalny, gdyż leżący daleko poza sprawczością człowieka. Co za tym idzie, to narodziny mogą mieć nie mniejszy od śmierci potencjał lękorodny.

---

<sup>359</sup> E. M. Cioran, *Zmierzch myśli...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>360</sup> Tamże, s. 137.

<sup>361</sup> E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 78.

<sup>362</sup> E. Cioran, *Zły...*, dz. cyt., s. 80.

#### 4.4. Konkluzje

Tezą wyjściową zaprezentowanej analizy zagadnienia śmierci w rozważaniach Ciorana jest konstatacja, iż poprzez przydanie ludzkiemu istnieniu charakteru czasowego pozostaje ono w ciągłym odniesieniu do śmierci. Stanowi to jednocześnie wyraz przekonania Ciorana o tym, iż posiadające dla niego rangę pewnika stwierdzenie świadczy jednocześnie o determinacji związanej z czasowym aspektem istnienia człowieka. W kontekście rozważań autora całe życie uznać można za serię strat, „umieranie chwil”. W takim właśnie świetle widać wyraźnie, iż czas „niesie” w sobie znamiona śmierci. Cioran wskazuje, iż każdy krok ku realizacji jakiegoś celu jest zarazem krokiem wstecz. Czas aktualizuje to, co nieuchronne, a co dla człowieka oznacza destrukcję. Śmierć, jako punkt na osi czasu zamykający historię życia, jest przez Ciorana utożsamiana z przeznaczeniem, dodając przy tym, że jest to jedyne właściwe rozumienie tego pojęcia. Jego stosunek wobec przyszłości jest klarowną, bezlitosną wizją skończoności, bez miejsca na cokolwiek, co trwale mogłoby odwrócić uwagę od śmierci. Nie oznacza to jednak, że śmierci Cioran przypisuje jakiś sens na planie ludzkiej egzystencji. Pozostając w poczuciu wyobcowania ze wszystkiego, wyrzucenia poza czas, nieść może ewentualnie nadzieję ukrócenia egzystencjalnego wycieńczenia człowieka w idealistycznej wizji, która jednak w refleksji Ciorana nie znajduje rozwinięcia – powrotu do stanu poza czasem.

Jak charakteryzuje rozważania Ciorana jeden z interpretatorów: „Filozofia Ciorana jest *mortualna par excellence*. Istota świadoma jest, jego zdaniem, obsesyjnie nękana przewidywaniem (i oczekiwaniem) własnej śmierci”<sup>363</sup>. Cioran dokonuje nie wprost redefinicji śmierci i narodzin poprzez odwrócenie ich znaczeń. Autor opisuje akt narodzin w rozumieniu jednostkowym jako zniewolenie, początek procesu umierania, zatracenie w czasowości, świecie iluzji i egzystencjalnego cierpienia. W obu analizowanych zagadnieniach istotnym aspektem pozostaje relacja zniewolenia z umieszczeniem człowieka w porządku czasowym. Cioran nie pozostawia wątpliwości, iż śmierć uznaje za doświadczenie, którego niezaprzeczalność ma istotny wpływ na całość życia.

---

<sup>363</sup> K. Józwiak, *Emil Mroczny...*, dz. cyt., s. 139 – 162.

Można powiedzieć, że stosunek Ciorana wobec śmierci odpowiada koncepcji *meditatio mortis* Platona<sup>364</sup> z różnicą stanowiska wyjściowego. U Ciorana jest to perspektywa egzystencjalna, która w konfrontacji z lękiem przed śmiercią zamieniona zostaje na epistemologiczną. Ta jest jednak niezwykle trudna do utrzymania, tym bardziej mając na względzie rysowany przez Ciorana obraz swojego funkcjonowania z niskim progiem pobudliwości, emocjonalnego i rozgorączkowanego. Wprawdzie wyraża on pragnienie utrzymania postawy pewnego dystansu, jednak nie pozwala mu na to głębokie osadzenie w wymiarze egzystencjalnym. Właściwie pragnienie to można byłoby określać w kategoriach obiektywizacji, gdyby nie fakt pewnej sprzeczności w związku z tym, że wówczas pragnąłby tego, czym jednocześnie pogardza. Sprzeczność ta jednak oddaje rzeczywisty stan rzeczy – Cioran nie znajduje rozwiązania, które byłoby wewnętrznie spójne. Ambiwalencja obecna w wyrażanych przez niego poglądach wynika w mojej ocenie z tego, iż wypowiada je z różnego położenia w owym, zarysowanym już wcześniej błędnym kole nierozwiązywalnego problemu czasu. Tym samym doświadczana groza i rozpacz, eksponując stratę prowadzą ku smutkowi. Ten natomiast jest punktem wyjścia ekspresji werbalnej, która stoi w służbie wobec stanowiska epistemologicznego, powodującego ów stan względnego wyciszenia. Stan ukojenia lęku powoduje także to, iż samo funkcjonowanie, a zatem tak określane przez Ciorana „włączenie się w bieg chwil” staje się bardziej możliwe do osiągnięcia. Stan ten nie jest jednak trwały, zagrożony jest bowiem kolejnym powtórzeniem melancholicznego cyklu wyrysowanego przez grozę, rozpacz, smutek, i ewentualnie ekstazę. Istotne jest, iż siłą napędową tego błędnego koła pozostaje strata, sedno doświadczenia egzystencjalnego, którego niezwykle rolę ukazuje twórczość Ciorana.

Cioran z uwagi na liczne „ćwiczenia w umieraniu” – jak sam to określa – fakt doświadczenia śmierci niezliczoną ilość razy<sup>365</sup>, nie jest w stanie patrzeć na człowieka inaczej niż jak na „chodzącego trupa”. Naturalnie spostrzega, iż perspektywa ta jest absolutnie nie do przyjęcia dla tych, którzy mniemają, iż są żywi. Szczególnym wyrazem konsekwencji intensywnej kontemplacji śmierci dla istnienia człowieka w pewnej wspólnoty jest recepcja rozważań Ciorana dotyczących samobójstwa.

---

<sup>364</sup> Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, s. 223; I. Dąbska, *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Poznań – Toruń 1975, s. 121; J. Czerwińska, *Meditatio mortis*, „Collectanea Philologica” 1999, t. 3, s. 223 – 237;

<sup>365</sup> E. Cioran, *Sylogizmy...*, dz. cyt. s.165.

Stoicka argumentacja na rzecz samobójstwa, mimo, iż jest przez samego Ciorana pochwalana, okazuje się ostatecznie niewystarczająca, a samobójstwo jako takie zdaje się nie być dla niego właściwym rozwiązaniem. Jest nim, związana z ideą (nie zaś samym czynem samobójczym) śmierć. Niedostrzeżenie funkcji refleksji Ciorana dotyczących samobójstwa sprawia, iż bywają one interpretowane jako nawoływania do gestu definitywnego. Myśl o samobójstwie staje się konkretyzacją wizji śmierci, tym bardziej atrakcyjną, że zawierającą element własnej decyzyjności. Chodzi jednak nadal przede wszystkim o samą konfrontację z zagadnieniem śmierci. Rozwiązanie w postaci gestu definitywnego uznać należałoby więc również za iluzoryczne, podczas gdy to właściwe, choć nadal niedoskonałe, znajduje Cioran w szerzej rozumianej kontemplacji śmierci i aktywności twórczej. Mimo pochwały starożytnej idei samobójstwa, nie jej treść ma tu zasadnicze znaczenie lecz intencja – pochwała ta jest jedynie jednym z wielu narzędzi, dzięki którym osiągnąć jest cel zbliżenia się do świadomości śmierci, umieszczenia jej w centralnym punkcie rozważań, co z perspektywy platońskiej pozwalałoby – wbrew własnym sprzeciwom Ciorana – nazywać go filozofem<sup>366</sup>.

---

<sup>366</sup> Akcentowany już sprzeciw Ciorana, kierowany pod adresem filozofii, jak również określenia siebie mianem filozofa, dotyczy przede wszystkim rozumienia filozofii jako teorii, która miałaby przynieść pewne rozstrzygnięcia w kwestii poznania i rozumienia rzeczywistości. Jego sprzeciw jest tym większy, im większe ambicje dana teoria rości sobie wobec ostatecznego wyjaśnienia istnienia człowieka oraz jego natury. W innym rozumieniu filozofia może jawić się jednak również jako pewien specyficzny sposób bycia, zaangażowany w doświadczenia egzystencjalne, czy wręcz praktyki duchowe, do których z pewnością zaliczyć można *meditatio mortis*, skupione na egzystencjalnym doświadczeniu nieuchronności śmierci oraz próby przygotowania do niego, wyrażające stan ciągłego towarzyszenia myśli o śmierci, utrzymywania w świadomości faktu własnej śmiertelności. W takim sensie Cioran jest filozofem a jego dzieła pozostają potwierdzeniem filozofowania właśnie w duchu *meditatio mortis*, a zatem również w duchu platońskim.

## 5. Zakończenie

Celem rozprawy uczyniłam rozważenie znaczenia czasu w refleksji Emila Michela Ciorana. Punktem wyjścia prowadzonej przeze mnie analizy jest konstatacja, iż czas znacząco wpływa na podejmowaną przez Ciorana problematykę, wyznacza kolejne tematy rozważań i determinuje wybierane przez niego rozstrzygnięcia. Przyjęłam, iż refleksja nad czasem związana jest z takimi zagadnieniami jak: narodziny, grzech pierworodny, świadomość, nuda, lenistwo, melancholia, smutek, rozpacz, groza, ekstaza, śmierć, strach i lęk przed nią, a także samobójstwo. Postawiłam tezę, iż wątki biblijne w refleksji Ciorana traktować można jako metafory wyrażające różne aspekty postaw wobec czasu. Ponadto za istotną dla poruszanej problematyki uznałam odpowiedź na pytania o: wpływ zagadnienia czasu na postawę twórczą autora, jego stosunek wobec problematyki determinacji człowieka oraz znaczenie stosowanego terminu „nierozwiązywalność” w kontekście czasu. W nawiązaniu do ostatniej z wymienionych kwestii podjęłam się również odpowiedzi na pytanie o to, czym jest dla Ciorana nieiluzoryczna postawa wobec czasu oraz czy wyprowadzane przez niego wnioski traktować można jako wykraczające poza status subiektywnych rozważań?

Analizę znaczenia czasu w refleksji Ciorana rozpoczęłam od rozpatrzenia zagadnienia narodzin jako „upadku w czas”. Stan ten rozważałam w opozycji do metaforycznie ujmowanej, niepodzielonej przez czas rzeczywistości raju. Wykazałam, że raj stanowi odzwierciedlenie stanu prewerbalnego, nieświadomego, w którym nieobecne są stany: lęku, nudy, grozy, strachu i lęku przed śmiercią, ekstazy smutku, rozpacz, samotności. Stany te, w kontekście rozważań Ciorana, uznaję za oś egzystencjalnego dramatu bytu uczasowionego. „Upadek w czas” odczytuję jako moment oddzielenia, pierwotnej dezintegracji, a także przyczynek ku indywidualizacji, która, zdaniem Ciorana, stanowi o tragiczności pozycji człowieka w świecie, bezapelacyjnie skazując go na cierpienie.

Zastanawiając się nad możliwym rozumieniem przyczyn „upadku w czas” w kontekście refleksji Ciorana, dokonałam analizy podejmowanych przez niego rozważań nad zagadnieniami pragnień i ambicji w dwóch odsłonach: poczucia niedosytu pierwszych ludzi oraz treści, którą odsłania, w mojej ocenie, metafora raju – przyrodzonego, wpisanego w naturę ludzką, zniewalającego naddatku woli. W tym miejscu podęłam się rozwiązania problematycznych kwestii dotyczących rozumienia



grzechu pierworodnego i determinacji w rozważaniach Ciorana. Podałam analizie możliwe sposoby ich interpretacji: przypisania pragnień i ambicji pierwszym ludziom już w raju oraz ujęcia ich jako konsekwencji grzechu pierworodnego. W efekcie prowadzonych badań wyprowadziłam wniosek, iż większą zbieżność z pozostałymi rozważaniami Ciorana na temat czasu wykazuje interpretacja pierwsza. W tej odsłonie obowiązuje rozumienie pragnień i ambicji jako niezbywalnej wewnętrznej determinacji, która dotyczy każdego człowieka i która wraz z „upadkiem w czas” uzyskuje szerszy horyzont manifestacji. Rozumienie pragnień i ambicji jako wynikających z konstytutywnego dla natury ludzkiej poczucia wybrakowania i niedosytu pozostaje wiążące dla odpowiedzi na pytanie o postawę myśliciela względem wolności. Jak wskazuje sam Cioran, chociaż w „gestach widzialnych”, w codziennym, trywialnym funkcjonowaniu może pojawiać się złudzenie wolności, jest ona zanegowana na bardzo głębokim poziomie. Posługując się metaforą biblijną, Cioran określa pierwszych ludzi jako niedoskonałych, niezadowolonych z siebie, naznaczonych chorobliwą ambicją i potencjałem do przeżywania zazdrości wobec Boga. W rozwinięciu tej metafory obraz człowieka określony jest przez Ciorana poprzez przyrodzone mu skłonności ku przeżywaniu frustracji, nienasyceń i zawiści, a także bezradności i poczucia zniewolenia, którego przyczyną są własne ambicje, ale przede wszystkim sam fakt zaistnienia w czasie. Tym samym odpowiadam twierdząco na pytanie: czy, w kontekście rozważań Ciorana, człowieka można uznać za zdeterminowanego przed pojawieniem się czasu? Stwierdzam, iż Cioran postrzega istnienie bez determinującej obecności pragnień jako niemożliwe również poza wskazanym, metaforycznym spojrzeniem na historię pierwszych ludzi, a w znaczeniu szerokim, dotyczącym człowieka w sensie ogólnym. Wnioskiem płynącym z tej analizy jest zatem teza o determinacji dwojakiego rodzaju: wewnątrzpodmiotowej, wynikającej z konstrukcji natury ludzkiej oraz pozapodmiotowej związanej z narodzinami, uzyskaniem statusu czasowości własnego istnienia. „Upadek w czas”, wraz z jego konsekwencjami, traktuję jako okoliczności definitywnie pogłębiające stan determinacji. Narodziny równoznaczne są dla Ciorana z wejściem w stan zależności, co stanowi asumpt do postrzegania ich w kategoriach problemu nierozwiązywalnego.

Cierpienie, poczucie zniewolenia, braku sprawstwa, zagubienie w świecie Cioran ujmuje jako bezpośrednią konsekwencję grzechu pierworodnego. Narodziny stanowią dla Ciorana problem niewątpliwie nierozwiązywalny, gdyż nawet w najbardziej ludzących iluzjach definitywnie ustalają status człowieka jako istoty

bezwolnej już w momencie przyjścia na świat. Nerozwiązywalność problemów egzystencjalnych, jakie wiążą się z narodzinami, wynika w rozważaniach Ciorana z tego, że człowiek „upadł w czas” i w wyniku tego „upadku” został, zdaniem autora, okaleczony, niesprawny. Co więcej, można wnioskować, iż, zdaniem Ciorana, upadek ten nastąpić musiał z uwagi na konstrukcję człowieka, co czyni to zagadnienie jeszcze bardziej problematycznym. Należy przy tym zaznaczyć, iż nierozwiązywalność kwestii zaistnienia w czasie równoznaczna jest u Ciorana również z problemem istnienia w czasie w ogóle. Czas, „płynąc”, skazuje człowieka na bezruch i poczucie bezradności w tym sensie, że nie pozwala na żadne manipulacje na materiale przeszłości – nie pozwala „cofać” zdarzeń, uniemożliwia także „wyprzedzanie” czasu – konstruowanie przyszłości Cioran uznaje wszak za jedną z bardziej trywialnych iluzji. Wyraźnie zarysowuje się w tym miejscu relacja wynikania pomiędzy ambicjami, „upadkiem w czas”, nasileniem poczucia zdeterminowania, a jednocześnie zagubienia w świecie i związanego z tym cierpienia. Ciężar tej determinacji ujawnia się szczególnie w kategoriach świadomości oraz losu, co stanowi przyczynek ku gradacji poczucia zniewolenia.

Prowadząc badania nad zagadnieniem nierozwiązywalności istnienia w czasie rozważałam narodziny jako dezintegrującą separację oraz stratę. Perspektywa ta posłużyła mi jako punkt wyjścia dla namysłu nad obecnym w dziełach Ciorana zagadnieniem indywiduacji oraz związanym z nim zagadnieniem świadomości. Wykazałam, iż za fundamentalną treść świadomości Cioran uznaje śmiertelność, co tym bardziej pogłębia poczucie determinacji i braku sensu. W ujęciu metaforycznym świadomość śmiertelności traktuję jako świadomość straty, separacji i kruchości istnienia człowieka w czasie. Jest to też świadomość determinacji ostatecznej, koniecznego założenia skończoności życia. Szczególnej egzemplifikacji stanu dotkliwej świadomości tego, jak rachityczne i bezwolne jest życie człowieka dostarcza, zdaniem Ciorana, choroba. Poprzez to zagadnienie Cioran ukazuje, w mojej ocenie, swój pogląd w kwestii ucieleśnionego poznania, któremu nadaje status prymarny względem wszelkiego oglądu intelektualnego. Jednocześnie znaczenie choroby odczytuję w rozważaniach Ciorana jako metaforę istotowej niedoskonałości człowieka. Uznaję za warte odnotowania, że Cioran w swoich konsekwentnie niekonsekwentnych rozważaniach również odwraca ten porządek i za kryterium diagnostyczne choroby uznaje narodziny człowieka. W analizie zagadnienia choroby wskazuję, iż działając niejako w służbie świadomości, obnaża ona iluzoryczność życia, jego

zależność i bezbronność wobec aspektu temporalności istnienia. Podobną funkcję dostrzegam w podejmowanym przez Ciorana zagadnieniu losu. Jest to druga z wyłonionych przeze mnie z rozważań Ciorana konsekwencji narodzin. Wskazuję przy tym na trzy możliwe sposoby rozumienia kategorii losu:

- (a) jako przeznaczenia, co spełnia funkcję podkreślenia nastawienia ku przyszłości, zdaniem Ciorana, sprowadzającej się do śmierci;
- (b) jako przypadku, co podkreśla incydentalność i nieważność istnienia człowieka;
- (c) jako koncepcji, która redukuje lękorodny potencjał obrazu życia człowieka.

Ostatnie ze wskazanych ujęć dotyczy, w mojej ocenie, problemu niejednoznaczności w podejściu Ciorana do iluzji. Finalnie taki zabieg, jak czynienie losu zasadą porządkującą rzeczywistość, autor uznaje za naiwny, choć niezbędny dla kontynuowania życia. Wskazuje ponadto, iż niezmiennie trwanie w stanie „ostrej świadomości” czasowości istnienia ostatecznie jest niemożliwe i by podtrzymywać własne istnienie niezbędne jest choćby krótkotrwałe „osunięcie się” w stan, jakkolwiek przez Ciorana wzgardzanych, iluzji. Nerozwiązywalny problem narodzin czyni takim również wszelkie aspekty istnienia w czasie. Na podstawie analizy przeprowadzonej w rozdziale 2. wnioskuję, iż za adekwatną postawę wobec narodzin i jednocześnie jedyną, która nie skłania ku odwodzeniu uwagi od kwestii czasowości istnienia, Cioran uznaje stan zubożenia oraz marzenie o stanie niezrodzoności. Wskazane postawy autor traktuje jako nieiluzoryczne, gdyż pozostają one w odniesieniu do czasowego charakteru istnienia i jednocześnie określenia go w kategoriach nierozwiązywalności. Wynika z tego, iż choć postaw tych nie można uznawać za rozwiązanie problemu istnienia w czasie, to traktowane są one przez Ciorana jako metoda ułatwiająca trwanie w stanie świadomości. Należy przy tym podkreślić paradoksalność stwierdzenia, że marzenie staje się dla Ciorana tym, co jest nieiluzoryczne. Kwestia ta nie może jednak znaleźć rozwiązania. Przywołany pogląd Ciorana jest skonstruowany w taki sposób, aby pozostał wewnątrznie sprzecznym. Można jedynie zakładać, iż samo marzenie o niezrodzoności podkreśla dostrzeganą przez Ciorana nierozwiązywalność problemów egzystencjalnych.

Interpretacja „upadku w czas” posłużyła mi jako punkt wyjścia dla rozważenia różnych aspektów „bycia w czasie” i „poza czasem”, a zatem również różnych

sposobów doświadczania czasu oraz ustosunkowywania się do niego. Przeprowadzone przeze mnie badanie wybranych pod kątem związku z czasem zagadnień umożliwiło wyróżnienie sześciu stanów, wokół których zogniskowane jest rozważane przez Ciorana doświadczenie egzystencjalne; są to: nuda, melancholia, groza, rozpacz, smutek oraz ekstaza. Wymienione stany były przedmiotem szczegółowych analiz zawartych w rozdziale 3. rozprawy i tym samym częściowo wyznaczały jego złożoną strukturę, a także stały się punktem wyjścia dla rozważenia problemu subiektywizmu w refleksji Ciorana.

Wyciągając konsekwencje z wypowiedzi autora, nudę rozpatrywałam inspirując się interpretacją doświadczenia acedii. Zabieg ten umożliwił mi wykazanie, iż opisy jej „sytuacyjnego” doznania są jedynie powierzchowną warstwą doświadczenia o znacznie głębszym wymiarze egzystencjalnym. Taka interpretacja pozostaje, w mojej ocenie, właściwym sposobem rozumienia tego zagadnienia i wyjaśnia kwestie dyskusyjne dotyczące różnych sposobów opisywania i interpretowania tego doświadczenia na planie refleksji Ciorana. Korzystając z kolejnych wyróżnionych przeze mnie nurtów w ujmowaniu acedii, na podstawie analizy porównawczej rozważyłam postawę Ciorana wobec zagadnienia samotności oraz unikalnego powiązania różnych przywoływanych przez niego stanów z nudą, a poprzez nie również z czasem. W rezultacie skonstruowałam model rozwoju dynamiki emocjonalnej, która opisuje różne aspekty doświadczania nudy i która jest bezpośrednio powiązana z pogłębianiem świadomości bycia w czasie i świadomości własnej śmiertelności. Rozważając relacje pomiędzy wskazanymi stanami a nudą podjęłam próbę klasyfikacji tychże stanów uwzględniając aspekt czasowości istnienia. Centralnym punktem finalnej części analizy zagadnienia nudy, rozważanej w tym miejscu jako ateistyczna wersja acedii, uczyniłam zagadnienie postawy twórczej Ciorana, jego sposobu kreacji i autokreacji. Wykazałam, iż z pewnymi dystynkcjami, możliwa jest jej interpretacja w kategoriach osobliwej ascezy. Uznaję, iż koncepcja ta poszerza rozumienie analizowanej wcześniej postawy zobojętnienia wobec czasowości istnienia. W efekcie podjętej analizy porównawczej skonstruowałam definicję nudy w refleksji Ciorana jako: *ujawniającej się w sposób szczególny w perspektywie doświadczenia czasu, a powstałej na gruncie przyrodzonej dyspozycji człowieka osnowy doznania nieznanego ostatecznego rozwiązania kryzysu, powodującej trwałą postawę sceptycyzmu wobec wszelkich zabiegów ukierunkowanych na przypisywanie egzystencji sensu, celowości i wartości.*

Jednocześnie nasilenie kryzysu uznałam za proporcjonalne wobec głębi świadomości czasowości własnego istnienia i znamionowane przez swoistą dynamikę emocjonalną.

Na podstawie przeprowadzonej analizy zagadnienia nudy przyjąłam wyjściowo, iż jej doświadczenie, obnażając problem czasowości istnienia, stanowi podłoże dla bardziej specyficznych stanów, które scharakteryzowałam w podrozdziale 3.1.1.7., dotyczącym jej dynamiki emocjonalnej. Oznacza to, że stany te nie mogłyby zaistnieć bez doświadczenia nudy, znamionują natomiast fakt jej doznania. Rezultaty moich badań wskazują, iż, w kontekście rozważań Ciorana, tendencja do przeżywania melancholii, grozy, rozpacz, smutku i ekstazy jest przynależna naturze ludzkiej już z uwagi na „upadek w czas”, do którego to aspektu – czasowości istnienia – stany te pozostają w odniesieniu. Wnioskuje, iż na planie doświadczenia nudy uwidacznia się melancholiczne przeżywanie straty, które staje się punktem wyjścia dla grozy, rozpacz, smutku, ekstazy, jak również innych stanów, które rozważałam w aspekcie dynamiki emocjonalnej nudy. Tym samym w swojej analizie dowodziłam, iż melancholii przynależna jest inna specyfika, niż pozostałym wymienianym przez Ciorana stanom. Z powyższego wynika topograficzny model usytuowania różnych aspektów doświadczenia egzystencjalnego. W nawiązaniu do użytej przez Ciorana metafory model ten można zilustrować następująco: jeśli nuda stanowi „pień”, z którego odgałęziają się takie stany jak: groza, rozpacz, smutek i ekstaza, to melancholię traktować można jako zarówno ich umocowanie, jak też „ukoronowanie”. Stany te nie mogłyby zaistnieć bez potencjału melancholicznego, jaki rodzi się z doświadczenia straty, a nawet poprzedzającego je poczucia pewnego wybrakowania, które do rzeczywistej utraty ostatecznie prowadzi. Pozostając naznaczone melancholicznym rysem, tworzą pewnego rodzaju spectrum melancholii. Taka interpretacja rozwiązuje problem relacji pomiędzy stanem tzw. „słodkiej” i „czarnej” odmiany melancholii. Relację pierwszej jej odmiany względem drugiej rozumiem analogicznie jak relację nudy sytuacyjnej względem egzystencjalnej. Uznaję zatem, iż „słodka” melancholia stanowić może najwyżej wierzchnią warstwę doświadczenia o bardzo istotnym ciężarze egzystencjalnym.

Charakterystyka ta umożliwiła uporządkowanie i ujawnienie głębszego zrozumienia podstaw rozważanej i omawianej wcześniej w aspekcie analizy fenomenu nudy dynamiki emocjonalnej wiążącej się z istnieniem w czasie. W rezultacie tego potwierdziłam tezę, iż wymieniane przez Ciorana kategorie doświadczenia można definiować jako reakcje wobec konfrontacji z czasowym aspektem istnienia. Groza

w takiej odślonie stanowi reakcję na zapowiedź „upadku w czas”, rozpacz – pierwszą świadomą reakcją na utratę wieczności, smutek – związany byłby z ugruntowaniem się w świadomości poczucia nieodwracalności utraty, ekstaza – stanowiłaby natomiast formę wyjścia ponad przeżywanie straty ku chwilowemu doznaniu jedności. Na podstawie przeprowadzonej analizy wnioskuję, iż formułowane przez Ciorana opisy stanów można traktować jako wykraczające poza sens subiektywnych poglądów oraz stanowiące nie tylko wyraz opartych na jednostkowych przeżyciach, ale oddają one również rozumienie sytuacji egzystencjalnej człowieka w sensie ogólnym. Stany te, opisywane w kontekście biblijnym można traktować także jako prefigurację doświadczenia emocjonalnego związanego z egzystowaniem w czasie. W takiej perspektywie jednoznaczna odpowiedź na pytanie, czy zaprezentowane w podrozdziale 3.2.7. rozumienie dynamiki emocjonalnej nudy uznać można za ogólnie obowiązujący model, jest niemożliwa. Z jednej strony zaprezentowaną interpretację traktować można jako potencjalną, jednak w mojej ocenie opartą na tym modelu wynikającym z doświadczenia czasu. Ten sam czynnik – czas – powoduje bowiem, iż elementy te nie muszą pojawiać się w uporządkowanej konstrukcji, mogą natomiast przyjmować zmienne nasilenie, eksponując pewne składowe i zaciemniając inne. Innymi słowy czas wprowadza zasadę chaosu, komplikuje rozumienie zgodnie z tym, jak Cioran rozumie konsekwencje *upadku*. W istocie jest to najważniejszym wnioskiem płynącym z tej analizy: czas stanowi źródło dynamiki egzystencjalnego kryzysu w nudzie i w powiązanych z nią stanach.

Niespodziewanym rezultatem przeprowadzonej analizy jest natomiast możliwość procesualnego ujęcia charakteru relacji istniejących pomiędzy wskazanymi stanami, a także wyjaśnienia ich relacji z melancholią. Otóż grozę interpretować można również jako bezpośrednią reakcję wobec straty, która jest niezbędna dla rozwinięcia się melancholicznego potencjału. Groza jest jednak jednocześnie punktem wyjścia dla rozpacz, która stanowi z kolei podbudowę dla doświadczenia smutku, bez którego niemożliwy byłby stan ekstazy. Ten ostatni jest jednak problematyczny dla utrzymania rozumienia procesualnego. Ekstaza jest, zdaniem Ciorana, jedną z niewielu nieiluzorycznych możliwości tymczasowego wyjścia ponad doświadczenie cierpienia, gdyż przynosi chwilowe doznanie unieważnienia czasu. W kontekście refleksji Ciorana uznać można, iż dzieje się tak za sprawą zawieszenia treści świadomości, co koresponduje z wyrażonym przez niego wprost pragnieniem niezrodzoności, a zatem również stanu nieświadomości. W obcesowo określanym przez Ciorana „zidioceniu”

i ekstazie nieświadomość wymyka się wymiarowi czasowemu. Ponownie jednak zaznaczyć należy, iż z uwagi na to, że ekstaza jest stanem odwracalnym, przyczynia się do odtworzenia sytuacji upadku.

Jednocześnie ekstaza nie jest jednak koniecznym, a wręcz skrajnie rzadko występującym elementem owego procesu zagłębiania się w doświadczenie czasu. Warunki jej manifestacji są nieoczywiste. Z całą pewnością doświadczenie grozy, rozpacz i smutku nie są warunkami wyłącznymi i ostatecznymi ekstazy. Jeśli jednak mimo tej trudności teza o procesualnym charakterze relacji pomiędzy grozą, rozpaczą, smutkiem i ekstazą miałyby być obowiązująca, wówczas bardziej klarowny byłby aspekt kolistości czasu w rozważaniach Ciorana. Zarysowany byłby on z jednej strony pomiędzy rozumieniem metaforycznym sytuacji pierwszych ludzi, a rozwinięciem metafory w kontekście narodzin człowieka w ogóle. Z drugiej strony procesualność w zagłębianiu się w doświadczenie czasu widoczna mogłaby być każdorazowo po „wypadnięciu” z czasu w stanie nudy<sup>367</sup>. Oznaczać by to musiało, iż po doświadczeniu głębokiego smutku, a w nim pewnego stanu rezygnacji w akceptacji świadomości czasowości istnienia, musiałby następować moment „włączenia się w bieg chwil”. Ze stanu tego, pewnego rodzaju przytłumienia świadomości czasowości istnienia, „wrywać” miałyby nuda, inicjując cały proces, wraz z kolejnymi jego etapami na nowo. Nawet jeśli dynamika, sposób jego przeżywania nie byłyby identyczne z pierwszym, czy kolejnymi jego epizodami – o czasie, jak twierdzi Cioran, wszakże nie sposób zapomnieć zupełnie.

W kontekście analizy refleksji Ciorana stwierdzić należy, iż utrata „bezczasowości” w sytuacji dwójako rozumianych narodzin czyni każdego człowieka żałobnikiem. Tak nakreślony jest, w mojej ocenie, podmiot w refleksji Ciorana. Pozostaje on w stricte melancholicznej sytuacji względem swojego *obiekta*, który określić można jako Boga lub nicość. Różnica wynika jedynie z przyjmowanej perspektywy. Nawiązując do zaprezentowanej analizy wybranych teorii psychoanalitycznych stwierdzam, iż w stanach korespondujących z pozycją schizoidalno-paranoidalną bliższe jest substancjalne ujęcie *obiekta* – Boga oraz określanie jego obrazu na bazie projekcji. Z kolei stanom, które określać można z perspektywy pozycji depresyjnej, bliższe byłoby ujęcie *obiekta* jako nicości. Postawa melancholiczna, która dedykowana jest tej właśnie utracie, jest dla Ciorana najbardziej

---

<sup>367</sup> W przyjętym i opisanym w rozdziale 3. rozumieniu.

właściwą i autentyczną, jaka charakteryzować może ustosunkowanie człowieka wobec problemu czasu. Cechy takiej postawy, uwzględniając w tym również wykazaną specyfikę melancholiczności języka, można w mojej ocenie przypisać podmiotowi w dziełach Ciorana, jak również samemu Cioranowi, zawężając jednak zgodnie z pierwotnym planem zakres obowiązywalności tego stwierdzenia jedynie do jego refleksji i w tym twórczości. W podrozdziale 3.2.5. dowodzę, iż w istocie pisarstwo Ciorana można traktować jako egzemplifikację zapisu melancholicznej mowy. Rozumiem to jednocześnie jako wyraz znaczenia czasu dla postawy twórczej autora. Postawę melancholiczną można rozumieć jako kolejne określenie uznawanego za autentyczny sposób odniesienia się do kwestii czasu. Cioran w swojej refleksji zdecydowanie i wręcz manifestacyjnie odmawia rezygnacji z melancholicznego statusu funkcjonowania. Choć w jego refleksji nie brakuje metod, którym on sam przypisywał skuteczność w satysfakcjonującym włączeniu się w bieg chwil, a nawet zachwyty życiem, ostatecznie określa ich działanie jako tymczasowe lub iluzoryczne. Mowa tu przede wszystkim o sublimacji i kontemplacji śmierci. Posługując się językiem przywołanych teorii psychoanalitycznych można powiedzieć, że podmiot w twórczości Ciorana ostatecznie odmawia jednak tzw. *zamiany obiektu* i pielęgnuje doświadczenie straty, a wraz z nią stan dezadaptacji do istnienia w czasie. Postawa melancholiczna pozostaje w nawiązaniu do wniosków z analizy zagadnienia postawy zobojętnienia oraz postawy ascetycznej<sup>368</sup> – dwóch wymienianych wcześniej, uznawanych przez Ciorana za nieiluzoryczne, sposobów odniesienia się do doświadczenia czasu. Postawę melancholiczną uznaję ostatecznie za najbardziej wyczerpującą propozycję rozumienia zarówno refleksji Ciorana, w tym też znaczenia czasu dla jego postawy twórczej. Stanowi ona, w mojej ocenie, również klucz interpretacyjny dla zrozumienia proponowanego przez myśliciela sposobu odniesienia się do czasu w nierozwiązywalności związanych z nim problemów: narodzin, a wraz z nimi istnienia „w nim”.

Zaprezentowana przeze mnie w rozdziale 3. analiza wywodzącej się z nudy melancholii, wraz z innymi stanami, które należą do jej określonego poprzez doświadczenie straty spectrum, stanowi punkt wyjścia dla analizy domykającego projekt badawczy zagadnienia śmierci. Jest ono, wraz z problematyką narodzin, kluczowym aspektem dla rozważania znaczenia czasu w refleksji Ciorana. Stosunek

---

<sup>368</sup> W zaprezentowanym w podrozdziale 3.1.2.9. osobliwym jej rozumieniu.



myśliciela wobec przyszłości pozostaje klarowną, zdecydowaną wizją skończoności, bez miejsca na cokolwiek, co od śmierci mogłoby skutecznie i nieiluzorycznie odwrócić uwagę. Nie oznacza to jednak, że śmierci Cioran przypisuje jakiś sens na planie ludzkiej egzystencji, stanowi ona podobnie jak narodziny problem nierozwiązywalny. Zagadnienia śmierci i narodzin – jak wykazałam – w rozważaniach Ciorana wymieniające swoje znaczenia, stanowią pewnego rodzaju punkty orientacyjne, do których odnoszone są różne aspekty doświadczenia czasu. Ów bliski związek śmierci i narodzin opiera się, w mojej ocenie, właśnie na doświadczeniu utraty i przeżywaniu straty. Z tego względu pozostaję przy twierdzeniu, iż perspektywa melancholiczna, w różnych swoich odcieniach odnosząca się zawsze do tego zagadnienia, stanowi w refleksji Ciorana najbardziej adekwatny grunt do myślenia o śmierci. Jeśli w wydarzeniu narodzin autor dostrzega przede wszystkim utratę, nie budzi wątpliwości jego pogląd na życie, które równoznaczne jest z agonią. W kontekście tak wyjściowo nakreślonej problematyki śmierci poddałam analizie zagadnienie lęku przed śmiercią, w konfrontacji z zagadnieniem strachu przed śmiercią. Wykazałam, iż traktowanie tych pojęć jako nieekwiwalentnych w refleksji Ciorana umożliwia ujawnienie dwóch niewykluczających się postaw wobec śmierci. Uznałam, iż obie posiadają status postawy potencjalnej, a ich manifestacja zależna jest od aktualnego położenia na osi rozpiętej pomiędzy stanem tzw. „ostrej świadomości” czasowości istnienia, a przytłumionym mechanizmami obronnymi stanem „zaciemnionej świadomości” tegoż. Reakcją, którą uznać można za adekwatną wobec stanu pierwszego jest strach, rozumiany jako efekt konfrontacji z nieuchronnością końca życia, przeżywanego nie jako abstrakcyjny problem, lecz stan obecny „tu i teraz” i niemożliwy do umieszczenia na innym planie niż pierwszy. W przypadku drugim, śmierci dedykowana jest reakcja lęku. Warunki jej manifestacji Cioran ma w zwyczaju określać w kategoriach iluzji, złudzeń, włączenia się w bieg chwil, w pewnym zapomnieniu o czasie na rzecz zaaferowania życiem.

W rozważaniach Ciorana nad śmiercią poza, specyficznymi uwarunkowanymi, mimowolnymi reakcjami wobec jej wyobrażenia, wyróżnić można również postawę intencjonalną, którą określiłam kontemplacją śmierci. Definiuję ją jako prowadzącą do stanu akceptacji śmierci praktykę myślowej konfrontacji z nią. Za najznamienszy przykład takiej praktyki w twórczości Ciorana uznaję rozważania na temat samobójstwa. Wskazuję, iż afirmacja idei samobójstwa jest właściwym sposobem rozumienia znaczenia tego zagadnienia, w przeciwieństwie do afirmacji

samego czynu samobójczego. Ujawniona opozycja ma kardynalne znaczenie, gdyż marzenia suicydalne stanowią u Ciorana bardzo istotne narzędzie służące zachowaniu życia. Metoda kontemplacji śmierci nie posiada jednak statusu remedium. Jako że problem istnienia w czasie jest dla Ciorana nierozwiązywalny, wszelkie działania podejmowane na rzecz rozwiązania tego problemu ostatecznie sprowadzają się jedynie do redukcji niepokoju lub pogłębienia stanu akceptacji. Określenie problemu istnienia w czasie jako nierozwiązywalnego ma w tym miejscu znaczenie kardynalne, wpływa bowiem na postawę wobec gestu samobójczego. Ten, by mógł być dokonany, musiałby być uznany za, nawet jeśli niedoskonałe, to rozwiązanie. Uznaję, iż Cioran poprzez swoje rozważania i postawę twórczą, znajdującą jednak również odzwierciedlenie w jego biografii, dokonuje pewnego manifestu zatrzymania, zaniechania wobec bardzo poważnie traktowanego problemu czasu, czemu towarzyszy bardzo głębokie przeżycie jego nierozwiązywalności. Wątek czasu uznaję za czynnik, który ma decydujący wpływ na postawę Ciorana wobec samego celu rozstrzygnięcia problemów. Ujmując rzecz ściślej, zagadnienie czasu wpływa, w mojej ocenie, na dokonany przez Ciorana wybór postawy zaniechania, zawieszenia gestu w obliczu poglądu, iż istnienie w czasie jest nierozwiązywalne. Ostatecznie taka właśnie postawa staje się kolejną odsłoną nieiluzoryczności – uwzględniającej nierozwiązywalność problemu narodzin i istnienia w czasie oraz jednocześnie świadomość śmiertelności. W istocie jest to postawa przetrwałej, melancholicznej żałoby. Wyrażane przez Ciorana pragnienie „nienarodzenia się”, rozumiane ponownie metaforycznie zarówno jako „nieprzyjście” na świat w sensie indywidualnym oraz jako cofnięcie się do stanu sprzed „upadku w czas” pierwszych ludzi, to pragnienie powrotu do stanu sprzed pojawienia się czasu, do metaforycznie ujmowanego raju. Fantazje o „niezrodzoności” stanowią w mojej ocenie jeden z aspektów melancholiczności obecnej w refleksji Ciorana i w tym znaczeniu – pozostając w relacji z zagadnieniem nierozwiązywalności problemu czasu – stanowią paradoksalnie przykład postawy nieiluzorycznej. Mamy zatem w tym miejscu do czynienia z kolejnym odwróceniem znaczeń – nieiluzoryczne dla Ciorana jest to, co pozostaje w nawiązaniu do czasu, nawet jeśli sprowadza się jedynie do rozważania z góry obalonych hipotez.

W świetle uzyskanych rezultatów badań za zasadne uznaję stwierdzenie, iż w rozważaniach Ciorana dochodzi do pewnego zespolenia skrajnego bieguna przeszłości i skrajnego bieguna przyszłości w jedno. Narodziny oznaczają stratę, są równoznaczne ze śmiercią, tylko jedynie odroczonej. Natomiast lęk przed śmiercią

może być jednocześnie lękiem przed narodzinami. Gdyby bowiem istniała pewność, co do tego, że śmierć będzie równoznaczna z uwolnieniem od czasu, innego znaczenia mogłaby nabrać idea samobójstwa, mogłaby być traktowana wówczas właśnie jako rozwiązanie. To ponownie zbliża myślenie Ciorana o czasie do jego kolistych koncepcji, choć ostatecznie nie jest on w stanie wykroczyć poza i oddalić się od kontekstu linearnego pojmowania czasu wraz z jego determinacją, poszukiwaniem przyczyny, wskazywaniem skutków. Podtrzymuję jednocześnie pogląd, iż linearność nie jest koncepcją rozumienia czasu, którą należy uznać za najbardziej właściwą dla Ciorana. Jest jednak tą, o którą w swoich rozważaniach o czasie autor nieustannie się „potyka”, która jest ostatecznie niemożliwą do pokonania przeszkodą. U Ciorana jest obecny związek przyczynowy między przeszłością a przyszłością, ale jednocześnie przyszłość określa sens doświadczenia przeszłości. Cioran wszakże uznaje, iż sam fakt zaistnienia w czasie jest czynnikiem w najwyższym stopniu determinującym egzystencję. Sens doświadczenia przeszłości pozostaje jednak określony już z perspektywy doświadczenia czasu i świadomości czasowości swojego istnienia. Symboliczny „upadek w czas”, a więc narodziny rzucają cień na terażniejszość i przyszłość, które ujmowane są przez Ciorana jako ciąg konsekwencji „upadku w czas”. Tym samym utratę tę – doświadczenie wszakże umiejscowione w domenie przeszłości – Cioran umieszcza zarówno w terażniejszości, jak również przyszłości. Znajduje to swoje ugruntowanie w konstatacji, iż dla Ciorana człowiek zawsze pozostanie przy swojej tożsamości „wygnanego z raju”. Z jednej strony więc Cioran zdecydowanie abstrahuje od tzw. „czasu zegara”, z drugiej jednak strony nie jest w stanie zaprzestać odnoszenia się do kategorii determinującego następstwa chwil, gdzie „upadek w czas” staje się zarzewiem dla rozwinięcia potencjału ku melancholiczności, przeżyciom grozy, rozpacz, smutku, ekstazy.

W refleksji Ciorana obecna i niemożliwa do zniesienia jest sprzeczność związana z tym, że ulega on pokusie rozważania intencjonalności człowieka, jednocześnie nie pozostawiając złudzeń, co do tego, że należy mu jej odmówić ze względu na szereg uwarunkowań określających sytuację egzystencjalną. Pewnym jest natomiast, że czas nie ma dla niego wyłącznie jednego wymiaru, jest bezpośrednio związany z jestestwem i największe znaczenie posiada w swoich funkcjach: rozkładu, dekompozycji, destrukcji.

Z tego względu zdecydowałam się na ujęcie znaczenia czasu w refleksji Ciorana w kategorię „czasu destrukcyjnego”. Wyraża ona, w mojej ocenie, właściwe znaczenie

czasu w refleksji myśliciela i można ją zarazem traktować jako określenie jego koncepcji czasu. Kategoria ta stanowi podstawę dla określania rozważań Ciorana mianem filozofii. Stanowi podstawę dla rozumienia oraz względnie spójnego powiązania ze sobą ważnych tematów jego twórczości. Pozostaje ona w relacji do istnienia człowieka i wyraża zasadę niemożliwej do odwrócenia dekompozycji. Pojawienie się czasu znamionuje zainicjowanie procesu rozkładu, który trwa tak długo, jak czasowość pozostaje aspektem istnienia człowieka. Czas, będąc dla Ciorana utratą, jest również tym co unieważnia i pozbawia sensu wszelkie działanie. W kontekście rozważań Ciorana każde doświadczenie ukazuje w swojej istocie, że życie człowieka jest pasmem utrat. Temporalność istnienia jest wymiarem nie poddającym się redukcji, a jednocześnie jedynym, jaki człowiek przeżywa w byciu nieustannie ku czemuś więcej, by – jak to określa Cioran – stać się ostatecznie niczym. W związku z powyższym doświadczenie czasu w rozważaniach Ciorana może być opisywane zarazem jako: upadek weń w okolicznościach narodzin, wypadnięcie z niego w stanie nudy, grozy w perspektywie „znalezienia się w czasie”, rozpacz uświadomienia sobie faktu czasowości istnienia, smutku utraty nieczasowego charakteru istnienia, ekstatycznego przekroczenia świadomości czasowości istnienia i śmierci jako wyobrażenia końca indywidualnej historii. Tym samym potwierdzam postawioną we wstępie tezę, iż rozważania Ciorana na temat czasu można interpretować zarówno korzystając z punktu wyjścia jakim jest model czasu linearnego, jak również kolistego, czy cyklicznego, lecz ostatecznie stwierdzić jednak należy, iż żaden z tych modeli nie jest wystarczający dla ukazania sedna tych rozważań. W zaproponowanym przeze mnie ujęciu interpretacyjnym sednem tym jest istotowa destrukcyjność czasu, która pozostaje konstytutywna dla egzystencji człowieka.

Za bezsprzeczne uznaję twierdzenie, iż zagadnienie czasu ma znaczący wpływ na problematykę refleksji Ciorana. Potwierdzają to wnioski przeprowadzonego przeze mnie badania, zgodnie z którymi wszystkie z analizowanych postaw znalazły swoje odniesienie do kategorii czasu i mogły być przez tę kategorię wyjaśnione. Analizowane przeze mnie w kontekście czasu zagadnienia uznawane są przez samego autora, jak również i jego interpretatorów za ważne dla rozumienia jego refleksji. Jednocześnie podtrzymuję przekonanie, iż jest to interesujący i wartościowy kierunek do dalszych badań. Tym samym uznaję, iż zaprezentowana w rozdziale 3. analiza stanowi istotny punkt wyjścia dla rozwinięcia badań nad innymi ważnymi stanami, by móc ukazać ich pełną genealogię. Do tematów wartych dalszego rozwinięcia zaliczyłabym złość oraz

bliskie jej stany gniewu, wściekłości, agresji, jak również wstyd, upokorzenie i miłość, a także wstręt.

Choć z całą pewnością nie było to zamierzeniem Ciorana, jednak w interpretacji wskazywanych przez niego sposobów doświadczania czasu możliwe jest wyznaczenie pewnych ogólnie obowiązujących wzorców. Teza ta opiera się na prezentowanym przez Ciorana twierdzeniu o nierozwiązywalności problemu narodzin, który w ujęciu interpretacyjnym został przeze mnie przedstawiony przy uwzględnieniu kategorii straty. W takim znaczeniu Cioran, zarówno w stosowanej metaforyce biblijnej, jak również w rozwinięciu tej przenośni, mówi o ogólnym, wspólnym dla każdego człowieka rozumieniu jego położenia egzystencjalnego, zdeterminowanego przez czas. W kontekście refleksji Ciorana za słuszny uważam wniosek, iż melancholiczność jest człowiekowi przydana, różnie natomiast mogą być rozwiązywane konflikty zogniskowane wokół niej, a także intensywność przeżyć z nią związanych. Trwanie w żałobie po nieczasowym, a więc nieświadomym istnieniu, po tym osobliwie określonym w swoim nieokreśleniu obiekcie – nicości, oznacza dla Ciorana właściwą, autentyczną i nieiluzoryczną postawę wobec życia, które w całej swojej okazałości jawi mu się jako dowód utraty. Taki sposób myślenia o życiu oparty jest na założeniu, że człowiek nie jest w stanie przekroczyć swojej tożsamości, ujętej przeze mnie metaforycznie jako tożsamość „wygnańca z raju”. Czas, pisze Cioran, to „nieprzerwany brak równowagi, byt, który nie przestaje się przemieszczać – czas w sobie jest dramatem”<sup>369</sup>.

Interpretacja znaczenia czasu w refleksji Ciorana ujawnia osobliwe rozumienie predyspozycji człowieka ku przeżywaniu nudy, melancholii, grozy, rozpacz, smutku i ekstazy. W kontrze wobec zaprezentowanej przeze mnie interpretacji pozostawać może stwierdzenie, iż jest to próba poszukiwania pewnej spójności w tym, co niespójne, zdezorganizowane oraz trudne do uporządkowania. W istocie tak zwykle określana jest twórczość Ciorana i uważam, iż stwierdzenia te odniesione do obieranego przez autora sposobu ekspresji są adekwatne – jego rozważania w istocie są fragmentaryczne, niespójne, wręcz sprzeczne i bardzo subiektywne. Jednocześnie twierdzę, iż stanowi to wyraz, omówionej przeze mnie w podrozdziale 3.2.5., melancholiczności jego postawy twórczej, nie musi natomiast oznaczać, iż poglądy te nie są zakorzenione w pewnej strukturze, do której wnikliwe badanie pozwala dotrzeć. Pozostawanie jedynie przy

---

<sup>369</sup>E. M. Cioran, *Ćwiartowanie...*, dz. cyt., s. 41.

stwierdzeniu, iż przyjmowane przez Ciorana stanowiska są sprzeczne i subiektywne oznacza jednocześnie pozostawanie w melancholicznym kręgu, do którego wprawdzie rozważania Ciorana zapraszają, ale w swej naturze uniemożliwiają interpretację, pozwalając jedynie na parafrazę jego myśli. Jest to w mojej ocenie niezwykle wyraźnie widoczne w postawie zażenowania autora wobec analiz jego rozważań, sprowadzając je do efektu niezrozumianego żartu. W dalszym ciągu skłaniam się natomiast ku tradycyjnemu twierdzeniu, iż interpretacja powinna być traktowana jako wypowiedzenie tego, co niewypowiedziane, nadanie innego znaczenia temu, co może być bezpośrednio wyczytane z tekstu źródłowego lub autorskiego do niego komentarza. Taka interpretacja prowadzi ku nowej perspektywie i w tym znaczeniu stanowi wkład do badań nad refleksją Ciorana.

Wybrana perspektywa teoretyczna umożliwiła uwzględnienie i interpretację z jednej strony wątków religijnych w refleksji Ciorana, z drugiej pozwoliła wydobyć z jego myśli niespodziewany, z uwagi na tak silną antytetyczność jego poglądów, względnie całościowy obraz znaczenia czasu. Odejście od jednostronnego, specyficznego dla danej dyscypliny ujęcia na rzecz pewnego wielogłosu pozwoliło ukazać temat czasu i związanych z nim zagadnień w refleksji Ciorana w szerszej perspektywie.

Zaproponowany model analizy porównawczej umożliwił zrozumienie pewnych niedopowiedzianych, niewypowiedzianych wprost, lub brakujących elementów zaskakująco spójnej i adekwatnej do prezentowanych przez Ciorana poglądów koncepcji. Dodatkowo wykorzystanie metody porównawczej pozwoliło również na rozważenie postawy twórczej Ciorana, właśnie w aspekcie doświadczenia czasu. Uznaję, iż zaprezentowane rozumienie jego postawy twórczej w perspektywie, z jednej strony, bardzo osobliwej ascezy, z drugiej strony, spojrzenia na nią w kategoriach melancholiczności, ujawnia w nowym świetle kwestie podejmowane przez innych autorów: ucieleśnienia jego pisarstwa, komunikacji, obieranego stylu ekspresji. Tym samym prezentowaną perspektywę odczytywać należy, jako odsłaniającą pewien fragment jego obrazu jako twórcy, filozofa, jednak bez aspiracji do bycia uznaną za zupełnie wyczerpującą i ostateczną. Potwierdzam natomiast wyrażone we wstępie przypuszczenie, iż moja interpretacja, jako nowe i interdyscyplinarne spojrzenie na wątek czasu w refleksji Ciorana, zaprasza do dyskusji i rewizji tez zaprezentowanych przez badaczy, którzy z innej perspektywy zajmowali się jego rozważaniami. Może

zatem poszerzyć pole dyskusji nad refleksją Ciorana, uwzględniając możliwość ujęcia jej w moduł wielogłosu badaczy reprezentujących różne dziedziny nauki.

## 6. Bibliografia

### Teksty źródłowe

1. E. M. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
2. Cioran E. M., *Ćwiczenia z zachwytu. Eseje i portréty*, przeł. J. M. Kłoczowski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1998.
3. Cioran E., *Dywagacje*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2017.
4. Cioran E. M., *Groza i śmieszność*, przeł. K. Zabłocki, „Literatura na Świecie” 1990, 11.
5. Cioran E., *Historia i Utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1997.
6. Cioran E., *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
7. Cioran E. M., *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, wyd. Aletheia, Warszawa 2020.
8. Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2007.
9. Cioran E. M., *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Wyd. ALETHEIA, Warszawa 2008.
10. Cioran E., *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, wyd. KR, Warszawa 1999.
11. Cioran E. M., *Samotność i przeznaczenie*, przeł. A. Dwulit, wyd. KR, Warszawa 2008.
12. Cioran E., *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
13. Cioran E. M., *Święci i lzy*, przeł. I. Kania, wyd. KR, Warszawa 2003.
14. Cioran E., *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
15. Cioran E. M., *Wyznania i anatemy*, przeł. K. Jarosz, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006.
16. Cioran E. M., *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, wyd. Aletheia, Warszawa 2015.
17. Cioran E. M., *Zeszyty*, przeł. I. Kania, wyd. KR, Warszawa 2004.
18. Cioran E., *Zeszyty 1957 – 1972*, przeł. I. Kania, wyd. ALETHEIA, Warszawa 2016.



19. Cioran E., *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2008.
20. Cioran E. M., *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, wyd. KR, Warszawa 2004.

### Opracowania przedmiotowe i inne źródła

21. *Apoftegmaty Ojców Pustyni*. T. 1: *Gerontikon – Księga Starców*, przeł. Małgorzata Borkowska, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków–Tyniec 1994.
22. Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, wyd. Antyk, Kęty 2002.
23. Arendt H., *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, wyd. Czytelnik, Warszawa 2003.
24. Bałus W., „*Mundus melancholicus*”: *melancholiczny świat w zwierciadle sztuki*, wyd. Universitas, Kraków 1996.
25. Belt J., *Between Minimal Self and Narrative Self: A Husserlian Analysis of Person*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 2019, 50 (4).
26. Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, wyd. WAM, Kraków 2000.
27. Bieńczyk M., *Herezja i melancholia*, [w:] E. Cioran, *Historia i Utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Instytut Badań Literackich, Warszawa 1997.
28. Bieńczyk M., *Melancholia: o tych, co nigdy nie odnajdą straty*, wyd. Sic!, Warszawa 1998.
29. Bizior-Dombrowska M., *Romantyczna nuda. Wielka nostalgia za niczym*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
30. Bokszański Z., *Tożsamość kolektywna a stereotyp*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica” 1999.
31. Bolea S., *Death without Death: Kierkegaard and Cioran about Agony*, [w:] *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature*, (red.) A. Teodorescu, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2019.
32. Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, przeł. L. Rutowska, wyd. PAX, Warszawa 1982.
33. Branco D., *Emil Cioran: The Criticism of the Idea of Historical Progress*, Manticore Press, Colac 2019.
34. Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie*, Universitas, Kraków 2003.

35. Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
36. Budrecki L., „*Medytacje*” i literatura, „Literatura na świecie” 1978, 2.
37. Budzik S., *Czy Chrystus był „Kozłem ofiarnym”?* René Girard i jego interpretacja ofiary, „Studia Theologica Varsaviensia” 1997, t. 35, 1.
38. Bunge G., *Acedia duchowa depresja. Nauka duchowa Ewagriusza z Pontu*, przeł. J. Bednarek, A. Ziernicki, Kraków 2007.
39. Burton R., *The Anatomy of Melancholy*, New York Review Books, New York 2001.
40. Cahn Z. G., *Suicide in French thought from Montesquieu to Cioran*, P. Lang, New York 1998.
41. Cartwright D., *Containing states of mind: Exploring Bion's 'container model' in psychoanalytic psychotherapy*, Routledge/Taylor & Francis Group. New York 2010.
42. Cashdan S., *Object relations therapy: Using the relationship*, W. W. Norton, New York 1988.
43. Chawziuk T., *Cioran do śmiechu*, „Nowy Nurt” 1996, 6.
44. Czerwińska J., *Meditatio mortis*, „Collectanea Philologica” 1999, t. 3.
45. Daye D. D., *Major Schools of the Mahayana. Madhyamika*, [w:] *Buddhism. A Modern Perspective*, red. Ch. S. Prebish, University Park, London 1975.
46. Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, wyd. Officyna, Łódź 2011.
47. Dienstag J. F., *Pessimism. Philosophy, ethic, spirit*, Princeton University Press, New Jersey 2006.
48. Dobre M., *Traces of Buddhism in the works of Emil Cioran*, „European Journal of Science and Theology” 2013, 9, 3.
49. Dąmbska I., *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Warszawa – Poznań – Toruń 1975.
50. Domeracki P., *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018.
51. Dur I., *Cioran – A Dionysiac with the voluptuousness of doubt*, przeł. I. Brown, A. M. Brown, Vernon Press, Malaga 2019.

52. Dyga K., *Self i tożsamość: próba określenia znaczeń oraz wzajemnych związków pomiędzy pojęciami*, „Polskie forum psychologiczne” 2018, t. 23, 2.
53. Dzień M., *Po tej i tamtej stronie Boga (Cioran — Merton)*, „Kresy” 1997, 4.
54. Ewagriusz z Pontu, *O ośmiu duchach zła*, przeł. Leon Nieścior OMI, [w:] Ewagriusz z Pontu. *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. Krzysztof Bielawski i in., Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków–Tyniec 1998.
55. Ewagriusz z Pontu, *O praktyce ascetycznej*, [w:] Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, ŻM 18, Kraków – Tyniec 1998.
56. Ewagriusz z Pontu. *O ośmiu duchach zła*, przeł. Leon Nieścior OMI, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2015.
57. Filek J., *Słów kilka o ostatnim z potężnej gromadki Rumunów*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1997, 2.
58. Filek J., *Filozofia odrzucenia – wokół myśli Emila Ciorana*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, 722.
59. Földényi L., *Melancholia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2011.
60. Freud Z., *Żaloba i melancholia*, przeł. Kocowska B., [w:] Pospiszyl K., *Zygmunt Freud. Człowiek i dzieło*, Wyd. Ossolineum, Wrocław 1991.
61. Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, wyd. Aletheia, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
62. Freud Z., *Dzieła*, Tom VIII, *Psychologia nieświadomości*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1920/2009.
63. Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. Michalski K., Łukasiewicz M., PIW, Warszawa 2000.
64. Girard R., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987.
65. Goodstein E. S., *Experience Without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2005.
66. Grosse J., *Ennui und Cafard. Ciorans Transformation eines Pascalschen Topos*, „Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte” 2018, 70 (01).
67. Grotstein J.S., *Who is the dreamer who dreams the dream? A study of psychic presences*, Analytic Press, Hillsdale, NJ/London 2000.
68. Guillaumont A., Guillaumont C., *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou le Moine*, t. I, SCh 170, za: L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków–Tyniec 2007.

69. Hilman J., *Pothos: Nostalgia pueri aeterni*, „Gnosis” 1993, nr 6, Wydawca tCHu, Warszawa 1993.
70. Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, przeł. T. Brzostowski, Warszawa 1974.
71. Huxley A., *Drzwi percepcji*, przeł. P. Kołyszko, Warszawa 1991, Zaehner R.Ch., *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford 1971,
72. Jakob M., *E. M. Cioran – Rozmowa*, przeł. J. M. Kłoczkowski, "Zeszyty Literackie" 1996, 2.
73. Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgarnia akademicka, Kraków 2010.
74. Jakubczak K., *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2019.
75. Jakubik M., *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, wyd. Novae Res, Gdynia 2012.
76. James W., *The Principles of Psychology*. Vol. 2, Cambridge, Massachusetts, and London 1981.
77. James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Kraków 2001.
78. Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, Jaspers, Warszawa 1978.
79. Jaudeau S., *Cioran, czyli ostatni człowiek*, przeł. Aleksandra Chareździak, Instytut Mikołowski, Mikołów 2014.
80. Jędrzak S., Libich M., *Dziennik antymetafizyczny. Zeszyty 1957–1972 Emila M. Ciorana – szkic przekrojowy*, „Annales UMCS” 2021, 1.
81. Józwiak K., *Emil Mroczny*, „Nowa Krytyka” 2002, 13.
82. Kadylak J., *Asceza i jej wpływ na kształtowanie duchowości prawosławnej*, „Rocznik teologiczny” 2010, Tom 52, 1 – 2.
83. Kania I., *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, [w:] E. M. Cioran, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, wyd. Oficyna Literacka, Kraków 1995.
84. Kania I., *Ścieżki nocy*, wyd. Znak, Kraków 2001.
85. Karpiński M., *Nuda i wola*, „Analiza i Egzystencja” 2017, nr 38.
86. Kaznowski M., *Uwikłani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda*, Kraków 2015.
87. Kellenberger J., *Mysticism and Drugs*. „Religious Studies” 1978, 14(2).
88. Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1985.

89. Klein A. (red.), *The Oxford Handbook of William James*, Oxford University Press, Oxford 2019.
90. Klein M., *Żaloba i jej związek ze stanami maniakalno – depresyjnymi*, [w:] Klein M., *Pisma*, tom I, *Miłość, poczucie winy i reparacja*, GWP, Gdańsk 2007, s. 363 – 364.
91. Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009.
92. Klimczyk W., *Emila Ciorana sprawa z Bogiem, czyli religijność bez religii*, „Nomos” 2006, 55/56.
93. Kolasa D., *Sytuacje możliwe a sytuacje graniczne w filozofii Jaspersa*, „Studia z historii filozofii” 2010, 1.
94. Konarzewska M., *Fragment*, [w:] Gazda G. (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, PWN, Warszawa 2012.
95. Kostyra M. S., *Acedia jako rozpacz człowieka pozbawionego dumy*, „Archiwum historii i myśli społecznej” 2015, 60.
96. Kot D., *Filozoficzne znaczenie koncepcji acedii u Ewagriusza z Pontu*, „Zeszyty naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 2006, 722.
97. Kozyra G., *Filozofia nihilizmu (Nietzsche – Cioran)*, „Twórczość” 2005, 6.
98. Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Ryziński, Kraków 2007.
99. Kuczyńska A., *Piękny stan melancholii: filozofia niedosytu i sztuka*, Warszawa 1999.
100. Kunka S., *Do kogo należy grzech pierworodny?*, „Teologia w Polsce” 2009, 3, 2.
101. Kuta G. M., *„Zły demiurg” w myśli Emila M. Ciorana*, [w:] *Oblicza gnozy*, red. Elżbieta Przybył, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2000. Laingel–Lavastine A., Manea N., *An Infamous Past: E. M. Cioran and the Rise of Fascism in Romania*, przeł. B. Aldea, I. R. Dee, Michigan 2005.
102. Laignel-Lavastine A., *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu: trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, Universitas, Kraków 2010.
103. Lie A.K., *Suffering of the heart, song of the lips – some examples from the history of melancholia*, Tidsskr. Nor., Laegeforen 1999, 119.

104. Maciejczak M., *Czasowości i jedność świadomości – Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, PRINCIPIA XLVII-XLVIII 2007.
105. Mahler M.S., Pine F., Bergman A., *The Psychological Birth of the Human Infant*, Basic Book, New York 1975.
106. Majcherek J., *Wspomnienie z okresu dojrzewania*, „Zeszyty Literackie” 1996, 2.
107. Małyszczak K., *Depresja a patologia osobowości w ujęciu psychodynamicznym*, „Postępy Psychiatrii i Neurologii” 2013, 22 (3).
108. Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska i A. Pawelski, Warszawa 1998.
109. Marczewski P., *Cztery grzechy. O konserwatyzmie Ciorana*, „Res Publica Nowa” 2005, 3.
110. M. P. Markowski, *Jak (nie) pisać o dekonstrukcji?*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1994, 2 (26).
111. Markowski M. P., *L'ennui: ułamek historii* [w:] *Nuda w kulturze*, red. Czapliński P., Śliwiński P., Poznań 1999.
112. Markowski M. P., *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:] Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Ryziński, Universitas, Kraków 2007.
113. Matte-Blanco I., *Thinking, feeling, and being: Clinical reflections on the fundamental antimony of human beings and world*, Routledge, London 1988.
114. Matheus B., *Cioran – portret radykalnego sceptyka*, wyd. KR, Warszawa 2008.
115. Meszka M., Zielnicki R., *Wokół książki „Nuda w kulturze“*, „Sztuka i filozofia” 2000, 18.
116. Metzinger T., *Being no one: The self-model theory of subjectivity*, MA: MIT Press, Cambridge 2004.
117. Michalik P. G., *Ekstazy i aspekty kultu Jogiń w tradycjach Kaulów*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCCXXI. Studia Religiologica” 2011, 44.
118. Michalska-Suchanek M., *Fenomen samobójstwa. Długa historia krótko opisana*, Wyd. Instytut Mikołowski, Mikołów 2011.
119. Misiarczyk L., *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 2002, 30.

120. Misiarczyk L., *Acedia według Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 2004, 32.
121. Misiarczyk L., *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków – Tyniec 2007.
122. Moraru C., *Cioran – Breaking off Identity. A New Beginning*, „Journal of Romanian Literary Studies” 2011, 1.
123. Mróz P., *Samobójstwo myśli: uwagi o filozoficznej aforystyce E. Ciorana*, „Estetyka i Krytyka” 2005, 2.
124. Nault J.-C., *Demon południa. Acedia – podstępna choroba duszy*, przeł. Kuryś A., wyd. PROMIC, Warszawa 2017.
125. Nault J.-Ch., *Acedia: Enemy of spiritual joy*, „Communio” 2004, 31.
126. Ostow M., *Spirituality and Religion: A Psychoanalytic Approach*, „Ann. Psycho-anal.” 2007, 35.
127. Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. Dulariski T., Warszawa 2000.
128. Palladiusz, *Opowiadania dla Lausosa [Historia Lausiaca]. Źródła monastyczne*, przeł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, rozdz. LVIII, 3.
129. Piechaczek S., *Człowiek jako chore zwierzę: z antropologii E. M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny” 2008, 3.
130. Piechaczek S., *Biografia intelektualna Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja” 2011, 14.
131. Piechaczek S., *Iluzja buddyjskiego oświecenia w myśli Emila Ciorana*, „Roczniki Filozoficzne” 2013, t. LXI, 4.
132. Piechaczek S., *Osobowe źródła Cioranowskiego sceptycyzmu i pesymizmu*, „Ruch Filozoficzny” 2014, LXXI, 2.
133. Piechaczek S., *Homo malus. Zło jako zasada świata w myśli Emila Ciorana*, „Przegląd Humanistyczny” 2016, nr. 60 (2 (453)).
134. Piróg M., *Cioran, czyli o trzeźwości spojrzenia*, [w:] *Odcienie gnozy*, M. Piróg (red.), KOS, Katowice 2007.
135. Piróg M., *William Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2011.
136. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003.

137. Pospiszyl K., *Zygmunt Freud – człowiek i dzieło, wyb. Tekstów*, przeł. B. Kocowska, A. Czownicka, M. Albiński, Jekels L., Wyd. Ossolineum, Wrocław 1991.
138. Prokopski J. A., *Hegel – Kierkegaard. Filozoficzno-teologiczna kontrowersja. Krytyczny komentarz do głównych dzieł*, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2022.
139. Radden J., *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, New York 2000.
140. Raubo A., *"Filozofii są dziwacy, surowi, melankolicy..." : o atypicznych cechach osobowości filozofów w literaturze polskiego renesansu*, „Przegląd literacki” 2008, 3.
141. Regier W., *Cioran's Nietzsche*, „French Forum” 2005, 30, 3.
142. Ricoeur P., *Czas i opowieść. Tom 3. Czas opowiadany*, przeł. Urszula Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
143. Rizzacasa A., *Sentinella del nulla: itinerari meditativi di E. M. Cioran*, Morlacchi 2007
144. Rowan J., Cooper M., *Przedmowa*, [w:] Rowan J., Cooper M. (red.), *Jekyll i Hyde. Wielorakie Ja we współczesnym świecie*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.
145. Rowiński C., *Cioran albo granice sceptycyzmu*, „Literatura na Świecie” 1978, 2 (82).
146. Rura M., *Nieciągłość myślenia w filozofii Ciorana*, „Kultura i Wartości” 2019, 27.
147. Rura M., *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, wyd. UMCS, Lublin 2019.
148. Rusinek W., *O podmiotowości melancholijnej w prozie Andrzeja Stasiuka*, [w:] *Z dziejów podmiotu i podmiotowości w literaturach słowiańskich XX wieku*, red. Czapik-Lityńska B., Buczek M., Katowice 2005.
149. Rybicki A., *Współczesne interpretacje De Octo Spiritibus Malitiae Ewagriusza Pontyjskiego*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2010, t. 2 (57).
150. Rybińska K., *„Słowo – narzędzie wyniesienia i upadku człowieka” w dyskursie filozoficznym Emila Ciorana* [w:] *Słowo we współczesnych dyskursach*, red. Jachimowska K., Kudra B., Szkudlarek-Śmiechowicz E., Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014.



151. Rymarczyk P., *Czy Erosa można jeszcze wyzwalać? kultura masowa w świetle Marcusowskiej koncepcji spontanicznej sublimacji*, „Nowa Krytyka” 2011.
152. Sakaguchi A., *Język – mistyka – prorocstwo. Od doświadczenia do wysłownienia*, Poznań 2011,
153. Sakaguchi A., *Poznanie poza językiem. Przypadek religijnego doświadczenia mistycznego a jego wysłownienie*, Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria językoznawcza, t. 20 (40), 1.
154. Sánchez-Pardo E., *Cultures of the Death Drive: Melanie Klein and Modernist Melancholia*, Duke University Press, Durham and London 2003.
155. Sawicki M., *Tradycja i historia w myśleniu E. Ciorana*, „Sensus Historiae” 2011, vol. III.
156. Schepanskyi V., *Gnostic anthropology of Emil Cioran*, „Cherkasy University bulletin: Philosophy” 2018, 1.
157. Schneider M., *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, przeł. E. Krukowska, wyd. WAM, Kraków 1994.
158. Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, wyd. Aletheia, Warszawa 2007.
159. Siwiak-Kobayashi M., *Zaburzenia lękowe uogólnione i napadowe*, [w:] *Psychiatria*. Bilikiewicz A. (red.), t. II: *Psychiatria kliniczna*, Urban&Partner, Wrocław 2002.
160. Skarga B., *O cynizmie słów kilka*, [w tejże:] *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*, PWN, Warszawa 1999.
161. Sloterdijk P., *You must change your life. On antropotechnics*, trans. W. Hoban, Polity, Cambridge 2013.
162. Smoleń B., *Koncepcja melancholii Julii Kristevy*, [w:] *Sumienie, wina, melancholia. Materiały polsko-niemieckiego*, red. P. Dybel, IFIS PAN, Warszawa 1999.
163. Starobiński J., *Atrament melancholii*, przeł. K. Belaid, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2017.
164. Steiner J., *The equilibrium between the paranoid-schizoid and the depressive positions*, [w:] Anderson R. (red.), *Clinical Lectures on Klein and Bion*, Tavistock/Routledge, London 1992.

165. Steiner G., *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. O. i W. Kubińscy, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007.
166. Stronciwilk A., *Nuda jako stosunek człowieka wobec czasu*, „Pisma humanistyczne“ 2014, 12.
167. Suszek H., *Różnorodność wielości Ja*, „Roczniki Psychologiczne” 2007, 10 (2).
168. Suwiński B., *Potomek Demokryta. Rzecz o wołoskim utrapieńcu*, [w:] *W kręgu melancholii*, red. A. Małczyńska, Małczyński, Inicjatywa Wydawnicza „Chiazma”, Opole – Wrocław 2010.
169. Suwiński B., *Upadek w istnienie. Koncepcja czasu Emila Ciorana*, [w:] *Cioran w pułapce istnienia*, (red.) Piechaczek S., Sindruk, Opole 2014.
170. Svendsen L., *A Philosophy of Boredom*, przeł. J. Irons, Reaktion Books, London 2005.
171. Szaj P., *Fragment, czyli pogranicze filozofii i literatury w pisarstwie Emila Ciorana*, „Hybris” 2014, 27.
172. Szaj P., *Nihilista radykalny. O diagnozach kulturowych Emila Ciorana*, „Analiza i Egzystencja” 2015, 31.
173. Szaj P., *Nuda, czyli dekonstrukcja podmiotu. Sartre – Cioran – Pessoa*, „Stan rzeczy” 2016, 2 (11).
174. Tomczak P., *Figury bycia. Od refleksji postmetafizycznej do lektury figuralnej (Teresa z Lisieux, Simone Weil, Emil Cioran)*, Wydawnictwo naukowe UAM, Poznań 2013.
175. Thomas L.-V., *Tworzenie tanatologii*, przeł. M. L. Kalinowski, [w:] *Wymiary śmierci*, wybór i wstęp S. Rosiek, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.
176. Turowski R., „*Antropologia ascetyczna*” Ewagriusza z Pontu (345-399), „Філософські науки. Випуск 1” (82), УДК 291.4572.
177. Valcan C., *French and German Cultural Influences in Cioran's Work*, LAP, Chisinau 2013.
178. Varela, F.. Thompson E., Rosch E., *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge 1991.

179. Vignoles V. L., Schwartz S. J., Luyckx K., Introduction: Toward an Integrative View of Identity, [w:] Vignoles V. L., Schwartz S. J., Luyckx K., (red.), *Handbook of Identity. Theory and Research*, Springer, New York 2011.
180. *W kręgu melancholii*, (red.) Małczyńska A. i Małczyński B., Inicjatywa Wydawnicza „Chiasm”, Opole – Wrocław 2010.
181. Wawrzyniak A., *Egzystencja* [hasło], [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002.
182. Wilejczyk M., *Stanowisko moralne starożytnych cyników, czyli hartowanie duszy nieprzyjemnością, trudem, niewygoda, bólem*, „Etyka” 2000, 43.
183. Wodziński C., *Światłocienie zła*, Monografie FNP, Wrocław 1998.
184. Wolicka E., *Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii mimesis*, „Teksty Drugie” 1995, 5.
185. Wood W., *Blaise Pascal on Duplicity, Sin, and the Fall: The Secret Instinct*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
186. Wójs P., *Odmiany rozumu ludzkiego według Emila Ciorana*, „Analiza i egzystencja” 2014, 28.
187. Wroniszewski M., *Melancholia i smutek – powinowactwa i utożsamienia*, „Maska” 2018, 37.
188. Zabłocki K., *Cioran – story*, „Literatura na świecie” 1990, 11.
189. Zatorski W., *Acedia – duchowa depresja. Wybór tekstów*, Kraków 2008.
190. Zawisza R., *Przeciw melancholii, czyli spór Agaty Bielik-Robson z Giorgiem Agambenem, a perspektywy witalizmu mesjańskiego*, „Logos i ethos” 2014, t. 36, 1.
191. Žižek S., *Melancholia i akt etyczny*, "Res Publica Nowa" 2000, 10.

### Bibliografia online

1. Aldana-Piñeros A., Garzón-Pascagaza E.-J., *El sentimiento de muerte como límite existencial en la obra de E.M. Cioran*, „Ideas y Valores” 2017, 66 (163), [https://www.researchgate.net/publication/315942554\\_El\\_sentimiento\\_de\\_muerte\\_como\\_limite\\_existencial\\_en\\_la\\_obra\\_de\\_EM\\_Cioran](https://www.researchgate.net/publication/315942554_El_sentimiento_de_muerte_como_limite_existencial_en_la_obra_de_EM_Cioran).
2. Bardy G., *Acedia*, [w:] M. Viller [red.], *Dictionnaire de spiritualite*, t. 1; Paris 1937, kol. 166 – 169. Bolea S., *Toward The 'Never-Born'. Mainländer and*

Cioran,

[https://www.researchgate.net/profile/StefanBolea/publication/354293832\\_Toward\\_The\\_'Never-](https://www.researchgate.net/profile/StefanBolea/publication/354293832_Toward_The_'Never-Born'_Mainlander_and_Cioran/links/612fbc12c69a4e487972dca1/Toward-The-Never-Born-Mainlander-and-Cioran.pdf)

[Born'\\_Mainlander\\_and\\_Cioran/links/612fbc12c69a4e487972dca1/Toward-The-Never-Born-Mainlander-and-Cioran.pdf](https://www.researchgate.net/profile/StefanBolea/publication/354293832_Toward_The_'Never-Born'_Mainlander_and_Cioran/links/612fbc12c69a4e487972dca1/Toward-The-Never-Born-Mainlander-and-Cioran.pdf).

3. Bergiel-Klon M., *Doskonała sublimacja. Recenzja: E. M. Cioran, Zeszyty 1957 – 1972, przeł. I. Kania, Wyd. Aletheia, Warszawa 2016*, „Kultura i Wartości” 2016, 18, s. 105-115, <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.18.105>.
4. *Biblia Tysiąclecia Online. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2003, <https://biblia.deon.pl/>.
5. Bolduc A., *Cioran et l'écriture du fragment*, Electronic Thesis or Diss., McGill University, Montreal 1999, [http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/?func=dbin-jump-full&object\\_id=30151](http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/?func=dbin-jump-full&object_id=30151).
6. Bolea S., *Death without death. Kierkegaard and Cioran about agony*, [w:] *Death within the Text: Social, Philosophical and Aesthetic Approaches to Literature*, (red.) A. Teodorescu, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2019, [https://www.researchgate.net/profile/Stefan-Bolea/publication/332267384\\_Death\\_without\\_Death\\_Kierkegaard\\_and\\_Cioran\\_about\\_Agony/links/5cab014ca6fdcca26d0661dd/Death-without-Death-Kierkegaard-and-Cioran-about-Agony.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Stefan-Bolea/publication/332267384_Death_without_Death_Kierkegaard_and_Cioran_about_Agony/links/5cab014ca6fdcca26d0661dd/Death-without-Death-Kierkegaard-and-Cioran-about-Agony.pdf).
7. Bolea S., *Toward the „Never–Born”. Mainländer and Cioran*, „Revue Roumaine de Philosophie” 2021, 65(2), [https://www.researchgate.net/publication/354293832\\_Toward\\_The\\_'Never-Born'\\_Mainlander\\_and\\_Cioran](https://www.researchgate.net/publication/354293832_Toward_The_'Never-Born'_Mainlander_and_Cioran).
8. Brandt J., Dahm B., McAllister D., *A Perspectival Account of Acedia in the Writings of Kierkegaard*, „Religions” 2020, 11(2), 80, <https://doi.org/10.3390/rel11020080>.
9. Brzezicka B., *Emmanuela Lévinasa i Jacques'a Derridy krytyka Heideggerowskiej koncepcji czasu*, [https://www.academia.edu/1508891/Emmanuela\\_L%C3%A9vinasa\\_i\\_Jacquesa\\_Derridy\\_krytyka\\_Heideggerowskiej\\_koncepcji\\_czasu](https://www.academia.edu/1508891/Emmanuela_L%C3%A9vinasa_i_Jacquesa_Derridy_krytyka_Heideggerowskiej_koncepcji_czasu).

10. Christopher J. C., Bickhard M. H., Lambeth G. C., *Otto Kernberg's Object Relations Theory: A Metapsychological Critique*, „Theory & Psychology” 2001, 11(5),  
[https://www.researchgate.net/publication/237397650\\_Otto\\_Kernberg%27s\\_Object\\_Relations\\_Theory\\_A\\_Metapsychological\\_Critique](https://www.researchgate.net/publication/237397650_Otto_Kernberg%27s_Object_Relations_Theory_A_Metapsychological_Critique).
11. Chruszczewski M. H., *Nuda i jej typologie*. „Kultura-Spoleczeństwo-Edukacja” 2020, 17 (1), <https://doi.org/10.14746/kse.2020.17.10.1>.
12. Couët-Garand A., Lecours S., *Sadness, distress, and depression: An integrative model of emotional processes of mourning and its implications for the therapeutic proces*, „Psychothérapies” 2019, 4(4),  
<https://doi.org/10.3917/psys.194.0203>.
13. <https://doi.org/10.3917/psys.194.0203>.
14. Domeracki P., Z dziejów filozoficznych zamyśleń nad samotnością, „Kultura i edukacja” 2003,  
[https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kultura\\_i\\_Edukacja/Kultura\\_i\\_Edukacja-r2004-t-n3/Kultura\\_i\\_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47/Kultura\\_i\\_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Kultura_i_Edukacja/Kultura_i_Edukacja-r2004-t-n3/Kultura_i_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47/Kultura_i_Edukacja-r2004-t-n3-s35-47.pdf).
15. Domeracki P., *Paradygmatyczne konceptualizacje samotności i wspólnotowości w dyskursie monoseologicznym*, „Filozofia Chrześcijańska” 2015, t. 12.,  
[file:///Users/macbook/Downloads/admin,+%7B\\$userGroup%7D,+06\\_domeracki.pdf](file:///Users/macbook/Downloads/admin,+%7B$userGroup%7D,+06_domeracki.pdf).
16. Felgine A. E. G., *"Cioran et la tentation mystique expérience mystique et influence des mystiques chrétiens dans les écrits français de Cioran*, Université Nancy, Nancy 2004, <http://cyberdoc.univ-nancy2.fr>.
17. Grotstein J. S., *Spirituality, Religion, Politics, History, Apocalypse and Transcendence: An Essay on a Psychoanalytically and Religiously Forbidden Subject*, „International Journal of Applied Psychoanalytic Studies” 2004, 1 (1),  
[https://www.researchgate.net/publication/229996721\\_Spirituality\\_Religion\\_Politics\\_History\\_Apocalypse\\_and\\_Transcendence\\_An\\_Essay\\_on\\_a\\_Psychoanalytically\\_and\\_Religiously\\_Forbidden\\_Subject](https://www.researchgate.net/publication/229996721_Spirituality_Religion_Politics_History_Apocalypse_and_Transcendence_An_Essay_on_a_Psychoanalytically_and_Religiously_Forbidden_Subject).
18. Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Wolicki, Warszawa 1977.
19. Held K., *Phenomenology of 'Authentic Time' in Husserl and Heidegger*, „International Journal of Philosophical Studies” 2007, 15:3,  
<https://www.tandfonline.com/action/showCitFormats?doi=10.1080%2F09672550701445191>.

20. Hilman J., *Pothos: Nostalgia pueri aeterni*, „Gnosis” 1993, 6, Wydawca tCHu, Warszawa 1993
21. Hwang E., *Why Did the Demon Come at Noontide? Understanding Acedia in Medieval Monastic Life*, „Kodikas/Code An International Journal of Semiotics” 2016, 39 (1 – 2),  
[https://www.academia.edu/34022445/Why\\_Did\\_the\\_Demon\\_Come\\_at\\_Noontide](https://www.academia.edu/34022445/Why_Did_the_Demon_Come_at_Noontide)
22. Iftode C., *Cioran as an Ascetic and "Hunger Artist". An Assessment of Sloterdijk's Interpretation*, „Hermeneia” 2018, 20, s. 32–41,  
<https://www.proquest.com/openview/b990ef618c629c47fa34316ddc8cd4a0/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1106344>.
23. Jakubczak K., *Widzenie pustki a doświadczenie mistyczne – przypadek madhjamaki*, „ARGUMENT: Biannual Philosophical Journal” 2017, 1.  
<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=697095>.
24. Jalbert B., *Le problème du mal dans l'oeuvre d'Émile Cioran*, Doctoral Thesis, Université Laval, 2003, <http://hdl.handle.net/20.500.11794/43102>.
25. Jedynek A., *Granice jaźni, granice umysłu*,  
<https://dspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/33004/223-238%20Jedynek.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
26. Jones C. D., *The Problem of Acedia in Eastern Orthodox Morality*, „Studies in Christian Ethics” 2019, <https://doi.org/10.1177/0953946819847652>.
27. Kanterian E., *Cioran als Nihilist, Skeptiker und politischer Essayist*, „Philosophische Rundschau” 2017,  
<http://dx.doi.org/10.1628/003181517x15167178975575>.
28. Lerka T., *Emila Ciorana ujęcie tragizmu ludzkiej egzystencji*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2021, 1 (117).
29. Majcherek J. A., *Trwanie, nuda, zmiana*, „Kultura i Rozwój” 2017, 4 (5),  
[http://www.kulturairozwoj.msap.pl/doki/spis/KIR-04/KiR\\_4\\_2017-04.pdf](http://www.kulturairozwoj.msap.pl/doki/spis/KIR-04/KiR_4_2017-04.pdf).
30. Michalik G., *Być w mówieniu i być mówionym – o teorii języka Jacques'a Lacana i jej konsekwencjach dla podmiotowości*, „Przestrzenie teorii” 2020,  
<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/pt/article/view/25615/23375>.
31. Nepveu P., *Cioran ou la maladie de l'éternité*, „Études françaises” 2001, 37(1),  
<https://doi.org/10.7202/008838ar>.
32. Rodrigo B. D., *William James and the role of mysticism in religion*, Manuscripto 44 (4) 2021, <https://doi.org/10.1590/0100-6045.2021.V44N4.RB>.

33. Rososińska–Kozub N., *Dwukulturowość Emila Ciorana jako asumpt do idei katastrofizmu kultury zachodnioeuropejskiej*, „Dyskursy o kulturze” 2014, 1, <http://dyskursy.spoleczna.pl/docs/dyskursy1.pdf>.
34. Sa Sá Menezes R. I. R., *Notes on nothing: an inquiry into nihilism in Cioran's thought and works*, [w:] „Anale Seria Drept” 2017, vol. XXVI, red. Timisoara M., [https://www.academia.edu/35439838/Notes\\_on\\_nothing\\_an\\_inquiry\\_into\\_nihilism\\_in\\_Ciorans\\_thought\\_and\\_works](https://www.academia.edu/35439838/Notes_on_nothing_an_inquiry_into_nihilism_in_Ciorans_thought_and_works).
35. Schepanskyi V. V., *Gnostic anthropology of Emil Cioran*, „Cherkasy University Bulletin: Philosophy” 2018, 1, <http://dx.doi.org/10.31651/2076-5894-2018-1-47-58>.
36. Schaffner A. K., *Pre-Modern Exhaustion: On Melancholia and Acedia*, [w:] Neckel S., Schaffner A., Wagner G. (eds), *Burnout, Fatigue, Exhaustion*. Palgrave Macmillan, Cham 2017, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-52887-8\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-52887-8_2).
37. Sonea C., *Cioran and Gnosticism*, „Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa” 2018, 63, 1, <http://dx.doi.org/10.24193/subbto.2018.1.09>.
38. Stelmaszczyk A., *Figura złego demiurga w myśli E. Ciorana*, „Studia z historii filozofii” 2012, t. 3, 3, <https://doi.org/10.12775/szhf.2012.009>.
39. Szaj P., *Fragment, czyli pogranicze filozofii i literatury w pisarstwie Emila Ciorana*, „Hybris” 2014, 27, <https://dspace.uni.lodz.pl/bitstream/handle/11089/35931/03.Szaj.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
40. Tomlinson A., *Acedia: Diagnosis and Remedy*, „The Expository Times” 2020, 131(4), <https://doi.org/10.1177/0014524619886784>.
41. Wiończyk G., *Boska przemoc. Wokół kozła ofiarnego René Girarda*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS” 2014, 26, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=523588>.

Mgr Monika Bergiel-Klon

Rozprawa doktorska: *Znaczenie czasu w refleksji Emila Ciorana*

### Streszczenie

W rozprawie zaprezentowane zostały wyniki badań nad znaczeniem czasu w refleksji Emila Michela Ciorana. Punktem wyjścia analizy jest teza, że czas jest kluczowym zagadnieniem jego filozofii, ponieważ warunkuje zarówno całokształt podejmowanych przez niego rozważań, jak i ekspresję jego twórczej postawy.

Analiza zagadnień związanych z czasem zaprezentowana została w pięciu rozdziałach (wliczając w to *Wstęp* i *Zakończenie*) ujętych w kompozycję klamrową. Otwiera ją, poprzedzone wstępem, zagadnienie narodzin, jako doświadczenia pierwotnej dezintegracji. Z tak nakreślonego punktu wyjścia analizie poddane zostały różne aspekty doświadczenia trwania w czasie (takie jak: nuda, melancholia, groza, rozpacz, smutek i ekstaza) oraz relacji czasu i śmierci. Zwieńczeniem tak nakreślonej pracy badawczej jest ostatni rozdział rozprawy, prezentujący całościowe ujęcie znaczenia czasu w twórczości Ciorana.

Analiza została przeprowadzona z wykorzystaniem interdyscyplinarnego modelu porównawczego, nawiązującego do wybranych rozważań filozoficznych, psychoanalitycznych, a także wybranych wątków teologicznych. Zastosowanie metody porównawczej miało na celu ujawnienie wielowymiarowego znaczenia czasu w twórczości Ciorana, zostało ono również wykorzystane do interpretacji stosowanej przez autora metaforyki biblijnej. U podstaw tego modelu leży założenie, że zagadnienia śmierci i narodzin w rozważaniach Ciorana wymieniają swoje znaczenia i stanowią punkty orientacyjne, do których odnoszone są różne aspekty doświadczenia czasu. Model ten, ujęty w strukturę topograficzną złożony jest z sześciu stanów. Nuda, określona jako najmniej specyficzna, jest punktem wyjścia dla grozy, rozpacz, smutku, ekstazy i melancholii.

Ostatniemu stanowi przypisano wagę szczególną ze względu na istotny i długotrwały wpływ na postawę i sposób przeżywania własnej egzystencji przez człowieka. Postawiono tezę, iż melancholiczne trwanie w żałobie po nieczasowym, a więc nieświadomym istnieniu, za tym osobliwie określonym w swoim nieokreśleniu obiektem – nicością, oznacza dla Ciorana właściwą, autentyczną i nieiluzoryczną postawę wobec życia, które w całej swojej okazałości jawi mu się jako dowód utraty.



Tym samym stwierdzono, iż znaczenie czasu ujawnia się w melancholicznym i osobliwie ascetycznym piśmarstwie autora. Jego postawę twórczą zinterpretowano jako intencjonalny i wręcz manifestacyjny gest zaniechania, odwrócenia się od życia w uznaniu, iż wszystko, co związane z czasem stanowi problem nierozwiązywalny. Sublimacja w postaci pisania, jak również kontemplacja śmierci w postaci fantazji suicydalnych stanowić mogą w tym kontekście jedynie metodę chwilowej redukcji napięcia, jakie wynika z przejmującej świadomości czasowości istnienia. Wykazano, iż afirmacja idei samobójstwa jest właściwym sposobem rozumienia znaczenia tego zagadnienia, w przeciwieństwie do afirmacji samego czynu samobójczego. W rozprawie dowiedziono, iż perspektywa melancholiczna, w różnych swoich odcieniach odnosząca się zawsze do przeżywania straty, stanowi w twórczości Ciorana najbardziej adekwatny grunt do myślenia o życiu i śmierci. Zaprezentowane rozumienie jego postawy twórczej w kategoriach z jednej strony bardzo osobliwej ascezy, z drugiej strony melancholiczności ujawnia w nowym świetle – właśnie znaczenia czasu – kwestie podejmowane przez innych autorów: ucieleśnienia jego piśmarstwa, komunikacji, obieranego stylu ekspresji. W refleksji Ciorana poświęconej tym stanom widoczne jest założenie, iż człowiek nie może przekroczyć swojej tożsamości, ujętej metaforycznie w zaproponowanej interpretacji jako tożsamość „wygnańca z rajy”.

Ponadto dowiedziono, iż twórczość Ciorana można wprowadzić interpretować zarówno korzystając z punktu wyjścia czasu linearnego, jak również kolistego, czy cyklicznego, lecz ostatecznie stwierdzić jednak należy, iż żadne z tych ujęć nie jest wystarczające dla ukazania ich sedna. Właściwe znaczenie czasu oddaje, w ujęciu interpretacyjnym, termin „czasu destrukcyjnego”. Odnosi się on do poglądu Ciorana, iż wraz z „upadkiem w czas” człowiek uzyskał świadomość oraz los, stanowiące zarzewie dramatu ludzkiej egzystencji. Ta, za sprawą czasu, zaczyna się, zdaniem Ciorana, destrukcją stanu pierwotnej jedności, skazuje na zależność, samotność, okupiony cierpieniem proces indywiduacji. Czasowy aspekt istnienia jest również podstawą nierozwiązywalnego problemu determinacji. Aspekt ten pozostaje również w relacji do istnienia człowieka i stanowi zasadę niemożliwej do odwrócenia dekompozycji, poprzez separację skazującą na indywiduację – proces, który zdaniem Ciorana wyznacza oś tragizmu ludzkiej egzystencji.

mgr Monika Bergiel-Klon

Doctoral dissertation: The meaning of time in Emil Cioran's reflection

### Summary

The dissertation presents the results of research on the meaning of time in the reflection of Emil Michel Cioran. The starting point of the analysis is the thesis, that time is a key issue in his philosophy, because it determines both the entirety of his considerations and the expression of his creative attitude.

The analysis of issues related to time is presented in five chapters (including *Introduction* and *Conclusion*) arranged in a brace composition. It opens, preceded by an introduction, with the issue of birth, as an experience of primal disintegration. From this starting point, various aspects of the experience of being in time (such as boredom, melancholy, horror, despair, sadness and ecstasy) and the relationship between time and death are analyzed. The culmination of the research work is the last chapter of the dissertation, presenting a comprehensive approach to the meaning of time in Cioran's work.

The analysis was carried out using an interdisciplinary comparative model, referring to: selected philosophical and psychoanalytical considerations as well as selected theological threads. The use of the comparative method was aimed at revealing the multidimensional meaning of time in Cioran's work and became a tool for interpreting the biblical metaphors used by the author. As a result of the conducted research, a model of understanding the meaning of time for the human existential situation was selected from Cioran's considerations. This model is based on the assumption that the issues of death and birth in Cioran's considerations exchange their meanings and constitute the points to which various aspects of the experience of time are related. This model, included in the topographic structure, consists of six states. Boredom, defined as the least specific, is the starting point for dread, despair, sadness, ecstasy and melancholy.

The last state was assigned special importance due to its significant and long – term impact on the attitude and way of experiencing one's own existence by man. A thesis was put forward that melancholic mourning for a non-temporal, and therefore

unconscious existence, behind this object peculiarly defined in its indeterminacy – nothingness, means for Cioran a proper, authentic and non-illusory attitude towards life, which in all its splendor appears to him as evidence of the loss. Thus, it was found that the meaning of time is revealed in the author's melancholic and peculiarly ascetic writing. His creative attitude was interpreted as an intentional and even manifest gesture of abandonment, turning away from life in recognition that everything related to time is an unsolvable problem. Sublimation in the form of writing, as well as the contemplation of death in the form of suicidal fantasies, in this context can only be a method of temporary reduction of the tension that results from the overwhelming awareness of the temporal nature of existence. It has been shown that the affirmation of the idea of suicide is the correct way of understanding the meaning of this issue, as opposed to the affirmation of the act of suicide itself. The dissertation proved that the melancholic perspective, in its various shades, always referring to the experience of loss, in Cioran's work is the most adequate ground for thinking about life and death. The presented understanding of his creative attitude in terms of a very peculiar asceticism on the one hand, and melancholy on the other hand, reveals in a new light – precisely the meaning of time the issues addressed by other authors: the embodiment of his writing, communication, chosen style of expression. Cioran's reflection on these states shows the assumption that man is unable to transcend his identity, metaphorically defined by the author of the dissertation as the identity of an "exile from paradise".

In addition, it has been proven that Cioran's work can be interpreted using the starting point of linear as well as circular or cyclical time, but ultimately it should be stated that none of these approaches is sufficient to show their essence. The proper meaning of time, in the frame of interpretation, is reflected in the term "destructive time". It refers to Cioran's view that with the "fall into time" man gained consciousness and fate, which are the source of the drama of human existence. This, due to time, begins, according to Cioran, with the destruction of the state of original unity brought with time, condemns to dependence, loneliness, the process of individuation paid for with suffering. The temporal aspect of existence also determines the insoluble problem of human determination. It remains in relation to human existence and is the principle of irreversible decomposition, through separation dooming to individuation, a process which, according to Cioran, sets the axis of the tragedy of human existence.



wielowymiarowości i złożoności. jako z jednej strony bardzo złożonej i pełnej wewnętrznych napięć i sprzeczności, z drugiej strony zaś na swój sposób spójnej.

Równocześnie nie stroni od uwag krytycznych pod adresem niektórych wypowiedzi rumuńskiego filozofa, jeśli np. stwierdza, że w wielu miejscach jest on niespójny w swoich wypowiedziach, w innych wręcz wewnętrznie sprzeczny. Innym razem przyznaje się do własnej bezradności w interpretowaniu niektórych jego wypowiedzi, które sygnalizują niemożliwość rozwikłania postawionych w nich problemów.

Rozprawa doktorska mgr. Bergiel-Klon jest zatem na wskroś samodzielna zaznaczając wyraźnie swoją odrębną pozycję na tle całej literatury dotyczącej filozofii Ciorana. Jej główną zaletą są dokonane w niej oryginalne interpretacje omawianych przez autorkę motywów tej filozofii oraz wydobywanie złożonych między nimi związków.

Walorem pracy jest również jej przejrzysta pod względem logicznym i dobrze uporządkowana jeśli chodzi o podejmowanie kolejnych motywów myśli Ciorana konstrukcja. Autorka rozwija swój wywód z dużą konsekwencją starając się wykazać zależności między poszczególnymi etapami swej argumentacji. Istotną rolę odgrywają też kończące poszczególne partie wywodów konkluzje i podsumowania. Pracę cechuje duża metodyczna precyzja i prowadzeniu analiz i porównań.

Tę stronę pracy również oceniam wysoko. Widać dużą dojrzałość badawczą autorki i dbałość o zaprezentowanie wyważonego i spójnego charakteru argumentacji – co akurat w przypadku „rozchwianego” emocjonalnie i merytorycznie stylu pisarskiego Ciorana jest nie byle jakim wyzwaniem.

Przede wszystkim jednak walorem jej pracy jest to, że jej czytelnikowi każe ona postawić szereg pytań, spojrzeć w nowym świetle na tradycyjne kwestie filozoficzne. Wprawdzie autorka nie daje – i dać nie może – na te pytania jakiejś jednoznacznej odpowiedzi otwiera jednak nowy horyzont myślenia o kwestiach, których one dotyczą.

Nie znaczy to, że pod jej adresem sam nie mam szeregu pytań i wątpliwości. Chciałbym jednak podkreślić, że nie wpływają one na wyrażoną powyżej przeze mnie pozytywną ocenę, niemniej jednak niektóre z nich dotyczą pewnych jej – moim zdaniem - braków. Inne zaś – a tych jest większość - są po prostu zaproszeniem do dyskusji.

Moje pytania i wątpliwości pozwolę sobie, dla uzyskania większej jasności, przedstawić w punktach.

## II Pytania i wątpliwości

### 1.

Autorka rozprawy wskazuje na kluczowe znaczenie jakie dla filozoficznej refleksji Ciorana posiada moment narodzin człowieka, w którym nastąpił jego „upadek w czas”. Swoją wymowną reprezentację znalazło to w biblijnej opowieści o grzechu pierworodnym człowieka, w wyniku czego został wygnany przez Boga z raju. Cioran wielokrotnie nawiązuje w swoich pracach do tej opowieści uznając, że przed owym „upadkiem w czas”, czyli skazaniem na przemijanie choroby i śmierć, człowiek żył egzystencjalną pełnią nie mając poczucia czasu. I jakkolwiek według niego niemożliwe jest dzisiaj odzyskanie przez człowieka owej pełni to ma ona dla jego samorozumienia kluczowe znaczenie, gdyż zakreśla niezbywalny horyzont jego pragnień. Według Bergiel-Klon ta opozycja tkwi u podstaw sposobu w jaki Cioran pojmuje ludzką tożsamość jako rozdartą między tymi dwoma biegunami.

Moje pytanie dotyczy tego, jaki w takim razie status ontologiczny w oczach Ciorana ma biblijna opowieść o grzechu pierworodnym człowieka? Czy odnosi się ona do jakichś zdarzeń, które rzeczywiście miały miejsce w zamierzczłej przeszłości? I tym samym wszystkich jej głównych bohaterów – Boga, Adama i Ewę oraz węża, należy traktować

jak najbardziej serio, dosłownie – kimkolwiek w rzeczywistości by oni nie byli? Czy też ma ona jedynie status mitu, w którym próbuje się – jak w każdym micie – metaforycznie „objaśnić” fenomen ludzkiej skończoności, genealogię skazania człowieka na przemijanie czasu i śmierć? Tym samym zaś wszyscy jej bohaterowie są tylko fikcyjnymi postaciami, jako takie nieistotnymi dla tego o czym tak naprawdę ta opowieść traktuje jako pewnym fundamentalnym zdarzeniu, która nastąpiła na początku ludzkich dziejów

Ta pierwsza interpretacja zakłada wiarę w realne istnienie Boga i realność jego ingerencji, w drugiej traktuje się go jako swego rodzaju figurę retoryczną, której nie odpowiada żaden rodzaj bytu (słowem odrzuca się tezę o jego istnieniu). I jakkolwiek Bergiel-Klon słusznie zauważa, że Cioranowi jako zadeklarowanemu ateście bliższa jest ta druga interpretacja, to czytając jej rozprawę odnoszę chwilami nieodparte wrażenie, że często bardzo „serio”, wręcz dosłownie traktuje wspomnianą biblijną opowieść – tak jak funkcjonuje ona w tradycji judeochrześcijańskiej. Tymczasem, jeśli potraktować ją – jak Cioran – jako rodzaj mitu, nazywa ona jedynie fenomen otwarcia człowieka na fenomen przemijania w czasie i związaną z tym jego frustrację. Dlatego też starając się na swój sposób odreagować tę frustrację Cioran kreśli wizję pełni ludzkiego bytu przed upadkiem w czas. Pełni, której tak naprawdę człowiek nigdy nie doświadczył i tylko retrospektywnie stworzył sobie jej obraz. Dodajmy, że zupełnie inaczej do owej wizji podchodzą tacy autorzy jak Lacan i Zizek traktując ją jako iluzję służącą przesłonięciu psychologicznie o wiele trudniejszego zaakceptowania przez człowieka faktu, że poza „upadkiem w czas” żadnego idealnego stanu pełni w dziejach ludzkich nigdy nie było. To znaczy człowiek w swojej skończoności, „kastracji” narodził się wraz z upadkiem w czas. On wyznacza istotę jego człowieczeństwa, przedtem zaś nie było żadnego raj, pełni tylko czysta nicność. Cioran natomiast, jakkolwiek opowieść o Raju traktuje jako iluzoryczną, to jednak uważa, że reprezentuje ona to, co jest rzeczywistym i podstawowym obiektem ludzkich pragnień. Dlatego trzeba ją traktować jak najbardziej poważnie.

2.

Ciekawie przedstawia się w pracy rozdział 3 poświęcony porównaniu ze sobą fenomenowi nudy w tej postaci w jakiej pojawia się on w twórczości Ciorana z acedią w ujęciu mnicha Ewagriusza z Pontu. W obu przypadkach nachodząca człowieka nuda oznacza jego wyobcowanie wobec czasu, który doświadczany jest jako niczym przytaczający go ciężar. Przy czym jeśli dla Ewagriusza istotne znaczenie ma kontekst średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej z jej ideałami ascezy i samobiczowania oraz jego przekonanie, że jest ona konsekwencją traktowanego jak najbardziej serio grzechu pierworodnego, Cioran reprezentuje czysto laickie podejście do tego fenomenu pozbawione wszelkiego rodzaju metafizycznej mgły, co moim zdaniem należałoby mocniej podkreślić niż robi to autorka. Traktuje on bowiem nudę przede wszystkim jako specyficzny egzystencjalny modus ludzkiego doświadczenia czasu. Autorka wprowadza w tym wypadku rozróżnienie na czas fizyczny i właściwy nudzie czas subiektywny (aż prosi się tu, aby nawiązać tu do Bergsona koncepcji czasu). Nuda jest po prostu ludzką przypadłością, wymownym wyrazem tendencji destrukcyjnych przenikających ludzką egzystencję stanowią etap pośredni między fenomenami bezsenności i rozpacz.

Kluczowe znaczenie w rozważaniach autorki w tym rozdziale ma rozróżnienie na nudę sytuacyjną i egzystencjalną/esencjalną, której odpowiadają dwa rodzaje samotności. Pierwszy typ nudy Bergiel-Klon odnosi do potocznej i powierzchownej sfery ludzkich zachowań, drugi ma prowadzić do bezpośredniej konfrontacji podmiotu z sobą samym. Na uwagę zasługuje stwierdzenie autorki, że te dwa typy nudy stanowią dwa powiązane ze sobą oblicza tego samego kryzysu tożsamościowego (s.73). Przypomina to trochę

rozdzielenie Heideggera w *Byciu i czasie* na bycie niewłaściwe (upadanie) i właściwe, gdzie między tymi sposobami bycia zachodzi podobny związek wzajemnej implikacji. Moje wątpliwości budzi natomiast posłużenie się dwoma różnymi pojęciami w odniesieniu do drugiego typu nudy nazywając ją raz egzystencjalną innym razem esencjalną. Z jednej strony autorka traktuje je wyraźnie jako synonimiczne – po co więc rozróżnianie tego typu, które rodzi spore zamieszanie? Tym bardziej, że w tradycji filozoficznej pojęcia egzystencji i esencji zwykło się traktować jako skrajnie przeciwstawne, a nie pokrewne czy synonimiczne. Nie bardzo więc wiadomo czemu ma służyć tego typu zrównanie. Z drugiej strony jednak zdaje się być przekonana, że jednak nuda „egzystencjalna” różni się od esencjalnej – w pracy nie znalazłem jednak żadnego klarownego przedstawienia tej różnicy. Proponowałbym zostać przy pojęciu nudy egzystencjalnej, bo chyba to określenie jest w tym wypadku bardziej adekwatne.

3.

Interesująca jest teza autorki, że nuda w ujęciu Ciorana stanowi ateistyczną wersję acedii Ewargiusza, gdyż odesłanie do Boga i fenomenu wiary w niego zastępuje w tym wypadku odesłanie do nicości, która przeraża. Swoistość podejścia rumuńskiego filozofa polegałaby w tym wypadku na uznaniu, że jedyną strategią obronną wobec poczucia nudy jest pogarda i wyrzeczenie się samego siebie jako rodzaj laickiej wersji ascezy. Pozwala ona człowiekowi zaakceptować czasowy charakter własnego istnienia, a tym samym własny wybrakowany status ontologiczny. W tym wypadku – i w innych, kiedy autorka pisze o różnych, według Ciorana, niedostatkach ludzkiego bytu – aż prosi się o nawiązanie do tradycji antropologii filozoficznej, w której główną tezą jest zaczerpnięte od Herdera i Nietzschego przekonanie, że człowiek jest „chorym zwierzęciem”, które braki w wyposażeniu biologicznym rekompensuje wykorzystywaniem swoich intelektualnych zdolności (rozum).

4.

Z kolei pojawiające się na stronie 93 porównanie fenomenu nudy w ujęciu Ciorana z Heideggerem jest bardzo ogólne, zaś przypis w postaci odniesienia do eseju *Czym jest metafizyka?* bez podania strony i o jaką wypowiedź tego filozofa chodzi, niczego nie wyjaśnia.

5.

Kolejnym kluczowym motywem w filozofii Ciorana, który omawia i interpretuje autorka jest melancholia. Specyfikę jego podejścia stara się ukazać w konfrontacji z psychoanalitycznymi ujęciami tego fenomenu przez Freuda, Melanie Klein i w szczególności Julii Kristovej. Podkreśla rolę jaką w genezie melancholii odgrywa nuda stanowiąc swego rodzaju podłoże, na którym ona wyrasta. Bergiel-Klon słusznie podkreśla, że dla Ciorana kluczowe znaczenie ma nie tyle tzw. „słodka” melancholia, czyli stan rozmarzenia, bliżej nieokreślonej tęsknoty za czymś, co „czarna” melancholia spokrewniona z depresją analizowana klinicznie. Dlatego za niezbędne uznaje nawiązanie do wspomnianych psychoanalitycznych koncepcji melancholii, gdzie wiąże się ją z przeżyciem straty będącej źródłem patogenicznego konfliktu.

Wysoko oceniam sposób w jaki autorka przedstawia koncepcję melancholii Klein, twierdząc, że fenomen ten pojawiając się na podłożu pozycji schizoidalno-paranoidalnej zasadza się na braku akceptacji czasowego charakteru istnienia. Szczególnie ciekawe jest podkreślenie, że postawę melancholijną określa nierozwiązywalna sprzeczność między lękiem „przed własną dezintegrującą nienawiścią oraz lęk przed okrucieństwem ze strony obiektu.” (s.109) Jak też twierdzenie, że u melancholika poczucie utraty związanej z odniesieniem do innego wiąże się z poczuciem utraty części siebie, która z innym/obiektem pozostawała w stanie identyfikacji (s 111).

Pewne rozwiązanie czy też złagodzenie tej sytuacji wiąże się osiągnięciem przez podmiot pozycji depresyjnej, w której otwiera się przed nim perspektywa przebolecia utraty obiektu poprzez akceptację własnej ograniczoności i poddanie się porządkowi czasowemu. Ale melancholik nigdy nie jest w stanie urzeczywistnić tego do końca. Opłakuje bowiem nie tyle realną utratę obiektu, co wyidealizowane wyobrażenie na jego temat.

Natomiast sposób w jaki autorka interpretuje ujęcie melancholii przez Julię Kristevą opiera się na pewnym uproszczeniu. Według niej w tym ujęciu melancholik to osoba, która nie mogąc pogodzić się z utratą matki jest przez jej postać niejako uwięziony, pielęgnując doświadczenie tej utraty. Dlatego nie jest on zdolny do prawidłowego funkcjonowania w języku, który opiera się na symbolizacji tego, co utracone, zastępowania go różnymi substytutami. Problem w tym, że w ujęciu Kristevej na język składa się nie tylko to, co symboliczne, ale również to, co semiotyczne, specyficzny rodzaj wrażliwości, wymiar emocjonalny języka, stanowiąc niejako naturalne dopełnienie pierwszego. Zaburzenie w językowym funkcjonowaniu melancholika według Kristevej polega na tym, że dominującą funkcję odgrywa u niego to, co semiotyczne, podporządkowując sobie sferę symbolicznego. Nie znaczy to jednak, że melancholik jest poza językiem, tylko że uległ on u niego swego rodzaju deformacji. W związku z tym relację ujęcia Kristevej do zaproponowanego przez Ciorana, dla którego fenomen melancholii wiąże się ze zdolnością artykulacji symbolicznej należałoby ująć w inny sposób niż proponuje autorka.

6.

Z kolei problematyczną kwestią w podejściu Kristevej jest twierdzenie o szczególnej podatności kobiet na melancholię, co ma wiązać się ze szczególnie intymnym związku z matką, reprezentującą regresywno-destrukcyjne moce popędowe – co doczekało się niszczącej wręcz krytyki ze strony Judith Butler, która zarzuciła Kristevej pozostawanie w patriarchalnym modelu opartym na przyznaniu ontologicznego prymatu heteroseksualności wobec innych form tożsamości seksualnej. Może warto byłoby podjąć również ten wątek.

7.

Wysoko oceniam również kolejne partie pracy, w których autorka trzymając się konsekwentnie wypracowanej do tej pory perspektywy opisu charakteryzuje fenomeny grozy, rozpacz, smutku i ekstazy, kończąc swoje wywody rozważaniami na temat fenomenu śmierci i samobójstwa. Widać w nich wyraźnie, że świat myślowy Ciorana jest na swój sposób światem odwróconym w stosunku do potocznych wyobrażeń na ten temat. To co zwykło uważać się za „normalne” jest tu iluzją, natomiast to, z czym kojarzymy jakąś deformację i sprzeczność – podniesione zostało do rangi paradygmatu. Widać to szczególnie wyraźnie w sposobie w jaki Cioran podchodzi do kwestii samobójstwa, które ma dla niego akceptowalne egzystencjalnie znaczenie nie jako akt faktycznie dokonany, lecz taki, który można dokonać. Liczy się on więc u niego jako sama swoja możliwość, sama myśl o samobójstwie. A to dlatego, gdyż w ten sposób człowiek manifestuje swoją wolność, zdolność zdystansowania się do swego istnienia – czasu. To osobliwe podejście jest bodaj najbardziej wymownym świadectwem głębokiego pesymizmu przenikającego filozofię Ciorana jako uwikłaną praktycznie we wszystkich kwestiach jakie porusza w nierozwiązywalne sprzeczności. Zaś jedyne wyjście jakie proponuje zasadza się wyłącznie na przenikniętych głęboką rezygnacją myślowych kompromisach, których cena jest zazwyczaj bardzo wysoka.

Ten sposób podejścia zbliża rumuńskiego filozofa do nurtu, który zwykło się określać mianem postmodernizmu. Motywy tułactwa czy wędrowania, uwikłania w myślowe antynomie, rozproszenia, tożsamościowego rozdarcia czy pęknięcia przywodzą



nieodparcie na myśl to, co pisał na ten temat Zygmunt Bauman czy inni przedstawiciele nurtu. Myślę, że warto byłoby wpleść w pracę te nawiązania i wskazanie na pokrewieństwa.

8.

W pracy zabrakło mi również podjęcia próby usytuowania Ciorana myśli o uwikłaniu ludzkiego bytu w czas na tle bodaj najbardziej znaczących koncepcji czasu, jakie pojawiły się w filozofii współczesnej i są dziełem Husserla i Heideggera. Tym bardziej, że wiele egzystencjalnych motywów jakie pojawiają się szczególnie w myśli tego ostatniego wykazuje zdumiewające analogie i pokrewieństwa w spojrzeniu Ciorana na strukturę ludzkiej egzystencji. Na przykład rozróżnienie Heideggera na bycie niewłaściwe/upadłe i właściwe *Dasein*, ujęcie przez niego fenomenu trwogi w obliczu nicości itd. Wskazanie, choćby bardzo wstępne, na te analogie i pokrewieństwa, a zarazem podkreślenie różnic, wzbogaciłoby w sposób istotny zawartość pracy.

### Konkluzje

Jak już wyżej stwierdziłem rozprawę doktorską mgr. Bergiel-Klon oceniam wysoko jako oryginalną propozycję odczytania sposobu w jaki Emil Cioran podejmuje w swojej myśli filozoficznej problem czasu uznając go za kluczowy dla skończonego ludzkiego sposobu bycia i tworzonej przez człowieka kultury. Autorka stara się pokazać jak w zależności od rozpatrywania tego problemu w odniesieniu do egzystencjalnych fenomenów nudy, melancholii, grozy, rozpacz, smutku, ekstazy i śmierci zmienia się podejście autora *Księgi złudzeń* do czasu. Według niej te fenomeny tworząc pewien na swój sposób spójny, rozwijający się samorzutnie ciąg rozwojowy, w którym każdy poprzedni z nich stanowi swego rodzaju podłoże dla kolejnego przechodząc jeden w drugi odślaniając niejako całkiem nową postać doświadczenia czasu.

Pomyślana w ten sposób praca mgr. Bergiel-Klon zajmuje na tle bogatej bibliografii poświęconej Cioranowi - do której zresztą często się odwołuje, wyraźnie odrębną pozycję. Zarazem jest to praca napisana w sposób nienaganny pod względem metodycznym, autorka posługuje się w niej klarownym językiem uzasadniając swoje interpretacyjne pomysły i propozycje odpowiednio skonstruowaną interpretację i materiałem tekstowym. Uwagę zwraca absolutna samodzielność przeprowadzanych przez autorkę wywodów i refleksji, która w sposób przemyślany i niekiedy bardzo złożony buduje swoją argumentację nadając za każdym razem jej logiczną ciągłość i jedność.

Wszystkie te walory pracy sprawiają, że spełnia ona wszelkie wymogi stawiane rozprawom doktorskim i w związku z tym wnoszę o dopuszczenie mgr. Moniki Bergiel-Klon do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Prof. Dr hab. Paweł Dybel

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Moniki BERGIEL-KLON: „Znaczenie czasu w refleksji Emila Ciorana”, napisanej pod kierunkiem dr. hab. Andrzeja OSTROWSKIEGO na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w roku 2023 w dyscyplinie: Filozofia**

Niniejszą recenzję przedkładałam w odpowiedzi na uchwałę Rady Naukowej Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie z 22.03.2023., na mocy której zostałam powołany na recenzenta rozprawy doktorskiej Pani mgr Moniki BERGIEL-KLON, napisanej nt. „Znaczenie czasu w refleksji Emila Ciorana”.

### **Ogólna charakterystyka rozprawy**

Rozprawa doktorska Pani mgr Moniki BERGIEL-KLON stanowi oryginalne i nowatorskie filozoficzno-psychoanalityczne podejście do eksplikacji znaczenia czasu w refleksji Emila Michela CIORANA (1911–1995). Mimo sporego zainteresowania, jakim cieszy się ten autor na świecie, z wyjątkiem Rumunii, jego kraju pochodzenia, a od 1952 r. w Polsce, rezonującego licznymi publikacjami, dysertacja BERGIEL-KLON sprawnie i skutecznie unika częstej maniery, właściwej tego rodzaju pracom, polegającej na rekapitulacyjnej wtórności i buchalteryjnej sprawozdawczości. Jest to doktorat, co się zowie! Samodzielny, twórczy, (auto)krytyczny, wnikliwy, spójny, konkluzywny, z trzymanym na wodzy rozmachem interpretacyjnym; wyraźną i konsekwentnie prowadzoną linią argumentacyjną, solidnym osadzeniem w literaturze podmiotowej i sekundarnej; wysoką kulturą słowa, ocierającą się o literackość; perfekcją warsztatową; imponującą, ugruntowaną i swobodnie przekazywaną wiedzą; naukową rzetelnością i obiektywizmem formułowanych ustaleń; pogłębioną analitycznością bez cienia argumentacyjnej nonszalancji osuwającej się w tetyczną arogancję; sprawnością dowodzenia racji; w końcu niespotykane finezyjną świadomością badawczą.

Wszystko to razem czyni z tej pracy prawdziwy unikat, godzien najwyższego uznania dla jej Autorki i promotora, Profesora Andrzeja Ostrowskiego, pod pieczę którego powstawał. W moim przekonaniu stanowi ona bardzo udane wprowadzenie do manierycznej, niezwykle trudnej do zsyntetyzowania i naukowej obróbki z racji programowej niedyskursywności, asystematyczności, antylogiczności, fragmentaryczności, prowokacyjności i antyakademickości myśli rumuńsko-francuskiego twórcy. Nie dając mu się „zcioranizować”, to znaczy ulec pułapce hipnozy, jaką niewątpliwie lektura jego tekstów potrafi wyrzucić na czytelnika, Doktorantka przejmując inicjatywę i sama dyktuje Cioranowi własne reguły gry interpretacyjnej. Jakby tego było mało, okazuje się, że skonstruowała je tak znakomicie, że wymykająca się systematyzacji i kategoryzacji refleksja Ciorana bez oporów adaptuje się do nich, nie tracąc na swoistości ani nie ulegając nadinterpretacyjnym wypaczeniom.

Sekretariat Instytutu Filozofii  
Wpłynęło, dnia 05 LIP 2023

EP  
podpis

## Struktura, cele i metody zastosowane w pracy

Rozprawa posiada starannie opisaną we Wstępie, klasyczną strukturę trójrozdziałową. Rozdziały następują po sobie konsekwentnie i są ze sobą ściśle treściowo powiązane. Różnice w proporcjach objętości każdego z nich należy tłumaczyć logiką wywodu. Jądro pracy stanowi rozdział trzeci. Oparty na dychotomii „bycie w czasie” – „bycie poza czasem” przyjmuje dwumodułową, acz komplementarną budowę, eksplikującą koncept „bycia poza czasem” za pośrednictwem nudy z jej odcieniami acedycznymi i pokrewnego jej stanu melancholii, narażającej człowieka na emocjonalne ekstrema – rozciągające się od grozy, rozpacz i smutku do wynoszącej ponad nie ekstazy; ostatecznie melancholia pogrąża człowieka w nieokreśloności bezdennej pustki.

Gdy rozdział ten koncentruje się na perspektywie „bycia poza czasem”, to zrozumiałym jest, że rozdział poprzedzający – numerycznie pierwszy, ale sklasyfikowany przez Doktorantkę jako drugi, co samo w sobie najprawdopodobniej jest rezultatem jakiegoś przeoczenia – podejmuje problem „bycia w czasie”. W jego ramach rozpatrywane są okoliczności, znamiona i konsekwencje upadku człowieka w czas za sprawą narodzin, od których i poprzez które rozgrywa się aż do ostatniego ich akordu – śmierci dramat ludzkiej egzystencji, wypędzonej z beczasowej jedności raju i wtrąconej do piekła samotności naznaczonej ruchliwością wiecznie niezaspokojonej w swoich dążeniach świadomości, generującej niezaspokajalne iluzoryczne pragnienia i megalomańskie ambicje, stające się przyczyną błędnego koła ciągłego ludzkiego rozdarcia, frustracji i cierpień.

Ostatni rozdział, numerycznie trzeci, aczkolwiek w pracy opisany jako czwarty – co niestety wprowadza pewną dezorientację, gdyż sugeruje, że rozprawa ma cztery rozdziały, a nie trzy, jak jest w rzeczywistości – przenosi czytelnika na „Krańce czasu”, to jest w okolice śmierci oraz lęków i strachów, jakimi napawa ona człowieka, już to się z nią konfrontującego, już to ją wypierającego ze świadomości. Jakkolwiek rozumiem i podzielam decyzję Doktorantki, która kierując się troską o spójność narracyjną pracy opatrzyła ten rozdział tytułem „Krańce czasu”, to jednak skłaniam się ku przekonaniu, że rozpatrywany przez Nią jako alternatywny tytuł „Rozważania Ciorana na temat śmierci” (s. 162), naruszając przyjętą konwencję onomastyczną, byłby bardziej adekwatny i precyzyjny, bezpośrednio i natychmiast wprowadzając czytelnika w tematykę rozdziału.

Rozprawę zamyka czterznastostronicowe Zakończenie, w którym Doktorantka skrupulatnie rozlicza się z przeprowadzonych analiz w kontekście założonych na początku pracy celów badawczych i wysuniętych tez. Istotnym elementem Zakończenia jest sformułowanie dalszych kierunków badań nad spuścizną Ciorana, stanowiących kontynuację i ważne uzupełnienie treści zawartych w dysertacji. Wydają mi się one nader trafnie wyodrębnione i zapowiadające się niezwykle interesująco. Życzyłbym Doktorantce i sobie, a pośrednio samemu Cioranowi, żeby to Ona podjęła się tego zadania w przyszłości.

Pracę wieńczy obszerna, przejrzyste skomponowana Bibliografia tekstów źródłowych oraz drukowanych i cyfrowych opracowań przedmiotowych, zarówno rodzimych, jak i obcojęzycznych. Zestawienie bibliograficzne jak najlepiej świadczy o gruntownej znajomości u Doktorantki całego przekroju pism Ciorana w przekładach na

język polski, jak również o Jej szerokim i kompetentnym rozeznaniu w istniejącej literaturze cioranologicznej w skali międzynarodowej.

Cel badawczy rozprawy jest bardzo ambitny i nowatorski. Jest nim „ustalenie, jakie znaczenie ma czas w refleksji Ciorana oraz uczynienie z tej kategorii nowej perspektywy interpretacyjnej jego rozważań” (s. 11). W mojej ocenie Doktorantka z powodzeniem go zrealizowała.

Jeśli chodzi o zastosowane w pracy metody badawcze, to do najważniejszych należą metoda „źródłowo-analityczno-syntetyczna” oraz „metoda komparatystyczna” (s. 14–15). Dobór metod jest trafny, a ich wykorzystanie prawidłowe, pozwalając pod ich rygiem sprawnie przeprowadzić zaprezentowane w pracy analizy i wyciągnąć należyte wnioski.

### **Język dysertacji oraz walory warsztatowe**

O języku dysertacji i jej zasobach warsztatowych nie potrafię mówić inaczej, jak tylko w superlatywach. Zdolności komunikacyjne Doktorantki w każdym aspekcie są ponadprzeciętne. Prowadzone analizy trzyma w ryzach jasności i precyzji ani na chwilę nie zbaczając z tematu w celach dygresyjnych; swobodnie i poprawnie operuje terminologią naukową z obszaru filozofii i psychoanalizy, a po części również teologii biblijnej. Wykładane przez BERGIEL-KLON treści są rzetelnie uargumentowane i oparte na solidnej podstawie bibliograficznej. Do oceny językowo-warsztatowych walorów recenzowanej rozprawy odniósłbym najchętniej wytyczne, jakie pod adresem języka naukowego formułował Kazimierz TWARDOWSKI<sup>1</sup>, a to dlatego, że Doktorantka czyni zadość bodaj im wszystkim.

W ślad za TWARDOWSKIM chwałę zatem język pracy BERGIEL-KLON za jego zwyczajność i naturalność, pozbawione chwytów retorycznych, metafor, ozdobników, efektów poetyckich czy popisów oratorskich, jakkolwiek nie brakuje Autorce dysertacji zmysłu i polotu literackiego. Musiało to być dla Doktorantki poważnym wyzwaniem, jako że obcowanie z tekstami Ciorana, obfitującymi w takie chwytły, efekty i popisy, z pewnością inspiruje do naśladownictwa, niezależnie od tego zaś wymaga nie lada umiejętności i ogromnego wysiłku w istocie translatorskiego, polegającego na cierpliwym, konsekwentnym i wytrwałym przekładaniu Ciorana z właściwego jego tekstom języka literackiego o charakterze figuratywnym na filozoficzny – o charakterze ściśle pojęciowym. Z satysfakcją stwierdzam, że z tego zadania Doktorantka wywiązała się nadspodziewanie dobrze.

Język pracy magister BERGIEL-KLON, w czym wyraża się jego naukowość podług odniesionych do jego oceny rygorystycznych kryteriów TWARDOWSKIEGO, odznacza się również jednoznacznością w przeciwieństwie do mętności języka prac Ciorana; ścisłością, to jest precyzją wypowiedzi w przeciwieństwie do nieścisłości, czyli braku precyzji w rozważaniach Ciorana; wyrazistością, zbiektywizowaniem i konkluzywnością w opozycji

---

<sup>1</sup> Por. Jacek JADACKI, *Praeceptor Poloniae. Twardowski w oczach współczesnych mu Polaków*, [w:] *Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, red. Jacek JADACKI, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021, s. 109.

do Cioranowej bałamutności i komunikacji »„zdającej sprawę tylko z tego, co mówiącemu „się zdaje”«<sup>2</sup>.

Na tym jednak nie koniec, ponieważ język recenzowanej rozprawy spełnia także dalsze ważne kryteria, stawiane przez TWARDOWSKIEGO przed językiem naukowym. Należą do nich: prostota przekazu, doskonale radząca sobie z zawłościami tekstów CIORANA; zwięzłość i treściwość zastępujące potoczność i aforystyczny styl monografowanego autora; zrozumiałość wynikająca z pogładowości, konkretyzmu i empirycznej pochwytności stwierdzeń, analiz i wniosków zawartych w doktoracie neutralizująca zagadkowość i tajemniczość, przechodzące momentami w oniryczność, właściwych CIORANOWI spostrzeżeń.

Niezmiernie ważną zaletą tekstu BERGIEL-KLON jest jego zdolność do pobudzania do myślenia, a więc bycie zajmującym. Można by sądzić, że w tym punkcie protokół rozbieżności między Doktorantką a bohaterem Jej pracy ustaje, wszakże dziełom CIORANA trudno odmówić podobnych walorów. Tymczasem jednak należy wskazać na co najmniej jeszcze dwie symptomatyczne różnice między językiem Autorki dysertacji a stylem narracyjnym, stosowanym przez CIORANA. Dodajmy od razu, że z tej konfrontacji to właśnie Doktorantka wychodzi obronną ręką, CIORAN zaś pozostaje w głębokiej defensywie. Pierwsza z nich to uporządkowanie poruszanej w rozprawie tematyki pod kątem stopnia jej trudności, »wychodząc od opisu „faktów i zjawisk łatwo dostępnych i uchwytnych”«, a następnie stopniowo przechodząc do „zagadnień skomplikowanych i zawiłych, odsłaniając ich strukturę i ukazując właściwą [...] treść problemu”<sup>3</sup>. U CIORANA taka gradacja nie występuje.

Druga w omawianym kontekście, choć zapewne w ogólnym rozrachunku nieostatnia przewaga Doktorantki nad CIORANEM w rywalizacji – by tak metaforycznie rzec – o „puchar TWARDOWSKIEGO” w konkurencji „tekst naukowy”, lokuje się w zajmowanej przez Nią i przezierającej przez język Jej wypowiedzi postawie krytycznej i odpowiedzialności za słowo. Próżno ich szukać u CIORANA.

Podsumowując ten fragment recenzji, stwierdzam z pełnym przekonaniem, że praca doktorska Magister BERGIEL-KLON spełnia wszystkie kryteria naukowości języka, którym się posługuje. To samo należy powiedzieć o warsztatowym zapleczu pracy. Cały jej aparat naukowy – przypisy, bibliografia, cytaty, struktura podziału treści – został przygotowany z najwyższą starannością.

Filozofów nie trzeba przekonywać, a znawcy Ciorana w szczególności, że doskonałość nie jest domeną ludzi ani ich wytworów. Toteż pozwolę sobie w tym miejscu odnotować te spośród mankamentów w językowej warstwie pracy, które zdołałem dojrzeć.

Doktorantka wyraźnie nadużywa spójnika 'iż' w proporcji do 'że'. Reguła poprawnościowa w polszczyźnie stanowi, że zasadniczo należy posługiwać się spójnikiem 'że', stosując 'iż' jedynie w szczególnych, motywowanych względami stylistycznymi, przypadkach. Dotyczą one zdań podrzędnie złożonych, w których spójnik 'że' występuje co

---

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, s. 111.

najmniej dwukrotnie. Dopiero wówczas, przy drugim, a najlepiej trzecim jego użyciu można go zastąpić owym ‘iż’.

W języku filozoficznym czas, podobnie jak wolność nie są kategoriami, a w ten sposób wielokrotnie pisze o nich Doktorantka (np. s. 9, 11, 20 i in.). Kategorie w filozofii odnoszą się jedynie, jak wiadomo od czasów Arystotelesa, do intelektu, stanowiąc jego – jak to ujmuje Immanuel Kant – immanentne i niezbywalne wyposażenie kognitywne w postaci czystych, apriorycznych pojęć, determinujących formy ludzkiego myślenia. Z kontekstu wnioskuję, że Doktorantka terminem ‘kategoria’ posługuje się w znaczeniu potocznym, pokrewnym ‘rodzajowi’, ‘typowi’, ‘klasie’, ‘wersji’, ‘wariantowi’ lub ‘odmianie’. Daje się to zapewne tłumaczyć przesłankami stylistycznymi oraz tym, że stało się to manierą bez mała powszechną i nagminną. Mimo to jednak warto zadbać o czystość i ład terminologiczny w obszarze języka filozoficznego.

W rozprawie naukowej powinno się wystrzegać potocyzmów. Doktorantce przydarzył się właściwie tylko jeden, ale wobec ogólnego ich braku w pracy, ten jeden zwraca na siebie szczególną uwagę. Chodzi o frazę: „Próby przypasowania znanych nam koncepcji...” (s. 12). Koncepcji się nie przypasowuje, lecz co najwyżej ‘dostosowuje’, ‘łączy’, ‘uzgadnia’, ‘zespala’, ‘dostosowuje’ lub ‘harmonizuje’.

We Wstępie czytamy, że filozofia w rozprawie Magister BERGIEL-KLON jest jedynie „Wyjściową dyscypliną prowadzonych badań” (s. 13). Tego rodzaju konstatacja wpędza w zakłopotanie głównie dlatego, że jest to przecież praca filozoficzna. Jakże więc filozofia może być w niej potraktowana tak zdawkowo. Owszem, dowiadujemy się z kolejnych akapitów, że spowodowane jest to tym, iż CIORAN „posługuje się wieloma różnymi rodzajami i poziomami opisu: przede wszystkim opisem filozoficznym, jednak zakrawającym również o psychologiczny, a w wielu aspektach także nawiązującym do ujętych filozoficznie wątków teologicznych. Ponadto jego myśl filozoficzna „zanurzona” jest w literaturze” (s. 13). Wszystko to skłania Doktorantkę do wyboru „interdyscyplinarnego podejścia badawczego” (s. 13). Należy sobie, w tym kontekście, odpowiedzieć na podstawowe pytanie: czy to, że monografowany autor „posługuje się wieloma różnymi rodzajami i poziomami opisu”, z których jednakowoż filozoficzny jest dominujący, determinuje konieczność rozszerzenia formuły recepcji jego myśli aż do odległych granic interdyscyplinarności? Czy ma z tego wynikać, że CIORAN właściwie nie jest filozofem – co najwyżej po trosze – a prócz tego jest psychologiem, teologiem, literatem i kto wie, czym jeszcze więcej.

Przyjęcie takiego stanowiska uprawomocniałoby studia nad CIORANEM osobno jako psychologiem, odrębnie jako teologiem i oddzielnie jako pisarzem. Mogłyby więc, w sposób uzasadniony i celowy, powstawać o nim prace z psychologii, teologii i literaturoznawstwa. Z tego ostatniego, z racji jego przedmiotowego rozmycia i aforystycznej formy wypowiedzi CIORANA, dałoby się to jeszcze pomyśleć. Czyż jednak i tutaj nie czyha na nas pułapka? Czy o przypisaniu do dyscypliny – czego skądinąd CIORAN wystrzegał się jak ognia – decydować ma forma wypowiedzi? A co z treścią? Ta w pismach CIORANA jest najniewątpliwiej filozoficzna. To nie jest, mimo literackiej formy, z rozmysłem łamiącej narracyjne konwencje akademickiej filozofii, literatura piękna.

Czy na podobnej zasadzie, tylko dlatego, że CIORAN odwołuje się w swoich pracach raz po raz – co oczywiste, zważywszy na panujący w nich nastrój i poruszane w nich kwestie – do wątków religijnych, należy widzieć w nim teologa lub co najmniej pisarza religijnego, jak to czyni Michał JAKUBIK, mimo wszystko w tytule swojej książki zapowiadając bardziej powściągliwie jedynie *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*<sup>4</sup>? Czym takie podejście różniłoby się od wytworów w rodzaju „teologia pięciolinii”, którymi niektórzy interpretatorzy silą się sygnować *Die Kunst der Fuge (Sztuka fugi)*<sup>5</sup>, ostatnie dzieło Jana Sebastiana Bacha (1685–1750)?

W końcu, czy każdego, kto rozprawia o rozterkach, przeżyciach i dramatach związanych z ludzkim życiem i naszym stosunkiem do niego, zrazu należy uważać za psychologa? A przecież w dziełach CIORANA znajdzie się znacznie więcej materiału pozwalającego zobaczyć w nim, na przykład, antropologa kultury, do czego zachęca, na przykład, Jerzy Stefan OSSOWSKI<sup>6</sup>, literaturoznawca, znany i ceniony badacz twórczości Konstantego Ildefonsa GAŁCZYŃSKIEGO.

Interdyscyplinarne podejście do schedy CIORANA, jakkolwiek samo w sobie interesujące, narusza, moim zdaniem, jej peratologiczny (z gr. ‘πέρας’ – ‘koniec’, ‘granica’, ‘kres’ oraz ‘λόγος’ – ‘teoria’, ‘wyjaśnienie’) – co znaczy ze swej istoty fragmentaryczny i programowo fragmentaryzujący charakter, odpowiadając w ten sposób na nieuchronnie fragmentaryczny charakter „kondycji skończonego bytu świadomego”<sup>7</sup>. Aforystyczność tekstów CIORANA nie jest więc jedynie pozą literacką, lecz sposobem filozofowania, dostosowanym do istotowej i nieprzekraczalnej fragmentaryczności ludzkiej egzystencji. Znakomicie uchwycił tę własność w paraleli między ludzką kondycją i tekstami CIORANA twórca peratologii, współczesny rumuński filozof, pisarz, eseista, publicysta i działacz kulturalny, wybitny znawca twórczości CIORANA oraz współautor filmu o nim, Gabriel LIŢEANU<sup>8</sup>.

Wtłoczenie pisarstwa CIORANA w sztywny gorset interdyscyplinarności jest, w istocie, gestem defragmentaryzującym je; jest swego rodzaju zamachem na jego peratologiczną suwerenność.

W przytoczonym zdaniu Doktorantka posługuje się zagadkowym frazeologizmem ‘opis filozoficzny zakrawający również o psychologiczny’ (s. 13). ‘Zakrawać’ oznacza ‘przypominać coś negatywnie ocenianego przez mówiącego’. Czy z tej wypowiedzi należy wnioskować, że opis psychologiczny jest bladym cieniem filozoficznego?

Doktorantka wykazuje się pewną nieporadnością językową, stwierdzając że „stanowiska wybierane do analizy” będą ostatecznie „ujmowane w namysł filozoficzny” (s. 14). Znacznie lepiej byłoby powiedzieć, że stanowiska te będą ostatecznie ujmowane w ramy namysłu filozoficznego.

<sup>4</sup> Zob. Michał JAKUBIK, *Wątki religijne w twórczości Emila Ciorana*, Novae Res–Wydawnictwo Innowacyjne, Gdynia 2012.

<sup>5</sup> Zob. Józef MAJEWSKI, *Teologia pięciolinii. Interpretacja treści instrumentalnej muzyki Jana Sebastiana Bacha*, „Karto-Teka Gdańska”, 2019, nr 1(4), s. 28–41.

<sup>6</sup> Jerzy Stefan OSSOWSKI, „Aforyzm? – Trochę ognia bez płomienia”. O żarliwym pesymizmie aforystyki Emila Ciorana, [w:] „Studia Filologiczne Uniwersytetu Jana Kochanowskiego”, t. 25–26, 2012–2013, s. 81.

<sup>7</sup> Gabriel LIŢEANU, *Gatunki filozoficzne*, przeł. Andrzej ZAWADZKI, „Przestrzenie Teorii”, 2017, nr 27, s. 350.

<sup>8</sup> Tamże, s. 345–353.

Pierwszy akapit na s. 15 wygląda na niedopracowany, zawiera bowiem wtrącone niepełne zdanie, które nijak się nie łączy ze zdaniem poprzedzającym: „Ważną rolę w rozważaniu wyznaczonego tematu przypisałam także interpretacji metafor, co uznaję za szczególnie znaczące w aspekcie metody komparatystycznej, pewnego aspektu doświadczenia rozważanego przez Ciorana, jak również ukazywać relacje pomiędzy różnymi poziomami opisu doświadczeń egzystencjalnych w jego refleksji”.

Liczne cytaty należy wydzielić graficznie do odrębnych kolumn tekstu niepotrzebnie opatrzone zostały – i to w całej pracy – znakami cudzysłowu. Samo ich wydzielenie w stopniu najzupełniej wystarczającym sygnalizuje, że mamy do czynienia z cytatem.

Nader pretensjonalnie brzmi fraza ze s. 17.: „w doświadczeniu sprzeczności przeżyć dedykowanych tak samemu sobie, jak również rzeczywistości zewnętrznej”. Kto jest podmiotem tej dedykacji? Czy może komukolwiek dedykować, czyli ofiarować, przeznaczać, podarować przeżycia?

Doktorantka pisze o powiązaniach „pomiędzy dwoma perspektywami” (przyp. 58, s. 18). Otóż perspektywy mogą być dwie, a zatem powiązania mogą być między ‘dwoma perspektywami’.

Zakrawa na ironię, gdy Autorka rozprawy mówi o narodzinach jako „rodzaju brzemienia, którym człowiek obdarzony zostaje na całe życie” (s. 26). Pewnie można sobie wyobrazić sytuację, w której ktoś ‘obdarza’ kogoś brzemieniem, a więc obciążeniem, utrapieniem, uciążliwością, niemniej jednak prędzej powiemy o kimś takim, że tym brzemieniem kogoś ‘obarcza’, a nie ‘obdarza’.

Stwierdzenie, że „...ciało, uprzedmiotowione do rangi narzędzia” wypada nad wyraz niezręcznie. W języku filozoficznym ‘ciało’ jest strukturą przedmiotową, trudno je więc jako takie uprzedmiotowić. ‘Narzędzie’ jest środkiem działania. Owszem, może ono posłużyć do uprzedmiotowienia, ale czy w jego przypadku możemy mówić o przysługującej mu ‘randze’, gdy wiadomo, że słowem tym oznaczamy coś ‘doniosłego’, ‘ważnego’, ‘przełomowego’. ‘Uprzedmiotowienie’ to termin posiadający pejoratywne znaczenie. Wszystko to biorąc razem uzyskujemy dość nieporęczny komunikacyjny efekt: będące przedmiotem ciało zostaje uprzedmiotowione, a więc sprowadzone do roli jedynie narzędzia, czyli środka, a nie celu działania, które stanowi jednakowoż o jego randze, a zatem o jego ważności.

Wielokrotnie w pracy pojawia się termin ‘zeterminowanie’ w odniesieniu do człowieka, ale w żadnym z wystąpień nie jest wyjaśnione, co należy w tym kontekście przez niego rozumieć. Przywołajmy zdanie, w którym użyty został po raz pierwszy (s. 35): „Podkreślenia wymaga, że wszystkie wymienione sposoby rozumienia losu jako konsekwencji pojawienia się czasu prowadzą ku potwierdzeniu tezy, iż człowiek pozostaje ostatecznie zeterminowany”. Aż chciałoby się zapytać: ‘zeterminowany’ do czego, podczas gdy z kontekstu wnioskuję, że chodzi o ‘zeterminowanie *jak*’. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że w języku polskim sama fraza ‘człowiek zeterminowany’ oznacza człowieka zdesperowanego.

Autorka dysertacji nie ustrzegła się pospolitego i nagminnie występującego wśród użytkowników polszczyzny błędu w wyrażeniu przyimkowym ‘odnośnie do’. Błąd ten polega



na braku przyimka ‘do’ po słowie ‘odnośnie’. Znakomita polonistka i językoznawczyni, Profesor Katarzyna KŁOSIŃSKA z Uniwersytetu Warszawskiego, w internetowym Słowniku Języka Polskiego PWN niedwuznacznie tłumaczy, że „Czasownik *odnosić* wymaga użycia wyrażenia do czegoś (Odnosił te słowa do niego), a zatem i odnośnie ma taką łączliwość (a więc: zastrzeżenia odnośnie do programu). Jako poprawne kodyfikowane jest tylko wyrażenie odnośnie do czegoś. Jak jednak wskazuje praktyka, częściej niż odnośnie do czegoś mówimy odnośnie czegoś – ta ostatnia konstrukcja jest jednak niezalecana”<sup>9</sup>.

Sądzę, że jedynie kwestią przejęzyczenia jest zapisany w przypisie 119 na s. 46. zwrot: „Mimo, iż aforystyczna konstytucja apoftegmatów jest bliższa stylistyce Ciorana...”. Chodzi tutaj zapewne o ‘aforystyczną konstrukcję apoftegmatów’.

Ostatnie dwa wiersze na s. 55. i pierwszy akapit na s. 56. mają, inaczej niż w całej pracy, „sprasowaną” interlinię.

Na s. 71. Doktorantka pisze o „Poczuciu braku bliskości lub też poczuciu samotności”. Zastanawia mnie, w jakiej funkcji występuje tu spójnik ‘lub’ – koniunktywnej czy dysjunktywnej? Jeśli tej pierwszej, nie mam pytań; jeśli tej drugiej – chciałbym zapytać, jaką Pani Magister BERGIEL-KLON widzi różnicę między ‘poczuciem braku bliskości’ a ‘samotnością’.

Znacznie poprawniej językowo byłoby, gdyby Doktorantka stosunek Ciorana do zagadnienia samotności określiła przysłówkiem ‘wobec’, zamiast ‘względem’ (s. 73).

Dobłą praktyką w tworzeniu tekstów naukowych jest podawanie pełnego brzmienia pierwszego imienia przywoływanego autora lub autorki. Doktorantka niestety nie zechciała skorzystać z tej zasady, wobec czego w Jej pracy napotkamy nazwiska opatrzone jedynie inicjałem imienia.

Kilkukrotnie w rozprawie występuje niecodzienne słowo ‘niepowątpiewalnie’, jak na przykład w zdaniu: „Tymczasem Cioran niepowątpiewalnie poszukuje rozproszenia...” (s. 87). Czy nie powinno ono brzmieć: „Tymczasem Cioran niewątpliwie poszukuje rozproszenia...”?

Gdyby to był błąd mechaniczny, czy mógłby się tak często i po wielokroć powtarzać? Odnoszę się tutaj do wyrażenia przysłówkowego ‘nade wszystko’, które w wykonaniu Doktorantki otrzymuje zapis: „nader wszystko” (np. s. 88, 90, 91, 93, 173, 176 i in.). Nader to osobliwe.

Pragnę jeszcze wspomnieć o nieznaczących, acz zauważalnych kłopotach z interpunkcją, w szczególności zaś z niedostatkiem przecinków i to nawet w tak, zdawałoby się, szkolnie oczywistych miejscach, jak przed spójnikiem ‘ale’ (np. s. 82, 95 i in.) czy przed zaimkiem przymiotnym ‘jakie’ (s. 11 i in.). Zdarzają się miejsca, w których przecinka być nie powinno, jak np. po „nudą” w zdaniu: „Jakie zatem aspekty relacji, powinowactw oraz różnic pomiędzy acedią a nudą, czynią ów wątek ważnym...” (s. 48). Inny przykład nadprogramowego przecinka pochodzi ze s. 138.: „...poczucia idealnej jedności, mimo, iż, prowadzi do niej...”. Skoro przed ‘mimo’ stoi już przecinek, to nie ma powodu stawiać go po ‘mimo’, ponieważ w tym wypadku owo ‘mimo’ razem z ‘iż’ (korzystniej byłoby zamiast tego

<sup>9</sup> Zob. Internetowy Słownik Języka Polskiego, hasło: ‘Odnosnie’,  
<https://sjp.pwn.pl/poradnia/haslo/Odnosnie;18039.html> (dostęp: 23.06.2023.)

pretensjonalnego ‘iż’ napisać ‘że’) tworzy jeden spójnik. Należy go więc traktować łącznie, stawiając przecinek przed ‘mimo że’. W tym samym zdaniu widnieje zapis: „...ekstacyjnego scalenia ze wszechświatem”. W zupełności wystarczyłoby ‘z wszechświatem’. Przecinka nie stawia się również przed spójnikiem wyłączającym ‘ani’, chyba że zostaje on w zdaniu powielony, wówczas należy postawić przecinek przed każdym kolejnym wystąpieniem ‘ani’ (np. s. 12).

Doktorantka powieła w pracy popospolity błąd większości użytkowników polszczyzny, jakim jest łączne posługiwanie się rozłącznymi wobec siebie partykułami: partykułą ograniczającą ‘tylko’ oraz partykułą restryktywną ‘wyłącznie’. Według reguł poprawnościowych języka polskiego, zgodnie zresztą z elementarną logiką, nie istnieje wyrażenie ‘tylko i wyłącznie’. Albo ktoś lub coś jest ‘tylko’, albo ‘wyłącznie’.

Magister BERGIEL-KLON kontrastuje ze sobą, przechodząc nad tym do porządku dziennego, bez słowa komentarza, ograniczającą człowieka wolną wolę (s. 19) z jej przyrodzoną naddatkowością (s. 18). Nie jest tu jasne, w jakim sensie wolna wola ogranicza człowieka, ani co oznacza jej naddatkowość.

### **Analiza krytyczna rozprawy**

Rozprawa Magister BERGIEL-KLON podejmuje niesłychanie ważne kwestie i to nie tylko z perspektywy naukowej, ale i zupełnie potocznej, związanej z rozumieniem ludzkiego życia i jego oceny w kontekście jego uwikłania w czas i perturbacji z tego wynikających. Wykonana przez Doktorantkę praca badawcza pozostaje użyteczna zarówno w wymiarze teoretycznym – naukowej recepcji pism Émile’a Michela CIORANA – co już samo w sobie stanowi istotną wartość – jak i w wymiarze praktycznym – pozanaukowym, służąc jako pomoc wszystkim, którzy poszukują specjalistycznej wiedzy o człowieku jako istocie wydanej na pastwę czasu i borykającej się w ciągu całego swojego życia z wynikającymi stąd trudnościami. Za dodatkowy atut pracy uważam to, że prócz wiedzy i objaśnień komplikacji ludzkiej egzystencji, oferuje ona zarazem swego rodzaju terapię, pomagającą uzmysłowić sobie liczbę, rozmiar oraz wagę ciężarów, jakie na każdego człowieka nakłada jego życie, ale nie po to, by pod ich brzemieniem się ugiąć, popadając bądź w histerię, bądź w apatię, lecz po to, by wyjść wzmocnionym przekonaniem o tym, że dopiero nabywając tej pogłębionej świadomości tego, kim jest człowiek jako istota uczasowiona, lepiej zaczyna się rozumieć samego siebie, innych wokół oraz rzeczywistość ludzkiego życia. To się, z kolei, przekłada na odważniejsze konfrontowanie się i sprawniejsze radzenie sobie z wyzwaniem, jakich codziennie dostarcza życie, bez popadania w natychmiastową i paraliżującą, podszytą rozpaczą niemoc bądź uciekania w krainę mających ukoić lub pocieszyć fantazji.

Staranna lektura rozprawy upewnia mnie w osądzie, że Doktorantka w znajomości dzieł CIORANA oraz rodzimej i zagranicznej literatury omówieniowej, poświęconej temu autorowi, osiągnęła poziom ekspercki. Nie tylko sprawnie i swobodnie porusza się w problematyce cioranologicznej, ale twórczo i przekonująco potrafi ją naświetlać odniesieniami do filozofii, psychoanalizy, a nawet do tak zdawałoby się odległego wobec poruszanej problematyki autora, jak chrześcijański mnich – pustelnik z IV wieku, Ewagriusz z Pontu. Wszystkie te paralele są niezwykle trafne i inspirujące.

Imponująca jest samodzielność naukowa Doktorantki, odwaga myślenia, gotowość i zdolność wchodzenia w merytoryczne polemiki oraz formułowania własnego stanowiska w konfrontacji z już istniejącymi. Nie dostrzegam w Niej tej dość typowej dla młodych badaczek i badaczy czołobitnej płochliwości wobec naukowców o ugruntowanej pozycji. Nie ma w niej jednak również, z drugiej strony, coraz częściej spotykanej wśród młodego pokolenia badaczek i badaczy arogancji przechodzącej nierzadko w krytykanctwo i unieważnianie osiągnięć wcześniejszych generacji.

Co do kwestii zasadniczych, ośmielam się wysunąć generalną wątpliwość, czy skoro – jak nie bez racji pisze o tym sama Doktorantka (s. 12) – CIORAN unika w swoich pracach konceptualizacji czasu, cały Jej konceptualizacyjny wysiłek nie rozmija się nie tylko z intencją CIORANA, ale z samym jego rozumieniem czasu, stając się zniecka, wbrew sobie, jedynie uzurpacyjną nadinterpretacją.

Doktorantka wykazuje, że „Cioranowi bliższe jest wyobrażenie człowieka jako wadliwie skonstruowanego, którego natura jest wręcz predysponowana ku upadkowi...” (s. 19). Nie kwestionując, rzecz jasna, tego, że CIORAN tak twierdzi ani nie polemizując z BERGIEL-KLON, lecz odnosząc się krytycznie do CIORANOWEGO *dictum*, skoro Doktorantka zechciała przejść nad nim do porządku dziennego; otóż, jeśli przyjąć, że człowiek faktycznie, w każdym aspekcie i w całej rozciągłości, jest z natury rzeczy, a nie wskutek własnych decyzji, zaniedbań czy przedsięwzięć, wadliwie skonstruowany, to jak można mieć do niego o to pretensje. W ekonomii czy w etyce biznesu zobowiązania gwarancyjne adresuje się do producenta, nie obciążając nimi, w żadnym wypadku, jego nawet najbardziej wadliwych wytworów. Skoro CIORAN, przy całej swojej wahliwości w podejściu do figury Boga jako domniemanego stwórcy świata i człowieka, jednak czyni ją w swoich pismach permanentnym punktem odniesienia, wobec tego – co zresztą w pewnej mierze skądinąd czyni – za wszelkie wady w konstrukcji człowieka powinien wystawić rachunek wyłącznie Bogu. Kontynuując myśl: jeśli natura ludzka jest – jak zaznacza BERGIEL-KLON – „predysponowana ku upadkowi”, to znaczy, że bycie-w-upadku jest źródłową, jedyną i właściwą, a w konsekwencji autentyczną formą bycia ludzkiego jestestwa. Niepodobieństwem jest więc robić z tego powodu ludziom wyrzuty.

Doktorantka nadmienia, że „Ostatecznie zdolność niszczenia jest, zdaniem Ciorana, bardziej charakterystyczna dla człowieka niż umiejętność tworzenia” (s. 23). Chciałbym zauważyć, że z niszczeniem jest podobnie, jak z chaosem. W fizycznej teorii chaosu deterministycznego dowodzi się, że jest on w istocie – wbrew nazwie – pewną formą uporządkowania. Wybitny fizyk i filozof nauki, specjalista w zakresie teorii chaosu, Profesor Michał Tempczyk, w jednej ze swoich prac badawczych, poświęconych tej materii, stwierdza, że „Teoria chaosu opisuje, jak w układach lokalnie niezwykle chaotycznych w pewnych sytuacjach wyłania się całościowe uporządkowanie”<sup>10</sup>. Analogicznie do tego, niszczenie można postrzegać jako formę tworzenia. Mało tego, w iluż to przypadkach, żeby coś mogło powstać, coś musi zostać zniszczone lub przetworzone. Skoro CIORANOWI tak bliska jest narracja biblijna, to powinien zdaj się znać zapisane przez ewangelistę Jana słowa,

<sup>10</sup> Zob. Michał TEMP CZYK, *W stronę filozofii monizmu dynamicznego*, [w:] *Filozofia przyrody – dziś*, red. Włodzimierz ŁUGOWSKI, Igor K. LISIEJEW, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 41.

wypowiedziane przez samego Chrystusa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli ziarno pszenicy spadnie w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24).

CIORAN tak bardzo stara się odwieść czytelniczki i czytelników swoich tekstów od mitomanii, w szerokim tego słowa znaczeniu, że sam w nią niepostrzeżenie wpada, gdy posługuje się obrazem „pierwotnej pełni” (s. 25 i in.), utraconej przez rodzaj ludzki, po wypędzeniu pierwszych ludzi z raju. Widać, że tak bardzo osobiście doskwiera mu z taką pasją opisywana w jego dziełach akcydentalność, nietrwałość, nieprzewidywalność i naznaczenie różnorodnymi deficytami ludzkiej egzystencji, że roztacza przed sobą i swoimi czytelnikami świetlaną wizję, co prawda utraconej, ale wciąż podsycającej tęsknotę „pierwotnej pełni”. W moim odbiorze nie jest to nic innego, jak klasyczna projekcja rumuńskiego pisarza, względnie autoterapeutyczna iluzja lub coś na podobieństwo figury Rousseau’wskiego szlachetnego dzikusa.

W odniesieniu do starannie opisanego przez Doktorantkę i ciekawie powiązanego z CIORANOWYM konceptem nudy zagadnienia acedii stawiam pytanie, co stoi na przeszkodzie, by przyjąć, że jest ona, w gruncie rzeczy, naturalną reakcją obronną człowieka na sztucznie wytworzone, w istocie niehumanitarne warunki życia klasztornego, obłożone wysoką sankcją religijną. Z tej perspektywy patrząc, może się nagle okazać, że to nie mnich jest winien acedii, lecz długotrwała i nieznośna monotonia samotniczej formy życia, jaką przyjął, kierowany zbożnymi pobudkami, wyższymi aspiracjami, przestraszony i ucieczką przed ostatecznym ugrzęźnięciem w oddalającym od Boga profanum ziemskiego żywota. Odnosząc tę uwagę do CIORANOWEJ nudy, należałoby – jak sądzę – skonstatować, że to egzystencjalna nuda, jaką cierpi człowiek, jest jego mechanizmem obronnym, który nieuchronnie wyzwała się w konfrontacji z wybitnie niesprzyjającymi, napawającymi obrzydzeniem lub lękiem, odbierającymi nadzieję, destrukcyjnymi i nad wyraz monotonnymi okolicznościami życia w świecie przypominającym mniszą celę (s. 72).

Czuć w recenzowanej rozprawie przyjazny oddech, a może nawet coś więcej niż oddech – świeży powiew psychologicznego wykształcenia Doktorantki. Wbrew możliwym obawom, nie przeszkadza Jej ono w filozofowaniu, lecz znakomicie je dywersyfikuje, uzupełnia i wzmacnia. Unikając pokusy psychologizacji, postrzeganej w filozofii od czasów Edmunda HUSSERLA jako błąd metodologiczny i poznawczy, a zatem wystrzegając się również tego błędu, za pomocą terminów i pojęć psychologicznych oraz wiedzy psychoanalitycznej Magister BERGIEL-KLON dąży do pogłębionego i bardziej komplementarnego rozumienia zawikłanej myśli CIORANA, która sama niejednokrotnie grawituje w stronę psychologii.

Recenzowana rozprawa wyróżnia się na tle wielu znanych mi prac doktorskich, że po wprowadzeniu do niej przez jej Autorkę niezbędnych korekt, powinna ukazać się drukiem w formie książkowej.

## Konkluzja

W świetle przedłożonych analiz, uwag i wniosków, z pełnym przekonaniem stwierdzam, że recenzowana rozprawa doktorska Pani Magister Moniki BERGIEL-KLON spełnia z naddatkiem warunki określone w art. 187 Ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* (Dz. U. z 2018 r., poz. 1668, z późn. zm.). W związku z powyższym kieruję do Rady Naukowej Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie wniosek o dopuszczenie Doktorantki do dalszych, przewidzianych prawem etapów przewodu doktorskiego.

Wnoszę ponadto do Rady Naukowej Instytutu Filozofii UMCS w Lublinie o podjęcie uchwały o nadanie Pani Magister BERGIEL-KLON stopnia doktorskiego w zakresie filozofii z wyróżnieniem.

Recenzję sporządziłem: 24.06.2023.

*Piotr Domeracki*

.....  
podpis recenzenta