

Nieunikniona przełomowość wędrowania. Stawanie się przybyszem według Hermanna Hessego

ABSTRACT. Mieszko Dobek, *Nieunikniona przełomowość wędrowania. Stawanie się przybyszem według Hermanna Hessego* [The Inevitable Breakthrough of Wandering. Becoming a Newcomer According to Hermann Hesse]. „Przestrzenie Teorii” 44. Poznań 2025, Adam Mickiewicz University Press, pp. 145–158. ISSN 1644-6763. <https://doi.org/10.14746/pt.2025.44.8>.

The article is dedicated the work of Hermann Hesse, with a particular focus on the representations of the newcomer figure within them. By analyzing two of his novels – *Peter Camenzind* (1904) and *Siddhartha* (1922) – the author seeks to define the specificity of this figure and the narrative-philosophical similarities between the two works. A particularly important issue is the broadly understood problem of wandering and how it is implemented by individual characters in the novel. The author also juxtaposes the German prose writer's viewpoint with the thought of European philosophers, such as Emmanuel Lévinas or Bernhard Waldenfels, as their inquiries also focus on the problem of meeting *the other* and the possible interactions that an individual can adopt to make the titular stranger part of a given community without giving up their own identity.

KEYWORDS: newcomer, Hermann Hesse, other, stranger, wandering, boundaries, literary comparative studies

Gdzie ulokować przybysza? Czy wędrowiec, który dotarł do określonej krainy, zamieszkałej już przez jakąś społeczność, może automatycznie stać się jej częścią? Czy wręcz przeciwnie, wciąż jest nowicjuszem i, aby przynależeć do danej grupy, musi spełnić konkretne warunki ustalone przez tych, którzy już wcześniej zasłużyli na miano członków? W końcu, czy potrzebuje my tego rodzaju kategoryzacji, która prędzej czy później może prowadzić do zbędnej hierarchizacji społecznej? Bez względu na to, jaki punkt widzenia przyjmiemy, w każdym z powyższych wypadków, przybysz występuje w roli niepełnoprawnego reprezentanta obcej rzeczywistości, dlatego przystępując do jakiegokolwiek analizy interpretacyjnej tej figury, warto wyposażać się w dodatkowe pokłady empatii. Po pierwsze, ze względu na wspomnianą już dysfunkcyjność, po drugie dlatego, że mamy do czynienia z formacją nieznaną – a jaką wartość ma opisywanie rzeczywistości wsparte niewiedzą?

Powyżej zawarte pytania – bo to właśnie one znacznie częściej prowadzą do istoty poznania, aniżeli klarowne i proste odpowiedzi – jesteśmy w stanie odnaleźć w twórczości Hermanna Hessego. Ze względu na fakt,

że uniwersum stworzone przez niemieckiego pisarza jest niezwykle obfitą matrycą wędrowców, wiecznych tułaczy czy pielgrzymów, którzy zbierając różnorakie mądrości, próbują przybliżyć się do coraz to pełniejszego poznania otaczającej ich rzeczywistości, w niniejszym tekście skupię się na dwóch personach odpowiadających charakterystyce przybysza oraz które wykazują między sobą wyjątkowo klarowne podobieństwa. Będą to tytułowi bohaterowie powieści: *Peter Camenzind* (1904) oraz *Siddhartha* (1922). Obie postaci, pobudzone różnymi powodami, zanurzają się w nieznanym im wcześniej przestrzeniach, stając się nowicjuszami oraz nieznanymi osobnikami dla nowo poznanych społeczności i *vice versa* – bywają i takie momenty w prowadzonych narracjach, kiedy reprezentanci tych nowych społeczności stają się przybyszami dla tytułowych bohaterów. Główny bohater powieści *Peter Camenzind* również wyrusza w pozornie bezcelową wędrówkę, która prowadzi go do poznania Boppiego. Niespodziewane spotkanie błyskawicznie staje się punktem zwrotnym dla tytułowego Petera, a szczerza relacja z niepełnosprawnym synem stolarza podważa dotychczasowe prawdy poznawane przez młodego Camenzinda za sprawą ksiąg i uniwersytetów oraz uświadamia go, że teoretyzowanie życia ma się nijak do praktycznego poznawania jego esencji. Natomiast w *Siddharcie*, powieści wzorowanej na motywach życiorysu Buddy, tułaczkę tytułowego bohatera kończy poznanie Rzeki, dzięki której objaśniona zostaje mu tajemnica szeroko pojętej racji bytu.

Spotkanie społecznych odludków

W swojej debiutanckiej powieści Hermann Hesse wciela się w postać Petera Camenzinda – przyszłego poety, który opuszcza swoją rodzinną wioskę Nimikon, po to, aby zdobyć mądrość, która pozwoli mu stworzyć swoje *opus magnum* – dzieło przełomowe, które miałoby za zadanie „szerzyć sztukę patrzenia, wędrowania i upajania się teraźniejszością”¹. Wiedzę przyswaja w murach europejskich uniwersytetów, na literackich salonach oraz w trakcie licznych podróży, odbywanych po krajach południowo-zachodniej Europy. Wszystko to jednak prowadzi do poznania członka pewnej rodziny znajomego stolarza z Bazylei. To właśnie w tym momencie następuje radykalny punkt zwrotny w życiu, spragnionego poznania esencji ludzkiej natury, Petera.

Rodzinę stolarza Peter Camenzind poznaje przypadkiem, w trakcie wizyty w podmiejskim warsztacie rzemieślnika. Camenzind staje się dla całej rodziny kimś w rodzaju czarodzieja, który swoją aparycją i opowiadanymi historiami z odległych podróży skutecznie urozmaica koloryt rzemieślniczego

¹ H. Hesse, *Peter Camenzind*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, Poznań 2021, s. 169.

domu. Mimowolnie Camenzind spostrzega, że dowiaduje się czegoś istotnego o sobie samym – jego mieszczańska natura – powłoka nabyta w trakcie odbywanych studiów – jest jedynie krótkoterminowym kamuflażem. To właśnie prostota wiejskiego życia (rozumiana jako wyzbycie się nadmiaru dóbr materialnych oraz rezygnacja z akademickiej ścieżki edukacji) jest tym, co tytułowy bohater określa pojęciem swojskości. Cała inteligencka powłoka, jaką dotychczas budował, okazała się jedynie kruchą skorupą, pod którą cały czas gnieździło się chłopskie usposobienie. Jak sam przyznaje: „[...] bo tak jak oni rozpoznali we mnie kogoś równego im pochodzeniem, tak też ja odnalazłem w tym biednym domostwie rodzinną atmosferę skromnych ludzi”². Młody literat znalazł semantyczny rejestr komunikacyjny (opierający się na wspólnej empirii) umożliwiający mu sprawne i owocne porozumiewanie się z rodziną stolarza.

Kiedy po jakimś czasie wraca do Bazylei z dalekiej podróży, zastaje w domu stolarza pewną zmianę. Pojawia się nowa figura, która, jak się okaże w niedalekiej przyszłości, znacząco wpłynie na losy tytułowego bohatera powieści Hessego. Mowa o szwagrze stolarza, który ze względu na swoją niesamodzielność (spowodowaną fizyczną niepełnosprawnością) zamieszkał z rodziną swojej siostry pod jednym dachem. Boppi, bo tak ma na imię brat majstrowej, jest postacią nader tajemniczą. Oprócz kilku informacji opisujących jego fizjonomię, wiemy tylko tyle, że „dawniej dużo i ładnie śpiewał”³. Dla Camenzinda (podobnie jak i dla samego stolarza) jest to osoba, która z niewytłumaczalnych przyczyn zakłóca dotychczasową sielankowość domu oraz stanowi pewnego rodzaju element niekompatybilny z wcześniej zapamiętanym obrazem swojskości. Swoją reakcję w trakcie pierwszego zetknięcia z Boppim opisuje następująco: „[...] do cierpiących, a zwłaszcza do kalek, podchodziłem z litością, ale także z lekką pogardą. Toteż zupełnie mi to nie odpowiadało, że moje przyjemne, pogodne relacje z rzemieślniczą rodziną zostały zakłócone niemiłym balastem tej nędznej egzystencji”⁴. Diamentralna transformacja zdania na temat Boppiego nastąpiła przy okazji jednego z wieczorów spędzonych z rodziną stolarza. W trakcie wspólnego posiłku w pobliskiej karczmie (wyjście to miało być chwilową możliwością odpoczynku od przygnębiającej atmosfery panującej w domu, spowodowanej obecnością Boppiego) Camenzind doznaje formy przebudzenia. Wieczór upływa w szczerze przyjemnym nastroju do czasu, gdy w jednej chwili uzmysławia sobie, że fakt pozostawienia w domu samotnego kaleki ma się nijak do nauk Franciszka z Asyżu, które to uważał za swoje życiowe kierunkowskazy. Dopiero w momencie wizualizacji beznadziejnej sytuacji Bop-

² Tamże, s. 177.

³ Tamże, s. 188.

⁴ Tamże.

piego – zakluczonego w ciemnym pokoju samotnika – Camenzind zauważa, jak bardzo powyżej wspomniany inteligencki kamuflaż zdaje się nie mieć żadnego przełożenia na praktykę. Camenzind zrywa się z karczmy i rusza do domu stolarza. Zorientowawszy się, że z braku kluczy i tak nie wejdzie do środka, przystaje przy drzwiach. Z wewnątrz dobiega do jego uszu cichy śpiew Boppiego.

Fakt, że Camenzind w momencie autorefleksji poznaje kawałek prywatności Boppiego (szwagier stolarza jedynie w samotności pozwalał sobie na śpiew) łączy się z terminem spotkania *twarzą w twarz*, stworzonym i szeroko opisanym przez Emmanuela Lévinasa. Według francuskiego filozofa to właśnie twarz jest kluczowym elementem w spotkaniu z *innym*; jest bezpośrednią ścieżką do sensu eksplikującego tożsamość drugiego człowieka. Twarz ma dwoistą naturę – z jednej strony jest źródłem zakazu (nie zabijaj; twarz staje się więc barykadą chroniącą jednostkę przed destrukcyjnym imperializmem rąk nowo przybyłych), jak i nakazu (nakaz bycia dobrym narzucony na nowo przybyłych, nakaz niesienia pomocy). Jak trafnie zauważa Magdalena Kozak: „Napotkana twarz nabiera w ujęciu Lévinasa głębszego wymiaru, gdyż niesie ze sobą (w sobie?) wyższy sens. Jest manifestacją porządku *meta-*, który obliuguje człowieka do przyjęcia konkretnej postawy”⁵.

Według Lévinasa spotkanie z *innym* często może przybierać iście przełomowy wymiar. Uświadomienie sobie jego obecności oraz zaistnienia relacji między mną a *innym* jest w stanie, w znaczącym stopniu, zaburzyć dotychczasowy porządek struktury *ja*, która, w samodzielny rozumowaniu, była konstrukcją klarowną i nieomylną. Dopiero poznanie innej wrażliwości jest w stanie zlokalizować pomyłki, jakie znalazły miejsce w tej budowli, i tym samym przyczynić się do wartościowego jej przebudowania. Będąc wierni lévinasowskiemu założeniu, że twarz *innego* jest reprezentacją ukrytego w nim dobra, to odrzucenie mądrości *innego* byłoby formą kapitulacji i ucieczki w obojętność. Moment tego uświadomienia jest dotkliwy chociażby z tego powodu, że ogalała ego jednostki z wcześniej poważanych przez nią atrybutów. Jak sam przyznaje Camenzind: „Poczułem się tak, jakbym stanął przed nieskazitelnie czystym, nieomylnym lustrem, w którym ujrzałem siebie jako kłamcę, fanfaroną i wiarołomnego tchórza”⁶. *Inny* staje się w oczach jednostki oskarżycielem przyczyniającym się do rozbicia świata dotychczasowego i wybicia *ja* z dotychczasowej orbity tożsamościowej⁷.

⁵ M. Kozak, *Lévinasowskie przekraczanie granic*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38–39, s. 78.

⁶ H. Hesse, *Peter Camenzind*, s. 191.

⁷ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 155.

Jednostka, w tym przypadku Peter Camenzind, znajduje się poza sobą i poza czasem.

Camenzind próbując początkowo odkupić swoje egoistyczne zachowanie, stara się zostać współwłaścicielem cierpienia Boppiego i stać się za niego, chociażby częściowo, odpowiedzialnym. Słyszac zza zakluczonych drzwi cichy śpiew Boppiego, poznaje jego prywatność, zapoznaje się z częścią jego oblicza i stopniowo odkrywa jego twarz. W ślad za myślą Susan Sontag, Boppi jest „szyfrem czekającym na odczytanie”⁸.

Od tego momentu powstaje rozwijająca się więź między wiecznym tułaczem Camenzindem a zniewolonym przez warunki fizyczne i brak empatii ze strony rodziny Boppim. Szwagier stolarza nie jest już dla młodego poety nędzarzem, na którego patrzy z litością i pogardą, ale niezwykle wartościowym kandydatem na miano przyjaciela. Powstaje swoista więź, którą Lévinas opisuje w następujący sposób:

Epifania twarzy jako twarzy otwiera na człowieczeństwo. Twarz w swym оголоczeniu ukazuje mi nagość biedaka i obcego, ale to ubóstwo i to wygnanie, [...] pozostają ekspresją twarzy. Biedak, obcy, ukazuje się jako równy. Jego równość w tym istotowym ubóstwie polega na odnoszeniu się do *trzeciego*, który w ten sposób obecny jest na spotkaniu i któremu mimo całej swej nędzy drugi człowiek już służy. *Przyłącza się do mnie*⁹.

Oczywiście owo „przyłączenie się” nie jest tylko reakcją jednostronną. Camenzind i Boppi tworzą związek symbiotyczny – obaj są od siebie zależni. Przybywający do Bazylei Camenzind napotyka Boppiego – *outsidera*; Boppi dopiero przy pomocy Camenzinda jest wprowadzany w życie społeczne oraz różnego rodzaju aktywności miejskie. Boppi natomiast uczy tego pierwszego wrażliwości na niezwykłości życia codziennego.

Z początku, jak już wcześniej wspomniałem, znamy Boppiego jedynie przez pryzmat jego fizyczności; dopiero w miarę pogłębiania się relacji między Camenzindem a Boppim jesteśmy w stanie zajrzeć pod zwartą skorupę ciała i dojrzeć jego charakterystykę. Obserwując poszczególne etapy przyjaźni między tymi dwoma społecznymi odludkami, szybko zauważamy, jak bardzo dotychczasowy porządek życia zmienił się z chwilą wzajemnego poznania. Nie jest to jednak ubytek, a nieoczekiwany i obustronny skarb. *Inny* wymusza na jednostce określony zestaw zachowań, który może ulegać zmianie, w miarę zgłębiania z nim relacji. Jeżeli w konfrontacji z nowo poznaną jednostką nie ulegniemy egoistycznej pokusie zawładnięcia nią,

⁸ S. Sontag, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. J. Anders, Kraków 2016, s. 46.

⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 253.

otwiera się przed nami możliwość poszerzenia „horyzontu etycznego” i poznania archaicznego wymiaru dobra¹⁰. Dzięki empatii przybysz staje się dla nas mistrzem; naucza o swoich troskach, cierpieniach i rozmyślaniach, a my stajemy się jego pokornymi uczniami. Ostatnim uczniowskim zadaniem Camenzinda, które na łożu śmierci powierza mu Boppi, jest prośba o zapamiętanie matki umierającego. Tym akcentem, kończącym przyjaźń z Boppim, Hesse zdaje się komunikować czytelnikowi, że to właśnie pamięć jest najtrwalszym nośnikiem naszych relacji; ciało jest jedynie iluzyjnym istnieniem empirycznym, niezdolnym do petryfikowania relacji. Dopóki młody poeta będzie wykonywał ostatnią wolę swojego przyjaciela, dopóty w jego pamięci pozostanie przestrzeń na relację z Boppim.

Na granicy światów

Przełomowe spotkanie z wcześniej nieznanym bytem, zawarte w wędrównej trajektorii głównego bohatera, nie jest wyłącznie motywem debiutanckiej powieści Hessego. W 1911 roku Hesse odbywa podróż na Daleki Wschód i to właśnie źródła tamtejszych kultur posłużą mu jako rdzeń narracyjny kolejnego dzieła. Powieść opisuje losy tytułowego Siddharthy, który, jako syn bramina, opuszcza dom rodzinny w celu znalezienia ostatecznej prawdy istnienia. Odrzucając nauki kolejno poznawanych na swojej drodze nauczycieli, coraz bardziej utwierdza się w przekonaniu, że mądrość życia dostępna jest jedynie poprzez indywidualne doświadczenie. Wszelka wiedza jest nieużyteczna, póki nie zaistnieje w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Siddhartha, na drodze do „ostatecznego pierwiastka”, testuje całe spektrum poznania: raz staje się ascetą w głębi dżungli, po to, aby za chwilę poznać uroki życia w bogactwie u boku Kamali – kurtyzany, która za pośrednictwem tantrycznych rytuałów zapoznaje go z jego własną cielesnością, jak i transcendentnym wymiarem istnienia. Te dwie skrajności oddziela w sensie topograficznym, jak i symbolicznym, Rzeka. Jest coś nader symbolicznego w tym, że Siddhartha poznając dwie skrajności, dwie przeciwstawne obyczajowo sobie strony Rzeki, wraca do centrum, do granicy tych dwóch, opozycyjnych względem siebie, światów. Szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że wcześniej odrzucił naukę Wzniosłego Gautamy, która propaguje środkową ścieżkę poznania (Ośmioraka Ścieżka), rezygnując właśnie z ekstremów doświadczenia. Siddhartha zmierza w stronę Rzeki w konkretnym celu – zamierza wrócić do poznanego niegdyś Przewoźnika. Jest on starym pustelnikiem, wypełniającym swoje dni

¹⁰ M. Kozak, dz. cyt., s. 80.

przeprowadzaniem na drugi brzeg przybyłych pielgrzymów oraz medytacją, w dużej mierze opartej na uważnej obserwacji nieustannie ruchomej Rzeki. Już w trakcie pierwszego spotkania ze Siddharthą Przewoźnik przekonuje go, że Rzeka jest niezwykle krynicą mądrości. Zważywszy na fakt, że Przewoźnik medytuje nad istotą przemijającej wody przez większość swojego długiego życia, oraz że prawdopodobnie mądrość z niej płynąca została już przez niego wchłonięta (albo przynajmniej zauważona), można go postrzegać jako archetypalną figurę opiekuńczego starca, który biorąc pod opiekę głównego bohatera narracji, jest w stanie znacząco wpłynąć na jego postrzeganie rzeczywistości. Joseph Campbell opisuje taką osobowość jako postać o niezwykle dualnej charakterystyce:

Jednocześnie opiekuńcza i groźna, przejawiająca matczyną troskę i ojcowską surowość, postać ta, ucieleśnienie zasad opieki i przewodnictwa sił nadprzyrodzonych, jednoczy w sobie wszystkie dwuznaczności nieświadomości, wyrażając w ten sposób oparcie, jakie świadoma część naszej osobowości ma w tym drugim, większym systemie, ale również tajemniczy i nieodgadniony charakter owego przewodnika, za którym podążamy, wystawiając na zgubę wszystkie nasze racjonalnie umotywowane cele¹¹.

Tego rodzaju przewodnik zazwyczaj włada jakąś siłą nadprzyrodzoną, umożliwiającą odkrywanie dodatkowych wymiarów rzeczywistości, dotychczas niewidocznych dla głównego bohatera narracji. Służąc archaiczną mądrością objaśnia nierzadko wątpliwości, z którymi tenże do niego przybywa. Amerykański mitoznawca za przykład tego typu postaci podaje chociażby greckiego Hermesa, egipskiego Thota czy, sięgając po bardziej literackie przykłady, goethowskiego Mefistofelesa czy dantejskiego Wergiliusza¹². W przeciwieństwie jednak do wyżej wymienionych egzemplifikacji archetypicznych postaci klasycznej mitologii, Przewoźnik wykreowany przez Hessego nie zabiera Siddharthy w wędrówkę objaśniającą mu mechanikę otaczającego świata; jest pozornie bierny, nie podejmuje spektakularnych aktywności. Nie jest wyposażony nawet w jakiegokolwiek atrybuty umożliwiające mu ponadprzeciętne przemieszczanie się; wręcz przeciwnie – jest związany ze swoją łodzią oraz obowiązkiem wypełniania swojej posługi względem osób przeprowadzanych na przeciwny brzeg. Zdaje się, że podpisał cyrograf z Rzeką; ofiarowując swoją posługę, otrzymał w zamian dostęp do nieopisanego mądrości, za którą nieustępliwie goni sam Siddhartha. Pomijając całą jego mityczną charakterystykę, Przewoźnik jest starym pustelnikiem o imieniu Wasudewa, zamieszkującym niewielką, niedgdyś

¹¹ J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013, s. 61.

¹² Tamże.

współdzieloną z żoną, nadrzeczną chatę. Jak przyznaje sam Siddhartha, Wasudewa jest genialnym słuchaczem i właśnie tej umiejętności tytułowy bohater powieści Hessego chce się nauczyć od starego Przewoźnika. Ten natomiast zdecydowanie zaprzecza, jakoby miał być mistrzem nauczającym kunsztu słuchania, bowiem tego nauczyła go Rzeką, i to właśnie temu, nie-antropomorficznemu bytowi, Wasudewa poleca Siddharcie ofiarować swój czas i cierpliwość. Od Rzeki ponoć płynie wiele esencjonalistycznych prawd.

Siddhartha towarzyszy Wasuwedzie w pustelniczej egzystencji. Poznaje tajniki nadrzecznego życia; uczy się sterować łodzią, wypłacać kosze, strugać wiosła czy uprawiać pobliskie pole ryżowe. Oprócz fizycznego rzemiosła Siddhartha poświęca również sporo czasu na medytację; cierpliwie stara się pojąć wszelkie tajemnice Rzeki. Jak sam Wasudewa przyznaje: „[...] rzeka jest naraz wszędzie, u źródła i u ujścia, przy wodospadzie, przy przeprawie, i tam, gdzie toczy się wartki nurt, w morzu, w górach, w jeziorze, jest wszędzie naraz i istnieje dla niej tylko chwila obecna, nie ma cieni przeszłości, nie ma cieni przyszłości [...]”¹³. Ta wielowymiarowość Rzeki jest chyba największym odkryciem, jakie spostrzeża Siddhartha w trakcie pobytu u Wasudewy. Niezależnie od miejsca i czasu, każdy fragment Rzeki stanowi spójną i kompletną całość. Pomimo niekwestionowanej ruchliwości, Rzeką jest bytem ciągłym i niewzruszonym. Jej nurt nieustępliwie formuje jej koryto, tak samo jak prąd *sansary*, niepowstrzymanie powtarzającej się egzystencji, cyklicznie wznawia kolejne wcielenia. To właśnie przywiązanie do wykreowanego przez nas czasu, rozdzielającego przeszłość (którą rozpamiętujemy) od przyszłości (przed którą odczuwamy permanentny strach) jest powodem cierpienia. Istotną jest aktualna chwila, bo jedynie w jej trakcie możemy mówić o jakiegokolwiek indywidualnej sprawczości. Tego właśnie Siddhartha uczy się od Rzeki, równocześnie respektując jej niezwykłą i nadnaturalną siłę.

Rzeką przedstawioną przez Hessego jest jednak ideą opozycyjną w stosunku do europejskiego Styksu, będącego zazwyczaj kojarzonym z preludium do „niewidzialnego królestwa cieni”¹⁴. Co prawda, jest również liminalnym miejscem transformacji, natomiast specyfika stanu, jaki jest osiągalny po jej przekroczeniu wykracza poza jakąkolwiek logikę, percepcję zmysłową czy uprzednie wyobrażenia mityczne. Wędrowka Siddharthy w momencie zetknięcia z Rzeką staje się kompletna, przepowiednie jego ojca i Gowindy (przyjaciela oraz wędrownego towarzysza Siddharthy) – już wówczas upatrujące w Siddharcie człowieka o wyjątkowych właściwościach i predyspozycjach do pozostania osobliwym mędrce – spełniają się. Siddhartha

¹³ H. Hesse, *Siddhartha*, przeł. M. Łukasiewicz, Poznań 2017, s. 124.

¹⁴ E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. J. Korpanty, Kęty 2007, s. 160.

rozpoczyna swoją podróż od rzeki (jego dom rodzinny był umiejscowiony nad rzeką, gdzie jego ojciec dokonywał codziennie rytualnych ablucji) i kończy ją nad jej brzegiem. Tak jak okrąg *Ensō*, kaligraficzny symbol buddyzmu Zen, jest jednolitym i kompletnym pociągnięciem pędzla, tak podróż Siddharthy jest jednostajnym szlakiem o spiralnym kształcie.

Między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem

W obu wyżej omawianych powieściach dochodzi do przekroczenia granicy oddzielającej własne pole posiadania od obcego terytorium. Granica to liminalna szczelina, która ma niezwykle właściwości konfrontowania *swojego z obcym* oraz transformowania obydwu. Jak pisze niemiecki filozof Bernhard Waldenfels, owe szczeliny oddzielające strefy porządków, wraz z obszarem, który znajduje się poza danym porządkiem, są „siedliskami obcego”¹⁵; wszystko, co pochodzi spoza danej dziedziny oraz z granicznych części wspólnych, jest naznaczone nieoswojoną jakością, wobec której przyjmowane są odpowiednie mechanizmy poznawcze. Jednostka, dobrze znając specyfikę własnego terytorium, natrafia na reprezentację odmiennego porządku. Po naturalnie występującym zdziwieniu nadchodzi czas na podjęcie reakcji. Obce transformuje się „w coś, co przyciąga i zagraża, i to właśnie domaga się środków i metod powstrzymania, ograniczenia i wykluczenia, lub krótko: domaga się kontroli”¹⁶. Waldenfels wyróżnia dwa, najczęściej występujące, rodzaje możliwych do podjęcia w tym granicznym punkcie działań – zawłaszczenie (będące formą nad-reakcji) oraz wywłaszczenie (swoistej kontr-reakcji). Pierwsze z nich staje się łańcuchem aktywności, które poprzez „oddzielenie tego, co własne, od tego, co obce”¹⁷ oraz *atomizację* świata przyrodniczego i społecznego, ma doprowadzić do zyskania kontroli nad nowo poznaną reprezentacją obcego świata; *obce*, za sprawą mechanizmów samoobronnych, zostaje przetransformowane w coś *własnego*. Jak trafnie zauważa Waldenfels, jest to sposób niezwykle charakterystyczny dla zachodniego myślenia racjonalnego. Drugim możliwym działaniem jest wywłaszczenie. Obejmuje ono szereg zachowań mających na celu poddanie się regulacjom ustanowionym przez *obcego*; egocentryzm (jakże silny i charakterystyczny dla zawłaszczania) zostaje zminimalizowany poprzez uloko-

¹⁵ B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 11.

¹⁶ B. Waldenfels, *Doświadczenie Innego: między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*, przeł. T. Szawiel, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992, s. 123.

¹⁷ Tamże, s. 124.

wanie „obcego i heterogenicznego w *miejscu własnego i homogenicznego*”¹⁸. To, co początkowo wydawało się zagrożeniem, teraz nabiera niezastąpionej wartości; to, co egzotyczne i ezoteryczne jest w tej chwili pożądane. W obu przypadkach powstaje wyraźne, topograficzne wręcz, rozróżnienie pomiędzy *własnym* a *obcym*, które Waldenfels charakteryzuje następująco:

[...] zawłaszczenia i wywłaszczanie zakłada oddzielenie własnego od obcego, tzn. hiatus, który musi zostać pokonany, jeżeli sami nie chcemy zatracić się w oceanicznym uczuciu (*oceanic feeling*). Możemy starać się pokonać ten hiatus na różne sposoby. Możemy starać się dokonać tego na drodze *afektywnej partycypacji* w sensie empatii, za pomocą *techniki komunikacji*, gdzie nadawcę i odbiorcę łączy wspólny kod, lub też za pomocą *logiki komunikacji*, gdzie przekładalność perspektyw i odwracalność punktów widzenia oferuje się w charakterze środków zaradczych¹⁹.

Istotą sposobów na przezwycięzenie wyżej wspomnianego hiatusu jest wyważona forma relacji między dobrze znanym *tu* (własne) a pozornie dalekim *tam* (obce). Równowaga między zawłaszczeniem obcego a wywłaszczeniem ze swojej tożsamości oraz akceptacja faktu, że istnieją te dwie substancje (własne – obce), mogą okazać się istotnymi fundamentami w nawiązywaniu relacji z reprezentacjami obcego porządku, równocześnie unikając agresywnej i ksenofobicznej responsywności. Tego rodzaju zrównoważenie między tymi dwiema skrajnościami wydaje się obecne w zachowaniach obydwu bohaterów wyżej badanych powieści. Peter Camenzind po uświadomieniu sobie niezwykle dramatycznej sytuacji egzystencjalnej Boppiego, maniakalnie zaczyna poznawać tajniki życia bazylejskiego samotnika²⁰. Podobnie postępuje Siddhartha – przekraczając kolejne granice obcych sobie światów, afirmuje obowiązujące w nich reguły i poddaje się im. Co więcej, poprzez swoje otwarcie na alternatywne punkty widzenia, nigdy nie zostaje odrzucony jako przybysz. Dzieje się tak dlatego, że jest świadomy zarówno swoich praw, jak i obowiązków, jakie przybywający gość powinien respektować. Gościnność jest wartością, jaką powinny respektować obie strony tej relacji. Stosowanie się do wzajemnie akceptowanych regulacji może prowadzić do dobrze zrealizowanej integracji, czyli procesu, dzięki któremu *obcy*, stając się częścią danej społeczności, nie musi rezygnować z własnego dziedzictwa kulturowego.

¹⁸ Tamże, s. 125.

¹⁹ Tamże, s. 127.

²⁰ Jak już wcześniej pisałem, prawdziwe poznanie Boppiego nie idzie jednak w parze z inicjalnym poznaniem wizualnym, które odpowiada bardziej odrzuceniu i zanegowaniu obcego, aniżeli poddaniu się jego wpływom. Dopiero po etapie zaciekawienia ponadprzeciętną substancją przychodzi czas na ustosunkowanie się do tej nowej jakości.

Przybysz jest więc formą wiecznie mutującą. Szczególnie dobrze widoczne jest to na przykładzie Siddharthy, który stale wstępując do nowych kręgów społecznych, następnie w nich przebywając, a finalnie porzucając je na rzecz poznania kolejnych, odbywa wędrówkę „przez obce, które nigdy nie prowadzi do nieskazitelnego własnego”²¹; powrót do *własnego* jest zawsze nacechowany porównaniem z dopiero co poznanym *obcym*. Wraz z rosnącą ilością poznawanych porządków i, niegdyś uznawanych za nieprzekraczalne, granic, dochodzimy do świadomości, że te granice są niebywale płynne i stosunkowo mało klarowne. Dostrzegamy, ile podobieństw występuje między dziedzinami, które zostały wcześniej podzielone na te naturalne i nienaturalne, *swoje* i *obce*.

*

Zauważenie podobieństw pomiędzy *Peterem Camenzindem* a *Siddharthą* pozwala wysunąć twierdzenie, że obie te powieści oparte są na motywie podobnej figury, która przemierzając kolejne krainy, w nadziei na odnalezienie jakiejś esencjalistycznej prawdy, w pewnym momencie natrafia na byt, który nie tylko staje się dla niej punktem zwrotnym, ale także wskazuje drogę do poznania owej mądrości. Jest to swoiste przebudzenie, które pozwala klarownie spojrzeć na dotychczasową wędrówkę oraz sprawić, aby dalsza jej część nie była błędzeniem a świadomą immersją. Moment przełomu jest pierwszym krokiem do zaprzestania czerpania wiedzy na rzecz mądrości, którą dana figura będzie dysponowała. Jak sam Siddhartha przyznaje pod koniec swojej wędrówki, mądrość jest umiejętnością nabytą: „[...] Można przekazywać wiedzę, ale nie mądrość. Mądrość można znaleźć, można nią żyć, można się na niej wspierać, można dzięki niej czynić cuda, ale wypowiedzieć jej i nauczać nie sposób”²².

Przebudzenie jest w końcu momentem transformacji w pustelnika, czy też, jakbyśmy to dziś nazwali, *outsidera*. Jest to świadoma postawa będąca odzwierciedleniem wewnętrznego rozdarcia między chęcią izolacji społecznej, spowodowanej krytycznym nastawieniem do życia kolektywnego, a pragnieniem uczestnictwa i spełniania się w tym społeczeństwie²³. Taką charakterystyką wyróżnia się przybysz nie tylko w *Peterze Camenzindzie* czy *Siddharcie*, ale w większości powieści Hermanna Hessego, z *Damiannem* i *Wilkiem stepowym* na czele. Hesse nieraz doświadczał długotrwałych problemów, wynikających z bycia świadomym swojego indywidualizmu, jak

²¹ B. Waldenfels, *Doświadczenie Innego...*, s. 126.

²² H. Hesse, *Siddhartha*, s. 162.

²³ M. Zawadzki, *Hermann Hesse, ambiwalencja i tragizm życia przebudzonego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2014, Vol. 10, nr 2, s. 154.

i niezbywalnego obowiązku bycia usytuowanym w społeczeństwie. Jak sam przyznaje w jednym ze swoich listów: „[...] kto przebudził się do postrzegania rzeczywistości, ten w nieunikniony sposób oderwał się od innych”²⁴. Zresztą, powyższa kontynuacja frapującego motywu, wydaje się nie być przypadkowa. Jak trafnie na przykładzie *Siddharthy* zauważa Gunnar Decker: „*Siddhartha* w postaci legendy pozostanie więc jednorazowym eksperymentem, lecz jego główny temat będzie nadal towarzyszyć Hessemu”²⁵. Niemiecki prozaik wydaje się jedynie zmieniać szaty swoich narracji, nieustannie szukając za ich pomocą odpowiedzi na to samo pytanie: na ile autonomicznym bytem może stać się człowiek, żyjąc w społeczeństwie, równocześnie zachowując własną charakterystykę indywidualności.

Henry David Thoreau, w ostatnim roku swojego życia, stworzył esej *Sztuka chodzenia*, na kartach którego znaleźć można następujące zdania: „Czymże jest ta siła, która czyni wybranie jakiegokolwiek kierunku naszej podróży tak trudnym? Nie wiem, ale wierzę, że jest w naturze magnetyzm, który – jeżeli poddamy się mu podświadomie – poprowadzi nas we właściwym kierunku”²⁶. Według Thoreau istnieje wyjątkowa grupa ludzi, która w trakcie swojego żywota opanowała niezwykle trudną, tytułową *sztukę chodzenia*, czyli kunszt prowadzenia wędrówek, które zawierają w sobie esencję przechadzania się; wędrówka napędzana jest wówczas „duchem niesłabnącej przygody”²⁷. Wykorzystując kategoryzację Siddharthy, który wyróżnia ludzi na tych, co są jak gwiazdy (nieustępliwi i wątpliacy) oraz tych, co są jak liście (bezwładnie nieopierający się zastanym regulacjom)²⁸, bez chwili zawahania można stwierdzić, że zarówno młody literat Peter Camenzind, jak i indyjski wędrowiec Siddhartha są jak gwiazdy napędzane „duchem niesłabnącej przygody”. Nie chodzi tu tylko o topograficzne pokonywanie dystansów, bowiem jak pisze Thoreau „wielkim wędrowcem może być też ten, kto przesiaduje cały czas w domu, bo prawdziwy wędrowiec jest jak wijąca się rzeka i szuka wytrwale najkrótszej drogi do morza”²⁹. Co więcej, wiosną 1790 roku dowiódł tego Xavier de Maistre, przeprowadzając ekspedycję we własnej sypialni, którą zrelacjonował później w *Podróży dookoła mojego pokoju* (*Voyage autour de ma chambre*). Celem sztuki, którą, na kartach powieści Hessego, opanowują Peter Camenzind oraz Siddhartha,

²⁴ Za: Hermann Hesse, V. Michels, *Hermann Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2000, s. 225.

²⁵ G. Decker, *Hermann Hesse. Wędrowiec i jego cień*, przeł. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 2014, s. 428.

²⁶ H.D. Thoreau, *Sztuka chodzenia*, przeł. P. Madej, Lidzbark Warmiński 2000, s. 13.

²⁷ Tamże, s. 4.

²⁸ H. Hesse, *Siddhartha*, s. 86.

²⁹ Tamże, s. 3.

nie jest bynajmniej pokonywanie rosnących odległości między kolejnymi społecznościami, a umiejętne lokowanie własnej tożsamości w tych społecznościach przy równoczesnym koegzystowaniu z ich reprezentantami. Są jak ciała niebieskie, które napotkawszy masywniejsze od siebie planety, ulegają działaniom pola grawitacyjnego; nie ingerują wyniszczająco w ich powłokę, nie mijają ich niezauważenie, lecz trafiają na swoją orbitę, tworząc komplementarną strukturę.

BIBLIOGRAFIA

- Burszta W.J., *Wprowadzenie do wydania polskiego. Joseph Campbell i potrzeba mitu*, [w:] J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Kraków 2013.
- Decker G., *Hermann Hesse. Wędrowiec i jego cień*, przeł. E. Borg, M. Przybyłowska, Warszawa 2014.
- Hesse H., *Peter Camenzind*, przeł. E. Ptaszyńska-Sadowska, Poznań 2021.
- Hesse H., *Siddhartha*, przeł. M. Łukasiewicz, Poznań 2017.
- Kozak M., *Lévinasowskie przekraczanie granic*, „Sztuka i Filozofia” 2011, nr 38–39, s. 77–85.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Michels V., *Hermann Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2000.
- Rohde E., *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, przeł. J. Korpanty, Kęty 2007.
- Sontag S., *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, przeł. J. Anders, Kraków 2016.
- Thoreau H.D., *Sztuka chodzenia*, przeł. P. Madej, Lidzbark Warmiński 2000.
- Waldenfels B., *Doświadczenie Innego: między zawłaszczeniem a wywłaszczeniem*, przeł. T. Szawiel, [w:] *Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1992.
- Waldenfels B., *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009.
- Zawadzki M., *Hermann Hesse, ambiwalencja i tragizm życia przebudzonego*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 2014, Vol. 10, nr 2, s. 147–160.

Mieszko Dobek – absolwent Filmu Eksperymentalnego (Uniwersytet Artystyczny im. Magdaleny Abakanowicz w Poznaniu) i Literatury Powszechnej (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu). W swoich działaniach artystycznych często zajmuje się obrazem filmowym i jego relacjami ze sferą dźwięku. Audiowizualność staje się niezastąpionym materiałem w eksploracji czasoprzestrzeni, pamięci, słów i pozornie niewidocznych warstw rzeczywistości. W poszukiwaniach badawczych zajmuje się komparatystyką literacką kultury europejskiej. ORCID: 0000-0003-2222-5166. E-mail: <dobekmieszko@gmail.com>.

Mieszko Dobek – graduate of Experimental Film (Magdalena Abakanowicz University of Arts) and Literature (Adam Mickiewicz University in Poznan). In his artistic activities, he often deals with the film image and its relationship with the sphere of sound. Audiovisual matter becomes an irreplaceable material in exploring spacetime, memory, words and seemingly invisible layers of reality. In his research, he focuses on the comparative literature of European culture. ORCID: 0000-0003-2222-5166. E-mail: <dobekmieszko@gmail.com>.