

N O W A H U M A N I S T Y K A

Emilian Prałat

SUMMUM MALUM

MIODRAGA BULATOVICIA

ZŁO A PSYCHOLOGIA GŁĘBI

Stowarzyszenie „Nowa Humanistyka”

Poznań 2011

Autor: Emilian Prałat

Tytuł: *Summum malum Miodraga Bulatovicia. Zło a psychologia głębi*

Seria: Nowa Humanistyka

ISBN: 978-83-62854-01-1

Data wydania: luty 2011

Redaktor prowadzący: Dawid Klimczak

Niniejsza publikacja może być kopiowana oraz dowolnie rozprowadzana tylko i wyłącznie w formie dostarczonej przez Wydawcę. Zabronione są jakiegokolwiek zmiany w zawartości publikacji bez pisemnej zgody Wydawcy i/lub Autora. Zabrania się jej odsprzedaży.

Wydawca

Stowarzyszenie „Nowa Humanistyka”

ul. Wyspiańskiego 10/7c,

60-749 Poznań

stowarzyszenie@nowahumanistyka.pl

www.nowahumanistyka.pl

Dystrybutor

Niniejsza publikacja pochodzi z serwisu Biblioteka Humanistyczna

www.biblioteka.nowahumanistyka.pl

Pragnę podziękować promotorowi mojej pracy
Panu Profesorowi Bogusławowi Zielińskiemu
za wskazówki i uwagi merytoryczne w trakcie pisania niniejszej pracy.

Słowa podziękowania składam także na ręce
Pana Profesora Lecha Miodyńskiego
recenzenta niniejszej pracy.

SPIS TREŚCI

| | |
|---|-----------|
| Wstęp..... | 5 |
| Zło w dziejach świata..... | 14 |
| Teologia zła..... | 14 |
| Zło wcielone..... | 14 |
| Oblicza Piekła..... | 19 |
| Grzech..... | 23 |
| Zło w systemach filozoficznych..... | 25 |
| Zło fascynujące..... | 29 |
| Zło z perspektywy socjologii..... | 33 |
| Zło zwizualizowane..... | 34 |
| Zło jako inspiracja..... | 36 |
| Psychologia głębi..... | 41 |
| Fundamenty psychoanalizy..... | 41 |
| Freudowsko-Jungowski aparat pojęciowy psychoanalizy w kontekście analizy twórczości Miodraga Bulatovicia..... | 43 |
| Wszechmocna triada Freuda..... | 43 |
| Cień oraz jego archetyp..... | 53 |
| Inspiracje psychoanalityczne w literaturoznawstwie..... | 61 |
| <i>Malus, peior, pessimus. Przejawy zła w twórczości Miodraga Bulatovicia.....</i> | <i>65</i> |
| Et incarnata est..... | 81 |
| Wobec tradycji zła..... | 87 |
| Bałkański Bosch..... | 87 |
| Bulatović w buduarze de Sade'a..... | 92 |
| Zły demiurg Bulatovicia..... | 95 |
| Zakończenie..... | 100 |
| Sažetak..... | 105 |
| Bibliografia..... | 108 |

WSTĘP

[Zło] polega na subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego.

I. Kant, Religia w obrębie samego rozumu

Praca niniejsza podejmuje problem zła w twórczości Miodraga Bulatovicia, w kontekście i przy zastosowaniu metodologii psychoanalitycznej, ze szczególnym naciskiem na Jungowski archetyp Cienia, jako główny – rzecz można – czynnik etiologiczny zła. W pracy ukazane zostaną przejawy zła będące bezpośrednim wynikiem archetypowych kompleksów, formą dominacji nad drugim człowiekiem, filozoficznie zdefiniowanym sposobem egzystencji czy wreszcie środkiem społecznej i mentalnej transgresji. Zło, które w świadomości mieszkańców Półwyspu Bałkańskiego nabiera całkowicie realnego i namacalnego znaczenia, jest jednym z najczęściej pojawiających się toposów literackich. Ponerologia¹ w rozmaity sposób przewija się przez historię człowieka, zło leży u podstaw mitologiczno-sakralnej historii świata i człowieka – by odnieść się chociażby do tradycji judeochrześcijańskiej. W dotychczasowych analizach twórczości Miodraga Bulatovicia problem ten nie doczekał się osobnego opracowania, a jedynie pojawiał się w kontekście innych zagadnień, jak chociażby wojna czy przemoc.

Dorobek pisarski Bulatovicia zawiera niezwykle bogate w znaczenia symboliczne obrazy *implicit* mówiące o złu/Złym oraz konotujące skojarzenia z różnymi jego aspektami. Bogactwo semantyczne pozwala w sposób udatny zastosować klasyczną hermeneutykę do objaśnienia sensu jego dzieł. W sukurs idąca psychoanaliza w odniesieniu do problemu zła, jako elementu konstytuującego naszą analizę, wydaje się wraz ze swą kategorią Cienia najstosowniejszą metodą badawczą. Zarazem jej wykorzystanie pokazuje, iż mimo zarzutów wobec niej stawianych, metoda ta nie jest anachroniczna i doskonale nadaje się do analizy tekstów, w których znajdują się treści z pogranicza rzeczywistości (świadomości) i fikcji (nieświadomości). Postulowane przez współczesną myśl teoretyczną nowe odczytywanie kanonu znajdzie niejako spełnienie w niniejszej pracy, mimo korzystania z metod badawczych o długiej tradycji, których jednak w dokonanej analizie nie będziemy się kurczowo trzymać, czego dowodem będzie chociażby w myśl Ricoeura odzyskiwanie utraconych symboli poprzez psychoanalityczne docieranie do ich fundamentów, wydobywanie na światło dzienne tego, co atawistyczne i „otoczone niczym pędami bluszcz”.

¹ Ponerologia – nauka o naturze zła.

Pragnąc dotknąć możliwie największej liczby problemów związanych z toposem zła, konieczne będzie wyprowadzenie kilku tez, których postaramy się dowieść. W dalszej części pracy pojawi się satanizm Bulatoviciowski, którego mianem utworzonym na potrzeby niniejszej analizy, określać będziemy świadomą kreację poprzez zło określonej hedonistyczno-filozoficznej postawy, uwidaczniającej się w prozie Bulatovicia. Spróbujemy również wskazać na zależność prozy omawianego autora z tradycją kanoniczną i niekanoniczną traktującą o złu na przestrzeni dziejów. Nie ograniczymy się tutaj wyłącznie do języka literatury, lecz – poprzez odwołania do innych mediów oraz dyscyplin naukowych – wyznaczymy najważniejsze punkty potwierdzające głęboką zależność od kultury, a jednocześnie poprzez rekontekstualizację, reinterpretację kanonu będących *novum* w literaturze Bałkanów. Począwszy od romantyzmu na wieku XX skończywszy, mamy do czynienia z silną fascynacją złem oraz jego nobilitacją nierzadko zmierzającą ku jego sakralizacji i deifikacji osoby je czyniącej. Dość wymienić motyw faustowski, twórczość Baudelaira, Rimbauda czy Celine'a. Również w tym kontekście będziemy chcieli umieścić twórczość Bulatovicia. Kreacje poszczególnych bohaterów umieścimy w kontekście psychoanalizy spod znaku Junga. Podejmiemy próbę doszukania się w nich przejawów archetypu Cienia, freudowskiego instynktu śmierci, odniesiemy się do postulowanego przez Freuda i jego epigonów postrzegania literatury jako sublimacji popędu seksualnego; substytut z jednej strony i formę zakazu z drugiej. Wskazać również będziemy chcieli na specyficzny system obrazowania przywodzący na myśl stany oniryczne, nie w pełni świadome, które – co jest jedną ze stawianych tez – mają za zadanie spełnić funkcję katartyczną, oswajając świadomemu to, co nieświadome, racjonalnemu to, co intuicyjne, dobremu to, co złe.

Jako że w niniejszej pracy analizować będziemy dorobek literacki Miodraga Bulatovicia, nieodzowne będzie przywołanie jego biografii oraz wybranej bibliografii jemu poświęconej, by następnie odnieść się do literatury traktującej o złu jako głównym toposie w pracy niniejszej się pojawiającym. Wreszcie przywołamy niektóre pozycje z zakresu psychoanalizy, która to – jak już wspomnieliśmy – jest podstawowym źródłem metodologii przez nas wykorzystywanej.

Miodrag Bulatović urodził się 20 lutego 1930 roku w Okladi. Szkołę podstawową ukończył w pobliskiej wsi. Wskutek wybuchu II wojny światowej przerwał naukę w gimnazjum, a kontynuował ją po zakończeniu działań wojennych. Maturę zdał w 1950 roku zapisuje się na wydział filozoficzny w Belgradzie. Zadebiutował w roku 1956 zbiorem opowiadań *Djavoli dolaze*. Alija Dukanović tak o nim pisze:

Osiem opowiadań; mocno zdeformowana ewokacja czarnogórskiego dzieciństwa i spędzonych już w Belgradzie lat wczesnej młodości. Krajobraz baśniowy, w którym w niewielkiej mierze rozpoznawalne są elementy świata zewnętrznego; poruszają się w nim jakieś manekiny, jacyś półludzie, niedoszli poeci, malarze, szumowiny miejskie, ich dziewczęta, magicy, grabarze... (...) podzielona w owe lata na dwa obozy bel-

gradzka krytyka literacka („realiści” – „moderniści”) książkę dwudziestopięcioletniego debiutanta powitała „nożami i zachwytem”, jak wyraził się autor, który w tym wypadku zajął stanowisko pośrednie².

Dwa lata później światło dzienne ujrzał zbiór opowiadań „Vuk i zvono”. Przesycony symboliką, wszechogarniającym pożarem, roił się od metaforyki, która składała się na częściowo tylko zrozumiałe kłębowisko filozoficznych przemyśleń. Bulatović opublikował następujące dzieła:

- *Црвени петлао лету према небу* (*Czerwony kogut leci wprost do nieba*, 1959, powieść – wydanie polskie 1964)
- *Ђаволи долазе* (1956, tom opowiadań)
- *Вук и звоно* (1958, tom opowiadań)
- *Godot je dosao* (1966, dramat)
- *Херој на магарцу* (*Bohater na ośle*, 1967, powieść – wydanie polskie 1977)
- *Рат је био бољи* (*Wojna była lepsza* 1977, powieść – wydanie polskie 1985)
- *Људи са четири прста* (*Ludzie o czterech palcach*, 1975, powieść – wydanie polskie 1983)
- *Пету прст* (*Piąty palec*, 1977, wydanie polskie 1983)
- *Gullo Gullo* (1982, powieść – wydanie polskie 1989)
- *Największa tajemnica świata* (1977, polski wybór opowiadań)

Współpracował m.in. z: *Летопис Матице српске*, *Наша стварност*, *Омладина Студентски књижевни лист*, *Народни студент*, *Југословенски Црвени крст*, *Чачански глас*, *Политика*, *Борба*, *Побједа*³.

Zmarł 15 marca 1991 roku w Igalo w Czarnogórze.

Dorobek literacki Miodraga Bulatovicia doczekał się w Polsce licznych analiz oraz komentarzy. Należy on do grona najlepiej znanych i najbardziej poczytnych pisarzy z obszaru Półwyspu Bałkańskiego. Poza przekładami wszystkich dzieł autora, wiele utworów światło dzienne ujrzało na łamach „Literatury na Świecie”. Szczególnie twórczość omawianego autora analizowana była przez J. Wierzbickiego, który w „Roczniku Literackim”⁴ oraz w *Pożegnaniu z Jugosławią*⁵ poświęca Bulatovićowi obszerne noty. Ten sam badacz zajął się również problemem zła, poświęcając mu dwa artykuły: *Zło Bulatovicia*⁶ oraz *Piekielna wyobraźnia Bulatovicia*⁷. Warto także wspomnieć o dwóch artykułach M. Filipek: *Ludzie*

² A. Dukanović, *Świat Miodraga Bulatovicia*, „Twórczość” XXI, 1965, 10, s. 109.

³ http://sr.wikipedia.org/wiki/Миодраг_Булатовић

⁴ J. Wierzbicki, *Literatury jugosłowiańskie*, „Rocznik Literacki” 1980, Warszawa 1984, ss. 556-563.

⁵ J. Wierzbicki, *Serbska proza* [w:] *Pożegnanie z Jugosławią*, Warszawa 1992, ss. 110-129.

⁶ J. Wierzbicki, *Zło Bulatovicia*, [w:] *Kategoria dobra i zła w kulturach słowiańskich*, Warszawa 1994, ss. 137-141.

⁷ J. Wierzbicki, *Piekielna wyobraźnia Bulatovicia*, „Nowe Książki” 1978, 7, ss. 10-11.

*i wojna w opowiadaniu Miodraga Bulatovicia „Największa tajemnica świata” oraz Problem samotności w świetle utworu Miodraga Bulatovicia „Płacz za przyjaciółmi”*⁸, które podejmują jedne z najważniejszych i permanentnie przewijających się w prozie Bulatovicia wątków. Specyfika prozy zajmującego nas autora sprawia, iż jego twórczość rozpatrywana może być w oparciu o wyodrębnianie szczególnie widocznych toposów czy kręgów tematycznych, takich jak wojna, przemoc, moralność, cierpienie, polityka czy szczęście.

Omawiając zagadnienie zła, na wstępie należy omówić najważniejszą literaturę podejmującą ten temat. W pierwszej kolejności odnieść się należy do zła pojmowanego w kategoriach teologicznych. *Zło osobowe w Biblii: egzegetyczne, historyczne, religioznawcze i kulturowe aspekty demonologii biblijnej* pióra Krzysztofa Kościelniaka w sposób systematyczny oraz niezwykle wyczerpujący omawia kategorię Szatana oraz innych złych duchów w szerokim kontekście uwzględniającym specyfikę kulturową społeczności, w której dane wyobrażenie Złego się pojawia.

Jedną z najważniejszych rozpraw traktujących o złu jest *Symbolika zła*⁹ Paula Ricoeura. Autor wyróżnia „typy morfologiczne” zła, które poprzez symbole i wyobrażenia egzystuje w świecie. Ricoeur przybliżył tutaj swoją ideę odkrywania symboli, które nie wyjaśniają, lecz, obrazując, odsyłają do pewnej rzeczywistości. Konstatacja jest an stepująca: *Symbolika zła* ułatwia przedstawienie zła, nie roszcząc sobie przy tym prawa do jego wyjaśnienia, udzielenia odpowiedzi na jego istotę, przyczynę powstania i trwania. Do najważniejszych typów zalicza zło wyłaniające się z aktu kreacji, destrukcyjne, zło będące czymś na wzór antycznego fatum ciężącego nad losami ludzkości (odpowiedzialnym za cierpienie), zło wynikające z ludzkiego działania oraz *stricte* teologiczne zło początek mające w kuszeniu pierwszych rodziców. Przy okazji tych rozważań Ricoeur zwraca uwagę na zatarcie pierwotnego metafizycznego charakteru zła na rzecz li tylko ciemnej strony ludzkiej natury, w której bierze swój początek i do której zmierza. Przytacza także dwa główne jego źródła, odwołując się do filozofii. Pierwszym jest kantowska niemoralność, drugim zaś niewiedza potępiana i zwalczana przez ruch oświeceniowy.

Współczesną refleksję filozoficzną na temat zła prezentuje *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*¹⁰ Marii Gołaszewskiej, która dokonuje pogłębionej analizy wartości negatywnych. Relatywizm, który leży u podstawy współczesnej rzeczywistości, powoduje, iż świat zamienia się w przestrzeń wypełnioną oporem, walką i społeczeństwem, jednostką, która nie chce być dobra. Gołaszewska podejmuje

⁸ M. Filipek, *Problem samotności w świetle utworu Miodraga Bulatovicia „Płacz za przyjaciółmi”*, „Slavica Wratislaviensia”, 105, 1999, ss. 117-127.

⁹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. M. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986.

¹⁰ M. Gołaszewska, *Fascynacja złem. Eseje z teorii wartości*, Warszawa-Kraków 1994.

problem głęboko zakorzenionego w systemach moralnych i etycznych, zmitologizowanego postrzegania pejoratywnie wartościującego określone zachowania i modele:

Archetyp upadku moralnego zawiera prawdę mitologiczną, dotyczącą człowieka, iż jego dola stoi pod znakiem trudu, udręki, wyrzutów sumienia, ponieważ z konieczności następuje jego upadek. Paradoks tkwi w tym, że im ktoś jest czystszy moralnie, im bardziej ma wrażliwe sumienie, im wyżej stoi w miłości dobra, tym ostrzej odczuwa zło, które go dotyczy, które w nim tkwi. Jedynie obojętność moralna chroni przed poczuciem winy, przed samym upadkiem zaś nie ma ochrony. Człowiek jest za słaby, by walczyć ze sobą, ze swą występłą naturą. Szatan tkwi w nim, a Bóg dał mu wolność wyboru oraz szacunek dla dobra¹¹.

Fenomen zła w życiu człowieka stara się wyjaśnić Rudiger Safranski. Autor książki pt. *Zło – dramat wolności*¹² niejako rekonstruuje drogę ewolucji zła, powracając ku początkom cywilizacji zachodniej, do antyčno-chrześcijańskich korzeni, by przez treści gnostyckie obecne w średniowieczu i czasach współczesnych dojść do wniosku, iż zło jest ceną ludzkiej wolności. W jego ujęciu zło staje się kategorią epistemologiczną, poprzez którą człowiek rozumie drugiego człowieka.

Niezwykle interesującą pozycją, traktującą co prawda o rodzimym, należącym do polskiego kanonu twórcy, jest *Od egzotyki do mistycznej całości*¹³. Przemiany wizji zła w twórczości Juliusza Słowackiego. Magdalena Bizar, analizując wybrane dzieła, wieszczą dostrzega w nich poza wyrazem religijnej świadomości także dominantę, „wzdłuż” której rozwijała się twórczość Słowackiego, co znajduje paralelę w przypadku Bulatowicia.

Na koniec wspomnieć należy o pracy doktorskiej A. Szukalskiej *Problematyka wizualizacji w prozie Miodraga Bulatowicia*¹⁴, w sposób niezwykle nowatorski podchodząca do tematu prozy Bulatowicia skonfrontowanej z zawartymi w niej odwołaniami intermedialnymi, do medium malarskiego czy kinematografii. W sposób rzeczowy i przekonujący autorka przedstawia koncepcję wizyjnego charakteru prozy Bulatowicia, analizując sferę symboliki, kontekst biograficzno-historyczny autora oraz postaci przezeń stworzonych, a przy okazji podejmując zagadnienie zła, różnych jego przejawów oraz znaczenia w życiu bohaterów.

Psychologia analityczna jako dyscyplina naukowa jest stosunkowo dobrze reprezentowana na rynku wydawniczym nie tylko jako metoda terapeutyczna, ale także jako utensylium służące analizie modeli i wzorców kulturowych, stereotypów czy też określonych zachowań. By nie powtarzać określonych informacji, teksty Z. Freuda i C. G. Junga będące kanonem psychoanalizy zostaną przywołane w rozdziale teoretycznym poświęconym archetypowi Cienia. Z tego też względu wymienimy w tym

¹¹ Tamże, s. 162.

¹² R. Safranski, *Zło – dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.

¹³ M. Bizar, *Od egzotyki do mistycznej całości. Przemiany wizji zła w twórczości Juliusza Słowackiego*, Toruń 2006.

¹⁴ A. Szukalska, *Problematyka wizualizacji w prozie Miodraga Bulatowicia*, Poznań 2008, praca doktorska.

miejscu kilka publikacji pokazujących żywotność psychoanalizy w badaniach interdyscyplinarnych. W pierwszym rzędzie wspomnieć należy doskonale pod względem merytorycznym pozycje pióra Z. W. Dudek, jak chociażby *Cień w kulturze*¹⁵, *Archetypy a rozwój człowieka*¹⁶, *Kobiecość i męskość*¹⁷, *Od wyobrażenia do mitu*¹⁸, *Kozioł ofiarny jako personifikacja Cienia*¹⁹ czy też *Psychologia integralna Junga*²⁰ – będąca syntetycznym opracowaniem myśli Junga, traktująca o takich kwestiach, jak osobowość (z kluczowym pojęciem indywidualizacji), typologia psychiki (typ ekstra- i introwertyczny), kompleksy i archetypy, opozycja kobiecość- męskość. Atutem książki jest zwrócenie uwagi na archetypowy charakter funkcjonalności ludzkiego aparatu psychicznego, co w kontekście literaturoznawstwa może służyć chociażby interpretacji kreacji bohaterów w kluczu rozwoju osobowościowego.

Interdyscyplinarne spojrzenie na psychoanalizę jest również cechą książki pod red. K. Maurina i A. Motyckiej, pt. *Fenomen Junga*²¹, w której to autorzy pokazują żywotność idei wielkiego myśliciela w dyscyplinach takich jak: psychologia, filozofia, kultura, teologia czy antropologia. Podobny charakter mają *Krytyka literacka i psychoanaliza*²² M. Lubańskiego oraz *Symbole Europy*²³ pod redakcją K. Maurina i A. Motyckiej. Pozycja pierwsza, zawierająca podtytuł: *O polskiej psychoanalitycznej krytyce literackiej w okresie dwudziestolecia międzywojennego*, jak pisze sam autor, jest próbą zrekonstruowania metodologii stosowanej do badania – ze szczególną predylekcją – dzieł twórców romantycznych, jak chociażby Mickiewicza czy Byrona oraz wyjątkowo eksplorowanego Juliusza Słowackiego. Zamia-rem autora jest spojenie ówczesnej myśli ze współczesnym rysem tej metody badawczej, zabronionej w okresie powojennym. Pozycja druga omawia kwestie archetypowo-mitologiczne, które legły u fundamentów kultury europejskiej. Autorzy poszczególnych artykułów odwołują się do tematów takich, jak mit Europy, mityczna świadomość skontrastowana z matriarchalnym nieświadomym dziedzictwem Europy, mitem Graala i jego poszukiwania, tradycja wschodnia w procesie integracji europejskiej czy chociażby model inicjacji praktykowany w Europie.

Zasygnalizowany w omówieniu bibliografii podział znajdzie odzwierciedlenie w poszczególnych rozdziałach.

¹⁵ Z. W. Dudek, *Cień w kulturze*, „ALBO, albo”, nr 2, 1992, ss. 6-22.

¹⁶ Z. W. Dudek, *Archetypy a rozwój człowieka* [w:] *Antynomie i syntonie rozwoju*, *Studia i Materiały Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie*, 1993, ss. 39-52.

¹⁷ Z.W. Dudek, *Kobiecość i męskość*, *Anima i Animus*, „ALBO, albo”, nr 1-4, 1995, ss. 63-64.

¹⁸ Z.W. Dudek, *Od wyobrażenia do mitu*, „ALBO, albo”, nr 1, 2000, ss. 18-26.

¹⁹ Z.W. Dudek, *Kozioł ofiarny jako personifikacja Cienia*, „ALBO, albo”, nr 4, 2001, ss. 14-29.

²⁰ Z.W. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, Gdańsk 2006.

²¹ *Fenomen Junga*, red. K. Maurin, A. Motycka, Warszawa 2002.

²² M. Lubański, *Krytyka literacka i psychoanaliza*, Warszawa 2008.

²³ *Symbole Europy*, red. K. Maurin, A. Motycka, Warszawa 2004.

Pierwszy rozdział przedstawiać będzie polimorficzność zła oraz jego pojęcia. Punkt wyjścia stanowić będzie odniesienie teologiczne kategorii Zła, jego realnej egzystencji oraz wynikających stąd skutków dla człowieka oraz świata. By ukazać, jak ważki jest to problem oraz jak daleko w przeszłość sięga historia teologicznych rozważań nad złem (szczególnie interesującym nas, jako równomierny element binarnej opozycji dobro – zło), odniesiemy się do diachronicznego ukazania rozwoju wiary w zło oraz doktryny wokół niego zrodzonej, poczynając od starożytności, przez judaizm i chrześcijaństwo, na islamie skończywszy. Jednocześnie część ta zasygnalizuje obecność elementów myśli religijnej uwidaczniających się w późniejszej twórczości Bulatovicia. Aspekt teologiczny nie może pominąć kwestii zła wcielonego, o którym mówić będzie dalsza część rozdziału pierwszego. Z racji zajmowania się Bałkańczykiem oraz autorem z pogranicza kultur, odniesiemy się do judaizmu, chrześcijaństwa i islamu i w ich obrębie przedstawimy ideę Szatana jako korporalnego odzwierciedlenia idei Złego. Rozważania te implikować będą konieczność poświęcenia kilku słów toposowi piekła jako królestwa anty-dobra. Zastosowany analogiczny trójwymiarowy podział wzbogacony zostanie o notę odnoszącą się do wyobrażeń słowiańskich na ten temat. Problem kary, jaką jest piekło jest wynikiem grzechu, który stanowić będzie kolejny punkt wspomnianego rozdziału. Omówiwszy najważniejsze kwestie teologiczne związane z ideą zła/Złego przejdziemy do synkretycznego przedstawienia najistotniejszych refleksji filozoficznych wyrosłych na fundamencie rozważań religijnych. Poczynając od starożytnej Grecji i Rzymu przez scholastykę średniowiecza, a następnie poglądy Leibniza, dojdziemy do rozważań filozofów XX-wiecznych, w tym P. Ricoeura oraz filozoficzno-medycznego stanowiska wyrażonego przez Z. Freuda. Refleks rozważań religijno-filozoficznych znajdzie swój wyraz w literaturze okultystycznej, która na wybranych przykładach zostanie omówiona w dalszej części, stanowiąc zarazem przykład literackiej tradycji toposu zła, którego jednym z ogniw jest twórczość Bulatovicia. Skrajnym przykładem fascynacji złem jest satanizm, o którym mowa będzie w dalszej części. Pojmowany, jako pewien fenomen socjologiczny może zostać powiązany z takim właśnie ujęciem problemu zła, które to omówione zostanie bezpośrednio po nim. Na połę autonomiczną część rozdziału stanowić będą dwie części poświęcone problemowi intermedialności przejawiające się w pragnieniu zilustrowania zła i Złego (prześledzimy historię ikoniczności tych toposów) oraz w sugestywnym, infernalnym charakterze twórczości Franza Stücka, którego obrazy zanalizujemy w oparciu o pojawiające się wcześniej kategorie religijne, moralne czy też psychologiczne, dzięki czemu uzyskamy formę szkatułkową, *pars pro toto*, którą będziemy stosować w dalszej części pracy. Jednocześnie problem obrazowości zła, zainicjowany w niniejszej pracy niejako przez Stücka znajdzie kontynuację w kolejnych rozdziałach.

W rozdziale drugim w sposób syntetyczny zostanie omówiona psychoanaliza klasyczna wraz z najważniejszym aparatem pojęciowym stworzonym przez Zygmunta Freuda i Carla Gustava Junga, ze szczególnym uwzględnieniem triadycznej struktury ludzkiej psychiki wykoncypowanej przez Freuda.

W dalszej części w sposób bardziej wyczerpujący przedstawione zostaną najważniejsze terminy wprowadzone przez Junga – Nieświadomość, Archetyp, Anima i Animus, Utożsamienie, Kompensacja – z których lub za pośrednictwem których najczęściej uwidacznia się i przejawia Cień. On to stanowić będzie przedmiot dalszej części rozdziału, w której zaprezentowane zostaną Cień indywidualny, zbiorowy i uniwersalny, a także koncepcja archetypu Cienia. Jako że metodologią niniejszej pracy w znacznym stopniu będzie psychoanaliza, w ostatniej części rozdziału przedstawione zostaną najważniejsze literaturoznawcze inspiracje tą dyscypliną oraz przykłady jej wykorzystania do analizy dzieła literackiego.

Rozdział trzeci zajmować będzie analiza utworów Miodraga Bulatovicia w kontekście Cienia. On to legnie u podstaw zła sytuacji, której doświadcza bohater *Największej tajemnicy świata* oraz który staje się podstawą niektórych słowiańskich stereotypów, do jakich się w tej części rozdziału będziemy odnosić. W sposób szczególny zwrócona zostanie uwaga na kreacje Muharema i Mary z utworu *Czerwony kogut leci wprost do nieba*, gdzie ukazane zostaną skutki alienacji wobec określonych archetypów, owocuujące złem doświadczanym, popełnianym i doznawanym. Psychoanalizie towarzyszyć będzie hermeneutyka, za pomocą której zanalizowane zostaną symboliczne i mitologiczne warstwy znaczeniowe tych kreacji literackich wraz z powiązaniem ich ze sferą psychiki, które będzie miało wykazać nie tylko obecność Cienia indywidualnego, ale i zbiorowego, przenikającego sferę zbiorowej *mneme* ludzkości przejawiającej się w warstwie mityczno-symbolicznej, tożsamej dla wielu kultur. Warstwa ta pozostaje w korelacji ze sferą wyobrażonej seksualności, kompleksowym jej pojmowaniem, co dobitnie zostanie ukazane na przykładzie kreacji postaci Kajicy. W dalszej kolejności poczyniony zostanie asumpt do satanizmu bulatoviciowskiego, który to stanowi jedną z tez niniejszej pracy. Pozostałe wątki omawianego rozdziału to kwestia tabu związanego z seksualnością, represyjnego charakteru nakazu i zakazu oraz transgresyjności systemu moralnego, który autor ukazuje poprzez kreacje bohaterów. Kwestia Cienia zbiorowego omówiona zostanie w oparciu o socjologię tłumu, jako specyficznego ośrodka tworzenia się, jak i rozprzestrzeniania zła. Ostatnia część odwoła się do problemu fizycznej obecności zła w oparciu o okultystyczno-magiczne jestestwo berkszyra Josephine, będącej symbolem Złego.

Rozdział czwarty będzie stanowił próbę wpisania prozy Bulatovicia w tradycję zła. Odwołamy się do twórczości Hieronima Boscha, by pokazać emblematyczny charakter twórczości obu artystów, a ich *ouvre* świadczyć będzie o wyjątkowości dokonań malarza i prozaika. Jednocześnie takie zestawienia służyć będzie wykazaniu znacznej dozy możliwości wizualizacyjnych, jakie pojawiają się w utworach Bulatovicia. Tak często pojawiający się na kartach jego dzieł topos seksualności, łączonej z okrucieństwem, perwersją i złem, stanowić będzie fragment dalszej analizy zestawiającej i doszukującej się elementów wspólnych między Bulatoviciem a markizem de Sade. Kwestia brutalności, jako formy

transgresji poprzez wykroczenie poza tabu seksualności, traktować będzie również o społecznej formie opresji dotyczącej sfery ludzkiej płciowości, a jednocześnie spróbujemy wskazać na filozoficzny wydźwięk tej transgresji. Libertyński charakter twórczości, jaki wyłoni się w tym miejscu, stanowić będzie zarazem przyczynek do części ostatniej rozdziału, w której poruszona zostanie kwestia złego demiurga, kreatora, który sam będąc złym i kierując się instynktami, stworzył na swoje podobieństwo równie ułomne istoty, które jak pisze Cioran – który stanowiący oś niniejszej części – zbyt zapatrzone we własną cielesność, przekazywanie własnych genów, płodzą kolejne pokolenia równie słabych i żałosnych istot. Wskażemy także na pewien rys neopoganizmu, który stanowi element zbieżny w twórczości obu autorów i który w literaturze staje się pewną formą autoterapii dla pisarza.

Rozdział I

ZŁO W DZIEJACH ŚWIATA

Zło powstało wraz z człowiekiem. Wcześniej było tylko instynktem przetrwania, zabijania, imperatywem biologicznym. Ewolucja biologiczna pociągała za sobą postęp w sferze myśli i refleksji, który z czasem atawistyczne reakcje przekuł w kategorię zła. W rozdziale niniejszym zaprezentujemy najważniejsze jego aspekty. Wyodrębnione zostaną trzy kręgi tematyczne prezentujące najważniejsze przejawy zła w dziejach ludzkości. Pierwsza część odnosić się będzie do ujęcia religijnego problemu zła, z naczelną ideą Szatana jako personifikacji antytezy dobra i Boga, powstałego za jego poduszczeniem grzechu oraz wynikającej zeń kary. Powstała w ten sposób podstawa pojęciowo-znaczeniowa będzie tematem części drugiej, rozpatrującej z punktu widzenia filozofii i etyki problem zła, w wielu przypadkach odwołując się do aspektu religijnego. Dopełnieniem dwóch wspomnianych fragmentów będzie apendyks poświęcony motywom ikonograficznym traktującym o złu, a odnoszącym się do przedstawień złych duchów, piekła, kar za grzechy, przywar, zła moralnego etc.

Teologia zła

Podjmując temat analizy zła, pierwsze kroki winniśmy skierować w stronę sfery religii, jako tej, która *a natura rei* podejmuje w refleksji teologicznej problem proveniencji, funkcji, przejawów oraz obecności Zła w świecie oraz jego miejsce w planie zbawienia, ze szczególnym uwzględnieniem chrześcijańskiej idei Paruzji. Rozdział niniejszy podzielony zostanie na mniejsze jednostki, w ramach których omówione zostaną w ujęciu chronologicznym i geokulturowym najważniejsze doktryny traktujące o złu realnym, personifikowanym w najważniejszych systemach religijnych. W dalszej kolejności omówione zostaną kategorie wynikające bezpośrednio ze zła, tj. idee grzechu oraz zła moralnego, ukazane w ujęciu komparatystycznym ze szczególnym odniesieniem do trzech głównych religii monoteistycznych. Niewielkie dyskursy poczynione zostaną wobec przejawów zła niemających korzeni judeo-chrześcijańskich, a pośrednio lub bezpośrednio nań wpływających. Rozdział niniejszy zamykać będzie analiza krainy zła – Piekła, jako miejsca bytowania Szatana oraz miejsca będącego karą za zło czynione przez człowieka.

Zło wcielone

Rozpatrując kwestię personifikacji Zła w kręgu kultury europejskiej, szczególną uwagę poświęcić należy temu zagadnieniu w tradycji judeo-chrześcijańskiej. System ten wykształcił ideę upersonifikowanego Zła, mającego realny kształt, a tym samym faktyczną moc sprawczą oraz zdolność oddziaływania

na człowieka. Idea naczelnego Zła, istoty za nią odpowiedzialnej, pojawia się jako jedna z pierwszych w zoroastryzmie. Kult ten wyrósł na bazie pierwotnych wierzeń indoeuropejskich na obszarze dzisiejszego Iranu²⁴. Jego założycielem, kodyfikatorem oraz dawcą samej nazwy był Zaratustra żyjący prawdopodobnie na początku pierwszego tysiąclecia p.n.e. W czasach Sasanidów religia ta stała się wyznaniem państwowym²⁵. Zoroastryzm wywarł silny wpływ na judaizm, a dalej na chrześcijaństwo. Jego świętą księgą była Awesta, w której wyłożona teologia silnie oddziaływała na inne religie Lewantu. Wyznawcy ognia – bo tak też określani są zoroastrianie – wierzyli w istnienie monady Ahura Mazdy – Pana Mądrości oraz jego zaprzeczenia, negatywnego odbicia, Angra Mainju – Złego Ducha. Obaj toczą ze sobą wieczny bój, są sobie równi pod względem siły. Zoroastryzm zakładał, że Angra nie mógłby istnieć samodzielnie bez Ahura Mazdy. Tradycja pahlawijska²⁶ nazywa Ahurę Ormuzdem a Angrę Arymanem i pod tymi imionami są powszechnie znani. Obu istotom towarzyszy szereg pomniejszych duchów – w przypadku Ormuzda pochodzących z częściowo sprofanowanego panteonu mazdaizmu, a w przypadku Arymana ze złych Dewów. Owe orszaki utożsamiać możemy z cechami istot, których dopełnienie stanowią. Świat stworzony przez Ahurę był nieskazitelnie dobry, czysty i statyczny. Stworzenie ognia i wprawienie stworzenia w ruch spowodowało aktywność Angry oraz skażenie przez niego wszystkiego, co zostało powołane do istnienia. Na świecie pojawiła się śmierć i cierpienie. Teologia Awest zakłada, że nastąpi koniec czasów, a wraz z nim sąd ostateczny, podczas którego Ahura dokona oddzielenia dobra i zła. Po tym wydarzeniu nastąpi epoka Królestwa Bożego na ziemi. Dusza zmarłego trafić może do nieba, piekła lub czyśćca, w zależności od tego, jaki będzie wynik sądu pośmiertnego. Zoroastryzm zakłada także ideę Mesjasza, którym według tradycji będzie syn Zoroastra Szaosjanta zrodzony z dziewicy lub syn Ahura Mazdy poczęty przez Ducha Świętego. Jego pojawienie się będzie początkiem końca i odnowy rodzaju ludzkiego.

Zoroastryzm kultywowany po dzień dzisiejszy jest jedyną z pierwszych monoteistycznych religii, która dopuszczała dualizm monady, co z kolei przekładało się na dualistyczne postrzeganie dobra i zła. Wpływ ten widoczny jest w judaizmie²⁷.

Lata 587 – 539 p.n.e. to czas niewoli babilońskiej, okres wygnania Żydów z Judy a zarazem silnego oddziaływania państwa nowobabilońskiego, a tym samym jego religii. Wpływ ten uwidocznił się w judaizmie, a za jego pośrednictwem także w chrześcijaństwie. Pierwotny stan szczęścia, który był udziałem pierwszej ludzkiej pary Adama i Ewy, za sprawą upadłego anioła – Szatana kończy się wraz z przekroczeniem boskiego zakazu. W Starym Testamencie Szatan pojawia się najczęściej nie jako Pan

²⁴ A. Sarwa, *Tajemna Księga Katarów*, Sandomierz 2006, s. 7.

²⁵ Por. R. Grisham, *Iran: from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Baltimore 1954.

²⁶ średnioperska

²⁷ *Nauka o dwóch duchach*, [w:] *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Bank, Warszawa 1991, s. 212.

Zła, lecz jako symbol wroga, przeciwnika, przeszkody. Nie jest utożsamiany z przeciwieństwem Boga. Obecny jest w świecie człowieka od pierwszych momentów jego istnienia. Występuje najczęściej pod postacią zwierzęcia konotującego związek z niebezpieczeństwem, śmiercią i chthonicznością, co niewątpliwie sugeruje przeistoczenie się obserwacji natury w mit. W Księdze Rodzaju jest to wąż, określany mianem Kusiciela:

A wąż był bardziej przebiegły niż wszystkie zwierzęta lądowe, które Pan Bóg stworzył²⁸.

Szatan, Zły Duch najczęściej występuje pod postacią zwierzęcą, co dodatkowo odsyła symbolicznie do atawizmu, pierwotnego podlegającego rudymetarnym siłom świata pełnego przemocy, agresji, destrukcji i nieokiełznania. W czasie wędrówki przez pustynię Izraelici są karani przez Boga – za złorzeczenie Jemu i Mojżeszowi – plagą jadowitych węży:

(...) podczas drogi jednak lud stracił cierpliwość. I zaczęli mówić przeciw Bogu i Mojżeszowi: „Czemu wyprowadziliście nas z Egiptu, byśmy tu na pustyni pomarli? Nie ma chleba ani wody, a uprzykrzył się nam już ten pokarm mizerny”. Zesłał więc Pan na lud węże o jądzie palącym, które kąsały ludzi, tak że wielka liczba Izraelitów zmarła²⁹.

Świat zwierzęcy jest przeciwieństwem ludzkości, stąd oczywista staje się zależność między wrogim światem przyrody i przeniesieniem tej wrogości na postać upostaciowionego zła. Taką rolę spełnia starotestamentowy Szatan. Jest niezbędny człowiekowi do doświadczenia ogromu natury, a poprzez nią dzieła Boga, urządzonego według miary i liczby oraz Jego sprawiedliwości. Naród wybrany, szczególnie jego członkowie, uległszy podszeptom Złego Ducha, stają się podmiotem Bożego gniewu i kary.

Sytuacja zmienia się diametralnie wraz z nadejściem zapowiadanego Mesjasza w osobie Jezusa. Będąc potomkiem Adama, jest tym, o którym mówi Księga Rodzaju oraz którego zapowiadają Izajasz i Ezechiel. Wraz z przyjściem Zbawiciela poszerza się także niejako zakres kompetencji Szatana, który poza przymiotami rodem ze Starego Testamentu, staje się także głównym przeciwnikiem człowieka w drodze do zbawienia. W chrześcijaństwie Zły zostaje definitywnie pokonany. W ostatniej kanonicznej Księdze natchnionej po raz kolejny widzimy, niczym klamrę spinającą odwołania do Szatana jako „węża starodawnego”. Apokalipsa św. Jana przynosi wizję zła czasowo przejmującego kontrolę nad światem i ludzkością, która mu uległa:

A gdy się skończy tysiąc lat, / z więzienia swego szatan zostanie zwolniony. / I wyjdzie, by omamić narody / z czterech narożników ziemi, / Goga i Magoga, / by ich zgromadzić na bój, / a liczba ich jak piasek mor-

²⁸ Rdz, 3,1.

²⁹ Mdr 21, 1-6.

ski / Wyszli oni na powierzchnię ziemi /i otoczyli obóz świętych i miasto umiłowane; / a zstąpił ogień od Boga z nieba i pochłonął ich. / A diabła, który ich zwodzi, / wrzucono do jeziora ognia i siarki, / tam gdzie są Bestia i Fałszywy Prorok. / I będą cierpieć katusze we dnie i w nocy na wieki wieków³⁰.

W symbolicznym obrazie Bestii odnajdujemy transformację pierwotnego motywu przyrody jako elementu wrogiego człowiekowi – tutaj będącej ucieleśnieniem Zła. Bestia to także element nieprzynależący ani światu ludzkiemu, ani zwierzęcemu, stojący gdzieś na granicy pomiędzy nimi. Apokalipsa św. Jana ukazuje archanioła Michała, który ma stanąć do ostatecznej walki z Szatanem. Nim jednak ostateczna walka nastąpi, Szatan uzyskuje jeszcze czas na pozyskanie dusz słabych ludzi. Bóg ostatni raz daje mu tę możliwość. Także ludzkość dostaje szansę wyboru i opowiedzenia się po jednej ze stron. Św. Jan w swej wizji opisuje Szatana pod postacią kolejno po sobie następujących istot, które drogą sukcesji przekazują sobie władzę. Jest to antyteza symbolicznego wyobrażenia Baranka apokaliptycznego, przekazującego władzę Bogu Ojcu. Na podstawie opisu biblijnego wyróżnić możemy trzy pary opozycji: Bóg Ojciec – Smok, Syn Boży – Antychryst (Bestia z morza), Duch Święty – Fałszywy Prorok (Bestia z ziemi):

I ujrzałem Bestię wychodzącą z morza, / mającą dziesięć rogów i siedem głów, / a na rogach jej dziesięć diademów, / a na jej głowach imiona bluźniercze. / Bestia, którą widziałem, podobna była do pantery, łapy jej - jakby niedźwiedzia, / paszcza jej - jakby paszcza lwa. / A Smok dał jej swą moc, swój tron i wielką władzę. / I ujrzałem jedną z jej głów jakby śmiertelnie zranioną, / a rana jej śmiertelna została uleczona. / A cała ziemia w podziwie powiodła wzrokiem za Bestią, / i pokłon oddali Smokowi, / bo władzę dał Bestii. / I Bestii pokłon oddali, mówiąc: / «Któż jest podobny do Bestii / i któż potrafi rozpocząć z nią walkę?» / A dano jej usta mówiące wielkie rzeczy i bluźnierstwa, / i dano jej możność przetrwania czterdziestu dwu miesięcy. / Zatem otworzyła swe usta dla bluźnierstw przeciwko Bogu, / by bluźnić Jego imieniu i Jego przybytkowi, / i mieszkańcom nieba³¹.

Wspomniany wyżej Antychryst stał się z czasem synonimem Zła wcielonego, które pod pozorem czasowego wzorcowego sprawowania władzy przeistacza się w dyktatora oraz tworzy nowy porządek świata. Częstym zjawiskiem było określanie tym przydomkiem konkretnych ludzi jak chociażby Napoleona, Hitlera czy Stalina.

Najczęściej spotykanym wyobrażeniem zła jest postać Szatana. W tym miejscu wspomnieć należy o całym spektrum jego emanacji. Angelologia na wzór aniołów posłusznych Bogu wymienia kilka kategorii nieczystych duchów: pierwszy krąg z Serafinami (Szatan, Abbadon, Asmodeusz, Lewiatan), Cherubinami (Lucyfer, Belzebub), Tronami (Focalor, Murmur); krąg drugi z Panowaniami (Balam, Paimon), Mocami (Agares, Ariel, Belial), Potęgami (Beleth); krąg trzeci z Księżtwami (Belfegor, Nisroch), Archaniołami (Ananaele, Mefistofeles), Aniołami (Arioch, Arakiba).

³⁰ Ap 20, 7-10.

³¹ Ap 13, 1-6.

W Biblii spotykamy Szatana pod wieloma imionami, co w późniejszych okresach było podnoszone przez Ojców Kościoła jako paszkwil Imion Bożych.

W Księdze Kapłańskiej spotykamy Azazela (16,8), Szatan pojawia się u św. Łukasza (10,18; 22,31), Mateusza (12,26), Marka (4,15), w Dziejach Apostolskich (26,18), I Liście do Koryntian (5,5), II Liście do Koryntian (11, 14), I Liście do Tesaloniczan (2,18), I Liście do Tymoteusza (5,15), Apokalipsie (3,9; 20,2). Jako Antychrysta, antytezę Mesjasza, spotykamy go w Liście do Efezjan (2,2). Mianem Kusiciela obdarzany jest przez Mateusza (4,3), a także w I Liście do Tesaloniczan (3,5). W Ewangelii św. Mateusza (20,25; 12,24) i u św. Marka (3,22) spotykamy Szatana pod imieniem Belzebuba.

Na kartach Starego i Nowego Testamentu często spotykamy Szatana określanego przydomkami, jak chociażby „*archont tou kosmou*³²” (Ewangelia św. Jana 12,31; 14,30) czy „Niegodziwiec” (Ewangelia św. Mateusza 13,19, św. Jana 5,19), „Przeciwnik” (I List św. Piotra 5,8) czy jedno z najbardziej obrazoburczych „bóg tego świata” (II List do Koryntian). Stary Testament o wiele częściej wspomina o innych demonach utożsamianych z Diabłem. Najczęściej jest to Belial (I Księga Samuela 2,12; II Księga Samuela 23,6, I Księga Królewska 21,10).

Obok wymienionych powyżej określeń wspomnieć należy także o drugim najczęściej występującym imieniu Złego, a mianowicie Lucyferze. Jego imię tłumaczy się jako „niosący światło”. Swym dowodem sięga tradycji greckiej, gdzie występował jako gwiazda Jutrzenki zrodzona z Eos i tytana Astrajosa³³. Steinerowska antropozofia³⁴ określa Lucyfera jako brata Chrystusa, wskazując bardziej na jego pozytywny aspekt, utożsamiając go z erotyką, literaturą, demokracją. Jego postać pojawia się często także w folklorze oraz sztuce, zwłaszcza w kinematografii, stając się źródłem inspiracji filmów takich jak *Omen*³⁵ czy *Dziecko Rosemary*³⁶. Rozważając przejawy Złego w świecie, wspomnieć należy także o nim w perspektywie islamu. Postać Złego jest obecna w islamie w zasadzie od momentu jego stworzenia. Opierając się na pierwotnych wierzeniach ludów pustyni, a także czerpiąc z tradycji hebrajskiej, zły określany jest w tradycji koranicznej mianem Szejtana, które jednak jest imieniem raczej ogólnym, podczas gdy realnie istniejącego; upostaciowionego Diabła nazywa się Iblisem (Koran 7,18; 15,31; 18,50). Podobnie jak w judaizmie, jest on upadłym aniołem i *dżinem* zarazem, który zbuntował się przeciwko Bogu:

³² „Władca tego świata”.

³³ K. Kerenyi, *Mitologia grecka*, Warszawa 2002.

³⁴ J. Prokopiuk, *Szkice antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego*, „Studio Astropsychologii”, Białystok 2003.

³⁵ *The Omen*, reż. Richard Donner, 1976.

³⁶ *Rosemary's baby*, reż. R. Polański, 1968.

A kiedy powiedzieliśmy do aniołów: / "Oddajcie pokłon Adamowi!", / oni oddali pokłon, z wyjątkiem Iblisa. / On odmówił, wbił się w pychę / i znalazł się wśród niewiernych³⁷.

Aniołowie w Islamie nie posiadają wolnej woli, w przeciwieństwie do stworzonego przez Boga człowieka i dżinów. Przyczyną wygnania Iblisa z Raju Allaha było odmówienie homagium człowiekowi, który ulepiony był z gliny, podczas gdy dżiny, a więc i Iblis powstały z ognia (Koran 38, 76), który uznawany był za lepszy. Pociągając za sobą inne anioły został przeklęty, a jedynym jego celem jest zemsta na ludziach, z powodu których musiał opuścić Raj. Stan ten trwać będzie do dnia Sądu Ostatecznego.

Oblicza Pieła

Idea władcy Zła, umarłych, upadłego anioła, Szatana implikowała konieczność umieszczenia tej postaci w określonej przestrzeni. Doprowadziło to do stworzenia pojęcia pieła jako przestrzeni oddanej we władanie zła. Jednak nie jest to sfera we wszystkich religiach postrzegana identycznie. W zależności od natury zła, pieło, określane także mianem zaświatów, podziemi, krainą umarłych, otchłania, ma inny wymiar semantyczny. W judaizmie pieło określa się mianem Szeolu. We wczesnym okresie było to miejsce bytowania zmarłych. Ludzkie dusze podobne cieniem, niezależnie od tego, czy były dobre, czy złe, przebywały w Szeolu, oczekując nadejścia Mesjasza. Pozostają w swoistym śnie, częściowej niepamięci:

(...) bo nikt po śmierci nie wspomni o Tobie: / któż Cię wychwala w Szeolu?³⁸

Późniejsze postrzeganie Szeolu ulega pewnej zmianie, co jest zapewne spowodowane wpływami zaratustriańskimi, greckimi, a w fazie najpóźniejszej także chrześcijańskimi. Jest to miejsce, gdzie przebywa Szatan wraz ze swymi aniołami oraz dusze potępionych, oczekujące dnia sądu:

Niechaj występnicy odejdą precz do Szeolu, / wszystkie narody, co zapomniały o Bogu³⁹.

Kraina umarłych pojawiać się będzie także w chrześcijaństwie, wielokrotnie przywoływana jako miejsce przebywania pierwszych rodziców, ale także sprawiedliwych przed nadejściem Mesjasza Chrystusa i jego śmiercią oraz zmartwychwstaniem. Po tym wydarzeniu w myśl symbolu nicejsko - konstantynopolitańskiego Chrystus zstąpił do piekieł, a skruszywszy ich podwoje wyprowadził z niego sprawiedliwych. Szczególnie popularny w ikonografii jest motyw Chrystusa depczącego wyważone wrota Piekieł, przygniatające Szatana. Wtedy następuje też częściowy sąd nad zmarłymi:

³⁷ Koran 2, 34.

³⁸ Ps 6, 6.

³⁹ Prz 9,18.

Wtedy odezwie się i do tych po lewej stronie: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom (...)”⁴⁰.

Sztuki plastyczne wyobrażają często piekło na wzór antytezy Jeruzalem Niebieskiego, jako warowne miasto. Malarstwo ikonowe ukazuje często poza opisaną powyżej sceną także postaci Patriarchów i Proroków rozmawiających z Chrystusem, nagich Adama i Ewę ujmujących dłoń Jezusa. Wielokrotnie na kartach Ewangelii pojawiają się opisy Piekła, przy okazji soteriologii końca czasów:

Jak więc zbiera się chwast i spala ogniem, tak będzie przy końcu świata. Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów⁴¹.

Mimo że Otchłań jest domeną Szatana, to jednak nie ma on nad nią pełnej władzy, nawet w okresie *ante legem*. Świadczą o tym słowa zapisane w Księdze Ezechiela, wypowiedziane przez Boga:

(...) zrzucę cię z góry do tych, którzy już zeszli do dołu / do dołu dawnego, i każę ci mieszkać w krainie podziemia, / w wiecznej pustyni u tych, którzy zeszli do dołu (...)”⁴².

Co warte podkreślenia *Genesis* nie mówi jednoznacznie o Piekło. Apokalipsa św. Jana wskazuje, iż po Sądzie Ostatecznym otchłań nadal będzie istnieć i mimo że pokonana zostanie Śmierć – ostatni wróg Chrystusa, to jednak Paruzja Baranka nie spowoduje zniknięcia królestwa Zła. Piekło istnieć będzie nadal, a przebywać w nim będą na wieki dusze potępionych oraz upadłe anioły. Wydaje się zatem, iż element antytezy Boga jest z nim nierozzerwalnie złączony i konieczny. Podobną wiecznotrwałość zakładała kultura hellenistyczno-rzymska.

Antyczni Grecy zakładali istnienie królestwa umarłych – Hadesu, w którym panował bóg o tym samym imieniu. Przez Hades płynęło pięć rzek: Styks – przez który należało się przeprowić przy pomocy przewoźnika Charona, by dostać się na drugi brzeg, do państwa cieni, Acheron – rzeka smutku, Kokytos – rzeka lamentu, Phlegethon – rzeka ognia oraz Lete – rzeka zapomnienia⁴³. W swej „strukturze” Hades nie różnił się od sposobu postrzegania Otchłani przez inne narody. Przebywali w nim zarówno ludzie dobrzy, dla których przygotowano napełnione błogostanem oraz niepamięcią życia doczesnego Pola Elizejskie, w Erebie przebywali ludzie neutralni moralnie, tj. niecechujący się szczególnym dobrem lub złem, natomiast nikczemnicy, mordercy oraz osoby sprzeciwiające się bogom trafiali do miejsca kaźni czyli Tartaru, który najbardziej odpowiada chrześcijańskiemu wyobrażeniu o Piekło.

⁴⁰ Mt 25,41.

⁴¹ Mt 13, 40-42.

⁴² Ez 26,19.

⁴³ W. Markowska, *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1987, s. 86 i n.

Cywilizacja Rzymu, adaptując do swoich potrzeb kulturę i religię grecką, dokonała jej wzbogacenia o tak charakterystyczny dla niej kult duchów przodków, przejawiający się w zabiegach rytualnych i magicznych, mających na celu zaspokojenie ich potrzeb w życiu pośmiertnym, a tym samym ustrzeżenie żyjących przed ich niezadowoleniem i mogącymi z niego powstać szkodami. Drugą cechą typową dla Greków, przejęta także przez Rzymian były kulty misteryjne. W Rzymie rokrocznie odprawiano Ceresalia na cześć boskiej małżonki władcy podziemi Plutona (Hadesa) – Ceres. W czasie wojen punickich wyrocznia ogłosiła, iż Rzymianie dla przebłagania bóstw podziemi winni przez trzy dni odprawiać na Polu Marsowym obrzędy ku czci Dis Pater, męża Prozerpiny oraz zwierzchnika Furii – bogiń zemsty i Libitunii – bogini śmierci⁴⁴. Podlegały mu także Larwy, Lemury oraz Many – dobroczynne oraz złe duchy podziemne.

Islam mówi o piekle jako miejscu bytowania grzeszników po Sądzie Ostatecznym, gdzie trawieni będą wszechobecnym ogniem. Jest to przede wszystkim miejsce kaźni, podzielone na siedem coraz niżej zstępujących kręgów. Według Koranu do poszczególnych sfer trafiają zmarli w zależności od stopnia swojej niewiary (*kufr*):

Zaprawdę, obłudnicy znajdą się na samym dnie Ognia i nie znajdziesz dla nich pomocnika⁴⁵.

Z samego dna piekła ma wyrastać drzewo, którego owocami przypominającymi głowy szatanów mają się żywić zmarli. Piekło w tradycji islamskiej jest odwzorowaniem świata ziemskiego, gdzie mordercy, cudzołóżnicy karani są wymyślnymi torturami:

Najmniej surową karę spośród ludzi Piekła otrzyma człowiek, który ma dwa buty i paski u nich z Ognia, i sprawią, iż jego mózg zagotuje się, tak jak gotuje się naczynie. Będzie myślał, że nikt inny nie otrzymuje kary surowszej od niego, ale on będzie tym, który zostanie ukarany najślabiej. [al-Buchari, 6562; Muslim, 212]

Z goła odmiennie rysuje się miejsce kaźni u Słowian. W pierwotnych kultach idea piekła oraz panującego nad nim nie istniała. Powszechna była natomiast wiara w Welesa⁴⁶, który rządził światem podziemnym. Dopiero nadejście chrześcijaństwa spowodowało utożsamienie Welesa z Plutonem, a następnie Szatanem. Jak podaje Brückner⁴⁷, świat zaziemski pozbawiony był słońca, ciepła i pożywienia, co powodowało, że dusze zmarłych powracały kilkakrotnie w ciągu roku do świata żywych, szczególnie wiosną i jesienią by je:

⁴⁴ Tamże, ss. 321-322.

⁴⁵ Koran 4:145.

⁴⁶ Por. A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 114 i n.

⁴⁷ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985, s. 259 i n.

(...) obmyto, ogrzano, napojono, nasycono; kto tego zaniedbał narażał się na mściwy ich gniew, bo zazdrościli żyjącym wszystkiego. To szare państwo cieniów, gdzie może Weles przewodził, nazywało się nawią.

Nazwa ta pochodzić miałyby od słowa *unava*, *unynie*, *nyć* oznaczającego „tęsknotę, nudę, znużenie”⁴⁸. Przywołując relacje Thietmara, Brückner komentuje, iż duchy zmarłych, określane mianem *nawie*, były nieszkodliwe dla ludzi pod warunkiem należytnej o nich pamięci i pielęgnacji. Thietmar skłonny był przypuszczać, iż Słowianie nie posiadają idei nieśmiertelnej duszy, a życie miałyby się kończyć wraz ze śmiercią. Przyniesione przez chrześcijaństwo odniesienia do piekła i nieba nie posiadały odpowiedników w świecie słowiańskim. Pierwotnie słowo *piekło*, od którego urobiono piekło, piekielny, oznaczało smołę⁴⁹. Helmold holsztyński w *Chronicon Slavorum*⁵⁰ (1167 – 1168) wspomina:

*in conviviis et comotationibus suis pateram circumferunt, In Guam conferunt non kicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a Malo dirigi profitentes, ideo etami malum deum sua lingua Diabol sive Zcerneboch i.e. nigrum deum appellantes*⁵¹.

Powyższy fragment wskazuje na dualistyczny charakter wierzeń Słowian, co wydaje się być wynikiem oddziaływania misjonarzy łacińskich, podobnie jak określanie idoli kultowych Trzygłowa jako parodii Trójcy Świętej, jak sądzili działający na Pomorzu misjonarze, całkowicie lekceważąc fakt zależności bałtosłowiańskiej, także w kwestii religii. Omawiając zagadnienia źródłostowu określenia złego ducha wśród Słowian, Brückner powołuje się na Jana Długosza⁵², który mówi o biesie popularnym na Rusi i w Czechach, w Polsce natomiast całkowicie zapomnianym określeniu. Podkreśla przy tym jego prasłowiański rodowód, podobnie jak czarta. Wskazuje także na lokalne określenia diabła pojawiające się w złożeńiach, jak chociażby: *Bodaj wciórności w cię wstąpili!*, co miało w domyśle odnosić się do diabłów, które miały przeklinanego opętać. Cytowany *Postępek prawa czartowskiego*⁵³ wymienia pospolite określenia Złego, jak dla przykładu *Muchawiec* (urobek od Belzebuba – władcy much), *Czernac*, *Bajor*, *Czczot*, *Kubeba*, *Smolisz*, *Szczebiot*, *Markot*, *Gorzad*, *Beruta* i wiele innych. W czasach późniejszych do *biesa* dołączają orszak, w którym znajdowały się czarty łączone ze słowiańskim

⁴⁸ Tamże, s. 259.

⁴⁹ Tamże, s. 63.

⁵⁰ *Chronica Slavorum Helmoldi, presbyteri Bosoviensis, et Arnoldi, abbatis Lubecensis, in quibus res Slavicae & Saxonicae fere a tempore Caroli Magni usque ad Ottonem IV. seu, ad ann. Ch. CI) CCIX. exponuntur*, Henricus Bangertus e. Mss. codicibus recensuit, et notis illustravit I, 52, Lubeka 1659. Wydanie polskie: *Helmolda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski; wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974.

⁵¹ „Na ucztach i pijatykach obnoszą w koło czaszę, w którą składają słowa nie powiem – poświęcenia, lecz przekleństwa w imię bogów dobra i zła, wierząc, że los pomyślny zależy od dobrego, zły zaś od złego boga, więc boga złego nazywają w swoim języku *Diaból*, czyli *Czernobóg*, tj. czarny bóg”.

⁵² A. Brüeckner, dz. cyt., s. 297.

⁵³ Tamże, s. 298.

kret [różnica w wokalizacji], co miałyby podkreślać chthoniczny rodowód Złego, a także niezliczone zastępy wil, rusałek, strzyg i czarownic.

Grzech

Podstawową formą uwidaczniania się działalności Złego w świecie jest grzech. W tradycji judeo-chrześcijańskiej podstawową rolę odgrywa kategoria grzechu pierwotnego wynikająca ze sprzeniewierzenia się przez pierwszych rodziców boskiemu zakazowi. Księga Rodzaju przynosi opis kosmogonii oraz stworzenia człowieka, który w świecie będącym boską kreacją zajmował najważniejsze miejsce, pozostając w bezpośredniej bliskości Boga:

Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał. 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”⁵⁴.

W motywie owocu drzewa zakazanego uwidacznia się archetyp poznania, które w ostateczności jest zastrzeżone dla bóstwa. Człowiek, próbując osiąść wiedzę własnego Stwórcy, w istocie pragnie Mu dorównać. Drzewo poznania dobra i zła już w swym przydomku, zawiera ambiwalencję. Stan pierwotnej nieświadomości właściwej pierwszemu okresowi bytowania w raju kończy się wraz z podjęciem przez człowieka pierwszej decyzji wbrew porządkowi ucieleśnianemu przez drzewo, a więc element natury, i odpowiedzialnemu za istnienie tego porządku demiurga. W Księdze Rodzaju czytamy, iż człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boga” (Rdz 3,22). Można by zatem postawić pytanie, czy dzieło doskonałego Boga, o którym autor natchniony pisze:

A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre⁵⁵,

może posiadać w sobie chociażby cień zła? Czy ten, który jest nieskończenie dobry, sadząc w Edenie drzewo poznania dobra i zła, sam mógł być owej ambiwalencji pozbawiony? Pytania te towarzyszyły dyskursowi zła od samego początku i równoległe ze spisywaniem ksiąg objawionych. Grzegorz z Nysy pisze:

Żadne zło nie ma początku w woli Bożej. Nie można bowiem byłoby ganić zła, gdyby Bóg był jego sprawcą i ojcem⁵⁶.

Do tematu tego powrócimy w części dalszej, w tym natomiast miejscu kwestia dobra i zła samego Demiurga została jedynie zasygnalizowana, ze względu na ontologiczne powiązanie jej z kreacją i jej początkiem. Żyjący w Edenie człowiek pozostawał nieświadomy pojęcia dobra i zła, nie posiadał

⁵⁴ Rdz 2, 15-17.

⁵⁵ Rdz 1,31.

⁵⁶ Grzegorz z Nysy, *Wielka Katecheza 5*, tłum. W. Kania, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 14*, Warszawa 1974, s. 136.

moralności, która zastąpiona była miłością do Boga oraz Jego stworzenia. Za sprawą Szatana występującego pod postacią węża, pramatka została zwiedziona i w swej naiwności skosztowała owocu drzewa dobra i zła, do czego też nakłoniła Adama. Wraz z poznaniem przychodzi świadomość własnej ułomności⁵⁷ oraz najstraszliwsza konsekwencja dla człowieka, tj. śmierć:

*Przez grzech śmierć weszła na świat*⁵⁸.

Jednocześnie dla samego sprawcy grzechu pierwotnego – Szatana zwiedzenie człowieka ma określone konsekwencje:

*Ponieważ to uczyniłeś, bądź przeklęty wśród wszystkich zwierząt domowych i polnych; na brzuchu będziesz się czołgał i proch będziesz jadł po wszystkie dni twego istnienia. Wprowadzam nieprzyjaźń między ciebie i niewiastę, pomiędzy potomstwo twoje a potomstwo jej: ono zmiążdży ci głowę, a ty zmiążdżysz mu piętę*⁵⁹.

Powyższy fragment jest zapowiedzią nowotestamentowej wizji św. Jana, gdzie wypełnieniem Bożej obietnicy będzie zrodzony z Maryi Chrystus, który poprzez swoją śmierć odkupi grzech Adamowy. Teologia chrześcijańska wyjaśnia, iż występki pierwszych rodziców przechodzi z pokolenia na pokolenia, a człowiek zostaje nim obarczony już w momencie poczęcia. Z jego to powodu człowiek przejawia skłonność ku złu. Poza wymienionymi wcześniej konsekwencjami grzechu wspomnieć należy także o wypędzeniu człowieka z Edenu, obarczeniu go cierpieniem (zwłaszcza kobiet w akcie wydawania na świat nowego życia) oraz skazaniu na walkę o przetrwanie (Adam w pocie czoła musi wzruszać ziemię, by ta wydała plon). Jak silny okazuje się grzech oraz cień, który za jego sprawą pojawił się w człowieku, świadczy fakt, iż już w drugim pokoleniu dochodzi do zrodzenia zawiści, a w jej konsekwencji do bratobójstwa. Człowiek wypędzony z raju wydaje się bardzo ułomny, skoro dochodzi do zabójstwa Abela przez Kaina. Motyw ten przejawiać się będzie – także w myśli C. G. Junga, który w archetypie Cienia dopatrywać się będzie Cienia Kaina, który egzystuje w każdym człowieku. Doktryna chrześcijańska przyjmuje, iż człowiek, umierając z grzechem pierwotnym, skazany jest na o wiele trudniejszą drogę do życia wiecznego, a jedyną możliwością ułatwienia tej wędrówki jest przyjęcie chrztu zmywającego plamę grzechu pierwszych rodziców. Jak ważki był to problem, niech świadczy chociażby stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii nieochrzczonych dusz zmarłych dzieci, które według wielowiekowej tradycji, wywodzącej się jeszcze od św. Augustyna, trafiać miały do specjalnej formy piekła – *limbus puerorum*. Dopiero w 2007 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna oraz Stolica Apostolska uznały dokumentem „Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu”⁶⁰, iż

⁵⁷ I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 200, s. 243.

⁵⁸ Rdz 5,12.

⁵⁹ Rdz 3,14-15.

⁶⁰ Pełny tekst w *La Civiltà Cattolica* z dnia 5 maja 2007 r.

dzieci nieochrzczone trafiają do nieba. Jak zatem widać grzech pierwotny jest w stanie uniemożliwić człowiekowi zbawienie i pełną *oikumene* z Bogiem. Wraz z poznaniem dobra i zła rodzi się w człowieku grzech. Będąc istotą obdarzoną wolną wolą, człowiek może czynić ze swym życiem, co tylko zechce. Jednak wraz ze skosztowaniem owocu zakazanego pojawia się świadomość czynionego zła. Rodzi się moralność oraz sumienie. Jednocześnie Bóg ustanawia prawa, których złamanie sprowadza na ludzi karę. Tworzą się podstawy etyki, z pierwszą jej kodyfikacją w postaci Dekalogu.

Grzech staje się powodem, dla którego Bóg zsyła Mesjasza, zło zrodzone z ludzkiej ułomności zostaje niejako wykorzystane do pewnego stopnia na jego korzyść. Stworzenie systemu etyczno-moralnego na tej podstawie daje człowiekowi możliwość ponownego, tym razem słusznego wyboru i dostąpienia zbawienia. Jednak wyborowi temu oraz jego zrealizowaniu przeszkadzają czynione przez człowieka pomniejsze grzechy. Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o siedmiu grzechach głównych, mających rodowód średniowieczny, których szczególnie chrześcijanin powinien się wystrzegać. Są to: pycha, chciwość, nieczystość, zazdrość, nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu, gniew, lenistwo. Stanowiły one częsty motyw w sztukach przedstawieniowych, jako podstawowe kompendium grzechów poważnych, nie wspominając oczywiście o pierwotnym.

Pojęcie grzechu nie jest obce tradycji koranicznej. W islamie również występuje siedem grzechów głównych, zbieżnych z tradycją judeochrześcijańską. Są to: oddawanie czci innym bogom aniżeli Allahowi:

Zaprawdę, Bóg nie przebacza tym, którzy Jemu dodają współtowarzyszy, podczas gdy On przebacza, komu zechce, mniejsze grzechy. [Koran 4,48]

magia, zabójstwo, zagarnięcie własności sieroty, lichwa, tchórzostwo w bitwie, pomówienie o cudzołóstwo. Naczelną różnicą między chrześcijaństwem a islamem w kwestii grzechu jest jego niezmywalność przez ofiarę, a tylko – jak uczą mułlowie – poprzez zadośćuczynienie i naprawienie wyrządzonego zła. Islamskie prawo religijne szariat⁶¹ zrównuje pojęcie grzechu z przestępstwem, dlatego zło popełnione za życia należy w jego trakcie naprawić lub odpokutować za nie po śmierci w piekle. Niektóre z nurtów islamu mówią o skażeniu grzechami ciężkimi, które prowadzą do stania się kafir – niewiernym.

Zło w systemach filozoficznych

Refleksja filozoficzna na temat zła pojawia się już w początkach formowania się tej dyscypliny. Najważniejsze dla naszego kręgu kulturowego są koncepcje wypracowane w antycznej Grecji i Rzymie. Starożytni upatrywali zła przede wszystkim w materii, będącej tylko niedoskonałym odbiciem doskonałej i wiecznej idei:

⁶¹ *Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Vol 2, M-Z, index*, red. M. C. Richard, Nowy Jork 2004.

Bo od swego organizatora świat dostał wszystko dobre. A co się tylko w świecie dzieje przykrego i niesprawiedliwego, to wszystko pochodzi z poprzedniego stanu⁶².

Filozofia grecka podkreślała, iż każde wydarzenie, sytuacja ma do spełnienia określoną rolę, spełnia jakiś cel. Owo teleologiczne podejście odnosiło się także od kwestii zła. Rozpatrywane, jako np. cierpienie, katastrofizm naturalne, wojny ukazywały głębszy sens:

Nieszczęścia istnieją, ponieważ nie są one zupełnie nieużyteczne⁶³.

Wspomniana tutaj użyteczność pojawia się także w myśli Sokratesa, który wzorem myślicieli wcześniejszych upatrywał pożyteczności w dobru, z czego wynikała jego krytyka rozdzielania obu tych kategorii, otwierająca drogę do powstawania rzeczy złych, bo nieużytecznych. Sokrates uważany jest za ojca etyki, która wyrażała się według niego w kategoriach wypływających z cnoty. Cnota była obiektywną wiedzą, a zło wypływało z nieświadomości, bo jak naiwnie argumentował Ateńczyk, nie czyni się zła świadomie i celowo. Wszystko, co nie prowadziło do cnoty, a za jej pośrednictwem do szczęścia, było także złem. Dlatego też tak istotną rolę odgrywała wiedza i jej poznanie. Kto tego nie czynił, sam skazywał się na wkroczenie na ścieżkę zła.

Poza religią problemem Zła zajmowała się także refleksja laicka. Jednak już w tym miejscu zaznaczyć należy, iż musiała się ona odwoływać do podstaw religijnych, w oparciu o które stworzono obowiązujący po dzień dzisiejszy system etyczny, w ramach którego problem zła rozpatrywano. Zagadnieniu teodycei, czyli stosunku dobrego i miłosiernego Boga do zła obecnego w świecie, jako jeden z pierwszych uwagę poświęcił św. Augustyn⁶⁴. Wielość oddziałujących nań systemów religijnych i filozoficznych, jak chociażby manicheizm, sceptycyzm czy neoplatonizm złożyła się na koncepcję łączącą filozofię z religią, a tym samym także religijne w filozofii postrzeganie Zła. Augustyn zakładał *privatio boni* – zło jako brak dobra:

To, co nazywamy złem, to albo zepsucie rzeczy dobrych, które poza nimi, samo w sobie, w ogóle nigdzie nie może istnieć, albo udręka grzechu, która wynika z piękna sprawiedliwości. (...) Dobro może istnieć bez zła – takim jest sam Bóg, a także niektóre wyższe byty niebieskie – zło jednak bez dobra istnieć nie może⁶⁵.

Takie podejście do tematu jakkolwiek wyjaśniało realną egzystencję zła, to jednak nie wyjaśniało powodów chociażby cierpienia sprawiedliwych, chorób spadających na niewinne dzieci. Zło fizyczne i moralne w takim ujęciu było marginalizowane na rzecz metafizycznego⁶⁶. Augustyn wypowiadał

⁶² Platon, *Polityk* 273, tłum. W. Witwicki, [w:] tenże, *Dialogi*, T. 2, Kęty 1999, s. 523.

⁶³ Plutarch, *De stoicorum*, rep. 35.

⁶⁴ *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004, ss. 49-50.

⁶⁵ Św. Augustyn, *Contra adversarios legis et prophetarium* [w:] *Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Bank, Warszawa 1991, s. 255.

⁶⁶ I. Mroczkowski, dz.. cyt., s. 12 i n.

się także na temat zła, odnosząc się do zagadnienia sztuki. Dzieło było złe, jeżeli nie było zgodne z proporcjami. Elementy składowe dzieła mogły być złe, lecz w ogólnym rozrachunku całość mogła być dobra⁶⁷. Podobne stanowisko Augustyn prezentował w kwestii struktury świata. Jakkolwiek zło nie psuje jego harmonii, to jednak jest dla niej potrzebne.

Zagadnieniu teodycei wiele uwagi poświęcił także Wilhelm Gottfried Leibniz⁶⁸. W dziele *Teodycea. O dobroci Boga, wolności i pochodzeniu zła*⁶⁹ stwierdza, iż jego dzieło jest usprawiedliwieniem Boga. Tezy swoje opierał na polemice z tradycją antyczną dopatrującą się zła w samej materii (*hyle*), a zatem twierdzeniu, iż świat z niej powstały jest zły z powodu swej istoty fizycznej, podczas gdy Demiurg – będąc duchem – jest nieskażony złem. Chrześcijaństwo, przyjmując *creatio ex nihil*, nie podzielało wiary w zło materii. Nieskończenie dobry i doskonały Bóg stworzył świat, który nie mógł być równie wspaniały, gdyż wtedy sam byłby Bogiem. Według Leibniza Demiurg stworzył najlepszy z możliwych światów, jednak dopuszcza w nim zło w postaci bólu, cierpienia, ponieważ spełniają one funkcję utylitarną i w ostatecznym rozrachunku prowadzą do dobra. Jednocześnie to, co stworzone, jest z natury swej ograniczone, zatem nie może być doskonałe. Zło fizyczne jest środkiem odstręczającym człowieka od grzechu i zarazem pozwalającym docenić dobro. Stanowisko takie prowadzi do konstatacji, że także grzech, jako przejaw zła, jest elementem Bożej woli, co stoi w sprzeczności z ortodoksyjną nauką Kościoła. Chrześcijańska filozofia zła swój najpełniejszy wymiar znalazła w refleksji Paula Ricoeura⁷⁰.

Omawiając myśl Ricoeura odnieść się należy do dyskursów, których był kontynuatorem. Związany z fenomenologią i hermeneutyką, a w okresie późniejszym także z psychoanalizą, poprzez ich pryzmat postrzegał kondycję grzechu oraz zła. Kluczowe staje się dla niego odwołanie do symbolu, który w czasach zaniku duchowości staje się jedynym źródłem dotarcia do tradycji, zakorzenionych w człowieku wzorców myślowych, jest elementem zastępującym te kategorie. Jako symbol postrzega grzech. W jego koncepcji nie jest już on czymś immanentnym pojedynczej osobie. Staje się wyrazem dystansu pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Co ważne, nie jest on równoznaczny z winą, a co najwyżej umożliwia on poznanie grzechu. Współczesne nauczanie chrześcijańskie według Ricoeura zapomina o istocie grzechu, skupiając się na wyliczaniu potknięć, przewin, niedociągnięć człowieka, które muszą zostać wypowiedziane, by mogły zostać odpuszczone, a penitentowi przywrócona została wewnętrzna równowaga ducha. Jednak mimo tego *katharsis* człowiek nadal pozostaje grzeszny, ponieważ nie

⁶⁷ Dobre należy rozpatrywać łącznie z pięknem, w myśl *idei kalos kai kagathos*, czyli nierozdzielnej symbiozy piękna estetycznego z zaletami moralno-etycznymi.

⁶⁸ *Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004, ss. 301-302.

⁶⁹ G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001.

⁷⁰ J. Makowski, *Filozof wieku wykluczonych*, „Tygodnik Powszechny” 9 marca 2003, nr 10.

może trwale wyzbyć się poczucia grzechu (wpływ sumienia, *superego*). Czerpiąc z psychoanalizy, podkreśla, że grzech, zło są czymś, czego można nie tworzyć na nowo, ale co jest ciągłym powielaniem:

Przenosząc na dalekiego przodka początek zła, mit ujawnia sytuację każdego człowieka: to już było; nie ja daję początek złu, ja je kontynuuję; jestem uwikłany w zło; zło ma przeszłość; jest swoją własną przeszłością; jest swoją własną tradycją⁷¹.

Zaryzykować można by stwierdzenie, że Ricoeur do pewnego stopnia usprawiedliwia człowieka, jednocześnie splatając jego historię z historią zła, podkreślając ich organiczną egzystencję. Pojawia się tutaj kwestia wolności i wolnej woli. Czy wobec założenia, że zło jest czymś przyrodzonym, możliwe jest istnienie jakiegokolwiek etyki, moralności? Czy też pojęcia te są jedynie wytworem zbiorowości mającym w jakiś sposób ograniczać destrukcyjne skłonności człowieka? Ricoeur odpowiada częściowo na te interpelacje, przywołując paradygmat wolności, podkreślając jej wewnętrzną słabość:

[Wizja zła], która stara się pomieścić zło, możliwie bez reszty, wewnątrz wolności człowieka. Zło jest tu wynalazkiem wolności; odpowiednio do tego etyczna wizja zła jest wizją, zgodnie z którą wolność okazuje się w swej najgłębszej warstwie władzą działania i władzą bycia. Wolność, która zakłada zło, jest wolnością zdolną do upadku, zboczenia, przewrotności i błędu. To ciągłe „wyjaśnianie” zła przez wolność, a wolności przez zło, jest istotą etycznej wizji świata i zła⁷².

Udzielenia odpowiedzi na postawione powyżej pytania podjął się także dużo wcześniej Fryderyk Nietzsche w dziele *Poza dobrem i złem*⁷³. Autor piętnuje emocje postrzegane powszechnie, jako pozytywne i świadczące o humanitarności, tj. litość, miłosierdzie, miłość, postawy altruistyczne, empatię:

Pragnąłbym, abyście wreszcie ścierpieć nie mogli żadnych bliźnich ani ich sąsiadów (...)⁷⁴

W jego przekonaniu są to wytwory przede wszystkim sfery religii, powodujące zagłuszenie pierwotnych instynktów samozachowawczych człowieka (którym Nietzsche przyznaje pierwszeństwo) i w istocie prowadzące do wytworzenia się grupy silniejszych jednostek, które będą kontrolować słabsze. Piętnuje aktualnie panującą moralność, wskazując na jej fałszywość oraz domniemane istnienie zachowań nieegoistycznych, które według Nietzschego nie istnieją⁷⁵. Filozof dokonuje rela-

⁷¹ P. Ricoeur, *Grzech pierworodny. Studium znaczenia*, [w:] tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 214.

⁷² P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 90.

⁷³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. St. Wyrzykowski, Warszawa 1990.

⁷⁴ Tamże, s. 53.

⁷⁵ Teza ta znajduje swoje miejsce także we współczesnej psychologii, podkreślającej interesowność każdego ludzkiego działania.

tywizacji dotychczasowych pojęć, neguje systemy polityczne⁷⁶, podważa ideę duchowości, która ma według niego być jakimś defektem. Dyskurs, nacechowany ewolucjonizmem i naturalizmem, kładzie akcent na biologiczną stronę życia, nobilituje selekcję naturalną, która umożliwić ma przetrwanie tylko silnym jednostkom. Nietzsche mówi o „śmierci Boga”⁷⁷, postawa antropocentryczna jest wystarczająca, gdyż człowiek jest miarą własnych potrzeb i własnej siły.

Do podobnej konstatacji dochodzi także na polu psychologii Zygmunt Freud. Opracowana przez niego teoria popędów w generaliach opiera się na podobnym przeświadczeniu o restrykcyjnym i ograniczającym charakterze kultury (w tym etyki, religii), wyrugowującym naturalne dla człowieka zachowania. Tworząc teorię dwóch popędów – Erosa i Tanatosa – podkreślał, że drugi jest nastawiony na destrukcję, na niszczenie i śmierć. Normy społeczne, obyczajowość kontrolują pierwotne imperatywy, w tym także ów pęd śmierci. W wyniku niemożności zaspokojenia pewnych potrzeb rodzi się frustracja, a w dalszej konsekwencji agresja – piętnowana przez sferę superego, a więc zbiorowego sumienia rodzaju ludzkiego, a to prowadzi do kolejnych frustracji i błędne koło się zamyka:

Im bardziej człowiek opanowuje swoją agresję, tym bardziej wzrasta agresja jego ideału przeciwko ja. [...] Już potoczna, normalna moralność ma charakter surowy i ograniczający, okrutny i zakazujący. Stąd przecież wywodzi się koncepcja bezlitośnie karzącej istoty wyższej⁷⁸.

Zło w ujęciu Freuda wynikałoby z przyrodzonego człowiekowi potencjału, skłaniającego go do zabijania, niszczenia, agresji i innych zachowań negatywnych. Pozostawałoby reliktem ewolucji, dowodem na zwierzęcą naturę ludzi.

Jak wynika z powyższego krótkiego zestawienia, dyskurs filozoficzny stara się upatrywać istoty zła w dwóch źródłach: wewnątrz samego człowieka (w jego naturze) lub na zewnątrz, w społeczeństwie oraz stworzonych przez nie systemach etycznych.

Zło fascynujące

Fascynacja złem jest równie stara co rodzaj ludzki. Zainteresowanie tym, co niedozwolone, co niebezpieczne i zabronione, intensyfikowało się, w miarę, jak coraz bardziej rygorystycznymi i surowymi zakazami było obwarowywane. Nimb tajemnicy otaczający zło zaowocował powstaniem chociażby sztuki alchemicznej, a także kultów zła.

Rozważając rolę zła, wspomnieć należy także teksty z nim związane, o nim traktujące, na jego potrzeby powstałe i nim inspirowane. Fascynacja złem i jego nobilitacja wynikały z wiary w możliwość

⁷⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2000, ss. 42-44.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. Werke*. Herausgegeben von Karl Schlecht, Bd. II. Monachium 1955, ss. 126-128.

⁷⁸ Z. Freud, *Ego i id*, [w:] tenże, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1994, s. 94.

zmuszenia Złego za pośrednictwem określonych czynności magicznych, rytualnych do posłuszeństwa oraz, po jego uzyskaniu, do spełnienia określonych życzeń. Jak odwieczna jest ta wiara, świadczy chociażby idea żydowskiego golema. Zabiegi czarnoksiężskie, okultyzm, żywe po dzień dzisiejszy, szczególnie popularne były w okresie od średniowiecza, po czasy masonerii. Oczywiście w starożytności również istniały, jednak z racji skupienia się w niniejszej pracy na tradycji judeochrześcijańskiej, jako mającej wpływ na ukonstytuowanie mentalności także Miodraga Bulatovicia, omówienie tradycji antycznej zostanie zawężone. Przekonanie o możliwości zapanowania nad złem wynika z wiary człowieka w swą wyjątkowość, która – wywodzona z Biblii – byłaby odzwierciedleniem Boskiego Jestestwa, a tym samym, posiadając w sobie boskie tchnienie i stojąc ponad aniołami (por. przyczyna buntu Lucyfera), może kierować bytami duchowymi. Kontakt z istotą nieczystą był jednoznaczny ze skażeniem osoby kontaktu tego się dopuszczającej. Mimo daru wolności wyboru, jaki człowiek od Boga otrzymał, dobrowolne kierowanie się ku Boskiemu przeciwnikowi jest jednoznacznie potępiane. Komunikowanie się z Szatanem zawsze wymagało zawarcia z nim umowy. Zło nie działa bezinteresownie, a największą dla niego wartością staje się wyrwanie ludzkiej duszy Bogu. Czarnoksiężstwo i magia stały się plagą, o czym świadczą przede wszystkim średniowieczne relacje z procesów, które poza samą informacją o fakcie zaistnienia kontaktu z diabłem, przynoszą także wielość informacji na temat praktyk magicznych. Poza tymi notatkami prawnymi znamy wiele tekstów *stricte* okultystycznych, tzw. *grimoire*. Terminem tym określa się księgi powstałe między średniowieczem a wiekiem XVIII, zawierające wiedzę tajemną, magiczną, z zakresu astrologii, demonologii, zbiorów zaklęć, jak i praktyczne wskazówki co do wyrobu talizmanów, przedmiotów rytualnych, jak i sposobu przywoływania i kontrolowania demonów. Najśłynniejszymi grymuarami są:

- *Większy Klucz Salomona*;
- *Clavicula Salomona - Lemegeton*;
- *Libri tres de occulta philosophia* Agrippy z Nattesheimu;
- *Picatrix*⁷⁹;
- *Księga Świętej Magii Abramelina Maga*⁸⁰.

Nadejście racjonalnego oświecenia sugerować mogłoby zanik tego typu publikacji. Jednak już romantyzm na nowo odkrywa sferę duchową, ezoterykę. Wiek XIX, to czas opublikowania m.in. *Czerwo-*

⁷⁹ Dzieło z przełomu XII/XIII w., autorstwa najprawdopodobniej al-Majritiego, przetłumaczone na łacinę przez Alfonsa X Mądrego, klasyczna księga okultystyczna traktująca o astrologii, magii, sporządzaniu talizmanów oraz przywoływaniu duchów.

⁸⁰ Historia Egipcjanina Abramelina oraz pobierającego u niego nauki Żyda Abrahama. Tekst ma formę epistolograficzną i podaje kolejne etapy wtajemniczenia ostatecznie prowadzące do poznania wiedzy Anioła Stróża, który w tekście pojawia się wielokrotnie. Tekst silnie oddziaływał na okultyzm Zachodu, był wykorzystywany przez Crowleya, co widoczne jest w jego pismach.

nego Smoka dzieła – które jednak w przeciwieństwie do podobnych tego typu dzieł – grymuarem nazywane jest już wyłącznie w przenośni.

Strukturę oraz treść typowego grymuaru przybliżymy na podstawie *Lemegetonu*, którego najlepsze wydanie zawdzięczamy Alisterowi Crowleyowi⁸¹ i McGregorowi Mathersowi⁸². Zwyczajowo ten anonimowy XVII – wieczny utwór przypisuje się królowi Salomonowi, co jednak z racji obecności w tekście modlitw kierowanych do Trójcy Świętej czy Jezusa natychmiast wskazuje, iż domniemany autor pojawia się w tytule dzieła na zasadzie identycznej jak ta, która obowiązuje w literaturze apokryficznej. Według legendy Salomon miał uwięzić 72 duchy w specjalnym naczyniu, które następnie zostało zatopione w wodach jeziora opodal Babilonu. Wszystkie miały być posłuszne temu, kto będzie wzywał ich pomocy. Każdy z duchów miał określony obszar aktywności oraz przyporządkowaną mu magiczną pieczęć – *sigil*. Naczynie Salomona zostało odnalezione przez mieszkańców Babilonu, którzy w przeświadczeniu, iż znaleźli skarb, otworzyli je, w wyniku czego wszystkie demony uciekły. Jedynie Belial, wszedłszy do wnętrza glinianego posągu, w zamian za oddawaną mu cześć pozostał na usługach Babilończyków. Pierwsza, opisana powyżej część *Lemegetonu* nosi nazwę *Goetii*⁸³. Pierwsza księga zawiera informacje wyłącznie na temat duchów złych. Część druga *Theurgia Goetia* przynosi informacje o 31 częściowo dobrych, a częściowo złych duchach, władających żywiołami oraz posiadających wiedzę na temat rzeczy ukrytych. Trzecią część *Lemegetonu* stanowi księga przypisywana św. Pawłowi Apostołowi i od jego imienia określana mianem Paulińskiej. Część ta odnosi się do astrologii oraz informuje o aniołach odpowiedzialnych za pory i godziny dnia. W dalszej kolejności przywoływany jest związek pomiędzy aniołami zodiaku a żywiołami. Przedostatnią księgę *Lemegetonu* tworzy instrumentariusz omawiający sposób wykonania *Almadel*, woskowej tablicy apotropaicznej. Precyzuje także, jakie duchy należy przyzywać, oraz kładzie nacisk na precyzyjność pytań, kierowanych pod ich adresem. W piątej części ponownie pojawia się postać Salomona, który miał zostać obdarzony za pośrednictwem anioła zbiorem wyraźnie kabalistycznych modlitw, a także swoistym słownikiem, który odpowiednio wykorzystywany umożliwiał użytkownikowi absolutne poznanie.

O żywotności zainteresowania kwestiami okultystycznymi świadczy fakt, iż jeden z autorów najpopularniejszego grymuaru – Heinrich Cornelius Agrippa (1486 – 1535) – stał się pierwowzorem postaci Fausta w dramacie Johanna Wolfganga Goethego. Literatura stanowi doskonały przykład żywotności toposu zła i Złego w kulturze. Na przestrzeni dziejów spotykamy najrozmaitsze przykłady jego obecności. Począwszy od tradycji antycznej, mitów rojących się od złowieszczych furii, harpii, fantastycz-

⁸¹ A. Crowley, *Księga jogi i magii*, tłum. D. Misiuna, Warszawa 1993.

⁸² Obaj są jednymi z najszynniejszych okultystów w historii.

⁸³ Nazwa ta jest ogólnym określeniem metod przyzywania na ziemię oraz kontrolowania demonów, celem pozyskania od nich określonych korzyści.

nych postaci, poprzez krąg biblijny z hordami diabłów, literaturę średniowiecza z czartem objawiającym się możliwym tego świata i spółkującym z przyszlými ofiarami inkwizycyjnych stosów. W renesansie i epokach późniejszych czart staje się na powrót antycznych satyrem, na poły rubasznym, na poły strasznym, jednak już bardziej ucywilizowanym. Wreszcie wspomnieć należy o diable przebiegłym do granic możliwości, językiem władającym niczym najlepszy szermierz szpadą. Przywołajmy chociażby Mefistofelesa ze wspomnianego powyżej *Fausta*⁸⁴ czy Szatana z *Raju utraconego* Johna Milтона⁸⁵.

O aktualności zagadnienia Zła świadczy fakt, iż stanowi ono przedmiot wielu kultów odwołujących się do Szatana lub akcentujących negatywną stronę natury człowieka i świata. Współcześnie rozwijają się dwa nurty satanizmu: teistyczny oraz leveyański.

Pierwszy zakłada wiarę w realną, fizyczną egzystencję Szatana, przyznaje mu rangę demiurga. Reprezentantem tego nurtu jest chociażby Kościół Azazela⁸⁶, opierający swe nauczanie na apokryficznej *Księdze Henocha*. Pierwsza jej część, tzw. *Księga Czuwających*, opisuje historię obcowania aniołów z ziemskimi kobietami oraz narodziny gigantów, którzy stanowić mieli początek zła na ziemi, zmytego następnie wodami potopu. Kościół Azazela jest – jak sam siebie określa – religią politeistyczną. Akceptuje negatywne idole czczone w różnych religiach, jednak nie wszystkie je utożsamia z Azazelem. Wierzy, iż upostaciowione zło jest w istocie wyrazem ludzkiej kondycji i predylekcji ku niemu.

Satanizm leveyański określany także mianem filozoficznego, nie jest ruchem religijnym. Powstał w 1966 r. w San Francisco, a założony przez Antona Szandora LeVaya, Kościół Szatana⁸⁷ swą genezę upatruje w okresie romantyzmu, w twórczości Baudelaire'a, Crowleya, a także w gnozie, buddyzmie i innych systemach religijno-filozoficznych. Propaguje umiłowanie życia w jego hedonistycznych przejawach, tj. nawołuje do zaspokajania własnych potrzeb, niehamowania popędów i kultu własnego ciała (zachęca do popełniania siedmiu grzechów głównych), neguje ograniczenia wynikające z kultury i moralności (będące wytworem hipokryzji i głupoty), zabrania samobójstwa (jako skierowanego przeciw afirmacji życia), propaguje zemstę jako wyraz siły oraz nakazuje czynienie innym tego samego, co nam czynią.

Pokrótkie scharakteryzowane powyżej dwa nurty satanizmu są współcześnie największymi liczebnie organizacjami (zarejestrowanymi i działającymi legalnie). Istnieje oczywiście wiele innych sekt satanistycznych praktykujących skrajne formy, jak krwawe ofiary, rasizm na tle etnicznym, religijnym, propagujące destrukcję i będące otwarcie anarchistycznymi.

⁸⁴ J. W. von Goethe, *Faust*, Toruń 1994.

⁸⁵ J. Milton, *Raj utracony*, Kraków 2002.

⁸⁶ <http://www.theisticsatanism.com/CoAz/belief/theology.html>

⁸⁷ <http://www.churchofsatan.com/home.html>

Zło z perspektywy socjologii

Charakteryzując przejawy zła odnieść się należy także do ujęcia psychologii i socjologii. Z behawiorystycznego punktu widzenia zło będzie:

(...) zamierzonym zachowaniem, które poniża, odczuwacza, krzywdzi, niszczy lub pozbawia życia niewinnych ludzi⁸⁸.

Definicja ta nie uwzględnia zła naturalnego, takiego jak kataklizmy, klęski, śmierć, niezawinione cierpienie, skupiając się tylko na aspekcie międzyludzkim. Psychologia upatruje źródła zła w patologicznych stanach psychiki. Istotne znaczenie ma sposób percepcji otoczenia. Nadmierne skierowanie uwagi na własną jednostkowość prowadzić może do zmiany postrzegania określonych zachowań naganych jako utylitarne, w wyniku czego pojawić się może model zwolnienia z odpowiedzialności moralnej przejawiający się postępowaniem społecznie nieakceptowanym lub skierowanym wprost przeciwko niemu. Istotne znaczenie dla zaistnienia zła ma także kontekst, rozumiany tutaj jako środowisko. W dużej grupie, gdzie łatwiej o anonimowość, jednorazowo zebranej (bo zapewne mało prawdopodobne będzie ponowne zebranie identycznej), zachowania agresywne są częściej obserwowane. Psychologia zła⁸⁹ upatruje w każdym człowieku ukrytej skłonności do czynienia zła. Głównymi tego przyczynami jest postępujące odindywidualizowanie jednostki na rzecz konformizmu społecznego. Zło uzależnione jest także od sytuacji społecznej oraz coraz częściej staje się obecne w środkach masowego przekazu w najdrastyczniejszych przejawach.

Głównym przejawem zła z perspektywy psychologii jest agresja, definiowana jako:

(...) zamierzone działanie mające na celu wyrządzenie lub spowodowanie przykrości.. Działanie to może być fizyczne lub słowne. Jest ono agresją niezależnie od tego, czy osiąga swój cel, czy nie⁹⁰.

Agresja manifestować się będzie poprzez słowne zaczepki, ubliżanie, znieważanie, oczernianie, pomawianie, wyzywanie, przeklinanie, wulgarne sformułowania, ale także poprzez przemoc fizyczną – szarpanie, pobicia, okaleczenia. R. Lore i L. Schultz⁹¹ zachowania agresywne postrzegają są jako element pozytywny z punktu widzenia adaptacyjnego do nowych środowisk. Teorię tę uzupełnia Borokovitz⁹², twierdzący, iż człowiek z natury reaguje atakiem na określone sytuacje prowokujące. Teza ta znalazła uznanie w szerokich kręgach, lecz prawie natychmiast pojawiło się pytanie o moment wy-

⁸⁸ P. G. Zimbardo, *Psychologia zła z perspektywy sytuacyjnej*, [w:] *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*, red. A. G. Miller, Kraków 2008, s. 36.

⁸⁹ Por. P. G. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego ludzie stają się źli?*, Warszawa 2008.

⁹⁰ E. Aronson, *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2005, s. 236.

⁹¹ Tamże, s. 238.

⁹² Tamże, s. 239.

kształcenia się agresji, a zatem i zła. Pierwotnie przyjmowano, iż miało to miejsce w czasach, kiedy tworzyły się pierwsze wspólnoty zbieracko-myśliwskie. Jednak założenie to znalazło kontrtezę w stwierdzeniu, iż agresja wykształciła się dopiero w momencie zaistnienia potrzeby ochrony własnego mienia oraz rywalizacji o nie⁹³. Fizjologowie przyczyn agresji dopatrują się w samej biochemii ludzkiego organizmu. Za najważniejsze czynniki wpływające na jej poziom uznaje się aktywność neurochemiczną jądra migdałowatego⁹⁴, zwiększone stężenie testosteronu we krwi, a także czynniki zewnętrzne, jak chociażby używki (alkohol, narkotyki, środki psychotropowe) czy bodźce psychiczno-emocjonalne z frustracją na czele. W tym miejscu wspomnieć należy o koncepcji Adolfa Adlera⁹⁵ zakładającej, iż agresja jest formą pośredniego kompensowania przez jednostkę poczucia własnej niższości. Agresja stanowiłaby według niego inicjalny popęd, z którego biorą początek, i do którego dążą wszystkie pozostałe popędy i instynkty. Z niego wyłania się pęd ku „wyższości”, polegającej na chęci dominowania nad innymi, despotyzm i autorytaryzm. Pragnienie to, nie mogąc być w pełni lub natychmiast zrealizowane, powoduje wytworzenie się napięcia, a w jego konsekwencji poczucia niższości. Chcąc je przezwyciężyć, zaczyna się stosować przemoc, siłę, konieczne do zaspokojenia tego pragnienia, które usprawiedliwiają przy tym roszczeniowe nastawienie, nie bacząc na cenę, jaką ponosi druga osoba lub grupa osób. Tym samym jednostka sankcjonuje zło, jako formę osiągnięcia zamierzonego celu.

Zło zwizualizowane

Jak wygląda Szatan? Czym się wyróżnia? Jak w medium sztuki oddać jego brzydotę? Jak przy tym uniknąć popadnięcia w konflikt z doktryną? Te oraz wiele innych pytań nurtowały wielu artystów na przestrzeni dziejów. Temat odwzorowania zła był tyleż pociągający, co trudny. Jednak nigdy się nie zdezaktualizował i pomimo postępującej laicyzacji jest równie często podejmowany jak w czasach złotego wieku królowania doktryny katolickiej.

Najwcześniejsze wyobrażenia zła pojawiające się w sztuce to przedstawienia apotropaiczne, czyli wyobrażenia istot powszechnie uważanych za demoniczne i przez to służących odstraszeniu złych duchów od miejsc, w których się znajdowały. Doskonałą ilustracją takiej funkcji jest wyobrażenie Gorgonejonu, czyli odciętej głowy mitycznej Meduzy, pojawiające się w przyczółkach świątyń (czy np. na tarczy posągu kultowego Ateny w Partenonie), czy też Sfinksa (np. Skarbiec Naksyjczyków w Delfach, attyckie pomniki nagrobne) lub Syren.

⁹³ Tamże, s. 243.

⁹⁴ Tamże, 249 i n.

⁹⁵ Por. A. Adler, *Psychologia indywidualna w wychowaniu*, Kraków 1946.

Okres średniowiecza to czas szczególnej prosperity motywów związanych ze Złem, Szatanem, grzechem, śmiercią oraz cierpieniem. Nawy kościołów, retabula ołtarzowe pełne były przedstawień złych duchów dręczących grzeszników, przygotowujących piekielne tortury, uciekających przed pogromem Archanioła Michała, pierzchających na widok cudów dokonywanych przez świętych. Rozpowszechnione na obszarze prawie całej Europy ołtarze szafiaste zawierały przynajmniej na jednym ze swych skrzydeł wizję Piekła oraz Sądu Ostatecznego, która miała oddziaływać na umysły Ludu Bożego. Literacką podstawą była oczywiście Apokalipsa św. Jana rojąca się od wyobrażeń złych duchów. Jednymi z najlepszych przykładów tego typu produktów są *Tryptyk Sądu Ostatecznego* (1467 – 1471) Hansa Memlinga⁹⁶, *Ołtarz z Isenheim* (1512 – 1516) Matthiasa Gruenewalda czy *Ogród ziemskich rozkoszy* (ok. 1500) Hieronima Boscha.

Szczególną predylekcją cieszyła się w sztuce postać Szatana. Ewolucja jego wizerunku przebiegała równolegle do aktualnie panującej doktryny o nim. Wpływ na jego wyobrażenie miały tradycja literacka Biblii oraz sztuka antyczna. Średniowieczne relacje z procesów o czary, oraz liczne żywoty świętych przekazują informacje o Diablu, które skupiają naszą uwagę w świat mitologii Mediteranu. Fizjonomiką przypomina on satyra z bachicznego orszaku, co legło u podstaw głównie folklorystycznego wyobrażenia czarta:

Srogi ma wygląd, kształt szkaradny, łeb wielki, szyję długą, wychudłe oblicze, brodę obmierzłą, zarośnięte uszy, czoło chmurne, okrucieństwo w oczach, cuchnący oddech, końskie zęby, a i ogniem ziele, potworną ma gardziel i wargi szerokie, głos przeraźliwy, tłące się włosy, usta wydatne, pierś szeroką, uda wyżłobione, nogi w pałąk wygięte, pięty nabrzmiałe⁹⁷.

Dodatkowe atrybuty czy umiejętności mają rodowód biblijny i najczęściej pochodzą z Apokalipsy. Sztuce antycznej zawdzięczamy dość ludyczne wyobrażenie biesa, które zgoła inaczej prezentuje się w tradycji średniowiecza, szczególnie dojrzałego. Wieki średnie przedstawiały Szatana oraz jego popleczników jako pokraczne istoty, maszkarony przypominające ludzi, ale o cechach zaczerpniętych z rozmaitych popularnych w tym okresie bestiariuszy. Drugą równie rozbudowaną grupę przedstawień zła stanowiły dzieła o charakterze moralizatorskim. Symboliczne przedstawienia cnót i przywar, grzechów głównych, ale także lichwy, fałszerstw czy w okresie Reformacji wad wytykanych Kościołowi katolickiemu stanowią niezwykle ważny element obrazowego nauczania. Jakkolwiek główna dominanta postrzegania tematu zła pochodzi ze źródeł religijnych, to jednak istnieje szereg dzieł podejmujących ten temat, a nieopierających się na wykładni teologicznej. Przykładem są alegoryczne przedstawienia dobrych lub złych rządów, np. Ambrogio Lorenzettiego z Palazzo Pubblico w Sienie,

⁹⁶ Por. D. Milewska, *Hans Memling: Sąd Ostateczny*, Gdańsk 1989.

⁹⁷ *Acta Sanctorum* za U. Eco, *Historia brzydoty*, Poznań 2007, s. 93.

sceny rodzajowe piętnujące pieniactwo i awanturnictwo (Jan Steen, *Sprzezczka przy stole*, Gemäldegalerie Berlin), fałsz i zakłamanie (James Ensor, *Intryga*, Musee des Beaux-Arts, Antwerpia).

Zło jako inspiracja

Pragnąc przedstawić obecność zła w sztuce odwołamy się do twórczości Franza von Stücka (1863 – 1928)⁹⁸. Reprezentant symbolizmu i art nouveau śmiało czerpiący z ekspresjonizmu, absolwent Königlische Akademie der bildenden Künste w Monachium, to także genialny portrecista, malarz scen rodzajowych, architekt, rzeźbiarz i grawer, który rozgłos zyskuje obrazem *Die Wächter des Paradieses* inicjującym niejako cykl płócien związanych z historią rodzaju ludzkiego postrzeganą – co postaramy się dowieść – jako historia zła. Jego twórczość czerpała obficie z mitologii, a także z dorobku Arnolda Böcklina, pod którego wpływem pozostawał. Wychodzące spod jego pędzla dzieła cechuje obecność dużych, ciężkich form, specyficzny tenebryzm, mroczność i tajemniczość. Lekcja Böcklina przyniosła zamiłowanie do fantasmagorycznych postaci przejętych ze świata mitów i legend, prześląkniętej onirycznym mrokiem tonacji barwnej. Ekspresjonizm⁹⁹ przyniósł programową realność osiąganą poprzez deformację (antyestetyzm), oddziaływanie na widza, przede wszystkim na psychikę, paroksyzm, lapidarność formy, dynamikę linii – częściowo przejętą z art nouveau, śmiałe zestawienia kolorystyczne. Co typowe nie tylko dla Stücka jako artysty przełomu wieków, ale i dla wielu twórców poprzedzających go, jak i następujących po nim, w jego świadomości obecny był niepokój, przeświadczenie o zbliżającej się apokalipsie, neurotyczność. Nowy ład stworzony przez faszyzację życia doprowadził do rozluźnienia podstawowych więzi społecznych, przyniósł problem z określeniem się w rzeczywistości. Ekspresjonizm zakładał bunt przeciwko aktualnie panującym systemom politycznym, religijnym, etycznym i filozoficznym, które miały skierować świat i sztukę na nowe tory postępu. Nobilitowane są grupy społeczne, które dotychczas będące na marginesie i łączone z występkiem, chorobą, brakiem moralności oraz zasad, rozpasaniem i szaleństwem.

Analizując wybrane motywy pojawiające się w dziełach Stück, dostrzec można stereotypowy zasób asocjacji wykorzystywanych przy kreowaniu toposów Szatana, grzechu pierworodnego, grzechów głównych, ale i występków, przestępstw, wykroczeń przeciwko etyce.

Pochodzący z 1893 roku *Grzech* to jedno z najbardziej znanych dzieł Stücka. Nieco na lewo od centrum geometrycznego obrazu umieszczono zwróconą *en trois quarts* w lewo postać kobietę, z opartą o biodro lewą ręką, częściowo nagą, częściowo odzianą. Na prawym ramieniu widoczna jest głowa węża. Twarz kobiety okalają jest długie, czarne włosy, które zlewają się z tłem, przypominającym jakby kotarę zawieszoną na ścianie. Z drugiej strony owa czerń budzi skojarzenia z chustą (*mafo-*

⁹⁸ H. Voss, *Franz von Stück 1863 – 1928: Werkkatalog der Gemälde mit einer Einführung in seinen Symbolismus*, Monachium 1973.

⁹⁹ Por. J. Willet, *Ekspresjonizm*, tłum. M. Kluk, Warszawa 1976.

rium) zarzuconą na głowę lub kapturem przynależnym płaszczowi, w który jest odziana kobieta. Płaszcz ten szczelnie spowija ciało, z wyjątkiem odsłoniętych partii: od szyi, poprzez wydatne, jędrne piersi, część brzucha i pępek, po fragment lewego uda. Twarz postaci spowita jest mrokiem, z którego intensywnie uwidaczniają się oczy skierowane wprost na widza. Zaznaczony jest ledwie widoczny uśmiech. Na ramionach kobiety spoczywa ogromny wąż, którego ciało wije się od lewego ramienia aż do prawej piersi. Specyficzna jego barwa wskazuje, iż należy do rodziny pytonów. Głowa węża potraktowana została z dużą dozą ekspresji. Szczególnie wyraźnie zaznaczono duże, migdałowate oczy oraz rozwartą pysk. Całość przedstawienia została osadzona na tle ściany w kolorze ciepłego brązu.

Grzech obecny w tytule płótna wyobraża postać węża. Jest to ów „wąż starodawny” (Rdz 3,1-2,4, 13-14 *expressis verbis* Ap 12, 9, 14-15) pojawiający się jako kusiciel Ewy. Jego postać należałoby rozpatrywać łącznie z postacią kobiecą. Pierwszym skojarzeniem i – jak się wydaje – zasadnym, będzie dostrzeżenie w kobiecie – pramatki Ewy, która uchwycona została w momencie wysłuchiwania argumentów Szatana. Hebrajskie określenie węża to *arum*, znaczące „wąż, nagi, penis”, co wyraźnie podkreśla prymarną obecność grzechu w sferze cielesności i seksualności. Stąd następująca konstatacja: pierwotna nagość człowieka, której nie ukrywał przed Bogiem, która była czymś oczywiście naturalnym i niebudzącym skrępowania (Rdz 2, 25), stała się obiektem ataku zła. Nakłonienie pierwszych rodziców do skosztowania owocu z drzewa poznania dobra i zła skutkowało powstaniem wstydu wynikającego z własnej cielesności. Kompozycja wyraźnie osiowa. Lewą stronę przedstawienia zajmuje postać anioła, prawą postaci pierwszych rodziców. Anioł (wg *Genesis* cherubin 3, 24) zwrócony jest w stronę Adama i Ewy, symbolicznie ku ciału. Jednocześnie obudzona została seksualność, która dotychczas nie istniała (świadczyć o tym może fakt, iż Bóg dopiero wypędzając Adama i Ewę z Raju, mówi, że od tej chwili kobieta rodzić będzie w bólu i cierpieniu). Od tego momentu sfera płciowości zostaje obarczona tabu grzechu. Patrząc z punktu widzenia psychoanalizy, mówić możemy o dyferencji sfery libidinalnej. Jakkolwiek nagość, seksualność są czymś z natury danym i właściwym człowiekowi, to jednak obudzenie, wykrystalizowanie się pełnej świadomości tej sfery – przynależnej id – powoduje natychmiastową reakcję ze strony superego. Zbiorowa nieświadomość posługiwać się będzie archetypem Erosa, który winien być poddawany silnej presji oraz kontroli ze strony społeczeństwa. Z tematem seksualności, postrzeganej jako coś niebezpiecznego, prowadzącego do grzechu, bo i zeń wpływającej, koresponduje płótno pt. *Zmysłowość. Ewa z wężem*. Chronologicznie obraz powstał dwa lata wcześniej od omówionego powyżej i stanowi dla niego wzór kompozycyjno-tematyczny. Podobnie jak we wspomnianej już kompozycji, także tutaj widzimy postać kobiecą – całkowicie nagą – opierającą się o jakąś nakrytą czerwoną materię powierzchnię. Ciało kobiety oplata potężnymi splotami ogromny wąż, zasłaniając jej miejsca intymne. Jego ciało, podtrzymywane przez matkę rodzaju ludzkiego skrzyżowanymi na plecach rękoma, połyskuje. Głowy węża i Ewy zwrócone są wprost na widza. Ewa nieznacznie się uśmiecha, podczas gdy wąż wysuwa język, dotykając ciała Ewy, co dodatkowo podkreśla

rzucany przezeń cień. Sploty węża są tak potężne, że kobieta nie powinna być w stanie ich utrzymać, co jednak w połączeniu z podtrzymującymi, skrytymi za plecami rękoma odczytać można symbolicznie, jako przekonanie o drzemiącej w człowieku ogromnej sile oraz skłonności do grzechu. Z drugiej strony może być to także wyraz ogromu grzechu, jaki ciąży na człowieku. Odnosząc się do nagości Ewy, doszukiwać się w niej można wyrazu niewinności, pierwotnej czystości, którą wąż próbuje skałać. Jednak podkreślona czerwienią barwa wydatnych, pełnych ust, szeroko rozwarte źrenice, silnie zaakcentowane piersi pokazują, że Ewa zdaje się sama kusić swoją cielesnością, a wspólne spojrzenia jej i węża multiplikują akt kuszenia.

Konsekwencją skuszenia jest wygnanie z Raju, temat trzeciego zajmującego nas dzieła Stücka. Dzieło pod tym samym tytułem wpisuje się w listę realizacji tego jednego z najpopularniejszych motywów biblijnych na przestrzeni dziejów. Dzieło Stücka rozpatrywać można by w oparciu o myśl Ricoeura. Kompozycja obrazu osiowa. Anioł Pański jest wyprostowany, trzyma oburącz ognisty miecz, skierowany ostrzem ku ziemi. W oczy rzucają się jego potężne czarne skrzydła i niejako z oddali, zza jego pleców padające promienie oraz cienie skierowane ku wygnańcom. Postaci pierwszych rodziców modulowane są światłocieniowo. Oboje skrywają twarze, zasłaniając je włosami i rękoma. Tulą się do siebie i wzajemnie podtrzymują. Są nadzy. Wyraźnie kroczą, podczas gdy anioł zastygł w bezruchu.

Taka kompozycja symbolicznie może oznaczać – oczywiście poza byciem dosłowną ilustracją mitu Adamickiego – także Ricoeurowskie pojęcie grzechu jako oddalenia od Boga. Cherubin utożsamiający swą statyką niewzruszenie Boga, stałość jego praw, a poprzez miecz także sprawiedliwość i karę, łączony być może z superego, podczas gdy przygnębieni, przestraszeni, złęknieni i bezbronni ludzie prezentować mogą *ego*. Motyw wygnania z Raju to dramat człowieka wybierającego własną wolność. To alegoria ludzkiej kondycji moralnej targanej ciągłym oddalaniem się od Boga, to piętno mrocznej strony ludzkiej natury, która wyobrażana jest poprzez cienie padające i skupiające się na postaciach Adama i Ewy. Zło będące przyczyną grzechu jest tutaj wyobrażone wszechobecną ciemnością, która stanowi tło dla rozgrywających się wydarzeń. Ów mrok zdaje się podążać za byłymi mieszkańcami Raju, poprzez poprzedzający ich cień pokazuje, iż nie będą mogli się od niego już uwolnić. Stąpając po nim, będą go, chcąc nie chcąc, przenosić dalej w przyszłość. Grzech będzie im towarzyszył jak cień.

Pojawiające się w analizie poczynionej przed chwilą zło wielokrotnie było w sztukach przedstawieniowych wyobrażane pod postacią ludzką. Nie inaczej jest w przypadku obrazu zatytułowanego *Lucyfer* z około 1890 roku. Władca Piekieł przedstawiony jest jako upadły anioł. Lucyfer siedzi na skale, lewą ręką podpira głowę, prawą ujmuje skrzydła, nogi ma zestawione obok siebie. Patrzy nieruchym wzrokiem przed siebie. Lucyfer to zabłąkany, zadumany człowiek ze skrzydłami Serafina, pragnący skryć przed widzem dowody swej prawdziwej natury. Jedno ze skrzydeł przesłania snop

światła widniejący z lewej strony kompozycji, który padając na chmury czy też ziemię, przybiera kształt sierpa księżyca. „Niosący światło” ukrywa swoją przeszłość. Ogromne wrażenie robi jego twarz. Zmarszczone brwi, skierowane ku dołowi w wyrazie zadumy i troski kąciki ust i nade wszystko oczy: bladożółte tęczęwki i niewielkie, punktowe źrenice – powodujące wrażenie przeszywania wzrokiem. Stück pokazuje Szatana w innej konwencji, aniżeli pojawiał się on w sztuce dotychczas. Nie jest to już postać dogłębnie przerażająca, nie ma satyrowych rogów, ogona, kopyt. Nie ma w nim już obrazu średniowiecznych bestii. Stück stawia przed nami Szatana bliskiego człowiekowi, czekającego na możliwość działania, ukrywającego swą naturę przed człowiekiem i chcącego ukryć się w upodobieniu się do swych ofiar. Ten Szatan to element zła, który może zostać rozpoznany w każdym człowieku. Owa bliskość człowieka sprawia, że zmienia się także waga oraz forma grzechu. Ze zmyły pierworodnej rodzą się inne grzechy, skutek ludzkiej skłonności do grzechu i zawiści Szatana rodzi się śmierć (Rdz 3, 22-23). Kategoria zła moralnego znajduje swą realizację w obrazie *Morderstwo*. Kompozycja jest dwuplanowa. Plan pierwszy zajmuje przedstawienie trzech częściowo nagich kobiet. Plan drugi to scena morderstwa. Zabójca, pchnąwszy nożem swą ofiarę, ucieka z miejsca zbrodni. Za rogiem czekają na niego trzy Furie – okrutne boginie z greckiej mitologii, po wsze czasy ścigające i smagające największych zbrodniarzy. Zło nie pozostaje bezkarne. Zostanie osądzone, jeżeli nie za życia, to po śmierci. Sprawiedliwość nadejdzie z zaskoczenia. Furie przedstawione są jako wychudzone kobiety, z obwisłymi piersiami, zwiędłymi ciałami i węzami zamiast włosów. Ich spojrzenia pełne są gniewu i szczególnej uwagi. Przed ich karzącą siłą żadna zbrodnia się nie ukryje, nawet ta skrywana. Przynależą mrokowi, a tym samym symbolicznie wskazują na jego ambiwalentny charakter.

Analizując sposób obrazowania wykorzystywany przez Franza von Stück'a kilka słów należy poświęcić także wspomnianemu już parokrotnie mrokowi czy ciemności. Poza oczywistym malarskim znaczeniem, mroczna atmosfera dzieł tego malarza pokazuje z jednej strony fascynację tym, co mroczne, ukryte, tajemnicze, z drugiej natomiast pokazuje uwikłanie człowieka w ciemność oraz jego nieodzowność. Światło i mrok są opozycjami, lecz bez siebie nie mogłyby istnieć. Podobnie jest z opozycją dobra i zła, życia i śmierci. Mroczna strona ludzkiej natury istnieje od momentu stworzenia z prochu ziemi istoty żywej. Cień grzechu pierwszych rodziców towarzyszy całemu rodzajowi ludzkiemu, który staje się jego depozytariuszem i nosicielem, przezeń konstytuowanym i od niego zależnym.

Przedstawiona powyżej sumaryczna interpretacja kilku wybranych motywów ikonograficznych, odnoszących się do zagadnienia zła oraz jego przejawów, jest w gruncie rzeczy ujęciem o niewielkim stopniu wariantywności. Przyglądając się chronologicznemu rozwojowi chociażby wyobrażenia złego ducha, dostrzec możemy, iż wraz ze wzrostem świadomości oraz postępowaniem nauki następuje „humanizacja” wyobrażenia zła. Od formy przypominającej fantastyczną istotę lub zwierzę (jak np. przedstawienia z portali romańskich i gotyckich katedr w Autun, Moissac, Souillac, freski z monastynu

w Grčaniczy, przedstawiające m.in. Bestie z Apokalipsy, w Dečani) poprzez wyobrażenia pół ludzkie pół fantastyczne (G. Dore, *Diabeł*) na postaci ludzkiej z anielskimi skrzydłami skończywszy (A. Cabanel, *Upadły Anioł*) Ewolucję przeszła także zasadność wykorzystywania zła w sztuce. Okres wczesnochrześcijański i wieki średnie korzystały przede wszystkim z motywów ikonograficznych w myśl *Biblia pauperum* oraz by obrazowo przemówić do wiernych wizjami mąk piekielnych, kar czyścicowych, co oczywiście miało znaczenie utylitarne, bo wszak nic bardziej nie utrzymuje korności niż strach.

Drugą powszechną praktyką było i jest wykorzystywanie zła, jako elementu prowokacji, *novum*, walki ze stereotypem. Szczególnie jest to widoczne w nurtach XX -wiecznych oraz sztuce współczesnej, chociaż nie jest zjawiskiem obcym kulturze, by dla poparcia tego argumentu wymienić chociażby twórczość Hieronima Boscha, który cyklami swoich dzieł szokował średniowieczny ultrakatolicki świat, czy Francisca de Goyi frapującego późniejszych surrealistów motywem koszmarnego snu graficznie opracowanego w cyklu *Kaprysy* z najważniejszą grafiką *Gdy rozum śpi budzą się potwory*, przestrzegającą przed pograżeniem intelektu we śnie, w trakcie którego rządy obejmują potęgi ciemności, tj. głupota, przemoc, ignorancja i agresja. Spośród twórców bliższych nam czasowo wspomnieć należy o Salvadore Dali oraz jego oniryczno -fantastycznych wyobrażeniach zła, jak chociażby w *Kuszeniu św. Antoniego*. Równie często spotykanym zabiegiem jest przedstawianie przez artystę siebie samego (J. Malczewski, R. Mapplethorpe) lub innych osób jako obdarzonych przymiotami diabelskimi, czy to w odniesieniu do wyglądu, czy też w nawiązaniu do cech psychiki.

Pragnąc omówić rolę zła, dokonać musieliśmy selektywnego wyboru najważniejszych jego przejawów. Omówienia wymagałyby kwestie takie jak śmierć, zło w systemach ideologicznych, wojna, terrorizm etc. Pojawiają się one w trakcie analizy konkretnych fragmentów prozy Bulatowicia, podczas interpretacji postaci oraz wybranych motywów obecnych w twórczości autora, o którym można powiedzieć, iż jest najlepszym bałkańskim malarzem zła.

Rozdział II

PSYCHOLOGIA GŁĘBI

Fundamenty psychoanalizy

Początków psychoanalizy upatrywać należy w inspiracjach psychologią eksperymentalną, szkoły würgburskiej i gestalteryzmem¹⁰⁰. Za jej twórcę uznawany jest Zygmunta Freud (1856 – 1939), psychiatra i neurolog działający przede wszystkim w Wiedniu. Ukończywszy studia medyczne, podjął pracę w laboratorium Fizjologii i Neurologii Uniwersytetu Wiedeńskiego, gdzie zajmował się histologią układu nerwowego. Bezpośredni wpływ na ukształtowanie się teorii psychoanalitycznej miała współpraca Freuda z Jeanem Martinem Charcotem¹⁰¹ podczas jego praktyki w paryskim Salpêtrière, gdzie zetknął się z hipnozą stosowaną w leczeniu nerwic histerycznych. Kolejne studia w Instytucie Neurologicznym Kassowitza w Wiedniu, szpitalu im. Cesarza Fryderyka w Berlinie oraz Klinice Wydziału Medycznego Uniwersytetu w Nancy to okres udoskonalania techniki terapeutycznej wykorzystującej hipnozę. Zapoczątkowana w 1887 roku znajomość z Wilhelmem Fliessem wniosła do teorii Freuda koncepcje wrodzonej ambiwalencji seksualnej człowieka. Pierwsze prace pochodzące z tego okresu u podłoża zaburzeń histerycznych upatrywały traumatyczne wspomnienia związane z wykorzystaniem seksualnym pacjenta w okresie dzieciństwa. Rok 1899 przynosi publikację *Objaśnienia marzeń sennych*, dzieła wyraźnie hermeneutycznego – co warto zaakcentować, gdyż cała psychoanaliza nosi silne piętno tego dyskursu. Dzieło przynosiło najważniejsze idee Freuda, konstytuowało marzenia senne jako twór psychiczny przesłaniający nieświadomie żywione pragnienie, o wybitnym nacechowaniu seksualnym. Korzystając z terminologii poetyki, Freud mówił o mowie marzeń sennych, która byłaby odpowiednikiem fizycznego, świadomego języka. W roku 1901 opublikowana została *Psychopatologia życia codziennego*, traktująca o „czynnościach pomyłkowych”, „błędach”¹⁰² oraz formułująca pojęcia nieświadomości, wyparcia. Równolegle prowadzono badania kliniczne. Wokół Freuda, którego metoda terapeutyczna zaczynała zdobywać coraz więcej zwolenników, zgromadziło się grono uczniów, z najważniejszym i namaszczonego na jego ideowego spadkobiercę – Carlem Gustavem Jungiem (1875 – 1961). Początkowa, wzorcowa współpraca uległa przerwaniu po opublikowaniu w 1912 roku pracy *Wandlungen und Symbole der Libido*, w której Jung – w opozycji do Freuda który libido traktował jako popęd seksualny – postulował tezę uznania libido za formę energii psy-

¹⁰⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. 3, Warszawa 2007, s. 86.

¹⁰¹ Tamże, s. 341.

¹⁰² Tamże, s. 343.

chicznej. Kolejnym punktem spornym był stosunek scjentyście nastawionego Freuda, do gnoścycznie usposobionego Junga. Konflikt w łonie nurtu psychoanalitycznego zaowocował wyodrębnieniem się kolejnego *izmu*, którego głównym przedstawicielem stał się Alfred Adler (1870 – 1937), całkowicie negujący ideę libido. Drugie dziesięciolecie XX wieku to oficjalne uznanie psychoanalizy jako dyscypliny naukowej oraz przeniesienie jej założeń na grunt Stanów Zjednoczonych.

Najważniejsza dla idei Freuda była teoria seksualności, w której dominującymi miały być trzy etapy zaspokajania potrzeb seksualnych, usytuowane w trzech punktach erogennych i związanych z rozwojem osobniczym. Freud postulował istnienie seksualności już w okresie niemowlęcym, w którym dominować miała faza oralna związana z zaspokojeniem potrzeb pokarmowych. Dalszą formą rozwoju miała być faza analna, której dopełnieniem była faza falliczna koncentrująca się na narządach płciowych. Nieprawidłowy rozwój dziecka, zatrzymanie go na jednym ze wspomnianych etapów prowadziło do zaburzeń nerwicowych, od których badania wychodził Freud.

Drugim obszarem zainteresowań badawczych Freuda była kultura, której poświęcone zostały *Totem i Tabu* (1913), *Kultura jako źródło cierpień* (1930). Pierwsza pozycja traktowała o religii, którą Freud postrzegał w kategorii nerwicy natręctw. W kulturze twórca psychoanalizy upatrywał zbiór narzucanych przez zbiorowe *superego* społeczeństwa ograniczeń, które uniemożliwiają człowiekowi swobodną realizację pragnień, a tym samym zmuszają go do wyparcia pragnień, prowadząc jednocześnie do nerwicy. Przyczyn negatywnego charakteru kultury doszukiwał się także w interioryzującym się na jej obszarze dysonansie pomiędzy popędami życia i śmierci.

W 1938 roku Freud zmuszony był opuścić Austrię w związku z jej zajęciem przez Rzeszę. Przebywając w Londynie, opublikował nieukończony *Zarys psychoanalizy* oraz *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (1939).

Niezwykle ważki dla Freuda, jak i całej psychoanalizy problem seksualności, stanowi także ośnowę myśli Junga. Sformułował on pojęcie „psychologii analitycznej”, która miała być dyscypliną bardziej kompleksową, integralną w odróżnieniu od jednostronnej w jego odczuciu metody Freuda¹⁰³. Początek drogi naukowej Junga¹⁰⁴ związany jest z ukończeniem medycyny na Uniwersytecie Bazylejskim. Począwszy od 1900 roku pracował w Zurychu. Badania prowadzone we własnym laboratorium z badaczami amerykańskimi przyniosły mu sławę oraz uznanie jego metody. Okres powojenny to intensywne studia religioznawczo-etnologiczne, ze szczególną predylekcją do religii Wschodu (*Psychologia a religia* 1940, *Odpowiedź Hiobowi* 1952). Równolegle studiował zagadnienia związane z alchemią, uznawana przez niego za prapsychologię (*Aion. Przyczyunki do symboliki Jaźni* 1951, *Psychologia a*

¹⁰³ Tamże, s. 347.

¹⁰⁴ Informacje biograficzne za C. G. Jung, *Psychologia a religia*, Warszawa 1970, ss. 383-385.

alchemia 1944). Podstawowymi pojęciami dla Junga były nieświadomość i archetyp, jako twory psychiczne konstytuujące *ego* indywidualne. Eksperymenty oraz badania kliniczne przezeń poczynione legły u podstaw teorii kompleksów psychicznych¹⁰⁵, które miały być dziedziczone w sposób nieświadomy. W odróżnieniu od Freuda, teoria Junga wykracza poza ramy nauki, z racji na swój metafizyczny charakter, co też stało się na przestrzeni dziejów jednym z zarzutów wysuwanych pod adresem tej dyscypliny¹⁰⁶. Mimo głosów krytycznych myśl jungowska jest niebywale istotna dla antropologii, teologii, nie wspominając już o jej znaczeniu w medycynie¹⁰⁷.

Freudowsko-Jungowski aparat pojęciowy psychoanalizy w kontekście analizy twórczości Miodraga Bulatovicia.

Fragment niniejszy poświęcić pragniemy przybliżeniu podstawowych problemów psychoanalizy oraz równoczesnemu wykorzystaniu ich do interpretacji twórczości Miodraga Bulatovicia. Szczególny nacisk położony zostanie na kategorię Cienia jako konstytutywną, w założeniu niniejszej pracy, kategorię odpowiedzialną za powstanie zła oraz stanowiącą zarazem formę jego ujawniania się w pierwszej kolejności w świecie przedstawionym, wykreowanym przez Miodraga Bulatovicia, a jednocześnie w świecie realnym, którego transpozycja i transformacja do literackiej fabuły przenosi doń element mający swój początek właśnie w rzeczywistości zmysłowo percypowanej.

Wszechmocna triada Freuda.

Kluczowymi dla zrozumienia teorii Freuda pojęciami są *id*, *ego* i *superego*, stanowiące aparat psychiczny człowieka. Najbardziej podstawowym i fundamentalnym elementem jest *id*, zawierający treści nieświadomione, popędy oraz kierujący się naczelną zasadą przyjemności. Ponad nim stoi *ego*, będące wyrazem jednostkowej świadomości samego siebie, zawierające kompleks wyuczonych umiejętności i zachowań zdobytych w toku socjalizacji. Sfera ta kieruje się zasadą rzeczywistości. Ostatni składnik aparatu stanowi sfera *superego*, będąca kompleksem moralnych wzorców społecznych oraz stawianych przez nie wymagań. Odpowiada za powstanie sumienia i kieruje się zasadą irracjonalności. Pozostaje w ciągłym napięciu ze sferą *ego*, którą chce kontrolować i hamować. Funkcję stabilizującą stanowi *ego*, łagodzące napięcie pomiędzy obu strefami¹⁰⁸. Pierwotnie *ego*, czyli „ja”, rozumiane było jako twór fizyczny – zbiór pozostających nieustannie w stanie pobudzenia neuronów, dynamizowanych naprzemiennie stanami przyjemności i bólu (*Projekt naukowej psychologii*, 1895). Charak-

¹⁰⁵ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, Warszawa 2002, s. 22 i n.

¹⁰⁶ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 347.

¹⁰⁷ Z. W. Dudek, *Podstawy...*, ss. 26-42.

¹⁰⁸ *Słownik Filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004, ss. 186-187.

ter tej dynamiki był wyraźnie pierwotny i zasadzał się na kategoriach „posiadania” i „braku”, a jako taki prowadził do działań ukierunkowujących energię psychiczną na jak najefektywniejsze pozyskiwanie i minimalizowanie bólu mogącego powstać przy stracie. Energia ta swe odbicie znajduje w marzeniach sennych, stanach halucynacyjnych, podejściu życzeniowym czy też autystycznym. W takim ujęciu ego stanowi psychiczny element kontrolny, hamując działania z jednej strony i nie dopuszczając do stanów skrajnego lęku. Wynika z tego wtórny charakter tej struktury, która powstaje, by umożliwić organizmowi dostosowanie się do otaczającej go rzeczywistości będącej rezerwuarem zaspokajającym jego potrzeby. Ego odpowiada za proces poznawczy oraz obiektywizację wyobrażeń. Jest normatywizowane przez zasadę zgodności z rzeczywistością. Odpowiada za zgodne z wolą realizowanie określonych działań zaspokajających potrzeby oraz za pomocą mechanizmów obronnych – nieświadomych – dokonuje wyparcia tych dezyderat, które z jakichś przyczyn nie mogą być zrealizowane lub których konkretyzacja byłaby zbyt kosztowna (z punktu widzenia psychofizycznego).

Tak zwany II model aparatu psychologicznego, który powyżej krótko scharakteryzowaliśmy, sposób jego funkcjonowania, oraz najważniejsze zasady, którymi się poszczególne sfery kierują, wyraźnie widoczny jest w kreacjach niektórych postaci literackich z dzieł Bulatovicia. Kompleks ego-superego dobitnie odzwierciedlony zostaje w napięciu, jakie pojawia się w momencie chęci zaspokojenia określonej potrzeby (w kontekście modelu psychiki redakcji Freudowskiej uznać należy, iż głównym źródłem tych potrzeb jest libido o charakterze seksualnym, a także popęd *Erosa* i *Tanatos*), oraz w silnym oporze w konfrontacji ze społecznym, religijnym, moralnym komponentem, w opozycji do którego potrzeba ta pozostaje.

Czuł, jak woda zmywa z niego gniew i gwałtowną wściekłość. Oddech stawał się spokojniejszy, serce biło bardziej równomiernie, a posępne oczy spoglądały łagodniej. (...) na środku rzeki Petar stanął. Woda z bulgotem omywała mu żebra. Był spokojny i nie pragnął już miażdżyć szerokich szczęk Jovanowych. (...) Robił sobie wymówki, że przed chwilą odepchnął tak brutalnie Jovana. Jesteś bydlę, powiedział do siebie, prawdziwe bydlę¹⁰⁹.

Powyższy fragment ukazuje, sposób działania superego. Mający podłoże instynktowne gniew, skierowany przeciwko kompanowi niedoli życia, zostaje stłumiony przez wyrzuty sumienia, które pełni funkcję autokrytyczną. Obraz rzeki obmywającej ciało Petara jest symbolicznym wyobrażeniem wody uświęconej i zdatnej zmyć grzech, jakim w tym konkretnym wypadku byłoby zło wyrządzone drugiemu człowiekowi, co jest bezpośrednim elementem mającym wyraźne podłoże religijne. Symbolizm, metaforyka oraz alegoryczność obrazów znajdują swe uzasadnienie w terminologii wprowadzonej przez Junga, której teraz się przyjrzymy, doszukując się za jej pomocą przejawów *Cienia* w innych kreacjach literackich Bulatovicia.

¹⁰⁹ M. Bulatović, *Czerwony kogut leci wprost do nieba*, tłum. M. Krukowska, Warszawa 1979, s. 13.

Podstawową rolę w zrozumieniu idei Junga odgrywają wprowadzone przez niego¹¹⁰, a rozwinięte na bazie teorii Freuda i Adlera pojęcia *Animy*, *Animusa*, archetypu, nieświadomości, utożsamienia, kompensacji i popędu. Należy w tym miejscu podkreślić, iż terminologia Junga jest jednym z najbardziej specyficznych języków nauki. Podkreślając swój silny związek z gnozą, spirytualizmem i alchemią, Jung czerpał aparat pojęciowy z nomenklatury tych właśnie dyscyplin, z racji czego liczne są odniesienia do abstrakcyjnych konceptów, numinalny¹¹¹ charakter retoryki oraz kazuistyczne formułowanie wypowiedzi. Z tych między innymi powodów, z racji nienaukowości niektórych sformułowań czy też odwołań do dyscyplin pozostających poza kanonem nauki, metodologii i teorii Junga zarzucono ułomność oraz pseudo-naukowość. Jednak są to głosy odosobnione, o czym świadczy żywotność myśli Junga, aktualność wypracowanej przez niego metody terapeutycznej oraz ciągłe i liczne wykorzystywanie psychoanalizy jako dyskursu badawczego nie tylko w literaturze, ale także w innych sztukach¹¹².

Dokonując charakterystyki poszczególnych pojęć w porządku enumeratywnym kierować się będziemy – na tyle, na ile będzie to możliwe – przyczynowo-skutkowym łąčeniem kolejnych terminów, od rudymenarnych począwszy, przez coraz bardziej skomplikowane poziomy struktury psychicznej, na całościowej *psyche* skończywszy.

Idąc od tego, co pierwotne, co podstawowe, w pierwszej kolejności należy omówić kwestię popędów jako echa zwierzęcej natury człowieka – w myśl teorii behawioralnej – elementu związanego z instynktownymi zachowaniami, przynależnego sferze imperatywów samozachowawczych i warunkujących przetrwanie gatunku. Punktem wyjścia będzie tutaj definicja wypracowana przez Z. Freuda. Mianem popędu określać będziemy zniewalające, częściowo nieświadome dążenie do realizacji określonych pragnień – najczęściej zaspokajanych¹¹³. W prozie Bulatowicia najczęstszym popędem jest dążenie do zaspokojenia seksualnego. Jego ofiarą stają się najczęściej kobiety, które ulegają mężczyznom, uosabiającym atawistyczny, prokreacyjny aspekt człowieka, wykorzystujący w jego realizacji przemoc i siłę.

¹¹⁰ Wszystkie pojęcia opracowano na podstawie: C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1997, ss. 455-536.

¹¹¹ Numinalny – od łac. *numen* – boska wola, bóstwo, a więc odnoszący się do sfery boskości, woluntaryzmu istoty wyższej.

¹¹² Przykładem zastosowania współczesnej filozofii psychoanalizy jest *Druga śmierć opery* Slavoj Žižka i Mladena Dolara, traktująca w kluczu psychologii wyrosłej z ducha spadkobiercy Junga, Jacquesa Lacana o operze, szczególnie związanej z Mozartem i Wagnerem.

¹¹³ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 1994, s. 147.

Niezgrabni i ociężali mężczyźni obskakiwali siedzącego nieruchomo starca. Węsząc w powietrzu zapach ściąganej, a nieuchwytnej kobiety, na w pół oślepieni żądzą ze złem, które było w nich samych, potykali się o długie, wyciągnięte nogi starego¹¹⁴.

Wyzwalane są zamiarem woli, stanem uczuciowym lub poprzez źródła pozapyschiczne. Popęd jest „zniewoleniem od pewnych aktywności”¹¹⁵, jest procesem będącym wynikiem endogennego pobudzenia powstałego na granicy naturalnie atawistycznego i psychicznego, istniejącym poprzez swoją reprezentację. Doskonale jest to widoczne w powyższym fragmencie. Horda mężczyzn, jest tak zaafektowana swym pragnieniem, iż popada w stan otępienia, nieświadomości i zaczyna zachowywać się niczym wataha zwierząt. Popęd istnieje dzięki potrzebom, w trakcie zaspokajania których powstaje i wiąże się z reakcjami somatycznymi organizmu, przede wszystkim z podstawowymi, jak zaspokojenie pragnienia i głodu. Popęd kieruje się zasadą przyjemności¹¹⁶, jest kierunkowy i niezmienny, co najwyżej może być neutralizowany poprzez zaspokojenie potrzeby, która jest celem popędu. Skierowany na określony obiekt, wiąże się z nim poprzez utrwalenie, czym różni się od instynktu, który jest pierwotnie związany z obiektem służącym zaspokojeniu, podczas, gdy relacja popęd – obiekt jest wtórna. W tym kontekście przedmiotem, z którym wiąże się energia popędu, jest postać Mary, na której dokonany gwałt jest formą zaspokojenia potrzeby, a tym samym wyciszenia samego popędu.

Freud wyróżnia dwa główne *popędy*:

- *Erosa* – popęd życia warunkujący istnienie jednostki, napędzający ją do zachowania własnej egzystencji. Najważniejszą funkcję sprawczą manifestacji *Erosa* spełnia libido¹¹⁷. W obrębie *Erosa* wyróżnia dodatkowo popęd seksualny.
- *Tanatos* – popęd zniszczenia, śmierci, niejako psychiczny odpowiednik apoptozy fizycznej. Także on posiada swój wariant, którym jest autodestrukcja czy też agresja skierowana przeciwko obiektom zastępującym obiekt zaspokojenia.

W prozie Bulatowicia pierwszy popęd wyrażałyby się chociażby we wszechobecnej symbolice związanej z wegetacją, odradzaniem się, witalnością i płodnością:

Wszystko odpływało w ciszę, rzeczy, przedmioty, wspomnienia, żyjące jeszcze w jego świadomości, zaczęły tracić kształty, ciężar i barwę. (...) Wszystko jest bezcielesne, lekkie i unosi się nad wszelkimi martwymi przedmiotami jak puszysty owoc dmuchawca...¹¹⁸.

¹¹⁴ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 153.

¹¹⁵ C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 532.

¹¹⁶ Z. Freud, *Poza ...*, ss. 7-11.

¹¹⁷ Z. Freud, *Poza...*, s. 48 i n.

Odwołania do bujnej roślinności, nasion, kłosów zbóż, owoców, to tylko nieliczne symbole powiązane ze sferą seksualności, płodnością, cyklicznością i odnawianiem przyrody. Ona to właśnie i *Eros* stanowią jeden z najważniejszych motywów przewijających się na kartach dzieł Bulatowicia. Żołnierze korzystający z usług prostytutek, takich jak Marika czy Ismeta, perwersyjne orgie spod znaku Gullo, Gullo, gwałty czy wszechobecne odwołania do aspektu fallicznego to także do pewnego stopnia sposób rozładowania napięcia psychicznego, w myśl zasady *Lust zum fabulieren*¹¹⁹. Jednocześnie u Bulatowicia rozładowaniu napięcia seksualnego zawsze towarzyszy mniej lub bardziej uwidaczniający się *Tanatos*, którego symboliczno-metaforycznym desygnatem będzie chociażby obraz osła z utworu *Wojna była lepsza*:

*Luka krążył po niebie. Wymiotował ogniem, mięsem, kawałkami nagrobków. Wywijiał olbrzymim narzmiętym korzeniem, prąc nogami naprzód. Namiętny ryk stapał się z krakaniem niemal już zwęglonych wron. Jego sromotnik rósł, lepiej zarysowywał się teraz kołnierzyk i główka. Niebo było przesiąknięte nasieniem*¹²⁰.

Zadaniem popędów jest obniżenie poziomu napięcia psychicznego, którego rezultatem i widocznym sygnałem jest odczuwanie przyjemności. Limes dewaluacji napięcia stanowi śmierć, którą zatem należałoby uznać – w myśl wyводу Freuda – za cel ostateczny popędu. Założenie takie implikowałoby dążenie organizmu do jak najszybszej autodestrukcji, czemu jednak zapobiega instynkt samozachowawczy. Wskazując na różnice w procesie mitotycznego i mejotycznego podziału komórek, Freud dowodził, iż popęd seksualny jest mechanizmem ochronnym gonad przed procesem ich specjalizacji, a więc rozwoju, który wiąże się ze zwiększeniem stanu pobudzenia. Popędy są jednym z elementów składowych kompleksu, pozostającego poza obszarem przytomności ludzkiego umysłu, noszącego miano nieświadomości.

Nieświadomość zakresem znaczeniowym obejmuje wszystkie te procesy, które pozostają nieuświadomione względem ego. Jest to zbiór stłumionych popędów i pragnień (nieświadomość indywidualna) oraz utrwalonych konstruktów myślowych, schematów działań (nieświadomość zbiorowa). Zbiorowa nieświadomość stanowi jedno z najważniejszych źródeł treści mogących zostać przyswojonymi przez ego indywidualne. Dla Europejczyka podstawowym źródłem tych treści jest tradycja judaistyczna i chrześcijańska, przejawiająca się w marzeniach sennych, mitach, sztuce. Kulturowe badania komparatystyczne Josepha Campbella¹²¹ wykazały, iż podobny zespół mitów, legend występuje w wielu kulturach mimo braku ich bezpośredniego ze sobą kontaktu, co miałoby potwierdzać istnienie

¹¹⁸ M. Bulatović, *O małym hodźy*, przeł. M. Krukowska, [w:] tenże, *Największa tajemnice świata i inne opowiadania*, ss. 98-99.

¹¹⁹ A. Burzyńska, G. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007, s. 47.

¹²⁰ M. Bulatović, *Wojna była lepsza*, tłum. D. Jovanka-Cirlić, Łódź 1985, s. 171.

¹²¹ Por. J. Campbell, *Mityczny obraz*, tłum. A. Przybysławski, T. K. Sieczkowski, Warszawa 2004.

atawistycznej wspólnoty myślowej oraz trwale istniejącej po jej rozpadzie ikoniczności i symboliczności, pozostających czytelnymi niezależnie od nowo powstałej kultury docelowej. Z medycznego i empirycznego punktu widzenia istnienie nieświadomości nie zostało potwierdzone. W prozie Bulatovicia jej obecności po raz wtóry doszukać się możemy w symbolice zoomorficznej (osioł, kogut, Gullo, Gullo, żółw, pies, wąż), akwaticznej (rzeka, woda) a także chromatycznej (czerwień, błękit):

Smok wodny ma wielkie, mętne oczy – rzekłbyś, że bucha z nich jakaś mgła. Bezzębny jest, ale za to ma długi jęzor (...). Silne ostre bryzgi jeden mają cel. Wlewają się mroźnym jadem w łono kobiety, a ona powstrzymuje się, by nie wybuchnąć jękiem i lamentem¹²².

Motyw rzeki pojawiający się przy okazji gwałtu na Marze jest literacką transfiguracją zagrożenia, destrukcji,

Freud wywodzi pojęcie nieświadomości z teorii wyparcia, zakładającej istnienie pewnych wyobrażeń, mogących zostać uświadomionymi, a w danym momencie pozostających nieświadomymi samych siebie. Stan ten nazywany jest wyparciem. Odpowiada za niego w znacznej mierze ego¹²³. Analizując nieświadomość na gruncie pracy z pacjentami Freud dokonał wyodrębnienia dwóch jej wariantów znaczeniowych. Pierwszy odnosił się do stanu, w którym dane wyobrażenie obecne było w polu recepcji świadomości lub poza nim. Nie będąc w jego zasięgu, było nieświadomym. Drugi odnosił się do ogólniejszego ujęcia zjawiska, na podstawie uprzednio wydzielonych kategorii nieświadomości, przedświadomości i świadomości. W takim ujęciu nieświadomym było to, co przynależało sferze nierozpoznanego (jest to ujęcie systemowe)¹²⁴. Poszczególne wyobrażenia posiadają różny ładunek energetyczny (wynika to z genezy wyobrażenia – popędowego, emocjonalnego etc.), który stanowi podstawę ich selekcji, co umożliwia niepowodującą sprzeczności ich egzystencję w obrębie nieświadomości. Wyobrażenia nieświadomości są chronologiczne i równie aktualne, niezależnie od momentu powstania. Wpływ na nie ma proces pierwotny¹²⁵, opierający się na mechanizmie przesunięcia i kondensacji. Wypływa z tego fakt, iż wyobrażenia pozostają wciąż aktualne, niezależnie od sytuacji zewnętrznej, która może ich realizację zapewnić. Najważniejszym elementem składowym nieświadomości są archetypy.

W *Encyklopedycznym Słowniku Psychiatrii*¹²⁶ Stanisław Pużyński definiuje *archetyp* jako:

¹²² M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 157.

¹²³ Z. Freud, *Poza ...*, s. 63.

¹²⁴ Tamże, ss. 60-61.

¹²⁵ Tamże, ss. 32-33.

¹²⁶ L. Korzeniowski, S. Pużyński, *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, Warszawa 1986, s. 37.

pojęcie wprowadzone przez Junga na oznaczenie dziedziczonych po przodkach składowych nieświadomości zbiorowej, które determinuje reakcje człowieka w pewnych typowych sytuacjach, omijając świadomość, prowadzą do zachowań odpowiadających psychologicznej konieczności.

i dalej:

(...) uniwersalne dyspozycje umysłu, uniwersalny sposób myślenia i odczuwania w postaci tworzenia przez ludzkość podobnych mitycznych idei, typowych form zachowania¹²⁷.

Archetypy mogą zostać rozpoznane jako takowe, tylko na podstawie skutków, jakie powodują. Istnieją uprzednio i niezależnie wobec *psyche* uświadomionej¹²⁸. Pochodzenie archetypów nie jest do końca poznane. Jung mówi o nich jako o głównej zasadzie, *idea principalis*¹²⁹. Wpływają w znacznej mierze z kolektywnej nieświadomości i *ex definitione* nie mogą zostać w pełni określone ich genetyczno-ontologiczne początki. Samo pojęcie Jung zaczerpnął z *Corpus Hermeticum* Dionizego Areopagity. Jak wynika z definicji Pużyńskiego, archetyp ma silne asocjacje ze sferą instynktowną. Jung widział tę zależność na poziomie nieświadomości zbiorowej, w której istnieje ciągły stan dynamicznej, dwubiegunowej homeostazy, tworzonej przez uosabiające naturę instynkty z jednej i reprezentujące kulturę archetypy z drugiej strony. Ich wzajemna korelacja jest niezbędna dla ugruntowania osobowości. Jednocześnie nieświadoma sfera instynktowno-archetypowa znajduje się w ciągłej relacji ze sferą świadomą, tworzoną przez kompleks ego i persony. Takie postrzeganie ludzkiej psychiki jest rozszerzeniem rozumienia freudowskiego, które zwracało uwagę prawie wyłącznie na popędową, a więc biologiczną determinację *psyche*.

Rozważając problem archetypów, Jung wskazywał na często pojawiający się błąd w interpretacji tego pojęcia, które nierzadko rozumiano jako zespół ustalonych mitologicznych obrazów i motywów. Jako takie rozpatrywane być nie mogą, z racji tego, iż są one wytworem świadomości, archetyp zaś jest jedynie tendencją inspirującą do takich motywów. Archetypy mają istotne znaczenie dla formowania się postrzegania symbolicznego, co Jung dostrzegał przede wszystkim w systemach religijnych oraz alchemii.

Na gruncie kultury Jung wyodrębnia archetypy psychologiczne, które stanowią uniwersalne wartości archetypowe, odpowiadające za najważniejsze fazy ewolucji psychiki. Najpowszechniejszymi są archetyp Cienia, *Animy* i *Animusa*, Jaźni, Wielkiej Matki, Mędrca¹³⁰. Odpowiadają one za pobudzenie

¹²⁷ Tamże, s. 46.

¹²⁸ J. Jacobi, *Complex / Archetype / Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, Princeton 1974, s. 32 i n.

¹²⁹ Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, s. 44.

¹³⁰ Z. W. Dudek, *Podstawy ...*, ss. 166-168.

emocjonalne, procesy twórcze, integrację elementów osobowościowych, zachowania kompensacyjne, sny archetypowe. Znaczenie archetypów w procesie formowania symboli podkreśla Alina Motycka:

Symbol ma działanie kompensujące wobec jednostronności systemu świadomego, a jednocześnie jednoczące świat zewnętrzny i wewnętrzny. Symbole koordynują system świadomy i nieświadomy. Te zadania, jakie do spełnienia ma symbol, dyktowane są przez nieświadomość i jest to reakcja naturalna, związana z potrzebami równowagi psychicznej (...)¹³¹.

Anima jest symbolicznym odzwierciedleniem żeńskiego pierwiastka w nieświadomości podmiotu męskiego, dopełnieniem jego orientacji oraz ucieleśnieniem archetypowego, idealistycznego wzorca kobiety. Jak określa ją Dudek¹³², jest „przewodnikiem” jego *ego* przez labirynt nieświadomości. Wyjaśnienia znaczenia Animy Jung doszukuje się w filozofii Wschodu, odnosząc się do idei Mai¹³³, wskazując na jej bezpośrednie zakorzenienie w imago kobiety, matki. Jej pryzmat odpowiada za projekcję opiekuńczego, chtonicznego wizerunku kobiety, ucieleśnianego przez matkę. Projekcja ta związana jest z kompleksem Edypa i uwidacznia się w sferze marzeń sennych, gdzie personifikowana jest w postaci spontanicznie wytwarzanej przez nieświadomość każdego mężczyzny. Natężona projekcja Animy prowadzi do wytworzenia się kompleksu matki. Jego ambiwalencja prowadzi w aspekcie negatywnym do donżuanizmu lub skłonności homoseksualnych, u których podłoża leżą archetypowe cechy kobiece, objawiające się w sferze świadomości, a także uzależnieniu od kobiety (matki, żony). Aspekt pozytywny manifestuje się w intensyfikacji wrażliwości oraz predyspozycjach artystycznych. Anima odpowiada także za intuicyjno-emocjonalne zdolności porozumiewawcze. Umożliwia przezwyciężenie Cienia oraz wiąże się z przeżyciami duchowymi. Poprzez zasocjowanie stereotypowych cech przypisywanych kobietom, tj. delikatności, kruchości, wrażliwości, niepewności Anima dzięki projekcji i późniejszej jej asymilacji osłabia wpływ Cienia indywidualnego i zbiorowego, poprzez akceptację całościowego wyobrażenia kobiety. Symbolicznie wyrażana jest przez postać nimfy, dziewicy lub oblubienicy (Ap 21, 2), w folklorze i literaturze baśniowej przez księżniczkę. Najbardziej skomplikowanym jej ucieleśnieniem jest postać Matki Boskiej, kontaminującej symbolicznie dziewictwo z macierzyństwem, posłuszeństwo z panowaniem, grzech z odkupieniem. Prawidłowe wpisanie Animy w *ego* warunkuje zaistnienie prawidłowych relacji partnerskich pomiędzy kobietą a mężczyzną, odpowiada za stany emocjonalne, natchnienie u artystów. Obraz Animy, łączy się z kuszeniem, pociąganiem, fascynacją, hipnotyzującym zauroczeniem, czułością, ale także przymiotami przeciwnymi. Jej oniryczny odpowiednik najczęściej łączy się także z anonimowością, niesprecyzowaniem, obcością. Jej archetypiczno-symboliczne wyobrażenie może zostać połączone z realną, postacią. Wy-

¹³¹ A. Motycka, *Archetypy i kryzysy*, cz. 1. *Kultura i społeczeństwo*, nr 3, T. 36, Warszawa 1992, ss. 3-20.

¹³² Z. W. Dudek, *Podstawy ...*, s. 262.

¹³³ C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, ss. 69-83.

pieranie Animy, wynikające najczęściej z zaburzonych relacji matka – syn powodować może spłylenie stosunku emocjonalnego wobec kobiet oraz sprowadzenie jej wyobrażenia wyłącznie do sfery fantazji najczęściej erotycznych, mizoginizmu oraz zaburzeń identyfikacji płciowej. Tak się stało w przypadku Kajicy, u którego widoczny jest silny wstręt do kobiet¹³⁴. Włączenie Animy do ego pozwala na dopełnienie męskiego czynnika racjonalności przez empatyczne i intuicyjne rozumienie kobiety, wpływa na świadomość libidinalną. Selektywne przyswojenie Animy objawia się w zazdrości, kokieterii zachowaniach mających na celu zwrócenie uwagi otoczenia, na wzór dziecka pragnącego uwagi ze strony matki.

Anima, pojawiająca się w psychice męskiej, z logicznego punktu widzenia winna posiadać swój odpowiednik w psychice kobiecej, by pierwiastki kompensujące znalazły swe odpowiedniki. Symbolem męskości w nieświadomości kobiety jest *Animus*. Analogicznie jak *Anima* w przypadku mężczyzny, *Animus* dopełnia w kobiecie jej emocjonalno-intuicyjną naturę poprzez pierwiastek racjonalizacji, samodzielności. Motywuje do rywalizacji z innymi kobietami, a także mężczyznami, determinuje jej niezależność wobec tego, co męskie, jest napędem intelektu. Wpływa także na dysocjacyjne rozdzielanie sfery emocjonalnej i erotycznej, dystans wobec macierzyństwa. Emma Jung wyodrębniła cztery etapy konkretyzacji *Animusa*, wiążąc je ze zdolnością adaptacyjną do prymarnych zachowań męskich:

- męskość fizyczna;
- męskość heroiczna;
- męskość intelektualna;
- męskość duchowa¹³⁵.

Poszczególne typy zachowań doskonale uwidaczniają się w relacjach wobec męskich reprezentantów idei: ojca, brata, męża, nauczyciela etc. Tak jak w przypadku *Animy*, nieprawidłowa struktura *Animusa* może prowadzić w przypadku kobiety do skłonności mizoandrycznych, wykształcenia się typu osobowości silnie zmaskulinizowanej, w sposób dominujący i uprzedmiotawiający podchodzącej do mężczyzn, mającej problemy z akceptacją własnej kobiecej strony psychiki i jednocześnie szukającej mężczyzn o słabo uwidoczniających się atrybutach męskości i analogicznym niskim stopniu ekstrawertyzacji zachowań męskich. W tym momencie raz jeszcze należy przywołać postać Kajicy i Muharema, którzy właśnie taki typ mężczyzny reprezentowali, zwłaszcza w odniesieniu do postaci Ivaniki, która w ich oczach urastała wręcz do bóstwa:

¹³⁴ Por. strona 97.

¹³⁵ Z. W. Dudek, *Podstawy ...*, s. 265.

Po co ją okłamujesz, powiedział do siebie, po co ją tak podle okłamujesz (...). Jutro rano zaś, gdy wejdzie do ich izby, nie znajdzie go między udami kobiety ani w ogóle na łóżku. Będzie leżał pod drzwiami jak zbity szczeniak, którego ktoś z litości pod dach wpuścił, aby nie moknął na deszczu¹³⁶.

Taki typ kobiety określany jest przez Junga mianem „opętanej przez Animusa”¹³⁷. Wybiórcze przyswojenie pierwiastka męskiego może prowadzić także do powstania kompleksu Amazonki¹³⁸. Kobieta nim obarczona jest częściowo mizoandryczna, poszukuje partnera nieprzeciętnego i doskonałego. Kompleks ten stanowi jeden z elementów wpływających na prostytutkę¹³⁹, a składa się z silnego Animusa i psychiki dziecka. Analizując problem Animusa, przywołać należy także współczesny dyskurs feministyczny, który analizowany przez Waldemara Dudka w kontekście psychologii Junga¹⁴⁰, wskazuje, iż jest to proces kompensacyjny o charakterze wyraźnie dwuwartościowym. Mimo dowartościowania, pierwiastka kobiecego, co jest zjawiskiem ewidentnie i jednoznacznie pozytywnym, pojawia się tendencja do traktowania kobiety na wzór mężczyzny, przy jednoczesnym izolowaniu jej od świata męskiego, co w przekonaniu badacza jest tendencją antyrozwojową i szkodliwą dla naturalnego procesu przemian psychicznych.

Anima i Animus są schematami, które cechuje duży stopień projekcji na świat zewnętrzny, co prowadzi często do procesu utożsamienia.

Utożsamienie jest jednym z najczęściej pojawiających się procesów psychologicznych na wczesnych etapach rozwoju. Polega ono na częściowym lub całkowitym wyizolowaniu podmiotu z własnej osobowości i nieświadomym utożsamieniu go z przedmiotem, którym podmiot chce się stać. Jest to najczęściej przybranie i traktowanie jako istniejących *de natura* zachowań, wzorców. Wiąże się ono z problemem niedowartościowania i pragnieniem jego usunięcia.

Kompensacja wywodzi się z teorii Adlera i oznacza wyrównanie niedoboru lub jego zastąpienie. Proces ten opiera się na prostym mechanizmie wytworzenia fikcyjnego dopełnienia elementu zdeprecjonowanego¹⁴¹. Wybiórczy charakter świadomości sprawia, iż poszczególne elementy rzeczywistości zostają pominięte i trafiają do sfery nieświadomionej, gdzie jednak następuje sekwencyjne usystematyzowanie treści wypartych, które z czasem zaczynają przenikać do ego. Dzieje się to za pośrednictwem marzeń sennych, w których niedobór zostaje wyobrażony, skonkretyzowany i wyrównany.

¹³⁶ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 48.

¹³⁷ C. G. Jung, *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Poznań 1992, s. 111.

¹³⁸ Z. W. Dudek, *Podstawy ...*, s. 266.

¹³⁹ Tamże, s. 266

¹⁴⁰ Tamże, s. 267.

¹⁴¹ A. Adler, *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden 1912, s. 14.

Cień oraz jego archetyp

Rozważając zagadnienie archetypu Cienia, konieczne będzie odwołanie się do wspomnianej już uprzednio kategorii nieświadomości zbiorowej. Podobnie jak instynkty oraz pozostałe archetypy, także i cień należy do elementu konstytuującego i wpływającego z obszaru nieuświadomionego i właściwego całemu rodzajowi ludzkiemu. Jung w toku swoich badań wyróżnił trzy zasadnicze typy *Cienia*:

- indywidualny, zawierający negatywny aspekt jednostki, który doskonale uwidacznia się w stwierdzeniu Ismeta:

Mylisz się – zaprzeczył Ismet szybko. – Jestem dobrym człowiekiem. Wrażliwym. Mam tylko jedną wadę: nie mogę żyć, jeśli nie zrobię czegoś złego¹⁴²;

- zbiorowy, stanowiący odbicie negatywnej strony całej ludzkości;
- uniwersalny, najczęściej jednoznaczny z symbolem zła w postaci śmierci, szatana, bólu, cierpienia, destrukcji, którego echo odnajdujemy w słowach Srećka, bohatera książki *Czerwony kogut leci wprost do nieba*, odnoszących się do śmierci:

Zamykasz oczy i otwierasz usta. Wszystkie obrzydliwości wychodzą z ciebie, sen cię ogarnia – i po wszystkim¹⁴³.

Mianem Cienia zatem określać będziemy ewolucyjny depozyt na przestrzeni dziejów coraz bardziej transformowany i spychany w głąb nieświadomości, a przejawiający się w zwierzęcej stronie ludzkiej natury, kierowanej instynktami i popędami, w ciemnej stronie człowieczej osobowości. Archetyp ten uwidacznia się w postępowaniu oraz świadomości nieakceptowanym przez społeczeństwo i przejawiającym się w zachowaniach destrukcyjnych, agresywnych, przemocy oraz negatywnych emocjach. Zachowania te, jak i sam archetyp, są przez większość czasu niewidoczne, zepchnięte do sfery nieuświadomionej lub zamaskowane przez *personę*¹⁴⁴. Założenie owej maski jest jednak nie zawsze zabiegiem w pełni skutecznym, ponieważ cień w niektórych przypadkach wiązuje się trwale z ego. Związkiowi temu oraz jego konsekwencjom należy poświęcić nieco więcej uwagi, z racji jego doniosłego znaczenia w procesie konstruowania psychiki, szczególnie w początkowych okresach rozwoju osobniczego.

¹⁴² M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 23.

¹⁴³ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 199.

¹⁴⁴ Z. W. Dudek, *Podstawy ...*, ss. 276-297.

Analiza zachowań dzieci w okresie poprzedzającym wykrystalizowanie się struktury silnego *ego* zaowocowała konstatacją, iż negatywne doświadczenia niepewności, silnej obawy, strachu i wynikających z nich bezsilności i inkompetencji poznawczej mogą pierwotnie symbolizowane przekształcać się w pojęcia archetypowe¹⁴⁵. Najczęstszymi wizualizacjami tych stanów i zachowań jest postać Szatana, wyobrażenie piekła, Śmierci, zagłady i nicości. Z przykładem takiego stanu mamy do czynienia w kreacji postaci Muharema:

Muharem zaczął zamieniać się w diabła. Na jego głowie ukazały się kozie uszy i rogi, wyrósł mu ogon. Ramiona zamieniły się w skrzydła nietoperza, a nos – w czerwonosiną narośl. Na ramieniu kolorowego diabła siedzi kogut, bijąc płomiennymi skrzydłami (...). Diabły wchodzą tylko w dobrych. Ale ty się nie martw – zamienisz się znowu w człowieka, gdy tylko pierwsza zła myśl powstanie w twoim sercu¹⁴⁶.

Pojawiając się spontanicznie, niewywołane bodźcem zewnętrznym, postrzegane mogą być jako czynność pomyłkowa psychiki¹⁴⁷. Przedwczesne ujawnienie się sfery przynależnej Cieniowi może prowadzić do poważnych zaburzeń świadomości. Traumatyczne doświadczenia, wrodzone czynniki psychofizjologiczne, nieprawidłowy rozwój przyczynić się mogą do uprzedniej w stosunku do *ego* dystrybucji Cienia, w wyniku czego następuje połączenie się w jedno archetypu Cienia z Cieniem indywidualnym. Doświadczenia jednostkowe, indywidualne postrzeganie elementu nominalnego przenikają się z symbolicznym wyobrażeniem *Cienia*, w wyniku czego powstaje najbardziej skomplikowana pod względem terapeutycznym struktura w postaci kompleksu Cienia.

Proces dyfuzji archetypu Cienia w świadomości jednostkowej przed jej ostatecznym wykrystalizowaniem przejawiającym się w pozytywnej recepcji własnego „ja” prowadzi do inicjacji negatywnej, tj. organicznego powiązania *Cienia* z własną osobowością. Najczęściej taka asymilacja pojawia się w przypadku niemożności przewyciężenia, zrozumienia i zaakceptowania doświadczeń traumatycznych – przede wszystkim stanów emocjonalnych – w związku z czym rozwiązaniem łatwiejszym jest przyswojenie ich w postaci, w jakiej oddziałują, aniżeli próba ich zanalizowania oraz włączenia we własną świadomość już przetransponowanych. Psychika nie jest zdolna do stworzenia bezpiecznej przestrzeni – Cienia indywidualnego – w której te emocje i doświadczenia mogłyby w postaci niezmienionej zostać przechowane. Następuje przeniesienie *ego* na poziom archetypowy.

Objawem zlania się Cienia i *ego* jest dwojake zachowanie: introjeksja polegająca na osobistym przeświadczeniu, iż jest się złym, lub na przeżywaniu szeroko rozumianej traumy, jako wydarzenia, sytuacji symboliczno-magicznej, w której dominującą rolę odgrywa w pełni nieskrępowana energia nieświadoma, która przeistacza element odpowiedzialny za złe przeżycie lub je samo w zło archety-

¹⁴⁵ Tamże, s. 240.

¹⁴⁶ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 163.

¹⁴⁷ Por. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 2001.

powe (abstrakcyjne). Z takim procesem mamy do czynienia w przypadku wspomnianego już Muha-
rema:

Jestem grzesznikiem, a za grzechy trzeba pokutować. Nagrzeszyłem tyle, że zasługuję na najsroźsze kary. Obetnijcie mi uszy i nos, oczy mi wyłupie z głowy, bo moja to wina, że wam popsulem dzisiaj zabawę¹⁴⁸.

Przy całym swym wydawałoby się negatywnym wpływie, opisany wyżej stan może przynieść także cechy pozytywne, do których zaliczyć należy poczucie własnej siły, quasi-religijną ekstazy [hiperwrażliwość], rozbudzoną duchowość. Badania Junga nad alchemią¹⁴⁹, traktowanie jej jako prap-
psychologii głębi, zainteresowanie magią, znalazły odzwierciedlenie także w teorii Cienia. W myśl tego
toka rozumowania zachowania magiczne i rytualne mogą w znaczny sposób ograniczyć wpływ Cienia.
Dokonując zabiegów rytualno-magicznych, niejako uprzedza się moment przetransponowania same-
go problemu leżącego u podstawy Cienia w zachowanie magiczne. Umożliwia to niezapośredniczone
porównanie *ego* z *Cieniem*. Poznanie tej sfery uświadamia człowiekowi jego ograniczoność i słabość, i
w tym wymiarze, jako archetyp grzechu, karmy stanowi ucieleśnienie Cienia zbiorowego, jak również
umożliwia rozpoznawanie dobra i zła na poziomie psychicznym:

*Cień jest problemem moralnym, który rzuca wyzwanie całej ego-osobowości, albowiem nikt nie potrafi
uświadomić sobie cienia, nie rozwijając w poważnym stopniu stanowczości moralnej. Aby uświadomić go
sobie, trzeba uznać rzeczywistość ciemnych aspektów własnej osobowości¹⁵⁰.*

W psyche dziecka powstają dwa bieguny: Cień będący stroną negatywną oraz substytutowy
ośrodek identyfikacji najczęściej w postaci bliskiej osoby, stanowiący biegun pozytywny, a tym samym
będący wyrazem walki dziecka, próbą zmniejszenia siły oddziaływania Cienia oraz zapobiegnięcia
wiwisekcji psychiki. Obecność osoby, na której skupiana jest uwaga, umożliwia częściowe oddzielenie
się od Cienia poprzez generowanie zachowań przeciwnych w stosunku do kompleksu. Często pojawia-
jąca się projekcja Cienia na środowisko zewnętrzne jest echem przeniesienia¹⁵¹, próbą trwałego jego
wyparcia i spetryfikowania w postaci wizualizowanej, czego przykładem są chociażby postaci Szatana,
Wiedźmy, jako odpowiedzialnych za zło, a dzięki wizualizacji łatwiejszych do nazwania i zwalczania.
Echa takiego właśnie przeniesienia dostrzegamy w prozie Bulatowicia:

*Bezimiennie diabły, nie nazwane maskary tańczą na nim, piszczą i gwizdzą, staczają się z pluskiem do
wody; gdy jedne znikają, wychodzą skądś inne, jeszcze bardziej rogate i szpetne¹⁵².*

¹⁴⁸ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 148.

¹⁴⁹ C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.

¹⁵⁰ C.G. Jung, *The Shadow, Collected Works 9, II*, par. 24 *Cień*, w: *Archetypy i symbole*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 65.

¹⁵¹ C. G. Jung, *Persönlichkeit und Übertragung*, Freiburg im Breisgau, 1990.

¹⁵² M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 157.

Głębokie przeświadczenie dziecka o istnieniu takich fantastycznych postaci jest symptomem braku w jego otoczeniu całkowicie pozytywnie odbieranej osoby, z którą mogłoby się utożsamiać. W tym miejscu należy podkreślić, jak ważną rolę w procesie poznania *archetypu Cienia* spełnia literatura, a jeszcze bardziej sztuki przedstawieniowe konstytuujące i powielające a tym samym tworzące określone wzorce, modele, na które dziecko może przenieść negatywne emocje i poprzez które może sobie z nimi poradzić. *Cień* pozbawiony kontroli wykazuje silne tendencje do tworzenia struktur, które z czasem stają się wzorcem postępowania jednostki. Najczęściej spotykanymi postawami są¹⁵³:

1. Choroba psychiczna, objawiająca się postrzeganiem siebie jako bieguna wyłącznie dodatniego przy jednoczesnym twierdzeniu, iż wszyscy dokoła są źli lub utożsamianie siebie ze złem, połączone z silnym przeświadczeniem o własnej winie. Czynności psychiczne ulegają zaburzeniu w wyniku silnego oddziaływania przypadkowych, symbolicznych skojarzeń związanych z zagrożeniem, śmiercią, nękaniami, tak, jak jest to widoczne w stanie starego Iliji, mającego wyrzuty sumienia względem swego syna i jego matki:

Starzec zaczął się lękać samotności. W bezsenne noce przychodziły do niego różne zjawy i przywidzenia. Tłumom wampirów i rogatych stworów przewodził zwykle smutny chłopiec Muharem. W jego snach zaczęła się jawić szalona Nidżara; na jego oczach usiłowała rozszarpać i pożreć rocznego Muharema¹⁵⁴.

2. Neurotyzm. Pojawia się w momencie gdy Cień częściowo łączy się ze sferą ego. Przejawia się to kompleksem deprecjacji, apatią lub rozdrażnieniem, zaburzeniem racjonalnego myślenia i emocjonalnego przeżywania.
3. Destrukcja, w skrajnej postaci zorganizowanego niszczenia i silnej agresji objawiająca się dążeniami totalitarnymi, anarchicznymi: skierowanymi wobec porządku społecznego, państwowego, moralnego, religijnego, a także poniżaniu innych kosztem wywyższania własnej osoby. Dominującą metodą osiągnięcia tego jest zastraszanie innych, utrzymywanie poczucia zagrożenia, manipulacja, co stanowi odzwierciedlenie postawy kompensacyjnej i lękowej zarazem. Zachowania przejawiane wobec innych są postawą mającą uchronić sprawcę przed ich doświadczeniem. Przemoc i agresja kierowane są nie tylko pod adresem ciała innej osoby, ale także wobec sfery emocjonalnej i duchowej (nękanie psychiczne), a także wobec wybranych poglądów czy instytucji. Najbardziej skrajnym przejawem takich zachowań jest zabójstwo lub samobójstwo. Wspomnianą wyżej przemoc, zdominowanie jednostki, agresję dostrzegamy w stosunku Starego Iliji do matki Muharema, który to stosunek przeniósł się na późniejsze relacje ojciec – syn:

¹⁵³ Z. W. Dudek, *Podstawy ...*, ss. 242-246.

¹⁵⁴ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 101.

Niewoliłem ją, pragnąc ją zmiażdżyć i zniszczyć na zawsze, a jednocześnie ozłocić i podnieść ku gwiazdom. Zaczęła jęczeć. Słomą zatkałem jej usta¹⁵⁵.

4. Despotyzm wynikający z zablokowania przez Cień indywidualny dostępu do sfery emocji i nieświadomości prowadzący do psychopatyzacji. Cień archetypowy zawierający schemat dobra i zła zostaje odcięty od percepcji. Rodzą się liczne patologie, zachowania perwersyjne i często towarzyszące im zaburzenia psychosomatyczne.

Opisane powyżej zachowania są wykładnikiem strategii przeciwlękowej uniemożliwiającej dotarcie do Cienia indywidualnego. Często obserwuje się infantyлизację, roszczeniowość, magiczność szczególnie w sferze naiwnego tłumaczenia sobie zaistniałych sytuacji lub stanów. Postępująca psychopatyzacja może doprowadzić do zatracenia świadomości własnego „ja” oraz stanu permanentnego odczuwania osaczenia przez niezidentyfikowane siły, co w skrajnych wypadkach prowadzi do myśli autodestrukcyjnych jako jedyne mogących zagwarantować uwolnienie się z owego potrzasku. Despotyzm i destrukcja prowadzą do tworzenia swoistych ideologii uzasadniających agresywne zachowanie, prawo do eliminowania innych jednostek. Neurotyzm natomiast przejawiać się będzie w postawach lękowych, niepewności, samokrytyce, niskiej samoocenie, rozchwianiu emocjonalnym, lęku o przyszłość, poczuciu niesprawiedliwości i krzywdy.

Pozytywną funkcją spełnianą przez Cień jest dopełnianie osobowości, wpływanie na jej kompletność poprzez równoważenie elementu pozytywnego przez czynnik nieświadomiony i pierwotny.

W analizie psychologicznej prawidłowe rozpoznanie i zanalizowanie archetypu Cienia stanowi punkt wyjściowy całego procesu analitycznego. Jak pisze Jung:

*(...) integracja cienia, to znaczy uświadomienie sobie nieświadomości osobniczej stanowi pierwszy etap procesu analitycznego – bez niego niepodobna poznać **animy** i animusa. Cień można sobie uświadomić jedynie w stosunku do kogoś drugiego, **animę** i **animusa** tylko w stosunku do partnera płci przeciwnej, bo tylko w nim ich projekcje są skuteczne¹⁵⁶.*

Rozpatrując tak ważki w psychologii głębi problem projekcji, nadmienić należy o jego symbolicznym repertuarze, który swe źródło znajduje w dwu sferach: w przejawach Cienia oraz *Animy*. *Per analogiam* dostrzegamy, iż symbolika wypływająca z Animy z definicji odnosić się będzie do płci przeciwnej, natomiast zapośredniczona z Cienia obrazować będzie jednostkę, płć osoby doświadczającej jego przejawów. Nie będzie to budzić zdziwienia, jeżeli jeszcze raz przywołamy w pamięci wykładniki Animy, która z definicji jest spójna i całościowo zamknięta, podczas gdy archetyp Cienia jest negatywnym dopełnieniem pozytywnej części osobowości. Stopień aktywności Cienia jest połączony na zasa-

¹⁵⁵ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 241.

¹⁵⁶ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, Warszawa 2002.

dzie naczyń połączonych z personą – w jakim stopniu utożsamiamy się z nią, w takiej też mierze silne będzie oddziaływanie Cienia. Oba pozostają w relacji kompensacyjnej. Jeszcze jedną istotną cechą Cienia jest możliwość jego łatwiejszego odkrycia i zdiagnozowania, co wynika z faktu, iż ego ma do niego łatwiejszy dostęp, co wynika z jego z nim powiązana, a dzięki temu może być wypreparowany przez świadomość, podczas gdy Anima/Animus są relatywnie rzadko uświadamiane. Jung pisze:

(...) poznanie względnego zła natury cienia leży jeszcze w granicach możliwości – spojrzenie w oczy złu absolutnemu to jednak doświadczenie tyleż rzadkie, co wstrząsające¹⁵⁷.

Pojawienie się Cienia zbiorowego związane jest ze strukturalizacją psyche – czasową lub trwałą – określonej grupy ludzkiej, z podstawowym wykładnikiem w postaci rodziny, a na planie nieco szerszym i jednocześnie odwołującym się do przeszłości (na ogół) w kompozycie plemiennym, klanowym czy też narodowym. Z punktu socjologicznego także grupa osób powiązanych w pewien sposób tą samą czynnością, np. pracą czy zainteresowaniami, wytwarza do pewnego stopnia spójną *psyche*, z której wyłania się ego zbiorowości, najczęściej w postaci przywódcy o cechach sakralizujących jego dominację lub kolektywnie wybierany.

Za hałaśliwą rzeką, po stromym zboczu chłopci gonili jakiegoś mężczyznę. Wymachiwali kosami, widłami i siekierami. Kobiety z krzykiem ciskały za nim kamienie, polana i sierpy. Wrzeszczały dzieci. Olbrzymi mężczyzna z długą brodą, zarośnięty, w podartym włoskim mundurze, biegł z podniesionymi rękami, z których wypadały korzenie i dzikie gruszki. Jego kolana i łokcie zniknęły w zbożu. Znów zabłysły siekiery i sierpy. Uciekinier dopadłby lasu, gdyby nie psy, które staczały się za nim po stromiźnie. Chłopci strzelali w zboże. Klęli tak głośno i siarczyście, że nawet żyto czerwieniało ze wstydu. Przeklinali wojnę i wszystkich świętych, zwłaszcza włoskich. (...) Dosięgły go kamienie i sierpy. (...) Na widok krwi zaczął jęczeć. – Bracia jedyni, nie zabijajcie! W miasteczku mam syna, Gaetana! Poznacie go po szczudłach, z którymi ślepy i chromy, żebrze... Nie rozrywajcie mi serca tymi szpetnymi widłami, bo chciałbym oczy mojego Gatena uwolnić od ropy i much. Przed twarzą Lorenza błysnęło jakieś ostrze. Cios był tępy i podstępny, aż skręciło się całe jego ciało. (...) chłopci rozpędzili rozszałę, zakrwawione psy, zaczęli kłuć go widłami i kosami. Poszły w ruch siekiery, uderzające obuchem po kościach a ostrzem w ciało. Gdy z zielonych łachmanów kapitana Fioravanti przestały wypływać wnętrzności i krew, ktoś powiedział, że już dosyć. Wtedy podnieśli go na widłach. Psy lizały słomę i ziemię, a kobiety i dzieci szły za rozwścieczonymi chłopami. Szli długo, uważając, żeby ciało nie spadło w jeszcze nie zżęte żyto¹⁵⁸.

Powyższy fragment ukazuje, jak Cień staje się podstawą wytworzenia się zbiorowej *psyche*, w której do głosu dochodzą najbardziej negatywne emocje, tendencje destrukcyjne i despotyczne, przy jednoczesnym zatraceniu superego oraz powstaniu persony zbiorowej, w tym wypadku grupy wieśniaków mordujących włoskiego dezertera.

¹⁵⁷ http://www.jungpoland.org/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=47&Itemid=161

¹⁵⁸ M. Bulatović, *Bohater na osle*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Łódź 1977, ss. 369-370.

Równocześnie z psyche pojawia się persona danej grupy o charakterze identyfikującym. Zbiorowa sfera nieświadomej psyche danej grupy utożsamiana jest ze sferą archetypów i jako taka jest ustawicznie konfrontowana z psyche świadomą obejmującą wspomnianą wyżej personę, określony model zachowania oraz funkcjonowania. Korelacja obu sfer prowadzi do wzmocnienia ego świadomego danej zbiorowości, a jednocześnie umacnia sferę nieświadomą, poprzez organiczne powiązanie obu oraz wymianę między tendencjami progresywnymi a regresywnymi ludzkiej psychiki. Historia rozwoju ludzkości już w samej warstwie semantycznej implikuje podążanie od ciemności ku jasności, a zatem od sfery nieświadomej do uświadomionej. Ewolucja ta odbywa się kosztem sfery pierwszej, prowadząc do jej stłumienia, częściowego regresu i spetryfikowania do postaci kompleksu (właściwego jednostce jako reprezentantowi grupy) lub archetypu (właściwego dla danej społeczności). Cień zbiorowy, obejmujący archetypy, popędy, ulega sakralizacji lub poddany zostaje zabiegom magicznym, które prowadzą do wyłonienia się w postrzeganiu ukonstytuowanego wyobrażenia tego wszystkiego, co należało i należy usunąć, by otworzyć drogę pełnemu rozwojowi. Echami tego jest sposób, w jaki został zamordowany wspomniany przed momentem Włoch. Kamieniowanie było karą o starożytnym rodowodzie. Widły, którymi rozszarpano dezertera, są formą krzyża, co dobitnie zostaje podkreślone w opisie niesienia zmarłego ponad zbożem. Jednocześnie pojawia się tutaj skojarzenie z odwróconym semantycznie motywem biblijnym. Śmierć Chrystusa na krzyżu była wypełnieniem słów o ziarnie obumarłym, rzuconym w ziemię, które wyda plon, podczas gdy w powyższym fragmencie, ofiara Włocha (który, jak sam mówi, ucieka właśnie do swoich oprawców, by wśród nich znaleźć schronienie) nie może przynieść nowego plonu. Jego krew, a więc symbol życia, zrasza już wyrosłe zboże, które symbolicznie odczytać moglibyśmy jako obraz społeczności, która sama pozostając w ucisku, nie kieruje się współczuciem, lecz dokonując uogólnienia, zabija osobę, która jest w podobnej do nich sytuacji. Nad zbożem-społecznością wyniesiony zostaje niczym kukła nie odkupiciel, który miał tę społeczność zbawić, lecz ofiara podkreślająca swym rozpostarciem na widłach zło samego narodu, w którego szeregach szukał ocalenia. Cień zbiorowy leży także u podstawy stereotypizacji określonych osób, grup, zachowań lub struktur. Doskonałym przykładem jest tutaj tworzenie w obrębie narodów wyobrażeń wrogich im etnosów, demonizowanie postaci innego, obcego, jak w przypadku postrzegania przez Polaka jako wroga Niemca czy Chorwatów przez Serbów. Takiej stereotypizacji w odniesieniu do Czarnogórców dokonuje także Bulatović, szczególnie w swych pierwszych utworach, pokazując okrucieństwo patriarchalnego w swej formie, skonsolidowanego społeczeństwa. Owa sakralizacja wyobrażenia zła szczególnie dobrze widoczna jest w Księgach objawionych judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, gdzie zło nie jest abstrakcyjnym pojęciem, myślowym, tworem, ale realną i rzeczywistą postacią. Będąc recypowanym jako wrogi i obce wobec społeczności, staje się pryzmatem, schematem myślowym który rzutuje się na wszystkich dokoła – szczególnie obcych (religijnie, etnicznie, światopoglądowo) – ale także przedstawicieli własnej grupy. Następuje projekcja Cienia. Mechanizm działania

projekcji jest bardzo prosty. To, co postrzegane przez nas w nas samych, wszelkie ułomności, niepowodzenia, braki, negatywne doświadczenia i emocje są niejako eksportowane ze świadomości i kierowane na inną osobę lub grupę, która staje się odpowiedzialna za te niepowodzenia.

Cień prawie zawsze łączono ze sferą duchową, a jako taką umieszczano w domenie religii. Islam i judaizm z twierdzenia o absolutnej czystości duszy wyprowadzają twierdzenie o całkowitej odpowiedzialności człowieka za czynione zło. Tym samym nie uznają pojęcia Cienia archetypowego. Każde przykładowe świadectwo zła jest immanentnie przynależne jednostce. Deprecjonowanie znaczenia Cienia indywidualnego prowadzi do napadów lękowych, autoagresji, co z kolei może sankcjonować zachowania destruktcyjne. Przeciwwagą braku Cienia archetypowego jest silna socjalizacja oraz rozbudowana sieć zależności społecznych, z których wypływa wsparcie dla jednostki z jednej strony oraz surowość obowiązującego kodeksu etycznego, w obrębie którego jednostka egzystuje, z drugiej. Jednocześnie rodzi się zależność między jednostką a społecznością, która staje się niezbędna, by zapewnić sobie wsparcie w walce z Cieniem indywidualnym. Chrześcijaństwo, silnie akcentując ideę grzechu pierworodnego oraz Szatana, wskazuje na uwikłanie człowieka w Cień zbiorowy, który jest pokłosiem grzechu Adamowego¹⁵⁹. Z nim to wiązać się będzie wiara w zło obecne w człowieku, czy też postrzeganie go jako korzystającego z usług Złego, mającego z nim konszachty lub w skrajnych przypadkach z nim utożsamianego:

Wytrzeszczał oczy jak szalenciec, zaciskał pięści i nikt nie miał odwagi do niego się zbliżyć. (...) z diabelską zręcznością Raszko umknął nawet tym, którzy rzucali mu się pod nogi chwytając za łachmany. (...) Diabeł i wiatr przyniosły Raszka tuż przed Bottoniego¹⁶⁰.

Oczywiście poza nim istnieje także Cień indywidualny. Specyficznie do tych zagadnień podchodzi hinduizm oraz ogólnie buddyzm. Obie religie akcentują przede wszystkim Cień archetypowy, którego uświadomienie sobie jest punktem wyjściowym oraz punktem odniesienia, wobec którego konstyтуuje się Cień indywidualny, który jednak postrzegany jest jako iluzja (wpływ zasłony *Mai*)¹⁶¹ i odnoszony do archetypu Cienia.

W analizie niniejszej archetyp Cienia jest kluczem interpretacyjnym otwierającym obszar nieświadomości zamknięty przez Miodraga Bulatovicia w na poły realnym, na poły fantastycznym świecie, w którym Cień częstokroć jest ujarzmiany przez wspomnianą wyżej rytualizację i zabiegi magiczne, co wraz z wpisaniem autora w poczet twórców realizmu magicznego, rzuca nowe spojrzenie na to przyporządkowanie oraz otwiera nowe drogi interpretacyjne.

¹⁵⁹ *Mit Adamicki a tajemnica zła*, [w:] I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, ss.132-136.

¹⁶⁰ M. Bulatović, *Bohater ...*, s. 200.

¹⁶¹ E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, T.1 i 2, Warszawa 1990.

Inspiracje psychoanalityczne w literaturoznawstwie

Herman Pongs¹⁶² już w roku 1933 wskazywał na możliwości wykorzystania psychoanalizy w literaturoznawstwie. Reprezentował pogląd, iż metoda Freuda mogła być pomocna przy określeniu wpływu nieświadomości na kreacje postaci literackich. Ostrzegał jednak przed ambiwalencją tego dyskursu, który w swych skrajnie interpretacyjnych zapędach mógł dewaluować znaczenie procesu artystycznego, stawiając go na pograniczu stanu chorobowego. Istotną słabością był także brak narzędzi interpretujących formę dzieła. Polemiczny w stosunku do tego twierdzenia był Simon Lesser¹⁶³. Według niego psychoanaliza dokonała reinterpretacji formy dzieła literackiego, która obecnie przyjęła postać elementu odpowiadającego za „przyjemność” (por. freudowska zasada przyjemności). Dzieło w takiej perspektywie przestałoby być stabilnym monolitem, lecz stanowiłoby twór dynamicznie re-
cypowany przez czytelnika, pełen sprzeczności i ostatecznie prowadzący do *katharsis*:

Forma ma też bardziej ogólne i trudniejsze zadanie: przenieść nas w świat miłości, ładu, wszystkich tych wartości, które drogie są naszemu superego, i w ten sposób stłumić ten nurtujący niepokój, który nas nigdy nie opuszcza i prawie zawsze przewyższa niepokój wywołany daną opowieścią¹⁶⁴.

O doniosłości dorobku szkoły psychoanalitycznej świadczy fakt jej szerokiej recepcji nie tylko na gruncie psychiatrii czy medycyny, lecz także w szeroko pojętej humanistyce. Na gruncie badań językoznawczych wspomnieć należy Jacques'a Lacana, którego myśl akcentuje istnienie wrodzonych struktur psychicznych objawiających się w języku:

Nieświadome jest ustruktulizowane tak, jak język¹⁶⁵.

Czerpiąc z dorobku de Saussure'a, łączył lingwistykę z psychoanalizą, wskazując, iż język, będąc systemem wieloznaczności, pozwala nieświadomości na ujawnienie się właśnie poprzez tę wieloznaczność. Logiczność wypowiedzi, jej przekaz są w pełni świadome, jednak to, jak daną kwestię wypowiemy, zależy od nieświadomości, zatem każda treść nacechowana byłaby ładunkiem nieświadomego. W odniesieniu do literatury myśl Lacana nie jest tak wyraźnie sprecyzowana. Najważniejszą jej kategorię stanowić będzie fantazmat, czyli w sposób nieświadomy podmiot utożsamiający się z bohaterem dokonuje wyjaśnienia własnego istnienia i relacji z innymi. Pojęcie to stanowić może klucz interpretacyjny dzieła, w którym świat przedstawiony postrzegany jest poprzez pryzmat fantazmatów poszczególnych bohaterów. Pewnym nowym jest odmienne postrzeganie Freudowskiej kategorii

¹⁶² H. Pongs, *Psychoanaliza i literatura*, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór P. Dybel, Gdańsk 2001, ss. 31-77.

¹⁶³ S. O. Lesser, *Funkcje formy*, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór P. Dybel, Gdańsk 2001, ss. 123 -150.

¹⁶⁴ Tamże, s. 132.

¹⁶⁵ Cyt. za: R. Meyer-Kalkus, *Jacques Lacan: Psychoanaliza jako lingwistyka mówienia*, tłum. P. Dybel, w: „Teksty Drugie” 1998, nr 1-2 (49-50), s. 8.

symbolu, który w teorii twórcy psychoanalizy miał mieć pewne uniwersalne, mogące być powszechnie zrozumianym przesłanie. Lacan dokonuje pewnego odwrotu od tej definicji, akcentując wyraźniej niepowtarzalność i indywidualizm wypowiedzi. Obecny w literaturze fantazmat jest wyrazem braku, pragnienia, a jednocześnie źródłem, w którym odnajdujemy odpowiedź na nurtujące pytania, których nośnikiem są organicznie z dziełem zrośnięte fantazmaty autora dzieła oraz jego bohaterów:

„Fantazmat” oznacza wyobraźnię, imaginację, ale nie jako czynną zdolność wyobraźniową, lecz jako wytworzony świat wyobraźniowy i jego treści, imaginacje, czy fantazmaty, w których ukrywa się chętnie neurotyk lub poeta¹⁶⁶.

Psychoanaliza Lacanowska kładzie silny nacisk na kategorię płciowości w literaturze, odwołując się do pojęć takich, jak „kastacja”, „fallus”, które tracą przymiotowość wyobrażeń na rzecz konstruktorów językowych, symbolicznych struktur ujmujących pewien wymiar abstrakcyjnej rzeczywistości. Najlepszym przykładem jest wspomniany tutaj „fallus”, który w klasycznej psychologii głębi odnosił się do symbolicznego przedstawienia stosunku płciowego, męskiej siły i dominacji, brutalności i aktywności. W ujęciu Lacana „fallus” traci swój realny desygnat, stając się synonimem płodności. Lacan formułuje także pojęcie „funkcji fallicznej”, zakładającej *a priori* wpisanie w ludzką kondycję seksualną, jakiegoś braku, niedoboru, nienasyceń, co miało znajdować swe odzwierciedlenie w języku.

Problem seksualności wyrażanej przez literaturę był także jednym z ośrodków zainteresowania Freuda. Dokonując analizy dzieł antycznych, by wspomnieć chociażby *Króla Edypa* Sofoklesa, od którego imienia, utworzył pojęcie kompleksu Edypa, kierował się metodologią przez siebie wypracowaną. Katartyczna funkcja wielkiej literatury wynikałaby z dynamiki, w jaką wprawiona została ludzka psychika za sprawą treści uosabianych przez wolę bogów, przeznaczenie – kategorie abstrakcyjne, bliskie wewnętrznemu głosowi, utożsamianemu z nieświadomością.

Echa psychoanalizy widoczne są także w krytyce tematycznej Gastona Bachelarda czy Charles’a Maurona¹⁶⁷. Dostrzega ona zależność dzieła literackiego, zwłaszcza poezji, od treści nieświadomych. Analizując lirykę, dochodzi do wniosku, iż konieczne jest odrzucenie dotychczasowych metod badawczych na rzecz badania odniesień kryjących się pod poszczególnymi partiami tekstu:

Psychokrytyka [...] pod zamierzonymi strukturami tekstu bada skojarzenia mimowolne. Aby je ukazać, technika ta musi (chwilowo) unieważnić zamierzone struktury. Psychoanaliza rozwiązała już zbliżone zadanie dzięki metodzie wolnych skojarzeń.

¹⁶⁶ M. Janion, *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001, s. 166.

¹⁶⁷ Ch. Mauron, *Wprowadzenie do psychokrytyki*, tłum. W. Błońska [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, T. 2, pod red. H. Markiewicz, Kraków 1976, s. 366-394.

W poezji widzi paralele do marzenia sennego, które stanowią pomost między polem świadomym i nieświadomym, strukturę kompensacyjną:

Poezja, jak i marzenie stanowi pomost między świadomym a nieświadomym, i fakt, iż właśnie głębsze studia nad metaforą u Mallarmégo doprowadziły mnie do analizy skojarzeń, wcale nie jest przypadkowy.

Psychokrytyka zakładała istnienie przekazu nieświadomego autorowi dzieła, który jednak byłby dostrzegany przez czytelnika, dzięki sferze nieświadomości, z której wypływają i w której zawarte są poszczególne sensory dzieła i która byłaby współautorem tekstu, zyskując pewną dozę kreacjonistycznej wolności.

Akcentowanie freudowskiego id, a w ujęciu Junga nieświadomości wraz z jej przemożną siłą oddziaływania stanowi podstawę krytyki mitotwórczej, upatrującej w wymienionych wyżej kategoriach siły sprawczej działającej niezależnie od artysty. Najwybitniejszym przedstawicielem nurtu jest Northrop Frye.

Podobnie kwestię dzieła widzi Julia Kristeva, językoznawczyni, psychoanalityk i filozof. Jest autorką pojęcia intertekstualności, zakładającego, iż dzieła literackiego nie można odczytywać jako tworu jednostkowego, lecz uwzględniać należy wszystkie teksty – zarówno te, które już istnieją, jak też te, które dopiero zostaną stworzone. Swoista mozaika tekstów składająca się na twór jednostkowy wyjaśniona może być poprzez paralelę do nieświadomości z jej archetypami, które byłyby odpowiednikiem już *a priori* istniejących tekstów. Podejmując rozważania na temat obrzydzenia¹⁶⁸, udatnie wykorzystuje psychoanalizę – zwłaszcza Jungowską teorię archetypów i Cienia – do zobrazowania sposobu, w jaki literatura daje wyraz temu, co wstrętne. Obficie czerpiąc z biblijnej egzegezy, hermeneutyczna psychoanaliza pokazuje korelacje między językiem a treścią wypartą, którą ma zastąpić, jednocześnie nie mogąc jej definitywnie usunąć, dokonuje jej sakralizacji, by tym samym odizolować siebie, „język-podmiot”, od sfery, której dostępu bronią zasady religijno-etyczne, sankcjonujące zarazem znaczenie samego obiektu, przed którym mają bronić podmiot. Dokonując analizy takich zagadnień jak grzech, śmierć, zwłoki, wskazuje na ich konieczność w osiągnięciu pełni. Omawiając problem grzechu¹⁶⁹, argumentuje, iż jest nieodzowny człowiekowi, usankcjonowany i nieodzowny pięknu.

Początkowo psychoanaliza dostrzegała w literaturze środek zastępczy zaspokajający popędowe dążenia pisarzy oraz w sposób symboliczny dokumentujący ich kompleksy. Wraz z rozwojem tej dyscypliny zmienił się także sposób postrzegania działalności artystycznej, która przestała być wyłącznie echem libidalnych pragnień, lecz stała się wyrazem dążeń do zaspokojenia potrzeb niereal-

¹⁶⁸ J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2007.

¹⁶⁹ Tamże, ss. 115-116.

nych (funkcja kompensacyjna), zniwelowania frustracji (dzieło było efektem zastępczej, pożądanej przez autora rzeczywistości). Niebezpieczne były przy tym głosy przyrównujące psychoanalizę do nurtów romantycznych, opiewających wyrażanie tego, co niedostrzegalne, co tajemne i czekające na odkrycie.

Rozdział III

MALUS, PEIOR, PESSIMUS

PRZEJAWY ZŁA W TWÓRCZOŚCI MIODRAGA BULATOVICIA

Zło to utensylium równie udatne jak pióro. Połączenie obu powoduje powstanie ostrego oręża do walki z powszechnie pokutującymi schematami myślowymi – stereotypami. W twórczości Bulatovicia dostrzec możemy dwa ich rodzaje: jedne odnoszą się do postaci, człowieka, wyobrażonego na kartach jego dzieł bytu, oraz te, które odnoszące się do kultury, wyabstrahowanego podmiotu i przedmiotu poddawanego przemianom, rozkładanemu na elementy pierwsze oraz ponownie scalanemu, w coraz to różniejszych konfiguracjach. Bohaterowie główni, jak i drugoplanowi, stanowią egemplifikację wielu popularnych na Bałkanach stereotypów, wzorców myślowych oraz często mających zabarwienie narodowo-szowinistyczne, mitów. Wyróżnić możemy trzy zasadnicze typy, kręgi tematyczne stereotypów, których przedstawiciele odnajdujemy w prozie Bulatovicia. Bałkańczyk poniżony – ofiara, Bałkańczyk oprawca – kat i, pozostający z nim w bliskim sąsiedztwie, Bałkańczyk szowinista. W dziełach Bulatovicia znajdują się hekatomby ofiar. Jedną z najbardziej wstrząsających czytelnikiem kreacji jest postać małego chłopca, głównego bohatera powieści *Największa tajemnica świata*¹⁷⁰. Osieroconemu chłopcu trójka dezertersów odbiera jedyną bliską mu istotę – koźlątko. Dziecko, które było świadkiem morderstwa własnego ojca: „Widzieliśmy, jak go zabijali [...]”¹⁷¹, postanawia z ogona zabitego zwierzęcia wyhodować nowe: „[...] Chciałby, żeby to było koźlątko, które odchowa” (s. 92). Zamiar ten jest właśnie tytułową tajemnicą. Oczekiwaniu na spełnienie dziecięcego marzenia towarzyszy codzienność wojennej rzeczywistości rodzinnej miejscowości. Chłopiec jest symbolem niezawinionego męczennika, który nie potrafi nienawidzić swoich wrogów. W obliczu zła pozostaje bierny, nie buntuje się przeciwko niemu: „Patrzy na nich z podziwem, niemal z miłością, choć wie, że potrzebują koźlęcia” (s. 128). Chłopiec obarczony jest kalectwem zarówno fizycznym – jest kulawy – jak i psychicznym. Jest świadom tego, że żyje na marginesie. Malec jest personifikacją stereotypu ofiary, której z każdej strony należałoby się współczucie, nad którą należałoby ronić łzy, żałować jej losu, przeklinać ciemiężycieli. W jego osobie, w słowach przez niego wypowiedzianych uwidacznia się powszechnie przyjęte i akceptowane wyobrażenie wzorca szczęścia:

¹⁷⁰ M. Bulatović, *Największa tajemnica świata i inne opowiadania*, przeł. D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa 1977.

¹⁷¹ Tamże, s. 92.

Wymyśla piękne historie o tym, jak to wyleczy chora nogę i stanie się człowiekiem. Odszuka gdzieś na drogach brata i siostrzyczkę. I nie pozwoli im żebrać – będzie wtedy silny i bogaty, żeby karmić ich chlebem i mlekiem aż do czasu, gdy wzmacnią się i staną, jak on, na własnych nogach¹⁷².

Bulatović przewrotnie obala ten mit. Pokazuje, że bycie ofiarą predestynuje do innej formy wyjątkowości, a tym samym szczęścia. Inne dzieci z miasteczka zazdroszczą chłopcu jego położenia. Kurozalne wydają się słowa jednego z dzieci, które stwierdza, iż:

Powie mamie, że chciałoby być sierotą. Żeby mnie żałowali i pieścili. A ja ojcu, żeby mi kupił takie koźlatko¹⁷³.

Niemym świadkiem losów chłopca są mieszkańcy miasta, zamknięci w więzieniu i zakładzie psychiatrycznym. Stanowią przykład ofiary zbiorowej, podobnie jak chłopiec świadomej niesprawiedliwości oraz tragizmu wojny, jednak bez słowa skargi przyjmują swój los, pokładając płonne nadzieje, iż jest to tylko przejściowy okres, że ich cierpienie jest:

(...) cząstką wielkiego bólu i nieszczęścia, które na każdym kroku krzyczą w tym skrwawionym kraiku¹⁷⁴.

Bulatović w krzywym zwierciadle przedstawia ideę cierpiętnictwa, wyśmiewa ideę narodu męczenników, bezlitośnie rozprawia się z mitem wybrańców, jednocześnie ukazując postaci wplątane wbrew swej woli w wydarzenia, które przemieniają ich życie w gehennę. Mimo iż nie jest się w żaden sposób winnym, mimo iż się nie popełniło grzechu, liczyć należy się z obecnością zła oraz jego oddziaływaniem. Zło sytuacyjne jest jednym z najgroźniejszych. Pacjenci zakładu psychiatrycznego, którym działa się krzywda, którzy cierpieli z powodu odosobnienia, a którzy, jak się wydaje na podstawie ich reakcji – baczne obserwowanie przez kraty – nie byli osobami całkowicie niepoczytalnymi, doświadczyli zła pozbawienia wolności, wobec którego byli bezsilni.

Zło Bulatovicia kieruje się mistyczną epifanią. Przejawia się w dwójnasób: w człowieku oraz w działaniu, które ze swej istoty jest złe lub które zło przynosi. W kreacjach poszczególnych bohaterów uwidacznia się predylekcja do ukazywania przejawów zła czynionego wobec jednostek słabych (dzieci, starców), pozostających na marginesie życia społecznego (włóczęgów, żebraków, prostytutek) czy wreszcie odtrącanych przez społeczność z innych powodów (obcy, szaleńcy). W każdej z postaci uwidacznia się ambiwalencja i wewnętrzna sprzeczność. Doskonałym przykładem postaci wewnętrznie niespójnych, jednostek o dyfuzyjnych w strukturze osobowościach i psychikach, są Mara i Muharem z powieści *Czerwony kogut leci wprost do nieba*.

¹⁷² Tamże, s. 139.

¹⁷³ Tamże, s. 96.

¹⁷⁴ Tamże, s. 106.

Bulatović w kreacji Mary wariatki i Muharema podejmuje polemikę ze złem w ujęciu chrystologicznego soteriologizmu. Obie postacie stają się inkarnacjami współczucia¹⁷⁵, wzorem nowego pomaźca bożego, męczennikiem współczesności, ofiarą czasów nadchodzących, mesjaszem złem dobro budującym. Pojawia się tutaj problem archetypowego bohatera wewnętrznego¹⁷⁶, który na przykładzie twórczości Bulatovicia szczególnie dobrze uwidacznia swoją wielopostaciowość, wewnętrzną strukturalizację oraz uniwersalizm. Mara i Muharem naznaczeni są stygmatem choroby psychicznej i gruźlicy. Oboje pochodzą z marginesu społecznego. Z racji swej odmienności są odrzucani, nieakceptowani. Mara nie zna swych rodziców. Muharem dowiaduje się, że jest synem Nidżary i Iliji. Zabraną siłą od matki, która z tęsknoty za nim postradała zmysły¹⁷⁷, wychowywany był przez ojca, o którym nie wiedział, iż jest odpowiedzialny za jego poczęcie i który będzie miał tak silny wpływ na jego życie. Można zatem stwierdzić, iż obie postaci są sierotami, nie mają przeszłości, nie mają korzeni, nie są związani ze społecznością, w której żyją. Znajduje to odzwierciedlenie w typach psychicznych przezeń reprezentowanych. Ich osoby kształtowane są przez wszechobecne zło, stające się dla nich wewnętrzną przestrzenią, z której wypływają ich doświadczenia; z aksjologicznego punktu widzenia za sprawą zła świat, do którego przynależą, staje się rodzajem miejsca-pułapki, z której nie ma ucieczki, gdyż jest się od niej zależnym, i przez nią kształtuje się byt, oraz w ostatecznym rozrachunku pozbawia Marę i Muharema możliwości normalnego kontaktu z innymi ludźmi, sferą duchową (Bogiem, co objawia się alienacją wobec archetypu Starego Mędrca) czy w końcu z samym sobą (kompleks ego – Cień indywidualny i zbiorowy).

W osobie Mary dostrzegamy problem alienacji wobec kilku archetypów. Najbardziej widocznym jest oderwanie się od archetypu Animusa. Mara zachowuje się jak dziewczynka. Przydomek „wariatka” odczytywać należy jako wyraz formy kompensacyjnej psychiki – najpowszechniejszy i najpierwotniejszy zabieg, jaki nieświadomość dziewczyny mogła zastosować – zachowanie magiczne (bliskość semantyczna obłądu i „oczarowania”). Poczucie winy, lęk, masochizm są podstawą tworzenia się postawy magicznej. Tak też jest w przypadku Mary. O oderwaniu od archetypu Animusa świadczy także świadome trwanie w postawie infantylnej, brak wykrystalizowanego obrazu kobiety dojrzałej, brak krytycyzmu wobec partnerów – jeżeli o takowych można mówić, zważywszy na to, iż byli nimi tylko gwałciciele – zależność i poddanie się mężczyźnie:

¹⁷⁵ Warto w tym kontekście odnieść się do idei Junga, który był zwolennikiem teorii reinkarnacji. Jako wielki miłośnik Wschodu analizował jego systemy religijne pod kątem psychologii głębi. Zbiorowa nieświadomość byłaby zatem nośnikiem zarówno archetypu Mesjasza-Męczennika czyli Chrystusa oraz Bodhisattwy Współczucia i Miłosierdzia Awalokiteśwary. Por. C. J. Jung, *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970.

¹⁷⁶ Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 170 i n.

¹⁷⁷ M. Bulatović, *Czerwony ...*, s. 243.

Współczują ci po prostu i bronią przed diabłami i złymi ludźmi, którzy w pobliżu odprawiają gody i chciałby cię rozszarpać w kawałki jak głodne psy. A ty, gdy wstaniesz, ucałuj ich stopy i odmów niezliczoną ilość razy modlitwę, której prawdopodobnie zapomniałaś. A potem pójdz po ich śladach i błogosław ich, aby w ten sposób podziękować swoim wybawicielom¹⁷⁸.

Ewidentne zło jakiego doświadcza Mara – zbiorowy gwałt – jest społecznie akceptowane, znajduje przyzwolenie i traktowane jest w kategorii dobra. Starzec Ilija mówi wręcz wprost, iż jest to błogosławieństwo dla dziewczyny, chociaż w innym miejscu Mara stwierdza:

Toteż uciekaj, powiedziała do siebie, jeśli nie chcesz, żeby cię na oczach starca żywcem rozszarpali. Usuń się sprzed jego oczu: wstyd, aby taki starzec patrzył bezsilny, jak cię będą gwałcić. Wstyd by to był wielki, a grzech jeszcze większy¹⁷⁹.

Starzec świadomy jest tragicznego losu, jaki spotyka Marę. Wie, iż jest to grzech, jednak przyzwala nań, a usprawiedliwienia dla braku reakcji ze swej strony doszukuje się w poczuciu wstydu, którego jednak nie odczuwa wobec Kajicy, swego bratanka, czy Muharema – swego syna. Bulatović rysuje przed oczami czytelnika świat w zdeformowanej przez zło perspektywie. Pojęcia dobra i zła są całkowicie relatywne, a w zasadzie nieokreślone. Deprawacja stała się obowiązującą moralnością. Mara, traktowana jako obiekt zaspokojenia zwierzęcych żądz, wykorzystywana jest przez całą wieś. Owocem gwałtu są dzieci, które dziewczyna zabija:

Po niedługim czasie, wiecznie głodna i obszarpana Maro, spostrzegasz, że ci zaczyna rosnać brzuch. Potem dusisz niemowlę albo wrzucasz je żywe do Lesznicy i dalej chodzisz po wsiach, zebrząc i błogosławiąc ludzi. Modlisz się do Boga lub najbardziej rozpustnego drzewa w lesie za dusze wszystkich, których na swej drodze spotykasz¹⁸⁰.

Nawet dzieciobójstwo nie budzi zgorszenia. W czynie tym objawia się także zerwanie więzi z archetypem wielkiej Matki, objawiające się odwrotem od praw naturalnych. Mara, nie posiadając łączności z tym archetypem traci szacunek dla życia, nie odczuwa kontaktu emocjonalnego (a więc instynktownego) ani psychicznego z własnym potomstwem. Nie odczuwa współczucia wobec bezbron- nego dziecka. Ciężko ją popycha ku morderstwu. Nie odczuwa z tego powodu wyrzutów sumienia, sfera id dominuje nad ego, podczas gdy superego – utożsamione ze społecznością wioski, pełni rolę stymulatora: nie piętnuje, nie ogranicza i nie zabrania. Mentalność tej zamkniętej społeczności akceptuje takie zachowania. Uwidacznia się w tym zbiorowy Ciężko mieszkańców Białego Pola, przejawiający się alienacją jego zbiorowego ego i postawą zubożenia i niszczenia. Przy tej okazji należy wspomnieć o pojawiającej się w *Czerwonym kogucie* personifikacji kompleksu Cienia. Jest nią rzeka:

¹⁷⁸ Tamże, s. 159.

¹⁷⁹ Tamże, s. 154.

¹⁸⁰ Tamże, s. 161.

Rzeka ma ciało. Podobne do ciała olbrzymiego smoka. Szyję ma zrośniętą z kadłubem. Głowę ogromną, kwadratową i rogatą. Na czole ma koronę z piany i zielska, które niesie z sobą aż do ujścia. Teraz ziewa i podbiegając do brzegu liże kobiecie pięty językiem z mułu i naniesionego łu¹⁸¹.

Baśniowa personifikacja¹⁸², jaką jest smok, ma wielorakie znaczenia. Z jednej strony jest symbolem męskiego okrucieństwa, jakiemu poddawana jest Mara. Smok z koroną na głowie przywodzi na myśl także apokaliptyczną Bestię, wcielenie wszelkiego zła, które staje przed mającą urodzić kobietą, by pożreć jej pierwородnego¹⁸³. W kontekście tym rzeka oprócz prymarnego skojarzenia z zagrożeniem, jawi się także jako symbol ocalenia. Cytowany wcześniej fragment, odnoszący się do wrzucania dziecka w nurt wody, jest również echem starotestamentowej historii Mojżesza. W obu wypadkach rzeka, przeistaczając się w smoka, jest symbolem bierności i poddania się nurtowi losu. Jak wskazuje Kopaliński¹⁸⁴:

rzeka symbolizuje życie i śmierć, odrodzenie, zmartwychwstanie, nieubłagany upływ Czasu, uczucie bezpowrotnej utraty, zapomnienie (...) rzeka, jako obraz rzeczywistości, w której wszystko płynie wg teorii wiecznego ruchu i zmiany w świecie. Ruch w przestrzeni porównany do ruchu w czasie. Rzeka Czasu. Ale też ustawiczne odnawianie się kształtów mimo wymiany materii.

Mara, poddając się rzece, przyjmuje na siebie rolę męczennika, dobrowolnie zgadzającego się na dotyk zła (język liżący pięty). Z tradycji chrześcijańskiej wypływa gest błogosławieństwa własnych oprawców, o czym mówi stary Ilija. Idea męczeństwa jest wyrazem archetypu wewnętrznego bohatera¹⁸⁵. Mara jest według tego schematu dawczynią uczuć (u Bulatovicia zwulgaryzowanych do seksualnego instynktu), dobrowolnie poddającą się smokowi. Jej życie staje się służbą męskiej żądzy przerywaną jedynie kolejnym porodem, służbą naznaczoną cierpieniem, psychicznym masochizmem przejawiającym się w ganieniu własnego sumienia. Z wcieleniem siebie w rolę męczennika w parze idą kompleksy: pochodzący z Cienia indywidualnego kompleks winy oraz ze zbiorowego – kompleksu: ofiary i niższości. Uwidaczniają się on w zetknięciu z otaczającym światem, sytuacjami przezeń wywoływanymi. Kompleks winy u Mary pojawia się podczas zetknięcia się Cienia z emocjami, co ma miejsce przede wszystkim w trakcie wejścia w interakcje z innymi osobami – z reguły mężczyznami:

Teraz już czas, abyś się uspokoiła i wmówiła w siebie, że jest ci dobrze. A przecież jest ci naprawdę dobrze. Nie masz już do czynienia ze smokiem, tylko z aniołami. Bo przecież to są anioły. Spójrz, jakie mają rumiane i uśmiechnięte twarze. (...) I dlatego, że są dobrzy – robią z tobą to, co robią¹⁸⁶.

¹⁸¹ Tamże, ss. 156-157.

¹⁸² Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 239.

¹⁸³ Ap 12, 3-4.

¹⁸⁴ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2001, s. 369.

¹⁸⁵ Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 172.

¹⁸⁶ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 159.

Mara usprawiedliwia swoich oprawców, zło jej wyrządzone zostaje wyparte ze świadomości i poprzez przeniesienie zepchnięte w formę rzecznego smoka. Także odczucie zła ulega przeniesieniu. Jego podmiotem nie są już gwałcący ją mężczyźni, lecz ona sama. Stygmatyzując siebie złem, usprawiedliwia przemoc ze strony innych. Deprecjonując swoją wartość, sankcjonuje możliwość bycia wykorzystaną przez stronę silniejszą. Jediną osobą winną losu, jaki ją spotyka, jest ona sama. Mężczyźni – przedstawiciele zbiorowości, zostają rozgrzeszeni, a właściwie ich występki nie jest postrzegany jako grzech:

Brzydka, wstrętna Maro wariatko (...). Nie gniewaj się na nich, na aniołów. Nieszczęśliwi są i biedni. Nie widzisz tego? A skoro nic lepszego nie mają, pozwól im ucieszyć się tobą. Boli cię to, co prawda, ale nic ci z tego nie będzie. Ważniejsze ich szczęście niż twoja męka¹⁸⁷.

Kompleks winy odpowiada za piętnowanie samej siebie, co wiąże się z pospółu występującym kompleksem niższości. Negatywne emocje – a z takimi Mara miała styczność od samego dzieciństwa – związały się z jej ego, w wyniku czego uległo ono dewaluacji, powodując postrzeganie samej siebie, jako nie posiadającej żadnej wartości, nieistotnej, niegodnej uwagi. Kompleks, zlewając się z ego, wpływa na wartościowanie sądów o sobie, na własne decyzje. To z kolei uzasadnia kompleks ofiary oraz kreację martyrologiczną, będącą formą kompensacji. Wspomniana idea męczeństwa i ofiary jest wyrazem próby kompensacyjnego podniesienia samooceny oraz zastępczą metodą zaradzenia własnym popędem i emocjom. Należy jednak powtórzyć, że każdy kompleks jest dwubiegunowy, podobnie jak czynnik motywujący jego powstanie, co prowadzić może do wykształcenia się kompleksu ofiary, także w wyniku nieradzenia sobie z własną psychiką. Mara, oddając się mężczyznom (smokowi), dobrowolnie zgadza się na cierpienie, które według niej przysłuży się szczęściu innych:

I tak przegiętą, o odrzuconej do tyłu głowie i rozkrzyżowanych ramionach, półnagą i zgorączkowaną powlekli w głąb zarośli. Najsilniejszy i najbardziej posępny, ten czwarty, rozciągnął ją na ziemi i zręcznie jak magik obnażył. (...) Czuła, że są rozpaleni i drżą. Był to strach, wiedziała o tym. Strach mięsa i kości¹⁸⁸.

Ten masochistyczny altruizm jest transfiguracją chrystologicznego cierpienia. Ośrodkiem tego przeistoczenia, swoistym kamieniem filozoficznym jest zło. Mara staje się nowym Chrystusem, poświęcając się nie w imię odkupienia rodzaju ludzkiego, zmycia grzechu, lecz w imię zaspokojenia potrzeby seksualnej, przejęcia na siebie tych grzechów. Ogród Getsemani, w którym Jezus modlił się przed męką, zostaje w przypadku Mary zastąpiony przez łąkę, na której leżąc, również prowadzi rozmowę z samą sobą:

¹⁸⁷ Tamże, s. 160.

¹⁸⁸ Tamże, s. 155.

Nie będę bluźnić, pomyślała, nie będę bluźnić. Nie jest źle, gdy człowiek płacze. Płacz przynosi ulgę i łatwiej jest potem znieść bicie, głód i wszelkie inne udręki¹⁸⁹.

Homiletycznym zwrotem kieruje prośbę do swoich oprawców – nazywa ich swoimi braćmi. Ci jednak pozostają głusi na jej słowa. Tak jak Chrystus, który był odrzucany przez własnych współplemieńców [Izrael], tak też i wariatka zostaje odtrącona. Słowa obojga były niewygodne, gdyż burzyły dotychczas panujący porządek. Postrzegani są jako wysłannicy diabła. Oboje słyszą głosy. To, co niesłyszalne dla innych, a permanentnie zaprzatające myśli, przywodzi na myśl zbiorową nieświadomość z jej zasobem symbolicznych obrazów, poprzez które przemawiała:

Nie męczcie, bracia, swej siostry... nie męczcie mnie, drodzy moi bracia. Mężczyźni nie zwracają uwagi na jej słowa. Dla nich ta kobieta jest bestią. Nie taką jak smok z wody i mułu, lecz zwyczajną ludzką bestią z krwi, kości i skóry; dlatego właśnie trzeba ją jak najbardziej sponiewierać. Wiedzą to, o czym wiedzieli już ich praojcowie: tę bestię pod sobą muszą pokonać i ujarzmić, muszą ją za kark złapać i unieszkodliwić; i muszą ją tak długo dręczyć, aż jej się kół osinowy będzie wydawać zbawieniem¹⁹⁰.

Endogamiczny charakter społeczności Białego Pola, łączony z nawiązaniem do więzów krwi, wskazywać może także na element kazirodczy, który wzmacniany religijno-etycznym zakazem, dodatkowo obciążałby Marę brzemieniem grzechu i uzasadniał postrzeganie siebie samej jako złej. Obcy, a co za tym idzie niezrozumiały, widzący więcej aniżeli inni [mistyczno-metafizyczna scena rozdumchiwania nasion mlecza], jest postrzegany jako Zły lub jako zło. Rodzi się stereotyp dodatkowo utrwalający takie przeświadczenie. Pasywność zachowania Mary dodatkowo zachęca mężczyzn, aby postąpili z nią wg słów przytoczonych powyżej. Wyłaniający się z tu obraz obsesyjnej seksualności, przemocy, sadyzmu i bezduszności jest wynikiem kompleksu mocy¹⁹¹ tłumionego przez Cień indywidualny. Wysoce prawdopodobne doświadczenia traumy z okresu dzieciństwa czy dojrzewania wpłynęły jak się wydaje na przejście świadomości Mary w pole oddziaływania Cienia archetypowego z pominięciem zasymilowania Cienia indywidualnego. Potwierdzeniem tego jest obecny w kreacji bohaterki negatywny biegun Cienia, który skłania dziewczynę do uznania się za wcielone zło, doszukiwania się go wyłącznie w sobie. Widowym znakiem tego jest absolutyzacja doznań płynących z psychiki objawiająca się w symbolach, w zajmującym nas przypadku – w symbolu smoka wyłaniającego się z wody, która z kolei konotuje ciągłość, nieuchwytność, odwieczną siłę czy w końcu kataklizm. Równocześnie pojawia się element sakralnego przeżycia, związany z przeżywaniem płynącego z nieświadomości Cienia:

¹⁸⁹ Tamże, s. 7.

¹⁹⁰ Tamże, s. 158.

¹⁹¹ Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 242.

*Może udałoby się jej przerazić napastników, którzy rozpięli ją jak na krzyżu?*¹⁹²

Sakralizacja łączona może być z przywoływaną już wcześniej postawą magiczną lub wręcz być przez nią zastąpiona, dając tym samym złudną wiarę w ochronę przed realnym niebezpieczeństwem.

Rzeczywistym, uobecnionym zagrożeniem jest drugi człowiek, targany popędami (głównie związanymi z libido). Drugą postacią, która silnie odczuła piętno archetypu Cienia, jest pojawiający się także na stronach *Czerwonego koguta*, Muharem.

Postać tę należy rozpatrywać w ideowej łączności z Marą. Posiadając bardzo podobną przeszłość, stanowią antytetyczne dopełnienia heideggerowskiego *Dasein*. Muharem i Mara uciekają przed życiem, które jest przerażające z racji przesiąknięcia złem, cierpieniem, śmiercią, ironią. Właściciel tytułowego czerwonego koguta również uwikłany jest w podobne relacje archetypowe, jak opisana powyżej postać kobieca. W jego kreacji dostrzegamy kompleks Cienia oraz jej archetyp, będący w istocie wyalienowaniem się od niego. Jednak nim odniesiemy się do niego, przyjrzyjmy się wywoływanym przezeń kompleksom. Muharema również nęka przeświadczenie o własnej znikomości, czego dowodem ma być jego odrzucenie przez społeczność, na co niewątpliwie wpłynął fakt, iż choruje on na gruźlicę. Będąc parobkiem u własnego ojca, pozbawiony matki zaczyna zdążyć w stronę infantylnie naiwnego postrzegania świata. Ustawicznie powtarza, iż chce się stać mężczyzną. Możliwości dokonania tego upatruje w dwóch rozwiązaniach: prymarnym i najpewniejszym dla niego, tj. pojęciu za żonę Ivanki, która w jego oczach jest Animą. Drugą drogą jest wkupienie się w łaski społeczności, która trzyma go na marginesie swego życia:

*(...) Nie wszyscy tobą gardzą. Nie bądź nieszczęśliwy. Ot, sąsiad cię zaprosił. Nie powinieneś mu robić zawodu. Obrazi się na ciebie. I nie myśl już, że się wszyscy ciebie wstydzą. (...) Wybaczą ci, że jesteś słabowity i że kaszlesz*¹⁹³.

Akceptacja zbiorowości jest elementem sankcjonującym wartość Muharema jako człowieka. Bez przynależności do niej, do jej pojedynczych przedstawicieli, nie może stać się mężczyzną. Idealizm takiego stanowiska dodatkowo podkreśla silną alienację od archetypu Cienia. Wychowywany przez obcych, nieznający matczynej opieki, ma zaburzony obraz postrzegania kobiet. Doskonałym przykładem jest sposób percepcji Ivanki z najdobitniej ilustrującą to sceną, kiedy ta samoczynnie zaczyna rosnać, przesłaniając sobą góry i przypominając jedno z bóstw pogańskich¹⁹⁴. Anima Ivanka ma typowe, stereotypowe konotujące cechy świadczące o płodności. Poza fizycznym wzorcem ideału stanowi

¹⁹² M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 157.

¹⁹³ Tamże, s. 29.

¹⁹⁴ Tamże, s. 57: Jest tak wielka, że wypełnia sobą całe pole widzenia; jej sinawe nogi zwisają spokojnie. Oparła się ramionami o szczyty gór; siedzi na obłoku niby pszczoła na kwiecie jabłoni. Ogryziona barania głowa, nie napoczęta kura o żółtym grzbiecie i zwęglonych nogach, rozpięta skóra jagnięca – to wszystko, co oprócz niej widać.

dla Muharema także źródło inspiracji ekstatycznych, pojawiając się w jego myślach, snach, jest jednocześnie podmiotem, jak i przedmiotem jego fiksacji. Ambiwalencja archetypu Animy odpowiada także paniczny lęk Muharema przed kobietami oraz przed sferą seksualności, w której upatruje źródła największego zła. Uciekając z wesela Ivanki, Muharem trafia na muzułmański cmentarz, gdzie spotyka dwóch pijanych grabarzy, za sprawą których, doświadcza inicjacji seksualnej. Jej przedmiotem stają się zwłoki zmarłej kobiety:

Widział, jak Srećko poprowadził dłoń Muharema. (...) Dwie pijane, dwie szalone, dwie brudne ręce przesunęły się po pierwszym wzgórku i spoczęły na drugim¹⁹⁵.

Chcąc zostać zaakceptowanym, zgodził się na pohańbienie zwłok, jak i siebie samego. Niemym świadkiem wydarzenia była ukrywająca się w pobliskich zaroślach Mara. Doświadczenie seksualne jest oznaką skalania, złem, którego chłopak wcześniej nie znał, jak twierdziła Mara:

Nic złego nie potrafi zrobić – nie dorósł jeszcze do grzechu¹⁹⁶.

Dokonawszy czynu, który sprowadził nań grzech, Muaraem pragnie odciąć sobie dłoń, którą dotykał piersi nieboszczki. W obrazie tym dostrzegamy także Cień manifestujący się naruszeniem tabu, usankcjonowanego normami religijnymi, etycznymi i prawnymi. Nekrofilia urasta tutaj do roli przeniesienia. Pełnia życia jakiej pragnął Muharem związana była z seksualnością. Nie mogąc osiągnąć zaspokojenia id, popęd skierowany został w stronę całkowicie przeciwną – ku śmierci. Dotyk, tak często pojawiający się przy charakterystyce Muharema, odpowiada za wstręt do samego siebie. Jak zauważa Kristeva¹⁹⁷:

(...) trup w większym jeszcze stopniu jest tym, przez co pojęcie „nieczystości” staje się bliskie pojęciu „obrzydliwości” i/lub zakazu (...). Innymi słowy, trup jest odpadem, materią przejściową, zamieszaniem, lecz także odwrotną stroną tego, co duchowe, symboliczne, boskiego prawa.

Idąc tym tropem, dojdziemy do wniosku, iż w postępowaniu Muharema dało o sobie znać odewanie od archetypu Starego Mędrca, ucieleśniającego duchowy komponent człowieka¹⁹⁸. Także stosunek do Ivanki ma charakter sakralizowanego pożądania i gloryfikacji cielesności przy jednoczesnym głębokim wstydzaniu wobec tej sfery aktywności człowieka. W tym miejscu słuszne wydaje się odwołanie do freudowskich kategorii *Erosa* i *Tanatosy*, które w pragnieniach Muharema znajdują swoje doskonałe odzwierciedlenie. Są uzależnione od siebie, organicznie powiązane ze sobą. Symbolicznym wyrazem Erosa w aspekcie seksualnym jest kogut, który towarzyszy chłopakowi. Jego utrata jest wy-

¹⁹⁵ Tamże, s. 225.

¹⁹⁶ Tamże, s. 202.

¹⁹⁷ J. Kristeva, dz. cyt., s. 103.

¹⁹⁸ Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 225.

razem lęku przed kastracją. Id, kierujący się zasadą przyjemności, pcha Muharema ku zaspokojeniu potrzeby seksualnej, jednak *superego*, idea kary, jak pisze Freud¹⁹⁹, „i ów lęk przed kastracją jest przypuszczalnie jądrem, wokół którego koncentruje się późniejszy lęk sumienia”, powodują obawę przed jej spełnieniem i dają Muharemovi wyraźny sygnał, kierując jego seksualność ku aktywności zastępczej. Obserwując koguta „depczącego” kure, odczuwa przyjemność i osiąga zaspokojenie, lecz jednocześnie pojawia się głos sumienia, wywołujący poczucie winy:

Przypomniał sobie przy tym niedawne zalecanki przed chałupą i łagodną kure z dziobem utkwionym w pokrzywach²⁰⁰.

i dalej:

Ilekoć Muharem patrzył na te amory, obok wstydu odczuwał jakąś dziwną, cichą radość; pragnął wówczas zmienić swe życie, upływające samotnie (...) Pragnął wówczas znaleźć się z Ivanka w paprociach, na słomie w swej izdebce albo na jakimkolwiek innym miejscu na ziemi²⁰¹.

Kulminacją tego pragnienia jest moment, w którym Muharem przywołuje sen, a w zasadzie śni ów sen na jawie. Sfera snów, o jakże ważnym dla całej psychoanalizy znaczeniu, doskonale ilustruje swą rolę w zaspokojeniu pragnień id. Z niego to również wypływają symboliczne przedstawienia, fantazje, które projektowane na sferę świadomą zapewniają zaspokojenie zasady przyjemności. We śnie Muharem przeistacza się w koguta, Ivanka zaś „przywdziewa piękne pióra kokoszy”²⁰² i ścigana, w końcu ulega Muharemovi. Kogut jest bodźcem stymulującym nieświadomość chłopaka, stąd niechęć przed sprzedażem ptaka, a następnie ból po jego utracie na rzecz pijanych weselników. Tylko oniryczny świat pozwalał chłopakowi na odbycie stosunku z hołubioną przez niego kobietą. Postać ptaka, którą przybierał na ten czas, jest zastępczym ośrodkiem męskości Muharema, której tak usilnie pragnie doświadczyć w realnym świecie. Pozbawienie go w nim realnego stymulatora, substytutu, skutkuje utratą sfery onirycznej, id pozostaje niezaspokojony, rodzi się frustracja i lęk przed kastracją oraz pozostaniem na zawsze dzieckiem. Traumatyczna i realnie możliwa utrata koguta jest świadoma dla chłopaka, który zmierzając na jarmark (s. 35), „mówi w myślach” przez swoje ego o obawach związanych z utratą zwierzęcia. Ego ostrzega go przed potencjalnym zagrożeniem, jednak nie ma ono omnipotencyjnego wpływu na działania chłopaka. Tę wykazuje *superego* poprzez wywoływanie poczucia wstydu, zbrukania, poprzez kategorię grzechu. *Superego* przejęło – by odwołać się jeszcze raz do Freuda – „tę samą obronną i zbawczą funkcję, którą dawniej pełnił ojciec, a później opatrność lub

¹⁹⁹ Z. Freud, *Poza...*, ss. 96-97.

²⁰⁰ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 32.

²⁰¹ Tamże, ss. 33-34.

²⁰² Tamże, s. 34.

los”²⁰³. Lęk kastracyjny pojawia się także podczas rozmowy chłopaka ze starym Iliją. Już samo określenie odsyła nas ku archetypowi Starego Mędrca²⁰⁴. Ilija jest symbolem doświadczenia (w tym wypadku seksualnego) przechodzącego z pokolenia na pokolenie, z ojca na syna. Jeszcze wyraźniej zarysowuje się to w relacji do swego bratanka Kajicy, któremu zastępuje ojca. Podczas jego wesela ustawicznie domaga się pikantnych opisów, w jaki sposób Kajica posiada swą żonę – Ivankę:

Chcę, żebyś mi mówił co innego, żebyś mi opowiadał, jak ją wieczorem osiodłasz i ujeździsz. Jak ją będziesz rąbał i pieprzył. Jak jej będziesz dzieci robił²⁰⁵.

Główna motywacja posiadania potomka to chęć uszlachetnienia własnej krwi, która według starca uległa rozcieńczeniu. Biologiczny imperatyw przedłużenia własnego rodu (gatunku) jest główną dominantą poczynań i zachowania Iliji. Wiedząc, iż za sprawą Kajicy nie zdoła osiągnąć zamierzonego celu, gotów jest spłodzić następcę z synową:

Odzyskam głos i dawne siły. I nikt o tym naszym grzechu nie będzie wiedzieć prócz ciebie i mnie. A ty nam urodzisz i wychowasz syna²⁰⁶.

Fiksacja na punkcie seksualnym znajduje również swoje negatywne odbicie w relacjach ojciec – syn pomiędzy starcem a Muharemem. Pojawia się tutaj identyczny schemat myślowy jak w przypadku bratanka. Obocznie na światło dzienne wyłania się kamuflowana hebefilia i voyeuryzm. Starzec odczuwa podwójną przyjemność z oglądania ciała młodego chłopca:

Gdy stary zrozumiał, że chłopiec mu nie odpowie, zaczął nagle płakać i zdzierać z chłopca spodnie, bijąc go za opór, jaki mu stawiał. A gdy go wreszcie rozebrał do naga i stwierdził, że wszystko z nim jest w porządku, zaczął płakać jeszcze bardziej. (...). Oszołomiony, na wpół przytomny chłopiec leżał na trawie, osłaniając rękoma podbrzusze (...). Chłopiec chwycił ubranie i porwał się do ucieczki. Za nim rzucił się starzec – chciał go złapać i z radości oraz wzburzenia zbić na kwaśne jabłko (...) Piszczwały wymachując sierpami, połyskującymi w blasku sierpniowego słońca (...) Uginały się pod nim nogi; pragnął umrzeć, pragnął sierpem rozpruć swoje chude ciało, wypuścić wnętrzności, aby w ten sposób zmyć z siebie hańbę²⁰⁷.

Starzec inicjuje pościg za chłopcem. Z jego poduszczenia kobiety na polu również napastują chłopca. Pojawiający się w powyższym fragmencie sierp jest ewidentnym symbolem po raz kolejny pojawiającego się lęku kastracyjnego. Sierp staje się przedłużeniem zagrożenia ze strony ojca, co również jest jednym z zagadnień podejmowanych przez Freuda²⁰⁸. Sierp jest symbolem ostatecznego rozwiązania, żeńskiej zasady²⁰⁹. Uwidacznia się tutaj powszechnie występujący w twórczości Bula-

²⁰³ Z. Freud, *Poza...*, s. 97.

²⁰⁴ Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 158.

²⁰⁵ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 45.

²⁰⁶ Tamże, s. 206.

²⁰⁷ Tamże, ss. 78-79.

²⁰⁸ Z. Freud, *Poza...*, ss. 248-249.

²⁰⁹ W. Kopaliński, dz. cyt., s. 381.

tovicia sadyzm, jakim odznaczają się bohaterowie oraz sytuacje, w jakich się znajdują. Analizując poszczególne postaci oraz wydarzenia, których są uczestnikami, nie sposób nie odwołać się do symbolicznej, wpisanej w psychoanalizę, wymowy poszczególnych motywów i symboli. Pojawiający się już w tytule książki czerwony kogut rozpatrzony musi zostać dwutorowo. Kolor czerwony, jak pisze Kopaliński²¹⁰ jest symboliczną reprezentacją ciała, semantycznie wiążące się z energią, siłą, męskością, podnieceniem, miłością i grzechem, ofiarą i cierpieniem. Analogiczną wymowę symboliczną w odniesieniu do płodności ma kogut. Kopaliński wskazuje także na symbolikę koguta oznaczającą „cudzołóstwo i zabronione pożądanie seksualne”²¹¹. W marzeniach sennych jest symbolem czasu. W kontekście przeprowadzonej przez nas analizy psychologicznej symboliczna wymowa koguta jest potwierdzeniem seksualnego charakteru pragnień, jakie ma Muharem wobec Ivanki. Jednocześnie znajdujemy tutaj uprawomocnienie tezy o utracie męskości, niemożności spełnienia się w roli, jakiej pragnie chłopiec, w związku z zabranie mu koguta symbolizującego męskość koguta. To także potwierdzenie lęku kastracyjnego, wyrażającego się pod postacią koguta.

Sadyzm uznać możemy za najbardziej widomy przejaw archetypu Cienia. Chęć dominacji nad innymi, egotyzm kierujący się zadawaniem bólu i sprawianiem cierpienia w celu osiągnięcia doraźnej korzyści (id i zasada przyjemności), przyjmujący niekiedy formę złożonych, zhierarchizowanych zachowań jest wyznacznikiem i domeną prozy Bulatovicia. Gloryfikacja przemocy, jej kult przybierający formy parareligijnych rytuałów, rozwijanie agresji, zachowania destrukcyjne – to tylko niewielki skrawek emanacji zła drzemiącego w człowieku, poddanego wiwisekcji psychiki i zobrazowanego w kreacjach bohaterów analizowanego przez nas autora.

Dokonując analizy uobecnienia się Cienia: indywidualnego oraz zbiorowego, archetypowego, odwoływać się będziemy do typologicznych przejawów zachowań w znacznej mierze sadystycznych. Uwzględnimy agresję skierowaną przeciwko jednostce (kobiecie, zwierzęciu, przedmiotowi martwemu) i przeciwko normie etyczno-społecznej, zwrócimy uwagę na kult przemocy i zła określane przeze mnie jako satanizm bulatoviciowski.

Analizując obecność zła w twórczości Bulatovicia, doszukując się go w kreowanych przez niego fabułach, postaciach oraz kontekstach, dostrzec możemy swoistą dychotomię. Z jednej strony będzie to opozycja znaczeniowa zła – destrukcyjnego i koniecznego, z drugiej natomiast ambiwalencja zła teistycznego i *profanum*.

Świat poetycki *Gullo Gullo* czy *Czerwonego koguta* przesycony jest złem, które przyczynia się do destrukcji nie tylko porządku moralnego, etyki, stosunków społecznych, ale także do fizycznego znisz-

²¹⁰ Tamże, s. 51.

²¹¹ Tamże, ss. 147-148.

czenia natury i drugiego człowieka. Zło staje się ekstremalną siłą, którą ująć możemy w duchu filozofii Kanta²¹². Jest ono elementem przyrodzonym człowiekowi, którym został obarczony na skutek wolnej woli i wybrania drogi zabronionej przez Boga.

Zło teistyczne Bulatovicia przybiera formę zorganizowanego kultu. Nie posiada upostaciowionego, wyobrażonego nośnika ikonicznego (choć do pewnego stopnia rolę taką spełnia berkszyr Jozephine z *Gullo, Gullo* czy *Ludzi o czterech placach*), lecz konstytuuje się na zasadzie obecności poprzez działanie. Realną postać przyjmuje dopiero poprzez swoją manifestację na zasadzie analogicznej do archetypu. W tym kontekście pozostaje tworem metafizycznym zespalającym się z rzeczywistością poprzez pryzmat ludzkiego nośnika. Zło jako takie jawi się dopiero po przejściu przez percepcję człowieka, stanowi on dla niego kontekst i środowisko dystrybucji. W zabiegach rytualno-magicznych Drakuli również uzewnętrznia się zło, wynicowuje się z wnętrza ludzkiej psychiki, czy raczej przeistacza w satanizm łączący w sobie teizm z filozofią laveyańską. Zło pełni rolę środka służącego do osiągnięcia określonych korzyści. Dla jednych będzie to korzyść materialna, jak dla oprawców pochodzących z Bałkanów wykorzystujących w Reichu rodaków, dla innych będzie to doraźna, mająca wymiar polityczny metoda osiągania celów (organizacja terrorystyczna *Gullo, Gullo*). Zło służy także zaspokajaniu dążeń seksualnych. W prozie Bulatovicia przemoc, agresja, brutalność pojawiają się na ogół przy okazji przedstawiania scen współżycia. Skrajnym przykładem jest tutaj przeistoczenie się orgii w parafilię, a w dalszej konsekwencji w mord popełniony pod wpływem bodźców seksualnych. Przemoc, sadyzm i masochizm stają się fetyszem, nierozdzielną jednią. Seksualność staje się złem. Bohaterowie Bulatovicia nie uprawiają miłości, ale zło. Ono staje się napędem ich szczęścia. Zło przyczynia się do sukcesu. Można zaryzykować stwierdzenie, że tak jak Anton LaVey postulował w swej doktrynie dążenie do zaspokojenia potrzeb, namiętności i pragnień, tak Miodrag Bulatović wcielił tę zasadę w swej prozie. Siedem grzechów głównych staje się wyznacznikiem spełnienia. Grzech jest synonimem życia. Przekroczenie norm społeczno-obyczajowych, sankcjonowanych przez religię zasad jest wyznacznikiem spełnienia. Trafne wydają się słowa Kanta, które służyć mogą za pointę tego fragmentu:

[Zło] polega na subiektywnej podstawie możliwości odstępstwa maksymy od prawa moralnego²¹³.

Przy okazji naszej analizy pojawiła się już postać Kajicy, której należałoby poświęcić nieco więcej uwagi, tym bardziej, że stanowi ona łącznik pomiędzy wcześniejszymi oraz dalszymi fragmentami niniejszej analizy. Przyglądając się kreacji postaci Kajicy dostrzegamy element kompleksowego lęku przed prokreacją. Silny związek z matką przejawia się kompleksem, który wywołuje u Kajicy mizogi-

²¹² I. Kant, *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica”, 1991, nr 2, ss. 150-158.

²¹³ I. Kant, *Religia...*, s. 49.

nizm, awersję seksualną. Jakikolwiek kontakt seksualny z kobietą staje się dla Kajicy synonimem skalania. Chłopak o wyraźnie infantylnej psychice obawia się swej inicjacji, obserwacja zbiorowego gwałtu na Marze wywołuje zaś u niego silne wyparcie, które przejawia się w bierności seksualnej.

Z grymasem wstrętu na twarzy Kajica obserwował czterech mężczyzn kotłujących się w olszynie wokół Mary wariatki. Jeden przydeptywał jej długie czarne włosy, dwaj przyglądali się temu, a czwarty robił coś brzydkiego. Niezupełnie rozumiejąc znaczenie tej zabawy, Kajica odczuwał do niej odrazę. Zdawał sobie sprawę, że i on sam będzie musiał wkrótce zrobić coś podobnego, i strach dreszczem przejmował jego ciało i wykrzywił szczęki. (...) Mógłbym się za to dostać do więzienia. A zresztą, od tego można chyba umrzeć²¹⁴.

Powyższy fragment uwidacznia heterogeniczną jedność aktu seksualnego i wstrętu. Odwołując się do Kristevy, wskazać możemy na lęk przed zmazą²¹⁵, jakiej w tym wypadku może doznać nie Ivanka – przeznaczona na żonę – lecz Kajica, którego męskie dziewictwo w zetknięciu z wybujałą i nieokiełznaną seksualnością przyszłej żony zostanie skalane przez jej wnętrze. Kobiece ciało, utożsamiane z funkcją prokreacyjną, tabu menstruacyjnym i wynikającym stąd skalaniem, nieczystością i odrazą²¹⁶, zostaje odrzucone, stosunek seksualny zaś postrzegany jest jako „coś brzydkiego”, a więc w opozycji do *kalos kai kagathos*. Niezwykle istotnym aspektem jest przeświadczenie o penalizacji samego aktu, co z kolei jest wyrazem sakralizacji i ustanowienia tabu. Takie podejście ma charakter wyraźnie religijny, a szczególnie widoczny jest w wierzeniach, w których widoczne są pozostałości matrylinearności. Taka praktyka objawia się koniecznością wykluczenia określonej substancji (krew, ekskrementy, mleko, nasienie) lub czynności z nią związanej (wydalanie, stosunek seksualny). W ten sposób to, co odrzucane, negowane i niebezpieczne, co złe i brzydkie, zostaje poprzez sakralizację usankcjonowane. Z czasem religijny charakter tabu zastąpiła penalizacja wynikająca z przesunięcia środka ciężkości i wykładni tego, co dozwolone, i tego, co zabronione, z ciała religijnego na organy państwowe, a w dalszej konsekwencji na społeczny osąd. Dalsza konsekwencja kontaktu z kobietą to przeświadczenie żywione przez Kajicę, iż może się to stać przyczyną śmierci. Taka konstatacja jest echem lęku kastracyjnego oraz kompleksu Edypa. Według Kristevy²¹⁷ podobne zachowanie ma charakter „erotycznego kultu tego, co wstrętne”, co jest środkiem uniknięcia kastracji. Przeprowadzone uogólnienie, unifikacja semantyczna matki wraz z pozostałymi kobietami w oparciu o prokreację jako element konstytuujący ich jedność, pozwala przenieść religijno-prawny zakaz kontaktów kazirodczych z matką, na wszelkie kontakty pomiędzy kobietami a mężczyznami, co obserwujemy w stosunku Kajicy do jego przyszłej żony oraz konieczności dopełnienia przez niego społecznie oczekiwanej roli. O prawidłowości jak przedstawiona powyżej świadczą obserwacje poczynione przez Lévi-Straussa w odniesieniu do

²¹⁴ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 165.

²¹⁵ J. Kristeva, dz. cyt., ss. 75-76.

²¹⁶ Tamże, s. 70.

²¹⁷ Tamże, s.55.

społeczności pierwotnych, które w swych mitach, podaniach i legendach przechowują przepracowany zakaz kazirodztwa ujawniający się pod postacią symbolicznych znaczeń²¹⁸. Także u Bulatovicia odnajdujemy taką transformację tego zakazu i lęku zeń płynącego:

Chciałeś mnie ożenić, stary – powiedział Kajica hardo. – Grób mi chciałeś wykopać. Oczy starca stały się mroczne. – A to boli! – powiedział Kajica i pociągnął go za wąsy. – Widziałem przed chwilą w olszynie na murawie²¹⁹.

Zajmując się kwestią tabu w odniesieniu do seksualności, wspomnieć należy o wynikającym z niego grzechu, który pojawia się w momencie przekroczenia tego zakazu. Należy tu przywołać fundamentalną kwestię grzechu pierworodnego, który związany jest z uświadomieniem sobie własnej cieleśności, a co za tym idzie także seksualności i wynikającej z tego kary w postaci śmierci. Stan pierwotnej niewiedzy, nieświadomości własnego „ja” libidinalnego, nie-grzechu dawała człowiekowi nieśmiertelność. Jednocześnie zerwanie owocu z drzewa poznania dobra i zła spowodowało zakaz sięgnięcia po dar życia wiecznego:

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”²²⁰.

Ze zdania powyższego wynika, iż tylko poprzez grzech człowiek mógł osiągnąć pełnię wiedzy i stać się podobny Bogu. Iluminacja ta u swych podstaw ma poznanie seksualne. Świadomość, wiedza uprzytomniają pierwszemu człowiekowi, a poprzez niego także każdemu, iż rozdierają go pragnienia i podniety: seksualna (świadomość „inności” Adama i Ewy) oraz pokarmowa (jabłko), które prowadzą do grzechu, za który karą jest ból rodzenia, jakim zostaje obarczona matka rodzaju ludzkiego i cała linia matrykularna. Stąd też świadomość u Kajicy konsekwencji, jaką może przynieść połączenie się z kobietą. Przewrotnie argument ten podnosi Freud, przywołując w odniesieniu do eseju poświęconego Leonardowi da Vinciemu²²¹, kiedy to cytuje biografa genialnego twórcy, wyjaśniającego oziębłość seksualną mistrza z Vinci następującymi słowami:

Akt płciowy i wszystko, co się z nim łączy, jest tak ohydny, że ludzie wymarliby szybko, gdyby nie był on uświęcony tradycją, zwyczajem (...).

Analizując zjawisko Cienia w twórczości Miodraga Bulatovicia, nie sposób wspomnieć o jego dystrybucji w tłumie, który podobny jest antycznemu chórowi, wyjaśniającemu określone sytuacje, dopowiadającemu to, co nie jasne, a jednocześnie wydaje się być nośnikiem tego, co w jednostce najciemniejsze, najokrutniejsze i najbardziej nieokiełznane. Analizując Cień w zbiorowości, nie sposób

²¹⁸ Tamże, s. 59.

²¹⁹ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 167.

²²⁰ Rdz, 3, 22

²²¹ Z. Freud, *Poza...*, s. 263.

nie sięgnąć do dzieła Gustava Le Bona *Psychologia tłumu*²²². Pozornie problematyczne wydaje się w tym miejscu odniesienie się do tego aspektu, właściwego raczej socjologii aniżeli psychoanalizie. Zważywszy jednak na to, iż poznawszy motywy psychiczne, popędy, kompleksy, energie libidinalne napędzające jednostkę w jej unikatowości, zaobserwować możemy odmienne jej zachowania w określonych okolicznościach i sytuacjach, zasadne staje się zwrócenie uwagi na zbiorowość jako podmiot psychologiczny. Powołać się należy na stwierdzenie Le Bona, według którego:

*W zbiorowości psychologicznej najbardziej uderzający jest rys następujący: jakiegokolwiek jednostki wchodzą w jej skład, czy sposób ich życia, ich zajęcia, ich charaktery i inteligencja będą jednakowe, czy też rozmaite, już przez sam fakt, że osobniki te utworzyły zbiorowość, posiadają one pewnego rodzaju zbiorową duszę, która pozwala im czuć, myśleć i działać całkiem inaczej, aniżeli czuła, myślała i działała każda jednostka z osobna*²²³.

Patrząc przez pryzmat psychoanalizy, szczególnie tej spod znaku Junga, widzimy pewną paralelę z pojęciem zbiorowej *mneme* oraz kolektywną energią libidinalną, będącą wypadkową energii pojedynczych elementów tworzących grupę. Według Le Bona umieszczenie jednostki w grupie powoduje zanik jej cech indywidualnych, które zostają wchłonięte przez czynnik homogeniczny dla całego rodzaju ludzkiego, wspólny wykładnik, pozostający nieświadomym, a uwidaczniający się tylko w sytuacji kolektywizacji. Sytuacja taka sprzyja ujawnieniu się popędów, pragnień, które w codziennym życiu są wypierane lub przenoszone w sferę przedświadomości i nieświadomości:

*Przed wszystkim jednostka w masie, już z racji samej liczebności tej ostatniej, nabywa pewnego poczucia niezwyciężonej potęgi, pozwalającej jej folgować tym instynktom, które będąc sama, usiłowałaby niechybnie poskromić. Teraz zaś będzie się powściągać tym mniej, że masa jest bezimienna i, jako taka, nieodpowiedzialna, zanika zatem i owo poczucie odpowiedzialności, które zawsze jest hamulcem dla pojedynczego człowieka. (...) Pozornie nowe cechy, jakie wówczas przejawia, są właśnie manifestacjami tej nieświadomości, która zawiera zarodki całego zła duszy ludzkiej (...)*²²⁴.

Ów nieco diaboliczny rys przynoszący skojarzenia ze zbiorową hipnozą, opętaniem znajduje literacką transpozycję w dziełach Bulatovicia. Szczególnie jest to widoczne w obrazie małych społeczności, jak chociażby tej, do której należą Muharem i Mara. Scena gwałtu na dziewczynie dokonanej przez grupę czterech mężczyzn jest przykładem takiego właśnie ujawnienia się Cienia indywidualnego, który staje się elementem konsolidującym sprawców, niejako elementem wiążącym. Wszyscy są świadomi swej bezkarności. Nie odczuwają lęku, iż ich czyn zostanie zauważony przez gości, którzy wszak przebywają w pobliżu. Z relacji autora niewiele dowiadujemy się o tej grupie. W zasadzie pozostaje ona anonimowa. Dowiadujemy się jedynie, że Marę – uważaną za czarownicę obdarzoną jakąś siłą – muszą poskromić. Podobnie dzieje się ze stosunkiem weselników do Muharema. Chłopak jest

²²² G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, wyd. 3 poprawione, Warszawa 1986.

²²³ Tamże, s. 25.

²²⁴ Tamże, s. 28 i n.

zaczepiany przez pojedyncze osoby, np. Mrkoje, jednak napastliwość wzmagą się w momencie, gdy znajdują się one w tłumie:

Co wy z nim wyrabiacie, powiedział starzec do siebie. Co wyrabiacie? Czyście rozum stracili, ludzie? Co się z wami dzieje? Przestańcie podrzucać tego nieszczęśnika. Pozwólcie mu opaść na ziemię, aby sobie łeb rozbił albo żeby wam uciekł na wieczne czasy. Przestańcie go dręczyć, błagam was, ludzie²²⁵.

W zachowaniu weselników dostrzegamy amok, wywołany po części alkoholem, po części wspomnianym przez Le Buna zarodkiem zła. Całe zajście obserwowane jest przez starego Iliję, którego utożsamiać należałoby z archetypem Mędrca. Starzec jest sparaliżowany i jedynie obserwuje wszystkie zajścia, zareagować może, więc tylko w myślach wypowiedzianym protestem. Fakt, iż rozjuszeni mężczyźni w okrutny sposób bawią się chłopcem, pokazuje upadek instytucji autorytetu rodzinnego, uosabianego przez Iliję, zanik „lęku społecznego”, jako wyraz przewagi id nad superego. Analizowana sytuacja jest przykładem upadku patriarchalnego modelu społeczeństwa, z dominującą pozycją ojca, ucieleśniającego system moralny z naczelną zasadą kary. Jego miejsce zajmuje konformizm egzystencjalny i etyczny, które przejawiają się w pozorowanej trosce o Iliję – poprzez podsuwanie mu smakołyków przez weselników – i jednoczesnym braku lęku przed jego gniewem. Jednocześnie to zanik ciągłości ideowej opartej na patrylinarnym wzorcu doświadczenia przekazywanego z ojca na syna. Rolę tego nośnika przejmuje kolektywna nieświadomość. Uwidacznia się to w relacji do Kajicy:

Ale Kajica bawił się kozłatką, które lizało mu słońce dłonie. Zmieszany z pijanym i rozbawionym tłumem, nie zwracał uwagi na starca, który ze łzami w oczach przyglądał się, jak bezduszni goście weselni znęcają się nad Muharemem²²⁶.

We fragmencie tym pojawia się symboliczna postać kozłęcia, które utożsamiane jest częstokroć z siłami nieczystymi, Szatanem, jako jedno z poświęconych mu zwierząt. Podobną rolę spełnia świnia Josephine.

Et incarnata est...

Cechą znamioną zła występującego u Bulatovicia jest jego cykliczność. Zmieniają się czasy, przemianie ulegają miejsca, przychodzą i odchodzą kolejne pokolenia, zło jednak niczym odwieczna przasada trwa i objawia się pod każdą szerokością geograficzną, w każdym czasie i każdym pokoleniu. Zło stopiło się w jedno z kalendarzem historycznym i cyklem natury, stanowiąc jego istotny komponent. Doskonale uwidacznia się to w przypadku mitu związanego z sektą czczącą świnie Josephine, bohaterkę książki *Ludzie o czterech palcach*²²⁷. To mistyczne hybrydyczne zwierzę, z białym znamie-

²²⁵ M. Bulatović, *Czerwony...*, ss. 144-145.

²²⁶ Tamże, s. 147.

²²⁷ M. Bulatović, *Ludzie o czterech palcach*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa 1983.

niem w kształcie kwiatu na czole, jest ucieleśnieniem zła osobowego, odpowiedzialnego za kataklizmy, choroby, cierpienie, nieszczęścia i wszystko to, co w powszechnym odbiorze jest złem. Pojawia się w najważniejszych dla ludzkości momentach dziejowych, będąc mistyczną przyczyną ich wystąpienia.

W tym samym 1912 roku, jedenastego kwietnia, nastąpiło to, co my, weterynarze, filozofowie i kabaliści, nazywamy objawieniem (...) całe Austro-Węgry przystrojone są flagami, krzyżami, czarnymi napisami mówiącymi o tym, że w chlewie zrodziła się nadzieja²²⁸.

Josephine pojawia się jako wyczekiwana istota, staje się antytezą Mesjasza, apokaliptyczną Bestią. Przychodzi na świat 11 kwietnia 1912 roku²²⁹, jako jedenasta z miotu. Niebawem staje się ulubienicą dworu cesarskiego. Franciszek Ferdynand i Sophie w czerwcu 1914 roku zabierają ją w podróż po Bałkanach. Trafwszy między Słowian, świnia popada w obłęd. Konsylia filozofów, przywódców religijnych i duchownych stwierdzają, że świnia zaraziła się złem:

Weterynarze i filozofowie orzekli, że w ciele Josephine zaległo się zło. Tak oto świnia szczęścia i spokoju, posłuszeństwa, porządku i pracy stała się symbolem przemocy i zgrozy²³⁰.

Nadworny lekarz dr Wiktor Eisenmeger zaleca spalenie świni w wagonie. Franciszek Ferdynand podpisuje akt o straceniu zwierzęcia dnia 27 czerwca 1914 roku. Dzień później wraz z żoną ginie z rąk Gavrila Princa w Sarajewie, co stanowi bezpośrednią przyczynę wybuchu pierwszej wojny światowej. Co warte podkreślenia już w tym miejscu: Josephine należy do rasy wyhodowanej przez człowieka, jest ostatecznym ogniwnem wieloletniego procesu selekcji, doboru cech najbardziej pożądaných. Można zatem stwierdzić, iż jest doskonałym dziełem człowieka. A jako że on sam jest niedoskonały, gdyż jest odbiciem idei – by odwołać się do neoplatonizmu i filozofii ateistycznej, czy też jest najdoskonalszym, lecz ułomnym dziełem Boga – nie może stworzyć tworu idealnego. Dostrzegamy tutaj odwrócenie boskiego aktu kreacji. Człowiek stworzony na podobieństwo Stwórcy jest ułomny; powielając akt stworzenia, tworzy istotę równie niedoskonałą. Grzech pychy i chęć dorównania Przedwiecznemu sprawiają, iż niejako karą za obrazoburcze zamiary jest zwrócenie się stworzenia przeciwko stwórcy. Josephine przyczynia się do zabicia pary cesarskiej, a w dalszej konsekwencji do niszczenia całych narodów. Taką wizję kreśli Bulatović. Zło, którym jest Josephine, uformowane na kształt zwierzęcego golema, staje się niezniszczalne i wymyka się spod kontroli. Mimo zabicia zewnętrznej formy treść, istota zła trwa nadal i niejako w kolejnych inkarnacjach odpowiadać będzie za wszystko to, co stanowi zaprzeczenie dobra:

²²⁸ Tamże, s. 121.

²²⁹ Tamże, s. 121.

²³⁰ Tamże, s. 122.

*Mistycy przepowiedzieli (...), że Josephine będzie pojawiać się na świecie co jedenaście lat. Będą to lata spisków i przewrotów, zamachów i ohydnych morderstw (...)*²³¹.

W powyższym cytowanym fragmencie pojawia się rys mistycznej sakralizacji idei zła. Jest to przejaw magicznej funkcji psychiki, która poprzez projekcję stanu magicznego na Cień powoduje jego częściowe unieszkodliwienie, a tym samym możliwość jego zasymilowania. Podobnie rzecz ma się w przypadku Josephine. Z jednej strony zbiorowość jest świadoma jej niszczycielskiej siły, z drugiej natomiast jej postać staje się przedmiotem kultu religijnego. Oczywiście i dlatego na koniec przywołaną konstatacją jest fakt, iż Josephine jest symbolem złej kondycji ludzkiej, zezwierzęcenia, która obecna jest we wszystkich czasach, która jest niezniszczalna i będzie się odradzać w kolejnych pokoleniach, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych czy ekstremalnych, takich jak wojny, klęski żywiołowe czy chociażby pewność uniknięcia kary.

Rok 1923 przynosi odrodzenie się berkszyra na południu Sycylii²³². Zwierzę rodzi się w gospodarstwie najbiedniejszego z Sycylijczyków – Augusta Marubiniego. Niebawem dowiaduje się o nim Mussolini, który zabrawszy zwierzę i zamordowawszy rolnika, wraz z wiernymi sobie „Czarnymi koszulami” wchodzi do Rzymu. Jednocześnie odnotowywane są przypadki ludożerstwa. Zło legnie u podstaw rodzącego się faszyzmu, przyjmując jego stygmat i świadomość zarazem. Jedenaście lat poprzedzających ponowną inkarnację Josephine to czas postępującej faszyzacji i komunizacji, obejmujących Europę. Zło odradza się na Węgrzech w czasie, gdy kraj ugina się pod ciężarem dyktatury bolszewickiej, a następnie zbliża się w politycznych i ideowych aspiracjach ku Rzeszy. Zwierzę trafia w ręce spiskowców przygotowujących zamach na Aleksandra I Karadjordjevicia. Niebawem słyszy o niej Hitler, który jako okultysta dostrzega zbieżność między datą narodzin Josephine a powstaniem organizacji spiskowej w Thule-Bund²³³. W tym momencie pojawia się nowy aspekt związany z losami świni. Powstaje idea głosząca, iż aby napad na króla się udał, konieczny jest „sakrament mleka lub mięsa Josephine”²³⁴. Zbieżność z chrześcijaństwem jest oczywista. Bulatović pisze o nowo powstałej religii, której osnową jest nie braterska miłość, lecz zło w czystej postaci. Obrazoburcze porównanie mleka i mięsa zwierzęcia (dodatkowo postrzeganego jako nieczyste przez Izraelitów) z ciałem i krwią Chrystusa już *per se* jest grzechem i świętokradztwem. Jednocześnie poddaje siebie sakralizacji, poprzez umieszczenie u podstawy religii obsesyjnego i paranoicznego aspektu ofiary, sankcjonującej samą siebie, a tym samym zło leżące u jego podstawy. Odebranie życia jest wystąpieniem przeciwko darowi Stwórcy, a z psychologicznego punktu widzenia jest objawem stanu patologicznego, a więc złego dla

²³¹ Tamże, ss. 122-123.

²³² Tamże, s. 123.

²³³ Tamże, s. 125.

²³⁴ Tamże, s. 125.

jednostki²³⁵. Pokarm, jakim stała się Josephine, sprawia, że zamach na Karadjordjevicia kończy się zabójstwem monarchy w Marsylii w 1934 roku. Następne jedenaście lat to czas dojścia do władzy Hitlera i powstania marionetkowych, faszystowskich państw na Bałkanach. Josephine na arenie dziejów pojawia się ponownie 29 kwietnia 1945 roku, w momencie powieszenia Mussoliniego. Wkraczające do Europy wojska alianckie i radzieckie posiadają emblematy świadczące o wiedzy na temat istnienia mistycznego berkszyra. Po okresie wojen światowych, kiedy to działalność zła szczególnie widoczna była pomiędzy ludźmi, na ziemi, w realnych świecie, zwierzę w kolejnym cyklu, w 1956 roku, pojawia się na pograniczu hiszpańsko-portugalskim (czasy reżimu generała Franco). Niczym apokaliptyczna Bestia wyłania się z wody, odgrywa rolę w rewolucji na Węgrzech, poczym znika na kolejne 11 lat. Pojawia się znów za oceanem, w Hondurasie Brytyjskim, a później – w marcu – na farmie polskiego emigranta Johna Wołowskiego w Omaha. Jest to okres zimnej wojny i żelaznej kurtyny, którą Josephine się jednak nie przejmuje, gdyż poza Stanami Zjednoczonymi pojawia się także w Republice Demokratycznych Niemiec czy na Bliskim Wschodzie (konflikt w Kanale Sueskim).

Jak widzimy, z kilku tylko najbardziej oczywistych przywołanych faktów historycznych można wysunąć wniosek, iż motorem zmian na świecie jest zło. Bulatović w sposób niezwykle erudycyjny wykorzystuje zło do stworzenia specyficznego kalendarium najbardziej okrutnych wydarzeń, jakie targały światem w czasie jego życia. Subiektywizm jest tutaj bardzo duży, nieobce są autorowi wątki bardzo osobiste, jak chociażby jego stosunek do komunizmu i socjalizmu, co znajduje odzwierciedlenie w wyborze najważniejszych historycznych momentów i dopowiedzeniach wprost odnoszących się do wspomnianych wyżej systemów i jednoznacznie wskazujących, iż nawet boska Josephine nie może znieść faktu przebywania między zwolennikami tych prądów:

W roku 1965 w naszym mitycznym świecie rozniosły się głosy, że Josephine bezpieczniej czuje się na niebie niż na ziemi, wśród socjaldemokratów i liberałów rozmaitej maści, można się więc spodziewać jedynie objawienia²³⁶.

Negatywny stosunek do socjalizmu jest zrozumiały, zważywszy na to, iż za jego sprawą Bulatović miał problemy z wydawaniem swoich utworów, o czym pisze Dukanović²³⁷.

Fanatyczny stosunek do faszyzmu czy socjalizmu znajduje także odzwierciedlenie w wiernopoddańczej i ślepej wierze w Josephine i „jej” sektę. Członkowie doń należący dostrzegają w niej źródło ocalenia:

²³⁵ Por. J. Kristeva, dz. cyt., s. 102-106.

²³⁶ M. Bulatović, *Ludzie...*, s. 127.

²³⁷ A. Dukanović, dz. cyt., s. 109.

*Okolo tysiąca członków naszej sekty czekało na nie w pewnym ciemnym wąwozie, w pobliżu miasteczka Braunau am Inn w zachodniej Austrii (...). Stałem po kolana w rzece, wśród rodziców podtrzymujących wystraszone kalekie dzieci, gdy nagle nad wąwozem ukazały się krwawe wąsy Josephine. Ogarnął nas piekielny strach. Rodzice porzucali ślepe, wola te, sparaliżowane dzieci w rzece Inn, która na naszych oczach porywała je i zatapiała. Krwawy wąż rósł, przesłaniał słońce (...). Rozpędzili nas mówiąc, że Braunau przeszło do historii i mistyki bez Josephine, o której z początku myśleli, że to niewinna matka Jezusowa pod zmienionym imieniem (...)*²³⁸.

Powyższy fragment jest kolejną profanującą transfiguracją dogmatu chrześcijańskiego. Josephine występuje na niebie, na tle słońca, które przesłania. Bezpośrednie odniesienie do Matki Boskiej, do *Immaculaty*, pojawia się w samym tekście. Apokaliptyczna Madonna jest symbolem, pokonania „węża starodawnego”, Szatana, podczas gdy berkszyr zdaje się być zniszczeniem Janowego widzenia o zwiędzeniu rzesz przez wysłannika Zła, co znalazłoby potwierdzenie we fragmencie mówiącym o topieniu dzieci w rzece. Dodatkowo byłoby to wypełnienie zapowiedzi o powstaniu rodziców przeciwko dzieciom. Idąc tym tropem, pojawia się pytanie: czy zatem Bulatović kreśli wizję spełniającej się apokalipsy? Czy jest jej literackim biografem? Wierzbicki nazywa go „wizjonerem”²³⁹ bałkańskiego sadyzmu, zła i terroryzmu. Bulatović jawi się jako szyderca, który symbolicznymi fantastycznymi obrazami wskazuje na sposób, w jaki często zło jest percypowane. Ukazuje skutki, do jakich mogą doprowadzić określone doktryny i ideologie, i w tym aspekcie uznać go należy za wizjonera w rozumieniu Wierzbickiego. Jednocześnie jest komentatorem czasów sobie współczesnych, demaskatorem infantylnej wiary w systemy polityczne, religijne, prześmiewcą drwiącym z ludzi, doszukującym się przyczyn zła w świecie zewnętrznym, całkowicie uniewinniających własne jestestwo i niedostrzegających skłonności do zaprzeczania dobru wpływających z nich samych – jest zatem także moralizatorem i katecheta, w świecie, w którym Bóg i Matka Boska zastępowani są nieczystym cielcem rodem z czasów *ante legem*. Bulatović, pisząc o Josephine, podkreśla, iż ze zwierzęcia będącego zapowiedzią błogosławieństwa przeistacza się w ucieleśnienie zła. Owa transformacja ma miejsce na Bałkanach, wśród Słowian. Wymienieni zamachowcy, tacy jak Weliczko Georgijew-Kerin, Mijo Kralj i Milan Rajić, są Słowianami, reprezentują Bułgarów, Serbów, Chorwatów. Nasuwa się skojarzenie o dość stereotypowym postrzeganiu tej części Europy jako siedliska zła. Bulatović swoją prozą przeświadczenie to popiera i ugruntowuje, i mimo karykaturalnego nierzadko przerysowania, skrupulatnie odnotowuje zło swoich rodaków, kontrasygnując tę myśl wspólnie z powszechnie panującymi wyobrażeniami na temat Słowiańszczyzny.

Szerokie spektrum miejsc, w których pojawia się Josephine, podkreśla, że zło nie ma granic, że ich nie uznaje, że pojawia się wszędzie tam, gdzie jest człowiek, ze szczególną mocą uwidaczniając się w tłumie – przywołajmy w tym momencie zbiorowy Cień, który doskonale wskazuje na sposób roz-

²³⁸ M. Bulatović, *Ludzie...* s. 127.

²³⁹ J. Wierzbicki, *Zło Bulatovicia...*, s. 138.

przestrzeniania się zła wśród ludzi: zaślepionych, oczarowanych, kierowanych przez fanatyczną jednostkę.

Rozdział IV

WOBEC TRADYCJI ZŁA

Problem obecności zła w świecie, jego proveniencji, przyczyn istnienia, przejawów, związku z człowiekiem, jak wiele innych nurtujących człowieka tematów stał się toposem wielu dzieł literackich. Niejednokrotnie wyjątkowe dzieła, podejmujące problem zła na wielu płaszczyznach, jak chociażby w ujęciu religijnym, socjologicznym, psychologicznym, filozoficznym, szczególnie w XX wieku na nowo przywróciły literaturze i sztuce jeden z najbardziej intrygujących toposów, który przez wieki był niejako obecny na drugim planie, niczym niewidzialna siła sprawcza wielu tragedii i niespodziewanych zwrotów akcji rozmaitych utworów. W radykalnej formie zło utożsamiane było z przasadą, manichejskim elementem napędzającym człowieka i świat. W rozdziale niniejszym twórczość Bulatovicia wpisana zostanie w szerszy kontekst historyczno-literacki, ukazujący możliwe drogi czerpania inspiracji przez autora, a także spróbujemy ukonstytuować miejsce twórczości Bulatovicia w paradygmacie zła oraz jego obecności w literaturze. By cel ten osiągnąć, przywołamy postać Hieronima Boscha – jakkolwiek nieparającego się pisaniem, lecz niezwykle ważnego ze względu na infernalną obrazowość, której liczne elementy odnaleźć możemy na stronach dzieł Bulatovicia. W dalszej kolejności skonfrontujemy analizowanego autora z myślą i dziedzictwem markiza de Sade. Całość zamykać będzie próba odnalezienia w prozie Bulatovicia Cioranowskiego „złego demiurga” i ukazania zbieżności z tym jednym z najbardziej skandalizujących myślicieli, którego dzieło znalazło się w XX wieku na indeksie Kościoła Katolickiego.

Bałkański Bosch

Świat sztuki, poza naturą, to jedyna przestrzeń, w której w sposób doskonały uwidacznia się cykliczność, zmienność i trwałość określonych motywów, które na wzór przyrody odradzają się w kolejnych pokoleniach. Przyglądając się twórczości Hieronima Boscha, działającego równolegle z uznawanymi za autorów kanonu sztuki „pięknej” artystami pokroju Leonarda, Rafaela i Michała Anioła, dostrzegamy pewną nieprzystawalność jego dzieł do czasów szczytowego rozwoju nowożytnej sztuki. W przeciwieństwie do neoplatońskiego ideału piękna, któremu hołdowała wspomniana trójca, Bosch w swych obrazach ukazał świat ziemski i piekielny. Jego malarskie wizje są plastycznym wyrazem niepokoju czasów, w których przyszło mu żyć i tworzyć. Wspomnijmy w tym momencie, iż do czasów Boscha niebo, czyściec i piekło obrazowane były w całości średniowiecznej, skostniałej i naiwnej poetyce. Bosch tę konwencję przełamał. Piekło sprowadził na ziemię, diabły między ludzi, grzech wydobył wprost z człowieka. Analizował przede wszystkim jego słabość, winę i grzech. Tak

ujęty temat zyskiwał znamiona realności i prawdziwości dzięki udatnemu wplataniu krajobrazu, zwierząt, przedmiotów codziennego użytku w kompozycję obrazu, dzięki czemu stanowiły one organicznie powiązaną sferę piekła i codzienności.

Podobny charakter ma twórczość Bulatovicia. Literaturę drugiej połowy XX wieku cechowała dialogiczność, ironia, eklektyzm, intertekstualizm, neoklasycyzm i wiele innych. W takim kontekście proza Bulatovicia zdaje się być doskonale spełniać wszystkie wspomniane wyżej wyznaczniki. Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, iż nie jest ona oryginalna. Jednak przyglądając się bliżej poetyce i semantyce Bulatovicia, dostrzegamy wiele cech ideowo wspólnych z wspomnianym powyżej Boschem. Bulatović przełamuje dotychczasowy sposób obrazowania podejmowanych przez siebie wątków i tematów. Swój oniryczno-fantasmagoryczny świat umieszcza w przestrzeni realnej, która poprzez dokładne opisy, czytelne odwołania historyczne nabiera znamion realności. Poetyka Bulatovicia jest odmienna od znaczącej części literatury XX wieku. Jej dialogiczny, intertekstualny charakter jest oczywisty i pod względem tego kryterium wpisuje się ona w ciąg literatury wieloznacznie i wielopoziomowo dyskursywnej. Co jednak jest fenomenem tej prozy, to oryginalny, erudycyjny i prowokujący wstrętem, skatologią czy chociażby przesączeniem złem sposób obrazowania czy raczej odwzorowywania świata.

Studiując *Kuszenie św. Antoniego* czy też *Ogród ziemskich rozkoszy* Hieronima Boscha pojawia się rozbudowana siatka skojarzeń i asocjacji. Fantasmagoryczne postaci rojące się w jego wizjach odbiegają od utrwalonego w średniowieczu zasobu *Theatrum diabolorum*. Nie są to maskarony przypominające na wzór akwamanili zestawione kontaminacje różnych zwierząt, stworów fantastycznych z wyobraźnią artysty, lecz są to istoty pod każdym względem indywidualne. Typowa dla Boscha hiperbolizacja obrazowanych postaci przejawiała się w skrajnej śmieszności, która wynikała z przerysowania brzydoty monstrów. Były one zbyt brzydkie i złe, by można je było traktować poważnie. Z budzących trwogę monstrów przeobrażały się w na poły ludycznie śmieszne postaci, rodem ze średniowiecznego karnawału, lecz właśnie poprzez czerpanie z jego konwencji – naznaczonej wyolbrzymieniem określonych cech, transgresją własnego sensu, odwróceniem porządku – wydawały się dzięki temu przejawiać sugestywniejsze. Twórczość Boscha jest doskonałym przykładem przenikania ciemnej strony psyche – Cienia – do sfery Jaźni poprzez sztukę, jako formę kateksyjnego zaspokojenia potrzeby z jednej strony oraz przeniesieniem energii na inny obiekt ze strony drugiej.

Ogród ziemskich rozkoszy wydaje się jednym z sugestywniejszych obrazów stworzonych przez Boscha. Tryptyk w centrum przedstawia czas triumfu grzechu i upadku rodzaju ludzkiego. Nagość, którą pierwsi rodzice pragnęli ukryć przed karcącym okiem Stwórcy, w wizji Boscha jest powszechna. Prezentujący różne etnosy ludzie, marnotrawią czas na uciechach doczesności. Przyglądając się poszczególnym grupom postaci, dostrzegamy najróżniejsze formy aktywności seksualnej – od pettingu

począwszy, przez fellatio, a na seksie grupowym skończywszy. Poza rozbudzoną seksualnością pojawia się nieumiarkowanie w jedzeniu i picu, swawolne zabawy. Pierwszy plan wypełniają grupy kochanków. Plan dalszy zajmuje jezioro, w którym kąpią się nagie kobiety i dookoła którego na koniach galopują kolejne grupy kochanków.

Prawe skrzydło tryptyku zajmuje jedno z najbardziej przemawiających do wyobraźni przedstawień piekła. Tenebryczna tonacja podkreśla przerażającą wymowę treści przedstawienia. Oto w otchłaniach piekielnych grzesznicy przeżywają kaźń: rozszarpują ich monstrualne ptaki, spółkują z istotami piekielnymi, wydalają złoto, cierpią katusze przykuci do dziwacznych narzędzi tortur, giną rozszarpywani przez demoniczne istoty. W tle widzimy miasto skąpane w płomieniach. Z podobną aranżacją przestrzeni mamy do czynienia u Bulatovicia. Jak zauważyła Aldona Szukalska²⁴⁰, ogień stanowi jeden z ważnych sygnałów negatywnej epifanii oraz jest jednym z najczęstszych malarskich elementów kreujących w utworze poczucie zagłady, destrukcji, pustki i nicości:

Video je vatru koja je sve više osvojala krovove i dimnjake. Dimili su se trbušasti i krivi sokaci; iz njihovih otvora, nalik na nekakve džepove, spadali su oprljeni ljudi i suludo kričali. Deca kao da su bila ozbiljna. Starci se dentinjili i plakali. Video je šumu kao miruje i puca pod planinom. Video je kako se nebo sastavlja sa zemljom u plamenu na mestu gde je planina bila najniža, najmekša. Gorele su male seoske kolibe, i stoka je obigravala oko načetih torova. U daljini je tek bio pakao. Varnice su sukljale sa stogova senea i same. Nebo je gorelo²⁴¹.

Przyglądając się twórczości Bulatovicia, dostrzec możemy pewną paralełę w sposobie obrazowania świata przedstawionego. Dokonując czasowego zrównania twórczości analizowanego malarza i pisarza, poprzez akcydentalne ujęcie w nawias kategorii chroniczności, otrzymujemy dwóch twórców pod wieloma względami zbieżnych ideowo i stylistycznie. Życie Boscha przypadło na lata bezpośrednio poprzedzające ruch reformacyjny. Będąc wnikliwym obserwatorem stosunków społecznych, w swoich czasach dał wyraz zgniliznie moralnej i obyczajowej, nepotyzmowi, pseudoreligijności i skrajnemu hedonizmowi. Rzadko czynił to w sposób bezpośredni. Jego orężem stała się karnawalizacja przedstawienia. Ludyzm obecny w jego twórczości, z jednej strony umożliwiał mu wypowiedzenie się na nurtujące go tematy i uniknięcie krytyki grup oraz instytucji, wobec których wysuwał zarzuty, z drugiej zaś strony maska karnawału umożliwiła mu poprzez przerysowanie określonych przywar dodatkowe ich zaakcentowanie. Wiadomo, iż Bosch tworzył na zamówienie Kościoła katolickiego, jak i sekty Wolnego Ducha, co owocowało konglomeratem symbolicznym elementów chrześcijańskich i

²⁴⁰ A. Szukalska, dz. cyt., ss. 64-65. *Widział ogień, który coraz bardziej zajmował dachy i kominy. Dymity się brzuchate i krzywe ulice, z ich otworów, na kształt jakichś kieszeni, wypadali osmoleni ludzie i krzyczeli niczym szaleńcy. Dzieci były poważne. Starcy zgrzytali zębami i płakali. Widział jak las się uspakaja i wybucha u podnóża góry. Widział jak w płomieniu niebo łączy się z ziemią w miejscu, gdzie góra była najniższa, najbardziej miękka. Płonęły małe, wiejskie lepianki, a bydło wybiegało z nadpalonych zagród. Jednak dopiero w oddali było piekło. Iskry buzowały ze stogów siana i słomy. Niebo płonęło.* [tłum. E.P.]

²⁴¹ M. Bulatović, *Ognjene jabuke*, [w:] tenże, *Vuk i zvono*, Zagreb 1958, s. 138.

magicznych²⁴². Nie budzi zdziwienia także fakt niepokoju wypływającego z dzieł Niderlandczyka. Epatowanie złem, swoiste „przesiąknięcie” nim medium malarskiego, wszechobecny grzech, apokaliptyczne wizje to element nie tylko mający pełnić w społeczeństwie funkcję propedeutyczną wobec nauki słyszanej w kościele, ale także w okresie przełomu wieków, poprzez nastroje milenarystyczne narzucić społeczeństwu większą kontrolę. Lata 1450 – 1516, a więc okres życia i działalności Boscha, to także czas wielu wojen na podłożu *stricte* politycznym, ale także religijnych, oraz czas wynalezienia druku. Zaryzykować możemy stwierdzenie, iż podobną funkcję spełnia twórczość Bulatovicia. Ukazywany przez niego świat zdaje się być wizją spełniającej się apokalipsy. Jak pokazały wcześniejsze rozdziały niniejszej pracy, kwestia wojny – która wydawałby się bardziej typowa dla czasów Boscha – jest problemem i tematem nadal aktualnym. Narody rozumiane jako wspólnota, konstytuowana przez wspólny etnos, terytorium, historyczno-kulturowe dziedzictwo, nadal toczą ze sobą wojny. Nie są to już walki na miarę wcześniejszych epok, ale wojny z „obcym”, „innym” etnicznie, ideologicznie. Stereotypizacja staje się nowym polem bitewnym, co dobitnie ukazuje Bulatović. Utwory takie jak *Bohater na ośle*, *Wojna była lepsza* są nową redakcją *Ogrodu ziemskich rozkoszy*. Utwory te pokazują świat cielesnego rozpasania, wszechobecny grzech i upadek ludzkiej moralności, solidarności, rozkład więzi etnicznych, które to dokonały się za sprawą wojny. Nabiera ona jak u Boscha znamion festynu. Pokazy musztry, przegląd oddziału, codzienny rytualny przejazd na koniu majora Peduto to tylko jedne z niewielu oznak powszechnie panującego w cieniu armat jarmarku. Będąca pod okupacją ludność Czarnogóry również przyłącza się do tego karnawału, czego najlepszym przykładem są poczynania Mariki, która staje się kurtyzaną włoskiego dowódcy. Postawić należy w tym miejscu pytanie czemu ma służyć taka wydawałoby się kuriozalna kreacja świata przedstawionego? *Ouvre* Bulatovicia przypadło na lata powojenne, kiedy Serbia i Czarnogóra stały się częścią Jugosławii. Ten polityczno-etniczny konglomerat przypomina wizję z centralnego panelu *Ogrodu ziemskich rozkoszy*. W groteskowy sposób Bulatović ukazuje idylliczną wizję kraju wielonarodowego, który pędzi żywot przemieszczając się od jednej karczmy do drugiej, z łoża jednej kurtyzany do drugiej. Owa pozorna idylliczność przesiąknięta erotyczną zmysłowością i wyuzdaniem jest w gruncie rzeczy niepokojąca, gdyż w istocie ten świat doczesnych rozkoszy prowadzi ku zagładzie, ku piekłu wojny na ziemi. Wyobrażone przez Boscha i Bulatovicia pokraczne istoty nie są średniowiecznymi konceptami diabła czy też złego ducha. Są odzwierciedleniem pokus społeczeństwa z czasów, w których przyszło żyć obu artystom. I jakkolwiek obaj zdają sobie sprawę lub też przypuszczają, by nie powiedzieć wierzą, w realne istnienie elementu zła – czy to wyobrażanego pod postacią diabła w *Kuszeniu św. Antoniego* czy też przez Josephine w *Gullo Gullo* – to jednak bardziej świadomi są zła kryjącego się we wnętrzu człowieka i społeczności przezeń tworzonej. Niebezpieczna staje się utrata wiary w realną obecność zła w

²⁴² A. Boczkowska, *Hieronymus Bosch. Astrologiczna symbolika jego dzieł*, Wrocław 1977.

świecie, które zostaje zepchnięte na margines egzystencji religijno -fantastycznej przez potrzeby do-
czesne, przez seksualność, przez wypełnienie grzechu jako owocu czy też podstawy zła. Cień zbioro-
wy, jakiemu daje wyraz społeczność Białego Pola – rodzinnej miejscowości, z której pochodzi chłopiec
z koźlącym ogonkiem oraz też włóczędzy Petar i Jovan – jest kwintesencją tego, czego świadom był
Bosch – zła mającego początek i koniec w człowieku.

Idąc tym tropem, dochodzimy do wniosku, iż fikcja malarska czy literacka stają się przestrze-
niami, w których zło najbardziej się uwidacznia (pomijamy tutaj kwestię medium obrazu ruchomego,
tj. filmu czy telewizji, gdzie zło w postaci przemocy, agresji, grozy jest jednym z elementów na których
sukces tego medium się zasadza). Jak zauważa Walter Kasper²⁴³, zło realne, a więc Szatan, jest:

(...) bytem, który wyrodził się w niebyt, osobą na sposób nie-osoby.

Jak zauważa współczesna teologia, epistemologiczne skonfrontowanie opozycji byt – niebyt w
odniesieniu do Szatana (Zła) jest skazane na niepowodzenie, gdyż jest próbą określenia i uchwycenia
tego, co jest pozorem²⁴⁴. Brak dostrzegania zła w świecie, co tak dobitnie ukazali Bosch i Bulatović,
poprzez „obrazy”, kreujące odwróconą rzeczywistość świata etyki i moralności, wpisać się może w
dyskurs zasadzający się na zaprzestaniu wiary w zło, na jego relatywizacji. Jak zauważył Rougemont:

*(...) dowodem na to, że Diabeł istnieje, działa i odnosi sukcesy, jest właśnie fakt, że przestaliśmy w niego
wierzyć²⁴⁵.*

Ta relatywizacja – opierająca się na kantyzmie i tendencjach racjonalistycznego oświeceniowe-
go podchodzenia do każdej sfery ludzkiego życia – doprowadziła z jednej strony do parodyzacji tema-
tu zła, z drugiej zaś do jego radykalizacji, którą w przypadku zajmującego nas autora dostrzegamy
choćby w działaniach organizacji terrorystycznej z *Ludzi o czterech palcach*. Parodii towarzyszy
jednocześnie groteska konotująca ideę karnawału, a zatem radości i bez troski. U Bulatovicia taki stan
często towarzyszy osobom wyrządzającym innym krzywdę, dobrowolnie wybierającym czynienie zła.
Bynajmniej nie jest ono efektem wspomnianego wyżej pozoru, „nie -osoby”, lecz drzemiącej w czło-
wieku (archetypowej) skłonności do zła. Odwołując się do myśli Wolniewicza, powiedzieć możemy, iż
połączenie woli zła i złej radości (ze zła wynikającej) owocuje zrodzeniem się miłości zła. Filozof do-
strzega dwa momenty zła: czynny i bierny. Pierwszy to:

²⁴³ Za R. Laurentin, *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1998, s. 106.

²⁴⁴ D. Bawół, *Epifania Złego w kulturze i sztuce współczesnej*, [w:] *Antynomie wartości. Problematyka aksjologiczna w literaturze i dydaktyce*, red. A. Morawiec, R. Jagodzińska, A. Klepaczek, Łódź 2006, s. 13.

²⁴⁵ D. de Rougemont, *Udział Diable*, tłum. A. Frybes, Warszawa 1992, s. 125.

Świadome dążenie do zła, czyli do czegoś, o czym nie tylko wie się, że jest złem, lecz i dąży doń dlatego właśnie, że jest złem²⁴⁶.

drugi natomiast to:

(...) radość z urzeczywistniającego się zła, upodobanie w nim²⁴⁷.

Z takimi właśnie działaniami mamy do czynienia w kreacjach Bulatovicia. Czarnogórcy, wieśniacy, weselnicy, dzieci, prostytutki, starcy i włóczędzy jednocześnie zaprzeczają swoimi słowami, czynami istnieniu zła, negują je ustawicznie, relatywizują i usprawiedliwiają swe życie oraz podświadomie dążą do niego, czerpią zeń satysfakcję, upajają się nim. W przeciwieństwie do postaci z ołtarzy Boscha, kuszonych przez „widzialne” zło, człowiek Bulatovicia jest kuszony przez samego siebie, przez „nie-osobę” w nim drzemiącą, przez element mu przyrodzony.

Bulatović w buduarze de Sade’a

Ponawiaj często to, co wywołuje w tobie wyrzuty sumienia, a niebawem je zagłuszysz.

D.A.F. de Sade, Justyna, czyli nieszczęścia cnoty

Pragnąc odszukać w prozie Bulatovicia źródła zła, nie sposób nie odnieść się do twórczości D. A. F. de Sade’a. Nie będzie tu bezzasadne stwierdzenie, iż to właśnie ten filozof, myśliciel i skandalista przede wszystkim odcisnął najsilniej swoje piętno na twórczości większości artystów, poczynawszy od XIX wieku a na współczesności skończywszy, podejmujących temat przemocy, perwersji seksualnych i relatywizacji moralnej. Już tylko te lapidarnie wymienione typowe dla de Sade’a rudymentaria bez najmniejszego problemu odkrywamy w prozie Bulatovicia. Obaj pisarze w swych utworach dają wyraz określonej sposobowi egzystencji, mniej lub bardziej skłaniającemu się ku libertynizmowi²⁴⁸. Postawę tę, a następnie literaturę z tego kręgu wypływającą, cechują silne tendencje emancypacyjne oraz transgresyjne²⁴⁹. Przywołanie chociażby treści 120 dni Sodomy czyli szkoły libertynizmu de Sade’a, którą jest folgowanie sodomii w każdej możliwej konfiguracji, oddawanie się nieustannym orgiom oraz zaspakajanie najbardziej wymyślnych fantazji seksualnych ze szczególną predylekcją praktyk zakazanych przez Kościół, pokazuje, jak ważnym problemem była kwestia całkowitej wolności, wyrwania się z ograniczeń kulturowych, przekraczania tabu i zakazu. Innym znaczącym elementem

²⁴⁶ B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, [w:] *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993 s. 214.

²⁴⁷ Tamże, s. 214.

²⁴⁸ Temat libertynizmu podejmuje J. S. Spink, *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire’a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974.

²⁴⁹ D. Bawoń, dz. cyt., s. 16.

myśli libertyńskiej, a tym samym i de Sade'a, była kwestia obrazoburczego traktowania Boga i wiary. Cechą znamionującą takie podejście było dostrzeżenie w Bogu (o wyraźnych cechach surowego Jahwe), który był dawcą zakazów, istoty słabej, anachronicznej, zdezaktualizowanej znaczeniowo i wreszcie wymagającej negacji. Wraz z desakralizacją i profanacją istoty Stwórcy analogicznemu procesowi poddany został człowiek. Stworzony na obraz i podobieństwo Demiurga, w filozofii libertynizmu staje się marionetką, przedmiotem służącym zaspokojeniu żądz. Laicyzująca perwersyzacja świata ludzi i przyrody zasadza się na pierwiastku zła, który jest powszechny, z natury przyrodzony i z którego wynika libertyńska przyjemność czynienia zła. Przyjemność ta związana jest z koniecznością unicestwienia dobra, zagłuszenia super – ego utożsamianego przez sumienie, religijny czy społeczny zakaz. Jednak, co należy podkreślić, mimo deprecjonowania idei nadrzędnego prawa (w tym o proveniencji teokratycznej) libertynizm nie był całkowicie anarchiczny. Miejsce zrzuconego z piedestału Boga miał zająć libertyn oraz jego model świata. Z takiej postawy wynikała chęć znalezienia doskonałej i wiecznotrwałej formy czynienia zła²⁵⁰. Ouvre de Sade'a, przypadające na czasy rewolucji francuskiej, pokazuje transgresyjny charakter jego myśli, która w dobie przewartościowania dotychczasowego modelu politycznego, społecznego, religijnego rości sobie prawo do stanowienia alternatywy. W takim kontekście przyjrzyjmy się wpływowi myśli tego jednego z największych skandalistów w dziejach na twórczość Bulatovicia.

Pierwszym i najbardziej dobitnie zaakcentowanym elementem o proveniencji libertyńskiej jest perwersyjność, która w określeniu urobionym od nazwiska autora *Zbrodni miłości*, wyraża poza charakterem transgresyjnym wobec purytańskiej seksualności także znamiona emancypacyjne. Sadyzm w prozie Bulatovicia stanowi nie tylko formę szokowania odrazą, wyuzdaniem i zniesmaczeniem. Swoisty „refluks” sugestywnością opisu zmusza czytelnika do rozpatrzenia kwestii seksualności nie tylko na poziomie dosłownym, ale i figuratywnym, symbolicznym. Wspomniane we wcześniejszym rozdziale symbole o charakterze archetypowo-kompleksowym dobitnie wskazują na wielopoziomowość interpretacji ludzkiej seksualności. W paradygmacie zła jako nadrzędnej idei kształtującej świat dostrzegamy zbieżność z libertynizmem. Bohaterowie de Sade'a i Bulatovicia w seksie znajdują najpełniejszy upust rządzy czynienia zła. Rozkosz płynąca z fizycznego doświadczenia ciała, kontroli nad nim poczucia wyższości i dominacji jest literalnym przełożeniem propagowanej myśli *sensu largo*, zastąpienia duchowości cielesnością, co z kolei wiąże się z uśmierceniem Boga. Dostrzegamy to w blasfemicznym stosunku do Stwórcy, w jego negacji:

²⁵⁰ D. Bawoń, dz. cyt., s. 17.

Twoje niebo jest puste i ja go się lękam; twoje serce – to pijus i pajak wysysający krew z moich palców. Zewzowaty i szpetny Boże, dość mam twego upału i twojej jasności...²⁵¹.

Błuznierstwo przeplata się z perwersyjną seksualnością:

Na środku posłania stygła kupa rozmaitych gówien. Toreador trzymał bicz, wolną ręką rozmażywał łzy i fekalia. Nie krył golizny, a miałby co ukryć. Tancerka, z włosami sięgającymi bioder i nabiegłego krwią pępka, też ścisnęła w dłoni bicz. Jej uda, pośladki, brzuch, podobnie jak plecy i piersi toreadora, pokryte były pręgami i sińcami (...). Na popryskanym krwią łóżku, gdzie przed chwilą walały się szynki i łopatki Pin-ta, zostało tylko parę książek religijnych, modlitewnik, krzyż²⁵².

Połączenie sfery intymnej z przemocą i symboliką religijną pełni dwojaką funkcję. Z jednej strony jest to obrazoburcze wyszydzenie idei religii, z drugiej natomiast swoista atrybutyzacja powoduje sakralizację aktu płciowego. W tym konkretnym przypadku aktu sadystycznego, połączonego z koprofagią, seksem grupowym i innymi perwersjami. Tym samym sfera sacrum – zbarbaryzowana i zdeprecjonowana – zostaje zastąpiona przez seksualne *profanum*. Twórczość de Sade'a i Bulatovicia traktuje o problemie przemocy i nowej moralistyki. Mimo często budzących odrazę opisów różnych praktyk, dostrzec należy głębszą wymowę poszczególnych utworów²⁵³. Na pierwszym miejscu wymienić tutaj należy kwestię zależności od drugiego człowieka oraz wynikający z niej problem władzy. Ta z kolei prowadzi ku zagadnieniu systemów wymagających od jednostki podległości, a osiągniętych różnego rodzaju naciskami i środkami represji. Seksualność i okrucieństwo, zło im towarzyszące, są formą buntu wobec systemów religijnych, politycznych, moralnych. Rozkosz płynąca z łamania, przekraczania barier jest wręcz faustowska by nie powiedzieć kainicka. Bycie dla siebie jedynym ograniczeniem i wyznacznikiem spełnienia staje się nadrzędną zasadą. Przepełnione prostytutkami (także męskimi), kurtyzanami, sodomitami, zoofilami i pederastami strony utworów Bulatovicia jako żywo odsyłają do obrazów różnego rodzaju dewiacji, które opisywał markiz. Jednocześnie zdają się być one krzykiem rozpacz; odwołaniem się do skrajnych emocji i środków oddziaływania estetycznego Bulatović próbuje poruszyć czytelnika, którego niewiele jest w stanie poruszyć, a jeszcze mniej może skłonić go do refleksji. W takim kontekście dostrzec można paralelę między obu analizowanymi autorami. De Sade walczył przede wszystkim z zafiksowaną i obłudną pruderią. Bulatović może wcielać się w rolę krytyka zmian po rewolucji seksualnej lat 60. i 70. XX wieku. Emancypacja mniejszości seksualnych, aprobata dla aborcji, rozbudzenie świadomości seksualnej to tylko nieliczne przykłady, które doprowadzić mogły do odarcia sfery seksualnej z nimbu tajemnicy i wyjątkowości.

²⁵¹ M. Bulatović, *Czerwony...*, s. 256.

²⁵² M. Bulatović, *Gullo Gullo*, Warszawa 1989, s. 23.

²⁵³ Moralizatorskiemu obliczu twórczości de Sade'a oraz ruchu libertyńskiego uwagę poświęca K. Matuszewski, *Sade. Msza okrucieństwa*, Warszawa 2008.

Emancypacja jednostki ludzkiej, tak dobitnie zaakcentowana przez de Sade'a, doprowadziła do absolutyzacji człowieka, usankcjonowała zwrot przeciwko Bogu, przyzwalała na przekraczanie wszelkich granic. Za sprawą de Sade'a na stałe do repertuaru literatury światowej wkroczył perwersyjny erotyzm, dewiacyjna przyjemność płynąca z zadawania bólu, fascynacja cierpieniem, bólem i okrucieństwem. Proza Bulatovicia jest dobitnym przykładem oraz potwierdzeniem tego, że odwołanie się do sfery cielesności, szokowanie nią jest nadal doskonałym sposobem zaistnienia, a także środkiem retorycznej wypowiedzi, która stosuje język adekwatny do czasów, które przyszło jej krytykować.

Zły demiurg Bulatovicia

Paradygmat ponerologiczny, jaki dostrzegamy w twórczości Miodraga Bulatovicia, posiada znamiona wewnętrznie sprzecznego spirytualizmu filozoficznego o znamionach wyraźnie nihilistycznych. By lepiej zilustrować ten fakt odwołamy się do myśli Emila Ciorana (1911 – 1995), filozofa, skandalisty, heretyka i moralisty, w którego dorobku odnajdujemy wiele elementów wspólnych z myślą Bulatovicia. Ze względu na częste zaliczanie Rumunii do państw Półwyspu Bałkańskiego oraz na bliskie sąsiedztwo kulturowe, a także wspólne dziedzictwo historyczne, Cioran wpisuje się w nurt, który realizuje literacko także Bulatović, co szczególnie widoczne jest w sceptycznym i obrazoburczym podejściu do kwestii religijnych, czy też dostrzeżeniu prymarności określonych zachowań, stanów, wynikających z soma tyki, oraz docenieniu roli nieświadomości psychiki ludzkiej (z najbardziej nieświadomym Cieniem). Zarówno u Ciorana, jak i Bulatovicia dostrzegamy echa nietzscheańskiego uśmiercenia Boga oraz Jego znikomości i słabości. Obaj autorzy krytykują boskie stworzenie, w którym – o czym dobitnie się przekonaliśmy w przypadku Bulatovicia – dominuje sfera cielesności postrzegana w paradygmacie nauki judeochrześcijańskiej jako więzienie duszy z jednej strony i sfera zła, skalania, brudu z drugiej. U Ciorana czytamy:

Cielesność rozpełzła się po całym globie jak gangrena. Nie potrafi sobie nałożyć ograniczeń, wściekle pieni się nadal mimo wszelkich swoich porażek, swe łęki bierze za sukcesy, niczego nigdy się nie nauczyła. Bardziej niż cokolwiek innego ciało należy do królestwa demiurga, i to właśnie w nim ucieleśnił on swoje występne instynkty²⁵⁴.

Ex definitione świat w widzialnej postaci, a więc cielesnej, materialnej, jest zły, gdyż stworzył go demiurg pragnący wyprzeć z siebie element występkę, czyli pierwiastek zła. Pojawia się tutaj polemika z augustiańską ideą *privatio boni*, która w zasadzie nie ma prawa bytu, gdyż w takiej interpretacji zło obecne w człowieku byłoby mu przyrodzone. Dokonując porównania tej myśli ze światem powieści Bulatovicia, dostrzegamy podobną zależność. Mający istnieć na podobieństwo Boga człowiek, jest całkowicie ukierunkowany na własną cielesność. Staje się ona synonimem zła, jak to widzimy w przy-

²⁵⁴ E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008, s. 16.

padku Mary, Muharema, majora Peduto, Mariny, kapitana Lorenza i wielu innych bohaterów. Zbieżność dostrzegamy także w podejściu do prokreacji. U Ciorana jest ona przyczyną powielania, przedłużania zła, utożsamianego z brakiem prawdziwego poznania, trwania przy otaczaniu niepoznawalnej prawdy coraz to nowymi ideami, teoriami i mitami. U Bulatowicia prokreacja jest zawsze elementem ubocznym, niepożądanym, namacalnym dowodem zła. Potomek Grubana Malicia zrodzony z Agaty Christie pokazuje, iż bohater negatywny, barbarogeniusz utożsamiający w gruncie rzeczy najgorsze cechy Słowian, poprzez prokreację zapewnia trwanie tym przywarom, przekazując je nowemu pokoleniu. Także gwałt na Marze i wynikające z tego w konsekwencji dzieciobójstwo jest dowodem zła cielesności, której żywioł doprowadził do tragicznych dla dziewczyny skutków i największego z grzechów – odebrania życia drugiemu człowiekowi. Cioran pisze:

Zagrodźmy drogę cielesności, spróbujmy powstrzymać jej przerażającą ekspansję. Jesteśmy świadkami prawdziwej epidemii życia, rojowiska twarzy. Gdzie i jak można jeszcze być sam na sam z Bogiem?²⁵⁵

Fragment ten podkreśla jednocześnie zagłuszenie przez somatyczność możliwości dostrzeżenia sfery duchowej. Zaryzykować można stwierdzenie, iż dochodzą tutaj do głosu echa herezji messiańskiej²⁵⁶ upatrującej w historii rodzaju ludzkiego *ab initio* rozdarcia powstałego, z którego zrodziło się wielorakie zło. Świat współczesny szuka bliskości „boskości”, której nie znajduje w idei Monady. W *Bohaterze na ośle* czytamy:

Podniósł oczy i spostrzegł, że niebo jest puste i rozżarzone do białości, że dachy są nagie i zmurszałe, okna za drewnianymi kratami milczące, nie ma w pobliżu nikogo, komu mógłby się poskarżyć. Gwałtowny skurcz wykrzywił mu twarz, wykręcił szyję. Wstrząsany płaczem, wyciągnął się na ziemi²⁵⁷.

Puste niebo staje się symbolem nieobecności Boga. Rodzaj ludzki zostaje pozostawiony sam sobie. Stworzony, a następnie zapomniany, co z kolei ewokuje odniesienia do Ockhana²⁵⁸. Zasygnalizowany w powyższym fragmencie problem samotności i wynikającego zeń cierpienia jest jednym z ważnych rysów porównywanych autorów. Wywoływany przez pustkę, nieobecność „boga” ból staje się esencją życia, najbardziej somatycznym dowodem jego autentyczności. U Bulatowicia prowadzi to do wypaczonego postrzegania świata, w którym bliskość, intymność kontaktu z drugą osobą zostaje sprowadzona do formy dominacji nad nią (szczególnie w aspekcie politycznym, społecznym, płciowym). Jednocześnie pustka Boga, jego eksterioryzacja pozwala dostrzec prawdziwy aspekt boskości. Jak już sugerował Mistrz Eckhardt, należy przekroczyć pojęcie Boga, by sięgnąć „boskości”. W tym kontekście blasfemiczny charakter niektórych fragmentów prozy Bulatowicia ma charakter metafilo-

²⁵⁵ Tamże, s. 19.

²⁵⁶ „Literatura na świecie” 4 (213), 1989.

²⁵⁷ M. Bulatović, *Bohater na ośle*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Łódź 1977, ss. 66-67.

²⁵⁸ L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie: Trzy serie*. Kraków 2008, s. 95.

zoficzny, pokazując możliwość transgresji świata ukonstytuowanego na idei tego, co *a priori* dane. Tym samym transgresyjnymi byłyby także pojęcia dobra i zła, które byłyby tylko określonym konstruktem myślowym. Cioran twierdzi:

Pustka pomaga zdruzgotać pojęcie bytu, przy czym sama tej ruinie nie podlega – potrafi oprzeć się atakowi, który w wypadku wszelkiej innej idei oznaczała by jej autodestrukcję. Prawda, że nie jest ona pojęciem, lecz czymś, co pomaga nam uwolnić się od wszelkiego pojęcia. Każde pojęcie to tylko jeszcze jedno skrepowanie; trzeba odciążyć od nich umysł, tak jak trzeba nam pozbyć się balastu wszelkiej wiary, bo przeszkadza on w wyrzeczeniu²⁵⁹.

Przyjmując nieco inną perspektywę, dojść możemy do konstatacji, o której już wspominaliśmy, iż Bulatović, epatując złem, wiążąc je z cyklicznością i odwiecznością dziejów człowieka, walczy z szeroko pojętą konwencją: społeczną, filozoficzną, religijną, artystyczną. Ten polemiczny charakter ma niewątpliwie rys autobiograficzny, wiążący się z nieprzychylnym przyjęciem prozy Bulatovicia przez współczesnych mu krytyków, dla których był on heretykiem w każdym aspekcie. Wyłamując się kanonowi sztuki socjalistycznej, opór postawił także tradycji, kreując się po trosze na nowego barbaro-geniusza z Bałkanów. Niepodległość artystyczna, na jaką wobec unifikacyjnego socrealizmu chciał się wybić Bulatović znalazła odzwierciedlenie w jego twórczości:

Wolność to prawo do różnicy; będąc pluralizmem, zakłada rozproszenie absolutu, rozproszkowanie go na mnóstwo prawd równie zasadniczych i prowizorycznych. Gdzieś u fundamentów (albo w podświadomości, jeśli kto woli) demokracji liberalnej tkwi politeizm; i na odwrót, wszelki ustrój autorytarny jakoś łączy się z zamaskowanym monoteizmem. Przechodząc na chrześcijaństwo, poganin natychmiast stawał się nietolerancyjny; ciekawa to konkluzja monoteistycznej logiki²⁶⁰.

Powyższy fragment myśli Ciorana jest bardzo adekwatny do tego, co przed momentem powiedzieliśmy o Bulatovicu. Czytając jego prozę, widzimy, że świat przez niego kreowany nie jest jednowyznaniowy. Pozostające w tle prawosławie ustępuje przed neopoganizmem, którego kwintesencją jest idolatria Gullo, Gullo czy animizm berkszyra Josephine. Zmiana systemu religijnego jednak nie przynosi niczego dobrego. Jak wiemy chociażby z kart *Ludzi o czterech palcach* mistycyzm Josephine i Gullo jest podstawą autorytaryzmu, który uwidacznia się w chęci opanowania przez tę organizację świata. Ciekawym rysem jest fakt, iż tak jak chrześcijaństwo, wyłaniając się z religii antycznych przejmowało niektóre ich symbole i rysy, tak neopoganizm bulatoviciowskiego świata wykorzystuje tę samą metodę, przejmując zapośredniczone symbole i motywy, niejako wraca do własnych korzeni. Pojawia się tutaj skojarzenie z Ricoeurowskim odzyskiwaniem symboli²⁶¹. Poza pluralizmem mającym charakter diarchii, proza Bulatovicia wypowiada się także w kwestiach pluralizmu obyczajowego w odnie-

²⁵⁹ Cioran, dz. cyt. s. 108.

²⁶⁰ Tamże, s. 39.

²⁶¹ A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007, ss. 183-185.

sieniu do kwestii płciowości i seksualności, o której wspominaliśmy w kontekście de Sade'a oraz jego inspiracji w twórczości analizowanego przez nas autora. Jednocześnie te inklinacje po raz kolejny ukazują znaczenie somatyczności w poznaniu człowieka:

Ażeby przezwyciężyć przywiązania i wyływające z nich kłopoty, należałoby drugiego człowieka ujrzeć w jego najgłębszej nagości, wniknąć spojrzeniem aż w jego kiszki i co tam jeszcze ma, upoić się plugastwem jego wydzielin, całej fizjologii rychłego już umrzyka²⁶².

Cioran podobnie jak Bulatović podkreśla kwestię biologicznego zrozumienia człowieka, w którego zachowaniu pojawiają się cechy typowo zwierzęce. Główną przeszkodą w dostrzeżeniu niedostrzegalnego jest zależność od pajęczyny filozofii i doktryn, które nad kwestią ciała przechodzą od razu do poziomu świadomości. Skandalizujący sposób wypowiedzi artystycznej z jakim mamy do czynienia w przypadku obu autorów, jest rozbijaniem struktury realnego świata, odsłanianiem jego iluzyjności i wytrącaniem ze sztucznie stworzonych schematów. Ponowne branie w posiadanie wiedzy zawartej w zapomnianych symbolach i zwrot ku pierwotności (ukrytej w Cieniu) jest także wyrazem nobilitacji systemów myślowych i mądrości przez nie reprezentowanej i widowym znakiem transgresji technicystycznego poznania.

Ludzie współcześni przyjmują ją z oporami, tak jak wzdrygają się również przed zaakceptowaniem idei specyficznie antycznej, że zło i dobro są wielkościami stałymi, niepodlegającym żadnym zmianom. My, z naszą obsesją postępu bądź regresu, milcząco zakładamy, że zło się zmienia – umniejsza się bądź powiększa²⁶³.

Motyw cyklicznego pojawiania się Josephine chociażby jest dowodem na manichejskie przeświadczenie o permanentnym trwaniu, istnieniu opozycyjnych wartości, antynomii, na kanwie których opiera się świat. Bilateralność jest wpisana w człowieka, natomiast literatura może być postrzegana jako forma autoterapii poprzez werbalną konkretyzację czy może raczej przeniesienie problemu, energii z własnego wnętrza na papier. Cioran sugestywnie wypowiedział się na ten temat, twierdząc, że pozostały po autorze tekst jest nie tyle „owocem” jego twórczego wysiłku, ile właśnie sekrecją, wydzieliną, pozostałością, nieposiadającą własnego statusu ontycznego²⁶⁴.

Cioran złego demiurga odnajduje w chrześcijaństwie i Bogu. Zła doszukuje się także w człowieku dążącym do przedłużenia swego gatunku. Zatem i cielesność jest obarczona błędem. Patrząc w tym pryzmacie na Bulatovicia, dostrzegamy, iż także on zmierza ku wyrażeniu sensu niematerialnego fizykalnością. U obu autorów dostrzegamy wiele pesymizmu, nihilizmu, z których jednak można czerpać naukę i siłę. Światy przez nich kreowane usytuowane są na granicy trwania i zniszczenia, ból, cierpie-

²⁶² Cioran, dz. cyt. s. 55.

²⁶³ Tamże, s. 44.

²⁶⁴ *Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999, s. 77.

nie, dążenie do destrukcji, popęd śmierci w gruncie rzeczy prowadzą ku życiu. Postawmy sobie zatem pytanie, kim jest zły demiurg Bulatovicia? Czy jest nim podobnie jak dla Ciorana Jahwe i chrześcijaństwo? Po części zapewne tak. Jednak co wydaje się paradoksem, złym demiurgiem może być sam Bulatović, opisujący najróżniejsze przejawy zła, spełniający podwójnie kreacyjną rolę, powołujący do życia w pierwszym rzędzie fikcję literacką, w drugim natomiast pośrednio pozwalający jej na zanegowanie samej siebie poprzez charakter antynomiczny, groteskę, ironię i parodię języka, które odczytywane hermeneutycznie odkrywają sens, którym jest zaprzeczenie li tylko negatywnej kondycji człowieka i świata.

Sięgając do samego źródłosłowa zła, do łacińskiego *malum*, dostrzegamy na podstawie analizy przeprowadzonej w niniejszym rozdziale, którego spoiwem jest twórczość i świat przedstawiony Bulatovicia, iż zło pojawia się w trzech kategoriach:

malum metaphysicum, którego początkiem jest niedoskonały i ograniczony świat (dostrzegamy ową ułomność chociażby w pustym niebie pozbawionym Monady).

malum physicum, odpowiadające bólowi i cierpieniu (doskonale zobrazowanym w *Ludziach o czterech palcach*, *Gullo Gullo*) a także

malum morale, jednoznaczne z wykroczeniem przeciwko prawu, Bogu, idei, drugiemu człowiekowi i wszelkiemu łaadowi (przeciw któremu wypowiada się z definicji i na każdym poziomie czy to fabularnym czy realnym proza Bulatovicia).

Każda z wyżej wymienionych form zła związana jest z człowiekiem, niejako weń wpisana i nierozdzielnie wiąże się z biologicznymi imperatywami (potrzeba czynienia zła, radość z jego czynienia jako zaspokojenie potrzeby), niejednorodną i zmienną kondycją psychiczną (symbolicznie prezentowaną chociażby przez Josephine).

Jako ostateczną konstatację przytoczmy słowa A. Rimbauda, odnoszące się co prawda do poety, jednak doskonale korespondujące z postacią Bulatovicia:

Poeta staje się wieszczem poprzez długie, ogromne i świadome pomieszanie zmysłów. Wszystkich form miłości, cierpienia, szaleństwa; on poszukuje w sobie, zużywa w sobie wszystkie trucizny, by zatrzymać jedynie ich kwintesencję. Niesłychana tortura, podczas której potrzebuje całej wiary, wszystkich sił nadludzkich i staje się wielkim chorym, wielkim zbrodniarzem, wielkim przeklętym – i największym Mędrce! – ponieważ dotyka on nieznanego²⁶⁵.

²⁶⁵ A. Rimbaud, *List do Pawła Demenyego* (1871), [w:] *Sezon w piekle. Ilustracje, Listy, przekład zbiorowy*, Kraków 1993.

ZAKOŃCZENIE

Posługując się psychoanalizą i doszukując się w twórczości Bulatowicia obrazów zła, dostrzegamy niekonsekwentny, jeżeli chodzi o stopień natężenia, ale wyraźnie widoczny proces odsłaniania zła, kształtowania przez nie świata przedstawionego oraz proces formowania się swoistej katartycznej wizji zła. Mimo braku spójnej wizji zła, a tym samym *expressis verbis* sformułowanej jego koncepcji, twórczość Bulatowicia nie może być pominięta i zostać niezauważona w dyskursie poświęconym toposowi zła, czy w ujęciu pozaliterackim w ramach szeroko pojętej refleksji nad złem. Bezsprzecznie pojawiające się na stronach jego utworów zło spełnia funkcję utylitarną. Zaryzykować można tezę, iż większość jego utworów zasadza się na wykorzystaniu *Lust zum fabulieren*²⁶⁶, by odwołać się do pojęcia Freuda. Owa przyjemność opowiadania, mająca charakter wielopoziomowy, spełniałaby kilka zadań. Na pierwszym poziomie, dostrzec możemy kreacje bohaterów literackich, w których odkrywamy określone zachowania, sposoby istnienia, które oni odkrywają przed nami – posługującymi się psychoanalizą – ukryte sensy, zawarte w zachowaniach archetypowych, mających wyraz w postawach i typach kompleksowych. Analiza zatem odkrywa przed nami „sens” postaci fabularnych. Jednak idąc nieco dalej, w takim, a nie innym ich wykreowaniu, nieświadomym obdarzeniu ich określonymi kompleksami, takiej ich konstrukcji psychiki, do głosu dochodzą treści nieujawnione przez aparat psychiczny samego autora, które częściowo mogą być rekonstruowane na podstawie analizy kreacji bohaterów, w których *per analogiam* do przedświadomości treści te się ujawniają. Poprzez to w utworach Bulatowicia dostrzec moglibyśmy – zgodnie z zasadą *Lustprinzip* – przeniesienie negatywnych emocji z przeszłości, a tym samym ich wytłumienie, zaspokojenie, kateksję poprzez ich „przeżycie” przez bohaterów utworów. Następuje przepracowanie traumy, do pewnego stopnia pogodzenie się z nią, co z kolei skutkuje sublimacją, o której Freud mówił, iż jest jednym ze źródeł aktywności artystycznej²⁶⁷.

Jak podkreślają Burzyńska i Markowski²⁶⁸:

Wraz z „powrotem autora” nasilającym się obecnie, w postaci reakcji na jego strukturalistyczną w teorii literatury i poststrukturalistyczną „śmierć”, powraca także żywe zainteresowanie psychoanalizą podmiotu, ponownie osadzonego w życiu.

²⁶⁶ A. Burzyńska, M. P. Markowski, dz. cyt., s. 45.

²⁶⁷ S. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. R. Reszke, [w:] tenże, *Dzieła*, T. 4: *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998, ss. 176-177.

²⁶⁸ Tamże, s. 53.

Konstatować możemy, iż zło Bulatovicia, swoisty satanizm jest czynnikiem spajającym świat przedstawiony, mającym decydujący wpływ na jego kształt, elementy go tworzące oraz czas fabularny. Przyglądając się rozwojowi twórczości autora, dostrzec można pewną prawidłowość, a mianowicie, wraz z pierwszymi utworami, jak na przykład *Djavołe dolaze* pojawia się silna fascynacja złem, które staje się główną treścią utworu, by następnie w kolejnych dziełach przejmować coraz większą kontrolę nad bohaterami oraz światem, w którym żyją, jednocześnie zmieniając swoje oblicza, niejako adaptując się, rekapitulując dotychczasowe metody, aktualizując się do wymogów czasów. W jego prozie widzimy silnie antropologiczne uwarunkowania samego zła. Jego nośnikiem i sprawcą jest często człowiek. Pierwsze młodzieńcze utwory, ale także późniejsze ukazują poprzez sugestywne obrazy nieograniczony w przejawach pejzaż zła, jakie wypełnia świat. Szczególnie w odniesieniu do bohaterów spełnia ono funkcję klucza do poznania świata, poprzez jego pryzmat świat zostaje zinterpretowany. Owo poznanie jest często naiwne, związane najczęściej z jakimś traumatycznym wydarzeniem, poprzez które bohater przechodzi inicjację, i dopiero po tym fakcie dotychczasowe „poznanie” zostaje zweryfikowane i na nowo ukonstytuowane. Co ważne, zło u Bulatovicia jest odpowiedzialne za zamknięcie bohatera, jak również samego autora, w jego kręgu: w dosłownym znaczeniu – w przestrzeni nim napiętnowanej i w sensie przenośnym – w uzależnieniu od niego, jego permanentnej obecności. Poza zło nie można wyjść, nie można go uniknąć, nie zetknąć się z nim, nie poddać się mu. Tym samym urasta ono do rangi „obecnego” od zawsze, równoimiennej postaci Boga, który w utworach Bulatovicia zostaje odarty z przymiotów omnipotenta. Można powiedzieć, iż pojawia się ono wszędzie tam, gdzie zanika sfera duchowa, a do głosu dochodzi cielesność. Wiąże się to nierozzerwalnie z kategorią grzechu, którego najróżniejsze aspekty Bulatović przywołuje. Postrzegane w sposób tradycyjny (a więc jako fizyczne i moralne) ulega relatywizacji, tracąc swą esencję. Nierozzerwalnie wiąże się ono z siłą, postępem, jak chociażby w odniesieniu do organizacji Gullo Gullo czy Grubana Malicia, którzy wykorzystują zależność złego i silnego nad dobrym i słabym. Archetyp Cienia odpowiedzialny za emanację zła prowadzi także do symbolizacji i mitologizacji świata przedstawionego Bulatovicia. Jednocześnie przejawia się w tym zabiegu uniwersalistyczny charakter literatury, rejestrującej, przechowującej te symbole i mity. Joseph Campbell pisał:

*Archetypy, albo idee elementarne, na całym świecie w różnych okresach ludzkich dziejów występowały w rozmaitych przebraniach*²⁶⁹.

Odnosząc się do myśli wybitnego antropologa i religioznawcy, a także posiłkując się myślą Freuda i Jung, dostrzegamy głębokie zakorzenienie sfery „ikonicznej”, czy to obrazowej, czy językowej, w sferze wyobraźni, z której bierze początek i w której znajduje swój koniec. Jednym z tych mitów-

²⁶⁹ J. Campbell, *Potęga mitu*, tłum. J. Gruze, Warszawa 1994, s. 90.

archetypów jest zło/archetyp Cienia i z tej perspektywy prozę Bulatovicia odczytywać możemy jako próbę odpowiedzi na pytanie o obecność mitu-zła w życiu człowieka. Tym samym autor spełniałby rolę osoby mitologizującej świat, to zaś pozwala na spojrzenie na mit jako formę terapeutyczną. Jak zauważył Campbell, opierając się na myśli Junga:

(...) jeśli odkryjesz, w którym miejscu ktoś jest zablokowany psychicznie, to potrafisz dla tego konkretnego progowego problemu znaleźć stosowną przeciwagę mitologiczną²⁷⁰,

i jak konstatuje w oparciu o to Dudek²⁷¹, psychologiczne, a nie wyłącznie antropologiczne postrzeganie mitu pozwala na rozpatrywanie i dostrzeganie w nim poszczególnych warstw, od prymarnej, bazującej na skojarzeniach, poprzez literacką, a więc metaforyczną i symboliczną, aż po archetypową. W ten sposób postrzegana twórczość Bulatovicia z założenia wpisana mieć będzie w siebie tradycję: prymarną odsyłającą do asocjacji z percypowanymi za pośrednictwem słowa obrazami, a jednocześnie poprzez „obraz”, „obrazowość” implikować będą takie, a nie inne środki stylistyczne. Nie sposób nie dostrzec w sposobie obrazowania uprawianym przez Bulatovicia elementów przynależnych tradycyjnemu repertuarowi zła. Pojawiające się w rozdziale pierwszym oraz czwartym odniesienie do medium malarskiego zilustrować miało – poprzez dokonanie analizy strony znaczeniowej i wizualnej – zbieżności środków artystycznego wyrazu oraz paralelność treści. Jednocześnie uwidoczniło to wielopoziomowość tradycji zła w sztuce oraz jego żywotność. Liczne odwołania apokaliptyczne to z jednej strony dowód na czerpanie z tradycji religijnej, lecz jednocześnie jej zrekontekstualizowanie i nadanie nowego sensu, w którym zło nie zostaje pokonane, lecz triumfuje. Swobodne posługiwanie się symboliką, odwołania do różnych tekstów to z kolei dowód na inspirację niekanoniczną. Także sam fakt epatowania w literaturze złem, fascynacji nim pozwala wpisać genetycznie Bulatovicia w linię wywodzącą się jeszcze z czasów manichejskich.

Przyglądając się kreacjom postaci, z jakimi mamy do czynienia w utworach Miodraga Bulatovicia, dostrzegamy częstokroć wielopoziomowe, złożone struktury osobowościowe, niepoddające się w sposób jednoznaczny i łatwy analizie. Metoda psychologii głębi, jaką zastosowaliśmy w połączeniu z hermeneutyką, zwraca uwagę na obrazy pozornie niebudzące interpretacyjnych wątpliwości czy podejrzeń, podczas gdy zawarte są w nich głębokie pokłady sensu, który jest wykładnikiem nie tylko ogólnoludzkich, zakodowanych w zbiorowej świadomości myśli, idei, wzorców, postaw, mitów, lecz także, lecz także mające odniesienie bezpośrednio do samej biografii autora zakodowane atawistycznie, sublimowane doświadczenia z przeszłości. Co wielokrotnie było podkreślane przez cytowaną chociażby A. Dukanović, motyw wojny, Czarnogóry powraca z obsesyjną wręcz fascynacją. Zwróćmy

²⁷⁰ Tamże, s. 225.

²⁷¹ Z.W. Dudek, *Od wyobrażenia do mitu*, „ALBO, albo” nr 1, 2000.

uwagę, iż wszechobecny oniryzm, przeplatanie się świata realnego z imaginacją pozwala Bulatoviciovi na przemyślenie określonych myśli, wyraźnie nieświadomych. Najczęściej u ich podstaw znajduje się Cień. Rozpatrując proveniencję poszczególnych jego manifestacji, dostrzegamy klasyczną triadę. Cień indywidualny, który rozpatrywać moglibyśmy dwutorowo: w odniesieniu do postaci fikcyjnych oraz do samego Bulatovicia. Niewątpliwie wyjść należałoby od kwestii seksualności, która wydaje się być miejscem inicjalnym dla wyjaśnienia problemu Cienia. Kreacja postaci słabych psychicznie, zalekniowanych, biernych wobec otoczenia, obarczonych mającymi korzenie w dzieciństwie wieloma kompleksami stanowić może rodzaj kateksyjnego stłumienia lęku poprzez przesunięcie go/obdarzenie nim postaci fikcyjnych, które z kolei zaczynają go przepracowywać w świecie fikcji, czy raczej zostają przezeń „przeżyte”. Psychologiczny aspekt Cienia Muharema czy też Mary ma wpływ na ich osobowości, interakcje, jakie zachodzą pomiędzy nimi a społecznościami, w których żyją. Cień, jak podkreśla Dudek²⁷², „pełni w stosunku do świadomości funkcję pedagogiczną, wskazuje na możliwości alternatywnych rozwiązań”, natomiast J. Hillman wskazuje, że poprzez Cień ustosunkowujemy się do elementów wypartych ze świadomości, uczymy się odnosić do negatywnych doświadczeń, w tym utraty określonych celów życiowych. Przykład Muharema w tym kontekście pokazuje ucieczkę w sferę magiczną, której ucieleśnieniem jest obraz szybującego po niebie koguta. Niemożność wpisania się w system społeczności wsi, poprzez usankcjonowanie swej pozycji wstąpieniem w związek małżeński, a w jego konsekwencji spełnienia się w roli płodźciela potomka, sprawia, iż ego chłopca zaczyna przegrywać z Cieniem, który przejmuje kontrolę nad jego czynami i sprawia, że obarczony kompleksem ofiary, męczennika i niższości poddaje się społeczności wioski. Cień manifestuje się także przy zachowaniach mających na celu rozładowanie napięcia, w przypadku Muharema będzie to wizyjny charakter stosunku seksualnego z Ivanka, sublimowany przez opis „parzącego” się koguta. Ponadto jego obecność dostrzegamy w niedojrzałości emocjonalnej chłopca, zwracaniu się przeciwko własnemu instynktowi samozachowawczemu, bierności wobec przemocy, jakiej doznaje.

Najbardziej widoczną formą epifanii Cienia są zachowania sadystyczne i masochistyczne, które powstają na bazie lęku lub/i agresji. Ulokowanie większości wydarzeń na planie wydarzeń wojennych, lub w przestrzeni, gdzie nieustannie toczy się jakaś forma walki, wyzwala w bohaterach prymarne, atawistyczne zachowania, zmierzające ku imperatywowi biologicznemu zachowania gatunku oraz własnego istnienia. Stąd też fakt zrodzenia się okrucieństwa, które staje się narzędziem podporządkowania innych jednostek, a tym samym zagwarantowania sobie niezachwianej możliwości realizacji własnych celów. Tak jest chociażby w przypadku majora Peduta, w którym codzienny rytuał lotu nad okupowanym przez jego wojsko terytorium wywołuje lęk przed śmiercią, co z kolei znajdować może odzwierciedlenie w dojściu do głosu Cienia w trakcie realizacji perwersji seksualnych. Masochizm

²⁷² Z. W. Dudek, *Podstawy...*, s. 232.

natomiast jest widoczny w kreacji Mary, która postrzegając siebie jako źródło zła i zło wcielone, pozwała się zniewalać, wykorzystywać innym. W tym miejscu zaznaczyć należy tetradyczny charakter Cienia, którego elementy składowe, – lęk, bezsilność oraz agresja – wzmacniają się na zasadzie błędnego koła. Jego najczęstszymi personifikacjami są już wspomniane smoki, złe duchy, dzikie i groźne zwierzęta, stwory fantastyczne, szatan, bohaterowie występujący przeciwko bogom (Bogu, Idei, Ładowi).

Przyglądając się światu przedstawionemu prozy Bulatovicia, dostrzegamy w niej wiele elementów magicznych, fantastycznych, okultystycznych. Z tej racji do pewnego stopnia literatura ta wpisuje się w kanon literatury powszechnie potępianej. Zło, której jest podstawą relatywizacji tego świata, staje się czynnikiem konstytuującym z jednej strony wybrane jednostki (jak chociażby bohaterów organizacji przestępczej z *Gullo Gullo*), z drugiej natomiast wyznacza oś, wokół której toczą się losy świata lub które są przez nie wyznaczane (problem negatywnej paruzji Josephine). Powielanie, udoskonalanie praktyk sprawiających ból i żądających cierpienia, fanatyzm i święte przekonanie w prawo do takiego, a nie innego postępowania, nihilizm i anarchizm sprowadzają postaci ku postawie libertryńskiej, negującej wszelki porządek i wprowadzającej w jego miejsce własne istnienie. Warto odwołać się też do G. Battaile'a, który w literaturze upatrywał przestrzeń, w której wypowiedzieć można wszystko, gdzie można:

*zerwać z zakazami, wyrwać się, wyswobodzić, na każdym polu*²⁷³.

Lektura dzieł Miodraga Bulatovicia przypomina wędrówkę po zakamarkach średniowiecznego bestiariusza rojącego się od fantasmagorycznych postaci, lekturę alchemicznego kodeksu przepelnionego tajemnymi symbolami, profetyczną wizję zwycięstwa apokaliptycznej Bestii. Świat Bulatovicia jest przesycony złem. Spotykamy je na każdym miejscu. Stanowi *alter ego* człowieka, wydaje się, że obecne jest w jego życiu od momentu narodzin, a nawet przed nimi.

²⁷³ G. Battaile, *Literatura i zło*, tłum. M. Wodryńska-Walicka, Kraków 1992, s. 28.

SAŽETAK

Rad pod naslovom: *Summum malum Miodraga Bulatovića. Zlo a psihologija provalje* govori o problemu zla u stvaralaštvu Miodraga Bulatovića (1930. – 1991.). Kao kontekst i način istraživanja se koriste metodologiju psihologije provalje, s izuzetnim pritiskom na Jungov arhetip Sjene, glavni čimbenik zla. U radu se pokazuje pojave zla, koje su neposredni rezultat arhetipičnih kompleksa, forma vladanja drugom čovjekom, filozofski definirani način života ili na kraju mjera društvene i mentalne transgresije.

U radu pojavljuje se Bulatovićev sotonizam koji za ovu analizu čini svjesno formiranje zla kao hedonistički-filozofski stav koji se vidi u pišćevim djelima. Pokušava se također pokazati ovisnost proze analiziranog autora o kanonskoj i antikanonskoj tradiciji zla tijekom povijesti.

Prvo poglavlje predstavlja raznolike oblike zla i njegove pojave. Polazište analize čini teološki odnos kategorije zla, njegovog stvarnog postojanja te posljedica prema čovjeku i svijetu. Da se pokaže bitnost problema i kako daleko seže povijest teološkog istraživanja zla (posebno zanimljivo kao istoimeni dio binarne opozicije dobro-zlo), autor odnosi se na diakronički razvoj vjere u zlo te na povijest doktrine oko njega – počevši od antike prema judaizmu i kršćanstvu završivši na islamu. Istovremeno taj dio signalizira nazočnost elemenata religijskog gledanja koji se vide u kasnijem Bulatovićevom stvaralaštvu. Teološki aspekt obuhvaća također problem utjelovljenog zla o kojem govori sljedeći dio prvog poglavlja. Zbog toga što se bavimo djelima autora iz granica različitih kultura, rad se odnosi na judaizam, kršćanstvo i islam kroz koje predstavimo ideju Sotona kao utjelovljen odraz ideje Zla. Ona razmišljanja impliciraju potrebu da se malo promotri topos pakla kao kraljevstva anti-dobra. Upotrijebljenu analošku trovjersku podjelu obogaćuje odnos prema slavenskim predodžbama pakla. Problem pakla kao kazne za grijeh čini sljedeći dio tog poglavlja. Nakon razmatranja najvažnijih teoloških pitanja koja se vežu s idejom zla/Zločestog sinkronijski predstavljamo najbitnije filozofske refleksije nastale na osnovi teoloških istraživanja. Kategoriju zla opisujemo od antičke Grčke i Rima prema srednjovjekovnu skolastiku do Leibniza i smatranja filozofa početka 20. stoljeća, prije svega P. Ricoeura i S. Freuda. Religijsko-filozofska smatranja vidi se u okultističkoj književnosti koja je ujedno primjer književne tradicije toposa zla i u koju ulazi također Bulatovićevo stvaralaštvo. Izabrana okultistička djela opisana su u daljnjem dijelu rada.

Krajnji primjer zanosa zlom je sotonizam o kojem se govori u sljedećem dijelu. Smatran kao neki sociološki fenomen može se vezati sa takvim gledanjem problema zla koji smo opisali odmah nakon toga.

Gotovo autonomski dio poglavlja čine dva dijela koji su posvećeni pitanju intermedijalnosti u želji predstavljanja zla i Zločestog (problem povijesti i ikonografije tih toposa) te u sugestibilnim, infernalnim karakteru stvaralaštva Franza Stücka, kojeg su slike analizirane na osnovi religijskih, moralnih i psiholoških kategorija. Tako smo dobili oblik kutije, *pars pro toto* što je postalo model interpretacije za ovaj rad. Problem predodžbe zla našao se i u ostalim poglavljima rada.

Drugo poglavlje sintetički opisuje klasičnu psihoanalizu provalje ujedno s najvažnijim pojmovnim aparatom S. Freuda i C. G. Junga. Posebno se naglašava troelementnu strukturu ljudske psihe, objavljenu od S. Freuda. U daljnjem dijelu su na iscrpljiviji način predstavljeni najvažniji pojmovi koji je uveo C. G. Jung, znači Nesvijest, Arhetip, Anima i Animus, Kompenzacija i dr., iz kojih ili uz pomoć kojih najčešće se vidi i pojavljuje Sjena. Istovremeno povezali smo psihoanalitičke pojmove s određenim ulomcima / fragmentima Bulatovićevih djela. Zbog toga predstavili smo Sjenu – individualnu, zbirnu i univerzalnu u kontekstu djela opisivanog autora. Zbog metodologije ovog rada koju čini psihoanaliza predstavljeni su i najvažnije književne inspiracije tom znanošću te primjere kako se uklapa u analizu književnog djela.

U trećem poglavlju imamo analizu djela Miodraga Bulatovića u kontekstu Sjene. Vidimo je kao podlogu zla situacije koju doživljava lik priče „*Najveća tajna svijeta*” i koji postaje osnova nekih slavenskih predrasuda kojima se vraćamo u tom dijelu rada. Posebnu pozornost smo obratili na likove Muharema i Mary iz djela „*Crveni petao leti prema nebu*” gdje su istaknute posljedice otuđenja od određenih arhetipa što donosi zlo, koje se doživljava, provodi, vrši i koje stvarno postoji. Uz psihoanalizu ide hermeneutika koja služi za analizu simboličnih i mitoloških slojeva književnih likova istodobno vežući ih sa psihičkom sferom. Trebalo to dokazati ne samo nazočnost individualne Sjene kao i zbirne Sjene koja proniče u zbirnu *mneme* čovječanstva, a koju se vidi u mitološko-simboličnom sloju, istom za više kultura. Ovaj sloj se povezuje sa sferom predodžbene seksualnosti, koju se razumije kompleksno što najizrazitije pokazuje lik Kajice.

Dalje smo navezali do Bulatovićevog sotonizma što je jedna od teza ovog rada. Ostali zapleti trećeg poglavlja su pitanje tabua seksualnosti, represivan karakter naredbe i zabrane i transgresija moralnog sustava što autor pokazuje pomoću svojih likova.

Problem zbirne Sjene opisali smo upotrijebljavajući psihologiju gomile kao specifičnog središta gdje se tvori i širi zlo. Posljednji dio se odnosi na pitanje fizičku prisutnost zla koje se manifestira kroz okultističko-magične biće svinje Josephine (*Ljudi sa četiri prsta*), simbola Zločestog.

U sljedećem poglavlju pokušava se upisati Bulatovićevu prozu u tradiciju zla. Da to se bolje ukaže, odneseno se na stvaralaštvo Hieronymusa Boscha što pokazuje karakter stvaralačke snage obojice autora, dok njihov *ouvre* dokazuje posebnu vrijednost djela slikara i pisca. Takvo uspoređenje svjedoči i o velikim „slikarskim“ mogućnostima Miodraga Bulatovića.

Topos seksualnosti vezan s okrutnošću, perverzijom i zlom koji se tako često vidi na stranicama njegovih djela postaje dio daljnje analize gdje se uspoređuje i traži zajedničke elemente Bulatovićeve proze sa stvaralaštvom markiza de Sadea. Problem surovosti kao vrste transgresije kao prekoračenje granice tabua seksualnosti govori također o društvenom obliku represije / nevolje ljudske spolnosti. Istovremeno pokušavamo dokazati filozofsku stranu takve transgresije.

Slobodni karakter stvaralaštva koji smo ovdje ukazali postaje ujedno uvod u posljednji dio poglavlja. Govori o problemu lošeg stvoritelja, kreatora koji kao zločest pod utjecajem svojih loših instinkata stvara na svoj oblik isto zločesta bića. Prema Ćoranu zagledavaju se ona previše u vlastitu tjelesnost, prenošenje vlastitih gena zato plode sljedeća koljena slabih i jadnih bića. Pokazana je također neka vrsta neopoganstva koje je zajednički dio stvaralaštva obojice autora i koje u književnosti postaje neki oblik autoterapije za pisca.

Rad je dopunjen slikama koje služe kao primjer ostvarenja nekih opće poznatih motiva koje postoje u ljudskoj svijesti, dok u poglavlju posvećenom zlu služe za bolji prikaz nekih odnosa između teksta, slike i psihologije provalje.

BIBLIOGRAFIA

- Adler A., *Psychologia indywidualna w wychowaniu*, Kraków 1946.
- Adler A., *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden 1912.
- Aleksander z Likopolis, *Przeciw nauce Maniego* 5.
- Aronson E., *Człowiek istota społeczna*, Warszawa 2005.
- Augustyn z Hippony, *Contra adversarios legis et prophetarium* [w:] *Religie Wschodu i Zachodu*. Wybór tekstów źródłowych, red. K. Bank, Warszawa 1991,
- Battaile G., *Literatura i zło*, tłum. M. Wodryńska-Walicka, Kraków 1992.
- Bawół D., Epifania Złego w kulturze i sztuce współczesnej, [w:] *Antynomie wartości. Problematyka aksjologiczna w literaturze i dydaktyce*, red. A. Morawiec, R. Jagodzińska, A. Klepaczek, Łódź 2006.
- Bizior M., *Od egzotyki do mistycznej całości. Przemiany wizji zła w twórczości Juliusza Słowackiego*, Toruń 2006.
- Boczkowska A., Hieronimus Bosch. *Astrologiczna symbolika jego dzieł*, Wrocław 1977.
- Boyce M., *Zaratusztrianie: wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, J. B. Korzeniowski, Łódź 1988.
- Brüeckner A., *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985.
- Bulatović M., *Bohater na ośle*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Łódź 1977.
- Bulatović M., *Czerwony kogut leci wprost do nieba*, tłum. M. Krukowska, Warszawa 1979.
- Bulatović M., *Gullo Gullo*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa 1989.
- Bulatović M., *Ludzie o czterech palcach*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa 1983.
- Bulatović M., *Największa tajemnica świata i inne opowiadania*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Warszawa 1977.
- Bulatović M., *Vuk i zvono*, Zagreb 1958.
- Bulatović M., *Wojna była lepsza*, tłum. D. Jovanka-Cirlić, Łódź 1985.
- Burzyńska A., Markowski P. M., *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007.
- Campbell J., *Mityczny obraz*, tłum. A. Przybysławski, T. K. Sieczkowski, Warszawa 2004.
- Campbell J., *Potęga mitu*, tłum. J. Gruze, Warszawa 1994.

- Chronica Slavorum Helmoldi, presbyteri Bosoviensis, et Arnoldi, abbatis Lubecensis, in quibus res Slavicæ & Saxonicae fere a tempore Caroli Magni usque ad Ottonem IV. seu, ad ann. Ch. CI) CCIX. exponuntur, Henricus Bangertus e. Mss. codicibus recensuit, et notis illustravit*, Lubeka 1659. Wydanie polskie: *Helmoda Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski; wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974.
- Cioran E., *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.
- Crowley, A., *Księga jogi i magii*, tłum. D. Misiuna, Warszawa 1993.
- Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*, red. A. G. Miller, Kraków 2008.
- Dudek Z. W., *Archetypy a rozwój człowieka [w:] Antynomie i syntonie rozwoju, Studia i Materiały Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie*, 1993, ss. 39-52.
- Dudek Z. W., *Cień w kulturze*, „ALBO, albo”, nr 2, 1992, ss. 6-22.
- Dudek Z. W., *Kobiecość i męskość, Anima i Animus*, „ALBO, albo”, nr 1-4, 1995, ss. 63-64.
- Dudek Z. W., *Kozioł ofiarny jako personifikacja Cienia*, „ALBO, albo”, nr 4, 2001, ss. 14-29.
- Dudek Z. W., *Od wyobrażenia do mitu*, „ALBO, albo” nr 1, 2000.
- Dudek Z. W., *Od wyobrażenia do mitu*, „ALBO, albo”, nr 1, 2000, ss. 18-26.
- Dudek Z. W., *Psychologia integralna Junga*, Gdańsk 2006.
- Dudek Z.W., *Podstawy psychologii Junga*, Warszawa 2002.
- Dukanović A., *Świat Miodraga Bulatovicia*, „Twórczość” XXI 1965, nr 10, ss. 103-110.
- Eco U., *Historia brzydoty*, Poznań 2007.
- Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Vol 2, M-Z, index*, red. M.C. Richard, Nowy Jork 2004.
- Filipek M., *Problem samotności w świetle utworu Miodraga Bulatovicia „Płacz za przyjaciółmi”*, „Slavica Wratislaviensia”, 105, 1999, ss. 117-127
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, T.1 i 2, Warszawa 1990.
- Freud Z., *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, 1939
- Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki, Warszawa 2001.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- Goethe von W. J., *Faust*, Toruń 1994.
- Grisham R., *Iran: from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Baltimore 1954.

- Grzegorz z Nyssy, *Wielka Katecheza 5*, tłum. W. Kania, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 14, Warszawa 1974.
- Helmolda *Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski; wstęp i komentarz J. Strzelczyk, Warszawa 1974.
- Jacobi J., *Complex / Archetype / Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, Princeton 1974.
- Janion M., *Zło i fantazmaty*, Kraków 2001.
- Jung C. G. *Aion. Przyczyunki do symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke Warszawa 1997.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1976.
- Jung C. G., *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Poznań 1992.
- Jung C. G., *Persönlichkeit und Übertragung*, Freiburg im Breisgau, 1990.
- Jung C. G., *Psychologia przeniesienia*, przeł. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Jung C. G., *The Shadow, Collected Works 9, II, par. 24 Cień*, [w:] *Archetypy i symbole*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976.
- Jung C. G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912.
- Jung G. C., *Psychologia a religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970.
- Jung C. G., *Antwort auf Hiob*, München 2001.
- Kant I., *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej*, tłum. B. Wolniewicz, „Res Publica”, 1991, nr 2, s. 150-158.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.
- Kołąkowski L.: *O co nas pytają wielcy filozofowie: Trzy serie*. Kraków 2008.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2001.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Korzeniowski L., Pużyński S., *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, Warszawa 1986.
- Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, tłum. M. Falski, Kraków 2008.
- Laurentin R., *Szatan – mit czy rzeczywistość? Nauczanie i doświadczenie Chrystusa i Kościoła*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 1998.
- Le Bon G., *Psychologia tłumu*, tłum. B. Kaprocki, wyd. 3 poprawione, Warszawa 1986.
- Leibniz G. W., *Teodycea. O dobroci Boga, wolności i pochodzeniu zła*, Warszawa 2001.
- Lesser O. S., *Funkcje formy*, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór P. Dybel, Gdańsk 2001.

„Literatura na świecie” 4 (213), 1983.

Makowski J., *Filozof wieku wykluczonych*, „Tygodnik Powszechny” 9 marca 2003, nr 10.

Markowska W., *Mity Greków i Rzymian*, Warszawa 1987.

Marx W., *Heidegger Und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Hamburg 1980.

Matuszewski K., *Sade. Msza okrucieństwa*, Warszawa 2008.

Mauron Ch., *Wprowadzenie do psychokrytyki*, tłum. W. Błońska [w:] *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, T. 2, pod red. H. Markiewicza, Kraków 1976.

Meyer-Kalkus R., *Jacques Lacan: Psychoanaliza jako lingwistyka mówienia*, tłum. P. Dybel, w: „Teksty Drugie” 1998, nr 1-2 (49-50).

Milewska D., *Hans Memling: Sąd Ostateczny*, Gdańsk 1989.

Milton J., *Raj utracony*, Kraków 2002.

Motycka A., *Archetypy i kryzysy*, cz. 1. *Kultura i społeczeństwo*, nr 3, T. 36, Warszawa 1992.

Mroczkowski I., *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.

Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu, [w:] „La Civiltà Cattolica” z dn. 5 maja 2007 r.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Poznań 2000.

Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft. Werke. Herausgegeben von Karl Schlechta*, Bd. II. Monachium 1955.

Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, tłum. St. Wyrzykowski, Warszawa 1990.

Orygenes, *O zasadach*, I, 8, 3 *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2005.

Platon, *Dialogi*, T. 2, Kęty 1999.

Platon, *Państwo*, 379 c., tłum. W. Witwicki, T.1, Warszawa 1948.

Plutarch, *De stoicorum repugnantiis*, Warszawa 1980.

Pongs H., *Psychoanaliza i literatura*, [w:] *Psychoanaliza i literatura*, wybór P. Dybel, Gdańsk 2001.

Religie Wschodu i Zachodu. Wybór tekstów źródłowych, red. K. Bank, Warszawa 1991.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985.

Ricoeur P., *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991.

- Ricoeur P., *Symbolika zła*, Warszawa 1986.
- Rimbaud A., List do Pawła Demeny'ego (1871) [w:] Sezon w piekle. Ilustracje, Listy, przekład zbiorowy, Kraków 1993.
- Rosińska Z., *Jung*, Warszawa 1982.
- Rougemont R. de, *Udział Diabła*, tłum. A. Frybes, Warszawa 1992.
- Rozmowy z Cioranem*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Safranski R., *Zło – dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 1999.
- Sarwa A., *Tajemna Księga Katarów*, Sandomierz 2006.
- Słownik filozofii*, red. A. Aduszkiewicz, Warszawa 2004.
- Spink S. J., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, tłum. A. Neuman, Warszawa 1974.
- Szukalska A., *Problematyka wizualizacji w prozie Miodraga Bulatovicia*, Poznań 2008, praca doktorska.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, T. 3, Warszawa 2007.
- Teofil z Antiochii, *Do Autolika*.
- Voss H., *Franz von Stück 1863-1928: Werkkatalog der Gemälde mit einer Einführung in seinen Symbolismus*, Monachium 1973.
- Wierzbicki J., *Literatury jugosłowiańskie*, „Rocznik Literacki” 1980, Warszawa 1984, ss. 556-563.
- Wierzbicki J., *Piekielna wyobraźnia Bulatovicia*, „Nowe Książki” 1978, 7, ss. 10-11.
- Wierzbicki J., *Serbska proza* [w:] *Pożegnanie z Jugosławią*, Warszawa 1992, ss. 110-129.
- Wierzbicki J., *Zło Bulatovicia*, [w:] *Kategoria dobra i zła w kulturach słowiańskich*, Warszawa 1994, ss. 137-141.
- Willet J., *Ekspresjonizm*, tłum. M. Kluk, Warszawa 1976.
- Wolniewicz B., *Epifania diabła*, [w:] *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.
- Zajac R., *Szatan* [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, Lublin-Kraków, 2002.
- Zimbardo G. P., *Efekt Lucyfera. Dlaczego ludzie stają się źli?*, Warszawa 2008.
- Žižek S., Dolar M., *Druga śmierć opery*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008.

Źródła internetowe:

http://sr.wikipedia.org/wiki/Миодраг_Булатовић

<http://www.churchofsatan.com/home.html>

http://www.jungpoland.org/index.php?option=com_content&task=blogcategory&id=47&Itemid=161

<http://www.theisticsatanism.com/CoAz/belief/theology.html>