

## **Tomasz Herbich: Droga do granicy zapomnienia**

Lebiediew pozwala zrozumieć, czym jest myślenie całościowym dziejowego doświadczenia swojej wspólnoty. W „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Eichmann. Totalitaryzm na ławie oskarżonych” przypominamy recenzję „Granicy zapomnienia” Siergieja Lebiediewa.

[recenzja książki: Siergiej Lebiediew, *Granica zapomnienia*, przeł. G. Szymczak, Warszawa 2018, ss. 368]

W tezie mówiącej o literaturocentryzmie rosyjskiej filozofii[1] można wyróżnić przynajmniej dwa aspekty, które są ze sobą związane. Teza ta powinna zwracać uwagę nie tylko na to, że literatura rosyjska odegrała kluczową rolę w procesie kształtowania się myśli filozoficznej w Rosji oraz określania jej specyfiki, lecz także na to, że sama literatura rosyjska jest filozoficzna. To ostatnie stwierdzenie wiąże się z określonym postulatem głoszącym, że w sposób filozoficzny literatura ta powinna być czytana. Położenie nacisku na rolę literatury w rozwoju filozofii rosyjskiej z jednej strony, z drugiej zaś – przekonanie, że samą tę literaturę należy poddawać filozoficznej lekturze, prowadzą do przewyciężenia rodzajowych rozgraniczeń między tymi dwiema dziedzinami kultury, to ostatnie może zaś dokonać się, gdy u podstaw i filozofii, i literatury zostanie dostrzeżone łączące je (i wiążące ze sobą) zadziwienie światem[2].

W *Granicy zapomnienia* Siergieja Lebediewa dostrzegam takie właśnie zadziwienie światem. Jeżeli uznamy, że wieloznaczne słowo „świat” jest najczęściej używane w celu określenia jednego z dwóch podstawowych porządków – albo porządku naturalnego, przyrodniczego, albo dziejowego, kulturalnego, społecznego – to podczas lektury wspomnianej książki zauważymy, że oba te porządki znajdują się w niej w ścisłym, nierozzerwalnym związku. Tytułowa granica zapomnienia nie tylko znajduje się na dnie świadomości, lecz także – a nawet przede wszystkim – zajmuje określone miejsce w przestrzeni[3]. Gdy do tej granicy zapomnienia główny bohater i zarazem narrator książki dociera, ruch w przestrzeni i ruch w obrębie świadomości w pełni się jednoczą. Upadek do tego miejsca, czyli wypłuczyska zlokalizowanego na wyspie zesłańców położonej na dalekiej, trudno dostępnej Północy, w którym znajdują się niepoddane procesowi rozkładu ciała[4] tych, którzy zostali w to miejsce zesłani przez Drugiego Dziadka (poznanie jego – byłego komendanta łagru – tajemnicy przez narratora i zarazem uwolnienie się od dziedzictwa tej postaci stanowi główny wątek *Granicy zapomnienia*[5]) jest jednocześnie upadkiem „w ciemną wyrwę wewnątrz siebie”[6].

Materia jest w *Granicy zapomnienia* znakiem ducha, duch zaś jest uwikłany w materię. Trudno zresztą uznać, że istnieje jakaś ścisła przynależność materii do świata przyrody, ducha zaś – do świata kultury, skoro w samej przyrodzie zewnętrzny świat może przeistoczyć się w coś podobnego do świata wewnętrznego[7], ciało zaś zawiera w sobie dążące do wyrażenia w języku dziedzictwo krwi[8]. Usypany rękami więźniów wał z ziemi na terenach znajdujących się za kręgiem polarnym czy stepowe kurhany z czasem nabierają cech, które sprawiają, że są one jednocześnie czymś zrobionym przez człowieka i dziełem przyrody[9]. Słowa wyrastają z rzeczy – dlatego będąc na

grzbiecie Uralu, narrator znajduje się zarazem na krańcu języka, dostrzega bowiem, że po drugiej, azjatyckiej stronie przedmioty uchylają się od nadawanych im nazw: „Język może nimi kierować, może przypisywać im nazwy, i wówczas rzeczy się podporządkują, ale ten, kto czuje, czy mowa jest żywa, czy martwa, dostrzeże, że to lingwistyczna kolonizacja”[10]. Taka kolonizacja jest co prawda możliwa, ale nawet, gdy się zdarzy, nie jest ona zdolna do tego, aby rzecz w jej odrębności unicestwić. Jest z nią tak, jak z inną kolonizacją, którą narrator widzi w kamieniołomie znajdującym się w mieście położonym za kręgiem polarnym – w tym przypadku „umysł kierowany jakąś nienasyconą, beznadziejną żądzą połykania”[11] przed oczy mieszkańców miasta stawia „rosnącą, wchłaniającą w siebie trud dziurę”[12]. Kamieniołom ten okazuje się odbierającą „samą możliwość zadawania pytań” odpowiedzią pozwalającą zrozumieć, czym jest miasto powstałe w miejscu, które u jego początków było przestrzenią działalności Drugiego Dziadka, oraz kim są jego mieszkańcy[13]. We wspomnianym kamieniołomie dochodzi zarazem do głosu coś większego niż on sam – łączy się w nim surowość północnej natury z surowością umysłu, rezultat tego połączenia nosi jednak cechy nieludzkie:

Moja świadomość nie była w stanie nazwać ludzkim tworem tej głębokiej na pięćset metrów dziury w ziemi, tych kroczących koparek, które w skrajny sposób uosabiały tępy wysiłek metalu. Wydawało się, że wytwarzały je na wpół rozumne zwierzęta lub owady uwielbiające wielkie rozmiary z niekorzyścią dla dokładności i subtelności; istoty nie znające indywidualności, postrzegające wszystko poprzez liczby[14].

Zanim odkryjemy zasady zorganizowanego wokół kamieniołomu świata, powróćmy jednak na grzbiet Uralu. Wtedy, gdy narrator zdaje sobie sprawę, że jego język nie chwyta rzeczy, które są po drugiej stronie, znajduje się na granicy Europy. Ten, kto tam dotarł, kto był na granicy, poczuł, że jest Europejczykiem. Zrozumiał także, co to znaczy być Europejczykiem. Dlatego narrator może stwierdzić: „Odczuwam – to odczucie nadchodzi niespodziewanie, chociaż dojrzewało dawno – że jestem w większym stopniu Europejczykiem niż mieszkańcy tego kraju patrzącego w Atlantyk, jak balkon na ulicę”[15]. Fakt, że granica ta przebiega wewnątrz Rosji, nie oznacza jednak – jak nieraz uważano – że Rosja jest Wschodozachodem, Eurazją, że jest zatem albo krajem pośredniczącym między dwiema częściami świata i je jednoczącym[16], albo osobnym kontynentem. Wręcz przeciwnie, książka Lebediewa wyklucza takie postawienie sprawy – tym, czego doświadcza się na grzbiecie Uralu, jest obcość dwóch pierwiastków, obca woda azjatyckiej rzeki nie miesza się bowiem z tą, która już jest w ciele[17]. Doświadcza się tej obcości, ponieważ doświadcza się nagiej rzeczywistości, a więc nieumownego charakteru Europy i Azji. Nie ma Eurazji, są Europa i Azja – odrębne od siebie. Istnieją bariery, których nie da się zatrzeć – narrator uświadamia to sobie także wtedy, gdy widzi przylatujących śmigłowcem turystów, którzy przybyli na zwiedzanie łągów:

[...] wbrew duchowi obecnych czasów, ustanawiających już nie równość, lecz identyczność ludzi, istnieją nieprzezwyciężone bariery, istnieją niezatarte różnice, głębsze od różnic w wierze, kulturze, dostatku: kolorowe kurtki odpychały okolicę, broniły przed jej bezbarwnością, i zobaczyłem – właśnie przez kolor – że urodziliśmy się w różnych czasach, choć pokrywających się chronologicznie[18].

Ta jedność obu porządków – materialnego i kulturowego – z rosyjskiej perspektywy świadomie przyjmowanej przez narratora (myślącego całokształtem dziejowego doświadczenia tej wspólnoty, która jest wspólnotą jego języka – myślącego zatem nie w sposób dowolny, skoro „język żyje tym, co powinno być w nim wypowiedziane”[19]) jest zwieńczona przez określone postrzeżenie śmierci, czyli przez to, co w filozofii i literaturze rozumianych jako zadziwienie światem nieuchronne, nawet jeżeli nie zawsze wprost tematyzowane:

„Zrozumiałem, jaki był sens w wysyłaniu ludzi do tajgi, tundry: wykreślano ich z ogólnego bytu ludzi, wysyłano z historii, a ich śmierć zdarzała się nie w historii, lecz w geografii”[20]. Ze śmiercią wiąże się także tajemnica Drugiego Dziadka, do poznania której dąży główny bohater książki. Moralny rozpad Drugiego Dziadka, następujący po tym, gdy umarli jego syn i żona, polega na tym, że „jakby w całości przeszedł na stronę śmierci, utwierdziwszy się, że tylko ona jest czymś stałym i niepodlegającym przypadkowi”[21]. Rozpad ten dopełnia proces, w wyniku którego Drugi Dziadek przestaje reprezentować „bezosobowe, biurokratyczne okrucieństwo”, właściwe dla osób na zajmowanym przez niego stanowisku i niewyróżniające go spośród innych, i już nie tylko przekracza granice służby, wiążąc swój (i jego syna) los z łagrem[22], lecz zaczyna „sprawdzać ludzi na śmierć”[23]. Proces ten doprowadza do wysłania całej grupy rozkułaczonych więźniów na odległą wyspę, tę, na której główny bohater znajdzie tytułową granicą zapomnienia, i skazanie ich tam na śmierć, która nie może stać się wydarzeniem – na nagłe przejście od obecności do nieobecności:

Znajdowałem się w żołądku ziemi; tutaj leżeli moi bracia, ich nienaruszony stan nie był stanem świętości, lecz ucieczką od śmierci. Nie poszli drogą gnicia, zrosli się z ziemią, ale nie stali się

nią; dla wszystkich pozostałych ludzi oni zniknęli, przepadli bez wieści i nawet śmierć nie była tą ostatnią wieścią, którą mógłby przekazać człowiek; co oznacza, że również śmierć nie wydarzyła się do końca; martwi pozostali tylko z martwymi, żywi – z żywymi. Ale śmierć – to nie zniknięcie, nie nagłe przejście od obecności do nieobecności; umiera tylko człowiek, ale ci, którzy są wokół, powinni zwieńczyć jego śmiertelny trud smutkiem i opłakiwaniem; dziewięć dni, czterdzieści dni – to część w y d a r z e n i a ś m i e r c i, którą zwieńczają żywi. A jeśli żywi i martwi są rozdzieleni – to niedokończenie i ten wiecznie trwający moment zamieniony w lód zaciskają bieg czasu[24].

Ciała, które na granicy zapomnienia znajdzie główny bohater, niepoddające się rozkładowi i trwające w wiecznej zmarzlinie, pokazują, że śmierć nie mogła się w przypadku osób zesłanych na tę wyspę wydarzyć. Książka *Lebiediewa*, mówiąca o tej krańcowej postaci śmierci, która się nie wydarza, lecz jedynie następuje jako proste przejście od obecności do nieobecności, podejmuje zagadnienie znane filozofii po Auschwitz i związane nade wszystko z postacią obozowego muzułmana; podejmuje i, co charakterystyczne dla *Granicy zapomnienia*, rzuca na niego własne światło. Obrazu muzułmana „nie mogą znieść ludzkie oczy”[25], spojrzenie zaś w granicę zapomnienia zaraża „wirusem wiedzy, której nie powinno przekazywać się żywym”[26]. Balansujący między życiem a śmiercią muzułman, o którym Primo Levi pisał, że „gdyby mógł ująć w jakimś obrazie całe zło naszych czasów, wybrałby ten obraz, tak mu znajomy: wychudły człowiek, z pochyloną głową i zgiętym karkiem, z którego twarzy ani oczu nie można wyczytać ani cienia myśli”[27], oraz „wiecznie trwający moment” śmierci „zamieniony w lód”, który główny bohater *Lebiediewa* widzi w ciałach odnalezionych na granicy zapomnienia – ciałach balansujących między śmiercią a ucieczką od śmierci – w inny

sposób odsyłają do kluczowego dla współczesnej kultury umysłowej doświadczenia (kluczowego, o ile kultura ta rozpoznaje swoją sytuację historyczną jako sytuację po katastrofach XX wieku), w którym do śmierci nie stosuje się już nazwa śmierci: „Właśnie to, że śmierci istoty ludzkiej nie sposób już określić mianem śmierci (nie tylko że pozbawiona jest znaczenia – to nie jest bynajmniej niczym nowym, ale właśnie to, że nie można jej określić tym mianem), jest szczególną potwornością, którą muzułman wprowadza do obozu, a obóz – w świat”[28].

## **Przeczytaj również: Społeczeństwo małych eichmannów**

W innym miejscu, w którym był wcześniej – podczas ekspedycji badającej złoża znajdujące się w pobliżu dawnego górskiego łagru – narrator dostrzegł, że prawdziwa jest także teza tylko z pozoru odwrotna w stosunku do tej, którą ujrzał na granicy zapomnienia; teza, zgodnie z którą jedynie śmierć jako fakt dokonujący się w pozahistorycznym, określanym wyłącznie przez geografię porządku może być śmiercią, która szybko doprowadzi swoją pracę do końca. Może być nią wtedy, gdy samo miejsce zorganizowane jest tak, aby nie wchłonąć w siebie nic z życia zamieszkujących je ludzi[29], a ślady istnienia znajdujących się poza historią osób dają się szybko wypłukać[30]. Mimo że ciała znajdujące się na granicy zapomnienia nie podlegają zmianom w czasie, dotyczy ich w gruncie rzeczy to samo – dlatego nawet żyjące w tym miejscu plemię koczownicze nie potrafi wskazać, na której spośród „identycznych, [...] nietrwałych, [...] znikających i odradzających się z odejściem wysokiej wody” wysp rozegrał się dramat zesłańców[31]. Jeżeli zatem bohater *Jądra ciemności* widział ludzi „umierających powoli”, w których „nie zostało [...] już nic ziemskiego”, lecz byli tylko „czarnymi cieniami choroby i

głodu, leżącymi bezwładnie w zielonawym mroku”, „konającymi postaciami [...] wolnymi jak powietrze – i prawie równie niematerialnymi”[32], świat zaś, który ich otaczał, był pełen zużytych, tworzących wrażenie nieładu oraz „rozpasanego niszczycielstwa” rzeczy[33], to narrator *Granicy zapomnienia* we wspomnianym górskim łagrze patrzy na posttotalitarny świat, w którym śmierć wykonała już swoje zadanie, a przyroda uwolniła się od człowieka i może ukazywać patrzącemu na nią swoją pierwotną, odrzucającą to, co ludzkie, wspaniałość[34]. Ślady tego, że kiedyś w tym miejscu żyli i umierali zesłańcy, uległy unicestwieniu. W konfrontacji z takim doświadczeniem zagadnienie pamięci uzyskuje szczególną rangę – bohater *Granicy zapomnienia* w górskim obozie na Północy odkrywa zarówno „obojętność przyrody wobec procesów pamięci”[35], jak i gwóźdź, który nabiera znaczenia śladu powstrzymującego bezwzględne rozpląnięcie się w przyrodzie[36].

Znane jest inne doświadczenie świata – takie, w którym jest on nie tylko obojętny wobec człowieka, lecz w pewnych warunkach może z nim współpracować, troszczy się o zachowywanie rezultatów jego działań. Stanisław Brzozowski umieścił to doświadczenie u podstaw swojej filozofii pracy: „Jest to najogólniejsza dla nas właściwość świata, że jest on współwymierny z pracą: przyjmuje ją w siebie, zapisuje w sobie i chroni jej wynik”[37]. Z tego powodu praca – i wspomniana współwymierność świata z pracą – odgrywała kluczową rolę w tym, jak ujmował on zagadnienie przemijania. Zdaniem polskiego filozofa przemijający człowiek dzięki pracy zużywa swoje przemijanie w taki sposób, aby utrwalić coś poza sobą i dzięki temu określić warunki dalszego istnienia. W doświadczeniu, które interesuje Lebediewa – w porządku łagrów (w tym także tego, którym zarządzał Drugi Dziadek, a który od postaci obozu rozwinie się do postaci miasta) – przekonania te ulegają radykalnemu załamaniu. Zarówno praca, jak i świat tracą swoje

właściwości: praca niczego do świata nie wnosi, świat zaś nie chroni jej wyników. Pięciometrowy nasyp wykonany przez więźniów z perspektywy narratora, który widzi go jako porzucony i pozbawiony linii kolejowej, ujawnia tylko „skałę bezsensu dokonanego czynu”, wynikającego z tego, że ludzki wysiłek nie mógł tu być twórczy, „stać się czymś w czasie historycznym”, lecz „był przepuszczony przez żarna, przyporządkowany do oderwanego od ludzkiego życia celu i w ten sposób został zabity”[38]. Co więcej, u Lebediewa doświadczenie to nie jest jedynie doświadczeniem totalitarnego obozu, lecz totalitarnego obozu umieszczonego na Północy, w którym porządek natury ze względu na swoją bezwzględną obojętność wobec człowieka współgra z totalitarnym gestem skazującym na zapomnienie. Najpełniej można to dostrzec na przykładzie górskiego łagru. Świat nie jest tutaj miejscem, które pamięta – „skała, która wchłonęła w siebie śmiertelne wysiłki ludzi, uderzenia kilofem, krew i ciepło rąk zranionych kamieniem”[39], nie tylko nie chroni wyników tej pracy, ale nawet nie świadczy o niej. Ścisła izolacja totalitarnego obozu od zewnętrznego świata, o którego istotnej roli pisała choćby Hannah Arendt[40], osiąga tutaj skrajną postać – obojętna wobec tego, co ludzkie, przyroda Północy zostaje wykorzystana po to, aby tę skrajną separację osiągnąć. Co więcej, skrajną postać uzyskuje w tym doświadczeniu także inne przekonanie stanowczo sformułowane przez Arendt, związane z kwestią odseparowania obozów od ludzkiego świata – to, zgodnie z którym totalitarne panowanie wyklucza możliwość męczeństwa, gdyż czyni niemożliwym świadectwo[41]. Nie tylko inni ludzie, ale nawet wspomniana skała, która mimo śmiertelnych wysiłków ludzi „chłodno iskrzy się pod słońcem”, której „piękno nie osłabło, nie wyblakło”[42], nie może przemówić. Pozostaje jeden tylko gwóźdź, którego znaczenie w tej sytuacji pozwala narratorowi *Granicy zapomnienia* zrozumieć, z czego wynika kult relikwii Krzyża Pańskiego[43].

W tym doświadczeniu – w doświadczeniu obozu totalitarnego na Północy – nieprzystępność świata dla człowieka uzyskuje skrajną postać. Jeżeli na wyspie, która okaże się granicą zapomnienia, umarłe ciała wiecznie trwają, to w przypadku górskiego łagru śmierć zarówno ludzi, jak i miejsca staje się nienaturalnie czystym zniknięciem w przyrodzie[44], świat zaś odpowiada pracującym zesłańcom zdradą, polegającą na tym, że idący z baraków do sztolni więźniowie patrzyli na jezioro, które miało rysy profilu Lenina[45]. Nieświadome dzieło przyrody spotyka się ze świadomością tych, którzy byli w tym miejscu zesłani, i podcina jej podstawy. Jeżeli Jean Améry jako „żydowski intelektualista z niemieckim zapleczem edukacyjnym” doświadczał w obozie wyłączenia ze świata kultury, do czegokolwiek bowiem „próbował się odwołać, należało nie do niego, tylko do wroga”[46], to więzień opisywanego przez Lebediewa łagru doświadczał zapewne tego, jak przyroda zwraca się przeciwko niemu – i swojego wyrzucenia poza świat przyrody. Ta zdrada materii wobec pracującego w niej człowieka – układanie się rysów jeziora w profil przywódcy, w imię którego zmuszano go do pracy – każe narratorowi odrzucić antropomorficzne, niewytrzymujące konfrontacji z tym doświadczeniem wyobrażenie przyrody:

I widząc tę zdradę materii [...] wyrzekłem się uczucia bliskości z tymi górami, tej kanwy wyobrażenia, która nadawała im pewne antropomorficzne cechy. Powstało we mnie coś innego, znacznie starsze wrażenie: że możliwe ucłowieczenie przyrody to jedynie kpina, demoniczny uśmiezek; człowiek nie ma na kogo liczyć w przyrodzie – oprócz samego siebie[47].

Przykładów takiej obcości świata przyrody wobec wyobrażeń, jakie wiąże z nim człowiek, znajdziemy zresztą w *Granicy zapomnienia* więcej. Jeden z kluczowych wiąże się ze ślepotą Drugiego Dziadka. Jego utrata wzroku spowodowana jest oddziaływaniem wypalającej oczy późną wiosną bieli połyskującego lodu na dalekiej Północy. Biel przyrody okazuje się na Północy kolorem niebytu, związanym nie z jasnością i widzeniem, lecz z pozbawieniem horyzontu:

Biel przyrody jest ślepa, nie posiada głębi i perspektywy, która jest na przykład w czerni; biały na Północy – to głęboki kolor niebytu, kolor śmierci, ściana koloru, która znosi rozróżnienie bliżej–dalej, zamyka człowieka w nim samym. Świat zamienia się w pozbawioną horyzontu sferę i oczy bołą, dlatego że widząc – nie widzą, tutaj nie ma czego widzieć oprócz białego koloru pozbawiającego zmysłów przez swoją równomierność, nierozdzielność na odcienie, materialne zagęszczenie – wydaje się, że można go rozdzierać rękami, rąbać siekierą. Wpadasz w kolorystyczny trans, w monotonne kolorystyczne szaleństwo; biel oślepiającym ukłuciem wpija się w nerw wzrokowy i pozostaje pustka bieli, gładka i drapiąca[48].

Fakt, że totalitarne skazanie na zapomnienie może w pewien sposób wykorzystać obojętność przyrody wobec człowieka, nie znaczy jednak, że związkowi słów i rzeczy, materii i ducha, przyrody i kultury – który czyni świat i to, co go wypełnia, nieprzypadkowym – w *Granicy zapomnienia* nie przeciwstawia się porządek miejsca istniejącego po katastrofie, będącego projekcją woli ludzi niechających znać tego związku. Miejszem takim jest miasto, do którego główny bohater

przybywa, aby poznać tajemnicę Drugiego Dziadka. To w tym mieście znajduje się wielki lej w ziemi, na który Drugi Dziadek je skazał, gdy zainicjował powstanie kamieniołomu[49]. Nazwa tego miasta, utworzona na cześć bolszewika zabitego w połowie lat trzydziestych, oraz miejsce, które ona określa, nic sobie nawzajem nie mówią i trzymają się na dystans[50]. Inaczej jest z okolicznymi górami, których imiona pochodzą od miejscowych ludów – podczas czytania ich nazw powstaje wrażenie, „jakby dosłownie piło się gęstą krew, od której unosi się para na mrozie; od tych nazw czuć było dymem z ogniska, rybią łuską, skórą surowcową, psim i ludzkim potem”[51]. Miejsce to powstało za sprawą woli, która zrodziła przymus – nie potrafiła jednak sprawić, aby w materii miasta wyrażało się coś, co czyniłoby je domem i nadawałoby mu cech nietymczasowości:

Zobaczyłem, że wielka siła przymusu wzniosła miasta, wycięła lasy, położyła drogi, wykopała kanały, zbudowała zakłady pracy; ale okazało się, że przymus nie jest w stanie zapewnić jednego: wysiłku wkładanego w pracę przez człowieka, który podjął się jej dobrowolnie. A bez tego wysiłku, bez dozy duchowego zaangażowania, która wlewa się w pracę fizyczną, wszystkie drogi, mosty, miasta, hale przemysłowe trzymają się wyłącznie na woli państwa, które je wzniosło. I gdy ta wola zniknęła, odszedł jej czas, ludzie pozostali ze spuścizną wielkich budów, z którą – w duchowym sensie – nie mieli oni nic wspólnego; pozostali wśród domów, dworców, ulic wybudowanych pod przymusem – z miejskim krajobrazem, w którym nie odmienił się i nie przejawiał człowiek[52].

Jedynym elementem tego miejsca, które wydaje się trwać pomimo tej tymczasowości i reprezentować biegun niezmienności, jest kamieniołom – materializujący „poczucie beznadziejności życia przychodzące w czasie rozpacz”, obrazujący „świat człowieka-bez człowieka”[53].

**Zostań mecenasem „Teologii Politycznej Co Tydzień”, jedyne-  
tygodnika filozoficznego w Polsce.**

**Dziękujemy za wsparcie!**

Otoczenie zarówno tego, utworzonego przez Drugiego Dziadka łagru, który rozwinął się do postaci miasta, jak i wcześniej opisanego, znajdującego się w górach, zwraca zatem uwagę narratora *Granicy zapomnienia* tym, że nie przejawiał się w nim człowiek. O ile jednak w omawianym wcześniej przypadku odpowiedzialna za to była obojętność przyrody wobec ludzkich wysiłków, w przypadku wspomnianego miasta wynikało to z niezadomowienia ludzi (pełno jest w nim ofert sprzedaży i zamiany mieszkania[54]) i wiązało się z wyjąłowieniem ziemi, na której zostało ono umieszczone. Usłyszawszy na przystanku autobusowym o ubożeniu skał, z których wydobywana jest ruda, bohater książki wiąże je z obumieraniem miasta[55], dowodząc tym samym, że wspomniany związek człowieka i rzeczy, przyrody i kultury jest jakoś zachowany, nawet jeżeli dokonuje się to w sposób właściwy dla miasta, które zostało najpierw zaplanowane, a później dopiero zaistniało w rzeczywistym miejscu, i które nie uzyskało niezależności od tego, co stanowiło rację jego zaistnienia – wydobywania rudy[56]. Ten zachodzący m i m o w s z y s t k o związek nie zmienia jednak tego, że to miasto trwające po katastrofie oraz jego otoczenie noszą cechy podjętych działań zmierzających do radykalnego zerwania z naturą, narzucenia jej swojej woli przez totalitarne państwo. Podczas jazdy do

miasta bohater *Granicy zapomnienia* wjeżdża do lasotundry, w której nie ma „ani jednego zielonego drzewa – tylko skały, kamienne osuwiska i szkielety martwych pni”[57], i uznaje ten obraz za świadectwo dokonanego w tym miejscu skrytobójstwa:

W takich miejscach nie powinno się mieszkać, nie powinno się ich oglądać – takich obrazów nie da się porównać nawet z widokiem kłęski żywiołowej: tak jak kryminolog odróżnia zabójstwo od samobójstwa, tak w oszpeconych przez człowieka krajobrazach można rozpoznać – pośrednie lub bezpośrednio – skrytobójstwo; rozpoznać po tym, że śmierć w przyrodzie przychodzi natychmiastowo i nie jest szkaradna, a zadana przez człowieka odznacza się trwającą w czasie szpetotą[58].

Nawet zatem jeżeli otoczenie górskiego łagru odsłoniło przed narratorem *Granicy zapomnienia* obojętną wobec człowieka wspaniałość przyrody, to narzucenie przyrodzie ludzkiej woli, próba rozciągnięcia na nią swojego panowania, nie tylko nie prowadzi do znalezienia rozwiązania, lecz kończy się utratą przez człowieka miejsca, w którym mógłby się zadomowić. U kresu tego procesu znajduje się nie-miejsce, którego horyzont jest zdominowany przez „strefę zawału” – „sterczące kawałkami skalne mięso, zwichrowany, nienaturalnie rozłupany kamień, poruszony, przesunięty centrobrzeżną energią wybuchów” – reprezentującą istotę świata po katastrofie: „Są obrazy, połączenia linii i kątów, których człowiek nie powinien widzieć; widok strefy zawału był właśnie takim obrazem. To świat po katastrofie: świat rozbity, rozdzielony, bez możliwości ponownego zebrania go w całość [...]”[59]. Jest to świat, w którym podczas czerwcowej purgi pada najpierw „czarny od dymu z kominów śnieg”, później zaś – śnieg ciemnoczerwony, cynobrowy[60].

Nie tylko jednak w porządku przyrody ten, kto znajduje się w tym miejscu, nie może znaleźć oparcia. Aby spróbować właściwie uchwycić to, co znajduje się w centrum tego miejsca – wspomniany kamieniołom – trudno mu znaleźć oparcie także w kulturze, która nie dostarcza adekwatnych środków wyrazów, lecz okazuje się w większym stopniu niż pomocą przestrzenią możliwej ucieczki przed absurdalnością związanego z nim doświadczenia:

Stałeś na skraju kamieniołomu i mówiłeś do siebie, że tak wygląda piekło; ale obraz piekła, kręgów piekieł – zwojów drogi wewnątrz kamieniołomu – przynależał do kultury; ratowałeś się nią przed tym, co ledwie mogło być opisane w języku literatury, dlatego że akurat kamieniołom przedstawiał sobą antyobraz, zaprzeczenie obrazowości jako takiej. [...] Kamieniołom wchłaniał spojrzenie – i spojrzenie w nim ginęło; nie napotykało niczego oprócz pustki, oprócz śladów pracy nad opustoszeniem; i nie można było sobie poradzić z absurdem, zmieścić w świadomości objętości nieobecności[61].

Gdy w słowach – nawiążmy do uwagi, którą w innym miejscu formułuje narrator – jest zbyt dużo znaczenia narzuconego przez kulturę, zbyt mało może w nich być realnego wrażenia[62].

Dla tej niemożności znalezienia środków wyrazu umożliwiających opisanie w języku doświadczenia ujawniającego się w konfrontacji z kamieniołomem można znaleźć pewną istotną filozoficzną analogię. Aby do niej sięgnąć, przywołam fragment *Korzeni totalitaryzmu* Arendt:

Dla całej naszej filozoficznej tradycji właściwe jest to, że uniemożliwia ona pojmowanie „radykałnego zła” [...]. Dlatego nie mamy w gruncie rzeczy na czym się oprzeć, chcąc zrozumieć zjawisko, które stawia nas mimo wszystko w obliczu wszechpotężnej rzeczywistości i łamie wszystkie znane nam zasady. Jak się wydaje, można wyróżnić tylko jedno: możemy powiedzieć, że radykalne zło wyłoniło się w związku z systemem, w którym wszyscy ludzie stali się równie zbędni[63].

Nieprzypadkowo już wcześniej nawiązywałem do analiz Arendt zawartych w *Korzeniach totalitaryzmu* i próbowałem odnieść je do tego, co znajdujemy w *Granicy zapomnienia*. Czynię tak również teraz, co wynika z przekonania, że także w obecnie rozważanej kwestii *Granica zapomnienia* rozwija w pewien sposób to, o czym pisali w drugiej połowie XX wieku autorzy tacy jak Arendt. Doświadczenie pustki, z którym związany jest antyobraz kamieniołomu, nie jest oczywiście tym samym, co doświadczenie totalitarnego obozu. W *Granicy zapomnienia* chodzi o doświadczenie, które dochodzi do głosu p o złu radykalnym. Jest doświadczeniem świata po katastrofie, w którym mieszkają ludzie żyjący po niej i których życie jest ciągle organizowane przez jej najpotężniejszy owoc – kamieniołom, którego początki związane są z pierwszym wbiciem łopaty w miejscu jego powstania przez Drugiego Dziadka[64]. W świecie tym nie tylko mieszkają jednak dawne ofiary – tacy jak pięciu półkalekich byłych górników, którzy przeżyli zawalenie ściany[65] i spośród których jeden, pracujący w archiwum, powiedział bohaterowi Granicy zapomnienia, że Drugi Dziadek był pierwszym komendantem łagru w czasach, gdy miasto jeszcze nie istniało, a w jego miejscu znajdował się obóz i dopiero zaczynały powstawać pierwsze domy[66]. W świecie tym zostają umieszczeni także dawni kaci, tacy jak Siemion Wikientjewicz,

były dowódca plutonu egzekucyjnego, który podczas spotkania z narratorem dokonuje szczególnej „spowiedzi” – wyznania, w którym mówi nie tylko o tym, co zrobił, o egzekucjach i zabójstwach, lecz także mierzy się z niepamięcią, którą zostały one objęte.

Tej ostatniej kwestii – zagadnieniu niepamięci – należy poświęcić więcej uwagi. Zło radykalne w świecie po katastrofie jest złem, które traci realność nie przez to, że dokonuje się w „atmosferze szaleństwa i nierealności” będącej „prawdziwą żelazną kurtyną, która skrywa wszystkie formy obozów koncentracyjnych przed oczami świata”[67]. W świecie po katastrofie nierealność zła radykalnego związana jest przede wszystkim z z a p o m n i e n i e m, z puszczeniem go w niepamięć nieznającą ani kary, ani przebaczenia. To zapomnienie nie ma niczego wspólnego z ukojeniem – zapewnia ono raczej trwanie świata, w którego powstaniu zło radykalne uczestniczyło. To zapomnienie sprawia, że u Lebediewa zło radykalne istnieje na granicy pamięci i przed tym, gdy zostanie wykonana praca pamięci, w wyniku której zostanie ono ujawnione, dochodzi do głosu w trzech marzeniach sennych bezpośrednio poprzedzających moment, w którym główny bohater *Granicy zapomnienia* rusza w podróż, aby odkryć tajemnicę Drugiego Dziadka[68]. Z kolei w „spowiedzi” dowódcy plutonu egzekucyjnego zło radykalne domaga się tego, aby zostało zauważone, chce bowiem przekonać się, że było:

On, który przeżył nie tylko swoje ofiary, ale i tych, którzy mogliby o nich zaświadczyć, pozostał sam; wszystkie rozstrzelania, wszystkie zabójstwa były zapomniane, cała epoka odeszła na dno pamięci, i on, zamknięty w jej wnętrzu, cały czas starał się udowodnić, że on – był; starzec nie mógł znieść tego, że wyrządzone przez niego zło

nie istniało już jako zło; on zabijał, a świat koniec końców zamknął, a potem otworzył oczy i wszystko wyglądało tak, jakby niczego nie było[69].

Droga prowadząca do przeszłości wiedzie zatem nie przez kulturę, lecz przez pracę pamięci. W przypadku głównego bohatera *Granicy zapomnienia* ta praca pamięci musi się zmierzyć już z tą znaną mu z dzieciństwa amnestią wobec „przeszłości jako takiej” panującą wśród działkowiczów przebywających na daczach, na której mieszkał w sąsiedztwie Drugiego Dziadka[70]. Musi zmierzyć się także z wysiłkami samego Drugiego Dziadka zmierzającego do tego, aby uczynić siebie przezroczystym. Drugi Dziadek mógł w tym celu wykorzystać to, że stracił wzrok, co pozwalało mu starannie odseparować teraźniejszość od przeszłości: „Wspomniałem już, że Drugi Dziadek żył jak człowiek bez przeszłości; jeden zewnętrzny defekt – ślepotę – skrywał inny: właśnie ów brak przeszłości”[71]. W pracy pamięci nie chodzi przy tym o zaspokojenie ciekawości poznawczej, nie chodzi też o podtrzymanie we wspomnieniu realności czasu przeszłego, który bez pamięci nie mógłby uzyskać potwierdzenia, że był. W pracy pamięci nie chodzi o zaspokojenie potrzeb zbrodniarza, jakim był Siemion Wikientjewicz, wyrażonych w jego spowiedzi. Przeszłość dla Lebediewa nie jest czymś, co utrzymuje się w istnieniu tylko dzięki temu, że znajduje się w polu naszej świadomości, lecz czymś, w relacji do czego znajduje się pamięć i co przez nią przemawia:

[...] pamiętać – to znaczy być w związku z realnością albo samemu być tym związkiem; to nie my utrzymujemy we wspomnieniach realność czasu przeszłego, lecz sama przeszłość, jakoś spięta, złożona jak żywa, przemawia pamięcią człowieka i mowa ta jest

dokładnie na tyle jasna, na ile sam człowiek nie jest zakłamany, nie w sensie zamiaru pozostawiania w zgodzie z prawdą, lecz w sensie nieograniczonego pozwolenia na przemawianie sobą[72].

Za sprawą pamięci do głosu może zatem dojść sama przeszłość. Ta praca pamięci w *Granicy zapomnienia* nie służy podtrzymaniu we wspomnieniu realności przeszłości – tej nie trzeba bowiem podtrzymywać, skoro świat wzniesiony przy współudziale zła radykalnego trwa – lecz zrozumieniu, które okazuje się nie tylko zrozumieniem tajemnicy Drugiego Dziadka, lecz także samego siebie, oraz uwolnieniu, którego główny bohater doświadcza na końcu: wtedy, gdy odczuwa, że krwi Drugiego Dziadka już w nim nie ma[73].

Nie tylko droga głównego bohatera wiodąca go do spojrzenia w granicę zapomnienia, lecz także powyższe rozważania mogą zostać w ten sposób zwieńczone. Lebediew pozwala zrozumieć, czym jest myślenie całokształtem dziejowego doświadczenia swojej wspólnoty. W *Granicy zapomnienia* znajduje się wiele tropów istotnych, mówiących coś ważnego o współczesnej Rosji. Błędem byłoby jednak uznanie, że książka ta jest wyłącznie wypowiedzią o ojczyźnie jej autora – o kraju, w którym w piecu w zamkniętej szkole pali się podręcznikami do nauki języka ojczystego[74] – a granica zapomnienia, do której dociera bohater, jest wyłącznie granicą rosyjskiej amnezji. Narrator *Granicy zapomnienia*, o czym świadczy jeden z przywołanych wcześniej cytatów, wypowiada się zdecydowanie przeciwko przekonaniu o identyczności doświadczenia. To, że jego myślenie dokonuje się w określonym miejscu i czasie, nie oznacza jednak, że ma ono znaczenie wyłącznie dla jego wspólnoty. Zrozumienie, czym jest świat po katastrofie – rzeczywistość wzniesiona przy współudziale zła radykalnego, trwająca po jego końcu – należy do kluczowych wyzwań

naszego czasu. Filozoficzna doniosłość *Granicy zapomnienia* wiąże się z tym, że będąc zanurzona w rosyjskim kontekście, podejmuje zarazem problemy, których znaczenie przekracza granice opisywanego przez narratora miejsca i czasu. Wyodrębnieniu z tej książki niektórych jedynie wątków kluczowych dla samowiedzy współczesnego człowieka była poświęcona powyższa recenzja.

*Tomasz Herbich*

Tekst został pierwotnie opublikowany w "Kronosie" nr 1(60)/2022.  
Przedruk dzięki uprzejmości Autora.

**Wszystkie artykuły z „Teologii Politycznej Co Tydzień”  
[523]: „Eichmann. Totalitaryzm na ławie oskarżonych”**

#### **Przypisy:**

[1] Por. W. Warawa, *Literaturocentryzm jako rosyjski message filozoficzny. O twórczości Andrieja Płatonowa*, przeł. T. Herbich, „Kronos” 2017, nr 2, s. 206–225.

[2] Por. tamże, s. 206–207.

[3] Por. S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, przeł. G. Szymczak, Warszawa 2018, s. 303.

[4] Por. tamże, s. 347–348.

[5] Czytelnik książki poznaje Drugiego Dziadka najpierw jako niewidomego mieszkańca sąsiedniej dachy, którego więź z narratorem jest szczególną więzią krwi, wynikającą nie z formalnego pokrewieństwa, lecz z podjętych przez niego działań zachowujących głównego bohatera przy życiu. Drugi Dziadek stopniowo wchodzi do rodziny narratora, decydujący krok w tej kwestii zostaje jednak przez niego uczyniony wtedy, gdy jego stanowcza postawa przyczynia się do niedokonania aborcji. Sprawilo to, że urodzone po ciężkim, zagrażającym życiu porodzie dziecko – główny bohater – stało się jego nieoficjalnym wnukiem i zostało w pewien sposób przekazane w jego władanie (por. tamże, s. 44). Zakres tej władzy stopniowo ulega zwiększeniu, czego zwieńczenie następuje pod koniec życia Drugiego Dziadka, gdy oddaje on głównemu bohaterowi krew, dzięki czemu ten przeżył, on zaś zmarł: „[...] pobrano jego krew, pobrano dużo i zostałem uratowany, a on umarł, dosłownie ta część jego krwi, którą przelano mnie, zawierała w sobie życie, a ta, która została w jego żyłach, była krwią pustą, zużytą – krwią trupa” (tamże, s. 92). Narrator jest przy tym przekonany, że ten czyn nie był początkowo zamierzony jako ofiara ratująca życie, tylko jako akt, który miał umożliwić pełne rozciągnięcie władzy nad nim: „Dziś dochodzę do wniosku, że nie chciał umrzeć, liczył na siłę swojego organizmu; gdyby przeżył – on, który uratował mi życie – to należałbym do niego w całości, ze względu na tę samą krew płynącą w żyłach [...]” (tamże, s. 93). To przypuszczenie jest związane z jednym z kluczowych rysów charakteru Drugiego Dziadka, który ujawnił się nie tylko w jego relacji z późnym, przyszywanym wnukiem, lecz także ze zmarłym synem: „Wyobrażał sobie ojcostwo jako plastyczne działania podobne do pracy rzeźbiarza i nie chodziło mu o przywołanie na świat nowego życia – żywe, póki żyje, nie poddaje się

formowaniu, ono rządzi się swoimi prawami – chciał raczej czegoś pokornego, podatnego na kreujące, jak mu się wydawało, wysiłki” (tamże, s. 290).

[6] Tamże, s. 346.

[7] Por. tamże, s. 112–113.

[8] Por. tamże, s. 21.

[9] Por. tamże, s. 305.

[10] Tamże, s. 10.

[11] Tamże, s. 209.

[12] Tamże, s. 211.

[13] Tamże, s. 207.

[14] Tamże, s. 209–210.

[15] Tamże, s. 9.

[16] Por. m.in. mesjanistyczny kontekst, w jakim taka teza została formułowana w pochodzącym z okresu I wojny światowej tekście Nikołaja Bierdiajewa: Н.А. Бердяев, *Душа России*, w: tenże, *Судьба России*, w: tenże, *Русская идея. Судьба России*, Москва 1997, s. 242.

[17] Por. S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 9.

[18] Tamże, s. 263.

[19] Tamże, s. 13.

[20] Tamże, s. 115.

[21] Tamże, s. 296.

[22] Tamże, s. 287.

[23] Tamże, s. 296.

[24] Tamże, s. 348. Wyróżnienie pochodzi od Lebediewa.

[25] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 51.

[26] S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 355.

[27] P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Kraków 2008, s. 127.

[28] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, s. 70. Por. słowa Leviego o muzułmanach: „Trudno jest nazwać ich żywymi – trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć” (P. Levi, *Czy to jest człowiek*, s. 127).

[29] Por. S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 115.

[30] Por. tamże, s. 117–118.

[31] Tamże, s. 325.

[32] J. Conrad, *Jądro ciemności*, w: tenże, *Dzieła*, t. 6: *Młodość i inne opowiadania*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1972, s. 81–82.

[33] Por. tamże, s. 78–79 i 81.

[34] Por. S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 119. W innym miejscu – w łagrze założonym przez Drugiego Dziadka – narrator dostrzeże oczywiście ten sam krajobraz wypełniony przez zużyte rzeczy, o którym pisze Conrad (por. tamże, s. 253–254).

[35] Tamże, s. 120.

[36] Por. tamże, s. 116–118.

[37] S. Brzozowski, *Prolegomena filozofii „pracy”*, w: tenże, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 224.

[38] S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 306.

[39] Tamże, s. 119.

[40] Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 512–513.

[41] Por. tamże, s. 526–527.

[42] S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 119.

[43] Por. tamże, s. 116–117.

[44] Por. tamże, s. 116.

[45] Por. tamże, s. 119.

[46] J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 36.

[47] S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 120.

[48] Tamże, s. 301.

[49] Por. tamże, s. 282.

[50] Por. tamże, s. 192.

[51] Tamże.

[52] Tamże, s. 191.

[53] Tamże, s. 213–214.

[54] Por. tamże, s. 188.

[55] Por. tamże, s. 214.

[56] Por. tamże, s. 192–193.

[57] Tamże, s. 184.

[58] Tamże, s. 185.

[59] Tamże, s. 212.

[60] Tamże, s. 266.

[61] Tamże, s. 213. Wyróżnienie pochodzi od Lebediewa.

[62] Por. tamże, s. 305.

[63] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 534–535.

[64] Por. S. Lebediew, *Granica zapomnienia*, s. 244.

[65] Por. tamże, s. 218.

[66] Por. tamże, s. 222.

[67] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, s. 519.

[68] Por. S. Lebidew, *Granica zapomnienia*, s. 149–174.

[69] Tamże, s. 246–247.

[70] Tamże, s. 28–29.

[71] Tamże, s. 45.

[72] Tamże, s. 272.

[73] Por. tamże, s. 368.

[74] Por. tamże, s. 11–12.