

Ks. Jan SOCHOŃ

ŚWIĘTOŚĆ BEZ BOGA?

Bataille pragnie „odczarować” pojęcie Boga, wprowadzić je ponownie w pole ludzkiego doświadczenia i dyskursu, które zostało zawłaszczone przez roszczenia chrześcijańskiej teologii, niezdolnej do akceptacji nieustannego przekraczania wszelkich granic. Gdyby bowiem uznać istnienie Boga, oznaczałoby to zgodę na jakieś granice. Jego nieobecność wydaje się oczyszczająca i konieczna. Dzięki niej człowiek może, zdaniem Bataille’a, rozpocząć „ateologiczną peregrynację” w przestrzeni świętości przez siebie samego ustanawianej.

Świętość to obłęd szczególnego rodzaju.
Émile M. Cioran

CHRZEŚCIJAŃSKI WYMIAR ŚWIĘTOŚCI

Świętość należy do kategorii ściśle religijnych. Wiąże się z wizją świata, w której Bóg, rozpoznany jako Stwórca i nieustające źródło istnienia, zajmuje miejsce centralne. W wizji tej Bóg traktowany jest jako Osoba, z którą należy nawiązywać duchowe i liturgiczne więzi, i uznaje się, że decyzje, które podejmuje człowiek, powinny być konfrontowane z normami będącymi konsekwencją Bożej obecności w ludzkiej kulturze. Ze względu na fakt obecności Boga w kulturze świętość, będąca wyrazem „przyłgnięcia” do tej właśnie wizji świata, pozostaje otwarta na warunki i egzystencjalne barwy czasu. Każda epoka przyjmuje charakterystyczne dla siebie ideały świętości, odnajdując w nich własne religijne emocje czy barwy wrażliwości. Ze strony człowieka świętość jest zawsze jednak próbą, ponieważ – jak mówią starotestamentalne tradycje – tylko Bóg jest święty i tylko Jemu „rdzennie” przysługuje ten przymiot. Zasada ta stoi na straży religijności człowieka i zabezpiecza ją przed subiektywizacją i manipulacją związaną z doraźnymi interesami jednostek i grup społecznych – tak rządzących, jak i rządzonych¹.

¹ Por. ks. A. Baron, *Świętość a ideały człowieka (Ojcowie Apostolscy, Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Studium teologiczne na tle modeli filozoficzno-religijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 422; por. też: ks. J. Sochoń, *Świętość w ludzkim życiu*, „Nowe Książki” 2014, nr 2, s. 57n.

Hebrajskie słowo „gadoš” oraz greckie „hagios” powszechnie odnoszono zarówno do bogów, którym – jak sądzono – bezspornie należy się cześć i uwielbienie, jak i do osób, których życie wskazywało na ich szczególną relację do Boga czy też bogów, oraz do rzeczy, którym przypisywano tego rodzaju relację. Biblijne obrazowanie ujawnia, że „święci” to nie tylko ci, którzy zostali wybrani i wyróżnieni jako „mężowie Boży”, ale zasadniczo wszyscy, którzy w swojej codzienności naśladowali doskonałość Boga. Od chwili chrztu ludzie znajdują się na drodze do świętości i – jeśli zechcą – mogą na podłożu uprzedzającej inicjatywy Boga odpowiadać na znaki Jezusowej miłości, podejmując decyzje, które będą przewyciężały egoizm i zwiększały dobro.

Świętość, a mówiąc inaczej, błogosławione wejście Boga na Jego stworzenia, umożliwiające realizację zasadniczej potrzeby religijnej upodobnienia się człowieka do Boga, nie jest więc w swoim naturalnym sensie niczym nadzwyczajnym, ponieważ wszyscy ludzie – bez względu na to, czy zdają sobie z tego sprawę, czy nie – znajdują się w pewnym sprzężeniu z trudną do ujęcia tajemnicą życia, którą nazywamy Bogiem. Ważne jest natomiast, żeby potrafiliby ten fakt sobie uzmysłowić i przełożyć go na jakość swojej własnej egzystencji. Płyne stąd wniosek, że świętość jest dla człowieka stanem normalnym, stanem, który powinien być każdemu właściwy. Jest ona bowiem normą wyznaczającą, kim każdy człowiek być powinien², jeśli podejmuje odważny akt decyzji: oto uznaję własne słabości i będę się starał współpracować z Bogiem poprzez nieustannie wzmacniany wysiłek moralno-ascetyczny. Tego rodzaju postawa nie pociąga za sobą bezpośrednio nadzwyczaj dzielnych czynów czy nieprzeciętnych gestów. Niezmienne oznacza jednak pragnienie odwzorowywania Bożej woli w ludzkich sercach. W ten sposób dochodzi do zetknięcia się Bożego pragnienia, aby świat dostąpił łaski przeobóstwienia, z jego ziemskim przyjęciem; inaczej pragnienie to pozostaje jedynie „Bożą nadzieją”. Świętość może zatem rozkwitać tylko w religijnej przestrzeni życia.

Popatrzmy na pierwsze strony Biblii, gdzie czytamy: „Uczyńmy człowieka” (Rdz 1, 26). Na co wskazuje liczba mnoga? To zapewne aluzja do bogactwa wewnętrznego Boga. Bóg jest jeden, ale nie jest sam. Nie istnieje w samotności i pustce. Dzieje się w Nim intymny dialog, relacja „ja” i „ty”. Przychodzi tu na myśl pojęcie „persona”, które oprócz znaczenia, jakie miało w teatrze i literaturze, zyskuje nową, rzeczywistą głębię. Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Greckie słowo „prosopon” znaczy dosłownie „spojrzenie-na” – dzięki partykule „pros”, oznaczającej „do, na”, obejmuje relację jako coś konstytutywnego dla pojęcia, które wyraża. Podobnie ma się rzecz z przywołanym już łacińskim słowem „persona”: „per” oznacza „przez,

² Por. D. Nicholson, *Świętość*, tłum. M. Borkowska OSB, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1998, s. 109.

do”, a „se” – „przez siebie, poprzez”. W tym semantycznym polu odkrywamy realizację relacji jako porozumienia się dzięki słowu. Bóg jest jedyny, ale istnieje jako Ojciec, Syn i Duch Święty, a spoiwem osób Bożych jest miłość. Nie chodzi więc tutaj o role w sensie literackim, lecz o rzeczywistości pozostające w dialogu, o rzeczywiste „role”. Zdarzenie dialogu wewnątrzbożego, ukazane przez Biblię, naprowadza więc na ideę realnej osoby. I chociaż Biblia nie zna jeszcze pojęcia osoby, to jednak w niej przedstawia się mówiący Bóg (Dia-logos), który pozostaje w rozmowie ze swoim Synem i z ludźmi³.

Od pierwszej strony Pisma Świętego natrafiamy zatem na teksty mówiące o pogłębianiu się wiary w jedynego Boga, który – pojęty jako Osoba – „rozszadza” jednak antropologiczne pojęcie osoby, gdyż pozostaje i musi pozostawać – jak mówi prorok Izajasz – „Bogiem ukrytym” (Iz 45,15). Stąd też świętość Boga jest niewypowiedziana, a człowiek podąża za nią niczym za śladem śladu. Może zatem rozpoznawać w swoim działaniu różne oblicza świętości, często również takie, które odbiegają od wyraźnie zarysowanych w historii doktryny chrześcijańskiej.

W dzisiejszym świecie wielu ludzi świadomie jednak nie uznaje doktryn konfesyjnych za godne przyjęcia czy nawet godne uwagi. Jak natomiast kwestia relacji podmiotu do ostatecznego układu odniesienia przedstawia się perspektywie dziejowej, ukazuje poniższa tabela⁴.

Epoka	Typ podmiotu	Układ odniesienia
Antyk	dusza	natura
Chrześcijaństwo	osoba	Bóg
Modernizm	ja (ang. self)	?

Charakterystyczne dla obecnej epoki życie pozbawione związków z religią traktowane jest jako w pewnym sensie naturalne, a skutek tej postawy coraz większego znaczenia nabierają eskalacja przyjemności i poszukiwanie tego, co nowe, nieoczekiwane, wzbogacające doświadczenie osobiste. W konsekwencji uznania Boga jedynie za wytwór wyalienowanych emocji bądź kulturowo uwarunkowanych marzeń uważa się, że świętość pojmowana jako apogeum godności moralnej nie pełni w kulturze żadnej roli i nie powinna być przywo-

³ Por. ks. T. W i l s k i, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, „Communio” 2(1982) nr 8, s. 24n.; J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 170-173.

⁴ Por. R. B r a g u e, *Modérément moderne. Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie*, Flammarion, Paris 2014, s. 25.

lywana nawet w postaci hipotezy. W praktyce jednak kwestia ta okazuje się bardziej skomplikowana, a to z tego względu, że chrześcijaństwo odcisnęło niezatartą pieczęć na organizmie całego świata, zmieniając jego egzystencjalny koloryt i proponując „rewolucyjne” podejście zwłaszcza do tak zwanych kwestii ostatecznych. Wyznawcy Chrystusa – i tylko oni – twierdzą bowiem, że Bóg stał się człowiekiem i że odąd wszyscy ludzie na ziemi mają szansę uczestnictwa w Jego Boskiej naturze.

Język chrześcijańskiej ortodoksji okazał się przy tym na tyle sugestywny, że poszczególne jego terminy i związki frazeologiczne zyskały przychylność także w środowiskach nieakceptujących znaków wskazujących na więź człowieka z porządkiem religijnym. W ten sposób ateistyczne manifesty czy wyznania nasycone są nazewnictwem typowo religijnym i możemy w nich wypatrzeć słowa takie, jak „świętość”, „zbawienie” czy „męczeństwo”⁵. Zdarza się też, że to, co „święte”, wyrażane bywa również w symbolice kultury świeckiej, najczęściej niechętnie odnoszącej się do leksyki religijnej. Przywołajmy – tytułem przykładu – chociażby podszyte ironią wypowiedzi Michela Onfraya czy propagatorów „nowego ateizmu”⁶.

W przestrzeni współczesnego „politeizmu kulturowego” odkrywamy więc różnorodne formy zaangażowania duchowego, które są pojemne znaczeniowo, ale jednocześnie „miękkie”, rozmyte, pojawiające się w wielu kontekstach i dyscyplinach. Wynika to z faktu, że dążenie do duchowości nie jest przywilejem chrześcijan i że każdy człowiek pragnie nadawać swojemu życiu głęboki sens, rozwijać własną duchowość i pielęgnować swoją osobistą godność. Dlatego też można mówić o „duchowości ateistycznej” czy „duchowości bez Boga”, a więc i o „świętości bez Boga”, będącej alternatywą wobec propozycji skostniałych struktur Kościołów. Z chrześcijańskiego punktu widzenia należy ponadto powiedzieć, że wiara religijna, szczególnie ta wiążąca się z odniesieniem do Objawienia, jest łaską i darem, i nie wszyscy ludzie są na jej głos otwarci. Zygmunt Bauman, myśliciel, którego trudno posądzać o religijne zaangażowanie, pisze: „Nie wszyscy mogą być święci. Chociaż bez obecności świętych nie byłibyśmy ludźmi [...]. To oni pokazują nam drogę (są drogą):

⁵ Zob. np. D.C. D e n n e t, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 2008.

⁶ Zob. M. O n f r a y, *Traktat ateologiczny*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2008; t e n ż e, *Antypodręcznik filozofii. Lekcje sokratejskie i alternatywne*, tłum. E. Aduszkiewicz, A. Aduszkiewicz, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2009; t e n ż e, *Manifest hedonisty*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2013. Zob. też: *Wobec nowego ateizmu*, red. ks. I. Bokwa, ks. M. Jagodziński, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2011; *Nauki przyrodnicze a nowy ateizm*, red. M. Słomka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012; ks. J. S o c h o Ń, *Jak rozmawiać z ateistami?*, „Idziemy” 2014, nr 19, s. 37-39. Por. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007, s. 423-535.

dają dowód, że można nią podążać; są wyrzutem sumienia dla nas, którzy nie chcemy lub nie umiemy wejść na tę drogę i wytrwać na niej⁷. Świętość nadal więc wywołuje emocje i nie daje o sobie zapomnieć także w środowiskach dalekich od ortodoksyjnej konfesji.

Jean-Paul Sartre swoją opowieść o twórczości Jeana Geneta zatytułował *Święty Genet*⁸, Joseph Marie Lo Duca nazwał Bataille'a „człowiekiem pięknym i świętym”⁹, a Madeleine Chapsal napisała o nim, że był głosem anioła, powietrzem anioła, a może nawet i samym aniołem¹⁰. Jakimi racjami kierowali się przywołani autorzy, decydując się na tego rodzaju sformułowania? Jakie treści ukryli pod określeniami nawiązującymi do retoryki charakterystycznej dla dyskursu konfesyjnego, skoro zarówno dzieła Geneta, jak i Bataille'a trudno uznać za modelowy przykład literatury religijnej? Czy dopuszczalne jest poszerzanie pola znaczeniowego słów należących do słownika religijnego tak, że zakresy tych pojęć okazują się otwarte? Oto zasadnicze pytania, na które w tym eseju staram się odpowiedzieć.

ŚWIĘTY SZALENIEC JEAN GENET

Człowiek poszukuje mądrości i dobra także poza obszarem ściśle religijnym. Czyniąc to, wkracza na swoistą drogę świętości. „Mądrość to świecka forma świętości. Lecz świętość jest posłuszeństwem, mądrość zaś odwagą. Życie nie może do końca się zrealizować wyłącznie w świętości, potrzebna jest jeszcze miłość do świata i przekonanie, że świat może być dany dopiero przez mądrościową miłość do niego. Bez niej, bez mądrości, wszystko, co należy do świata, budzi uczucia pesymistyczne, stając się przeszkodą”¹¹ – pisze Marek Szulakiewicz. Czyżby zatem odwaga poszukiwania – odwaga nadawania sensu temu, co się wymyka z rąk, co się w ludzkim, przygodnym doświadczeniu życia rozpada, kruszy – wprowadzała w porządek świętości, czyli męznego trwania w obliczu nieuchronnych konieczności? Z punktu widzenia kogoś, kto zaakceptował „nieobecność” Boga we współczesnym świecie oraz zepchnięcie Go na margines kultury, liczyć się będzie jedynie pozostałość po tym,

⁷ Z. B a u m a n, D. L y o n, *Płynna inwigilacja. Rozmowy*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 220.

⁸ Zob. J.P. S a r t r e, *Święty Genet. Aktor i męczennik*, tłum. K. Jarosz, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010.

⁹ J.M. L o D u c a, *Georges Bataille, w oddali...* w: G. Bataille, *Lzy Erosa*, tłum. T. Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 5.

¹⁰ Por. M. C h a p s a l, *Envoyez la petite musique...*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1984, s. 256.

¹¹ M. S z u l a k i e w i c z, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, s. 66.

co wyznaczała Boża świętość. Utrzymanie się na linii wyznaczonej przez tę „nieobecność” jest przyczyną radości i daje poczucie wewnętrznej harmonii.

Charakterystyczne dla takiej postawy jest stanowisko Jeana-Paula Sartre’a, które wiąże się ze sformułowaną przez niego pierwszą zasadą egzystencjalizmu: „Istnienie poprzedza istotę rzeczy (egzystencja poprzedza esencję)”¹². Zasada ta oznacza, że człowieka trzeba rozumieć jako subiektywny projekt. Jest on bowiem tylko – i aż – tym, czym siebie uczyni. Nie jest on przedmiotem wytworzonym przez rzemieślnika, jak na przykład książka czy nóż do rozcinania papieru, którego naturę określa wytwórca, nadając mu użytkowe, poręczne – jak powiedziałby Heidegger – przeznaczenie. Przedmiot w rodzaju książki czy noża ma najpierw (w umyśle twórcy) istotę, a dopiero potem jest. Z człowiekiem rzecz ma się odwrotnie – głównie z tej racji, że Bóg, który ewentualnie mógłby być jego Stwórcą, po prostu nie istnieje. Dlatego człowiek jest twórcą samego siebie i najpierw *j e s t*: jest, zanim jeszcze zacznie opisywać swoją istotę. Negacja Boga doprowadziła Sartre’a w prostym rzucie do zanegowania istnienia natury jako czegoś pierwotnego w człowieku. „A więc – ogłasza – nie ma natury ludzkiej, ponieważ nie ma Boga, który by ją w umyśle swym począł”¹³. Człowiek-wolność nie ma nic wspólnego z tym, co uważa za swoją naturę. Utożsamiając się z nią, alienuje się. Obarczając „winą” za swoje czyny wytworzone przez siebie „racje” i podporządkowując im się, pozbawia się on sprawczości i odpowiedzialności. „Natura” jest bowiem grzechem pierworodnym podmiotu. Umiejscawia go tam, gdzie nie ma miejsca dla jego wolności – w świecie przedmiotów, w porządku rzeczy poddających się zewnętrznemu działaniu, tak jak wosk poddaje się ugniatającym go ręką¹⁴.

Fakt ten niezwykle poruszał Sartre’a. Pozwalał mu przedstawić wyjątkową formułę ludzkiego humanizmu, w której sam człowiek – i tylko sam człowiek – jest odpowiedzialny za samego siebie i za innych ludzi, co każe mu uświadomić sobie wagę i rangę jego wolności. Brak natury wyklucza więc wszelkie zdeterminowanie: człowiek musi być wolny, wręcz pozostaje wolnością. „Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”¹⁵ – heroicznie stwierdza Sartre. Człowiek, chcąc nie chcąc, jest więc skazany na wolność, nie może przestać

¹² J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1998, s. 23. Na temat Sartre’owskiej ontologii por. R. J o l i v e t, *Sartre ou la Théologie de l’absurde*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1965, s. 30-49.

¹³ Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 27.

¹⁴ Por. S. G r y g i e l, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1995, s. 24n.; M. N e u s c h, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 163-186.

¹⁵ Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, s. 39. Szerzej na ten temat zob. ks. J. S o c h o Ń, *Natura ludzka a wolność*, wystąpienie w podczas XVI Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego „Spór o naturę ludzką”, Lublin, 12 XII 2013.

być wolny. Jest to wolność c z y s t a, e s e n c j a l n a, t y t a n i c z n a, która przydaje człowiekowi szczególnej godności i specyficznej świętości.

W tak wyznaczonej perspektywie twórczość Jeana Geneta wydawała się Sartre'owi niezwykle interesująca, godna najwyższych pochwał – takich samych, jakie wcześniej składał autorowi *Kwiatów zła* Charles'owi Baudelaire'owi – choć nie mógł do końca wiedzieć, ile w poczynaniach samego Geneta było gry, autobiograficznej maski i literackiego przekłamania, mającego na celu wywołanie skandalu obyczajowego. Sartre zbudował zatem niecodzienny mit pisarza-poety, porzuconego przez matkę wkrótce po urodzeniu, dotkniętego przeżyciem, które z perspektywy dorosłości miało przybrać wymiar przedziwnie sakralny i równocześnie demoniczny, p r o f a n i c z n y – wymiar, w którym wszystko bywa dozwolone.

Pomiędzy dziesiątym a piętnastym rokiem życia w doświadczeniu życiowym Geneta dokonała się decydująca „cezura”: rozpoczął się liturgiczny dramat, którego on sam był kapłanem: „Dziecko umiera ze wstydu i na jego miejscu pojawia się łobuz; widmo dziecka prześladować będzie łobuza”¹⁶. Zdaniem Sartre'a w owej egzystencjalnej dialektyce równorzędną rolę zyskiwała „gra w świętego” i „gra w złodzieja”. Obie mają charakter mityczny i mogą się rozgrywać tylko w przestrzeni całkowitej wolności, gdzie nie obowiązują żadne naturalne miary ani zapatrywania, a otwiera się szansa czynienia tego, czego się zapragnie, nie wyłączając przestępstwa czy zbrodni. To bowiem, co święte, jest dialektycznie spięte z tym, co złe, i nie sposób tych dwóch rzeczywistości od siebie oddzielić.

Genet opisywany jest przez Sartre'a jako postać mityczna, jako sobowtór każdego człowieka. Tak jak w klasycznej mitologii, jego żywot to paradygmatyczna historia, która tylko pozornie dzieje się w czasie historycznym, faktycznie bowiem ujawnia sens wszelkiej ludzkiej egzystencji¹⁷. Nie dziwi więc, że Genet fascynuje słowo „świętość”, choć była to fascynacja podszyta egzaltacją i duchowym zamętem. „Podoba mu się – pisze Sartre – że święci podlegają jedynie Bogu, że chcą wyrwać się ze swojego gatunku, jak również to, że – przyjmując stanowisko całkowicie sprzeczne ze swymi naturalnymi pragnieniami – dążą do zrealizowania w sobie anty-natury. Pogarda, jaką żywi do swojego ciała, łatwym czyni dla niego ascetyzm”¹⁸. Owo „podobalo się” świadczy zapewne o jednym: Genet wybiera na świadka swego sekretnego życia Boga, który kompensuje nieobecność matki i obojętne społeczeństwo, który naprowadza na pozory świętości. Pozory – ponieważ jego Bogiem jest

¹⁶ S a r t r e, *Święty Genet*, s. 7. Warto przypomnieć, że Genet w dzieciństwie okradał zarówno swoich przybranych rodziców, jak i ich sąsiadów, czyniąc to bez najmniejszych wyrzutów sumienia czy zakłopotania i nie rezygnując przy tym z aspiracji do świętości.

¹⁷ Por. H. P u s z k o, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, Warszawa 1993, s. 235.

¹⁸ S a r t r e, *Święty Genet*, s. 16.

on sam, którego sytuację trzeba nazwać życiem bez obowiązków, czyli życiem świętym, mieszczącym w sobie również bycie „księciem Złodziei”¹⁹.

Genet całkowicie utracił wiarę, ale nie utracił religijności – świat musiał pozostać dla niego święty, aby jego czyny mogły zachować aspekt świętokradztwa. Bóg stał się w jego umyśle pojęciem złej wiary, a przede wszystkim „źródłem i fundamentem Zła”²⁰. Choć trudno to zrozumieć, autor *Balkonu* poszukuje i stara się – paradoksalnie, podążając za Złem²¹ – zbliżyć do świętości. Swoje występki traktuje jako tradycyjne cnoty, sakralizując wszystko, co się w nim wydarza i co jest konsekwencją podejmowanych przez niego decyzji. Żeby być świętym, należy – jego zdaniem – po prostu zdobyć się na nikczemność, podłość i żarliwość w szkodzeniu, stać się świętym błaznem, umalowanym jak kobieta, szczęśliwym już z tej tylko racji, że stanowi rodzaj pośmiewiska²². Negacja wszelkich dotychczasowych wartości związanych z europejską tradycją kulturową, istnienie „na opak”, bez jakiegokolwiek wstydu, pociąga za sobą dosyć wulgarny rodzaj języka, za pomocą którego Genet opisuje swe „więzi z Absolutem”. W języku tym pełno jest terminów określających fizjologiczną dziedzinę życia (pojawiają się: krew, ekstrementy, sperma), jak też pojęć odnoszących się do najciemniejszych czynów, zabójstw bądź zrad, prowadzących w mniemaniu autora *Dziennika złodzieja* do królestwa Zła. Ono jest przedmiotem jego życiowych i pisarskich wysiłków, chęci zdobycia „świętości straszliwej”²³, jak określa ją Bataille, będącej wrazem s z y d e r c z e j s u w e r e n n o ś c i.

Wystarczy zajrzeć do powieści *Matka Boska Kwietna* czy do *Cudu róży*, by przekonać się, jak Genet przemienia więzienną rzeczywistość oraz impresje dryfujące z homoseksualnego półświatka w podniosłą mszę, tak że jego świat okazuje się domeną sacrum i że można tu mówić o zesperowanym poszukiwaniu dobra i zła, o swoistej religijności à rebours. Pisarz zapewne chciał osiągnąć ś w i ę t o ś ć. Pragnął Zła dla wartości duchowych i nieustępliwie prowadził swoje doświadczenie. Złośliwy los zamknął go w nim samym, na dnie jego własnej nieufności, jakby w więzieniu lepiej strzeżonym niż więzienia rzeczywiste²⁴.

¹⁹ Por. tamże, s. 17.

²⁰ Tamże, s. 169.

²¹ Podobne poglądy, choć w innym kontekście interpretacyjnym, propagował w Polsce Stanisław Przybyszewski, który twierdził, że droga do Boga wiedzie przez doświadczenie totalnego zła. Zob. S. P r z y b y s z e w s k i, „Synagoga Szatana” i inne eseje, tłum. G. Matuszek, Oficyna Literacka, Kraków 1995.

²² Por. G. B a t a i l l e, *Genet*, w: *Literatura a zło. Emily Brontë-Baudelaire-Michelet-Blake-Sade-Proust-Kafka-Genet*, tłum. M. Wodzyńska-Walicka, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 131n.

²³ Tamże, s. 132.

²⁴ Por. K. Z a b ł o c k i, „Być może jestem białym Murzynem”, w: J. Genet, *Matka Boska Kwietna*, tłum. K. Zabłocki, Tenten, Warszawa 1994, s. 161n.; B a t a i l l e, *Literatura i zło*, s. 155.

Poświadczana przez Geneta świętość sprowadza się więc do nadziei, że przez wiarę, jak również przez „grzeszne czyny”, można będzie aktywnie realizować Zło na ziemi i w ten sposób zasłużyć na pewnego typu zbawienie, że heroicznie trwanie w niedającym się przewyciężyć rozdarciu przydaje, nie tylko jemu samemu, ale i tym wszystkim, którzy zdecydują się pójść jego śladami, niecodziennej, ożywczej oryginalności. Oryginalność ta będzie – trudno to ukryć – widomyim podpisem pod czytelnicznym paktem z Diabłem.

MIĘDZY SACRUM A PROFANUM

Georges Bataille – pisarz, filozof cygański, jak sam siebie nazywał²⁵, wydawca, niezależny myśliciel i religijny anarchista uznawany za pioniera postmodernizmu, a w pewnych intelektualnych kręgach wręcz uwielbiany, niemal na podobieństwo dzisiejszych artystów pop-kultury, pochodził z rodziny, jaką współcześnie określamy mianem toksycznej. Jego matka po wielokroć próbowała popełnić samobójstwo, natomiast ojciec Bataille’a był sparaliżowany i ociemniały w konsekwencji choroby wenerycznej. Mimo że Georges Bataille nie odebrał religijnego wychowania, zbliżył się do Kościoła w okresie pierwszej wojny światowej, a nawet uznał się za osobę wierzącą, czego widomą konsekwencją miało się stać przyjęcie przezeń święceń kapłańskich – w tym celu wstąpił do katolickiego seminarium duchownego w Saint-Fleur.

Już jednak niebawem, bo w roku 1922, porzucił wiarę w Boga i w życie wieczne, rozpoczynając tym samym poszukiwanie sensu istnienia w aktywności pisarskiej, politycznej i wydawniczej. Związał się (choć nie bezkrytycznie) z ruchem surrealistycznym. Pracował jako bibliotekarz-numizmatyk; był swobodnym artystą, rozczytującym się w dziełach Hegla, Nietzschego i Freuda. Przyjaźnił się z Michélem Leirisem, Lwem Szestowem i Pierre’em Klossowskim. Odznaczał się, jak mówiono, wyjątkową pięknnością, szlachetną regularnością rysów twarzy, niebywale błękitnymi oczami, elektryzującą siwizną, co niejako kłóciło się z jego stylem życia, zdeterminowanym przez ograniczenia spowodowane gruźlicą i silną depresją, z nieustannym oscylovaniem między cierpieniem a trwogą, życiem a śmiercią.

W pewnym, specyficznym sensie Bataille nigdy jednak nie oddalił się od myślenia religijnego i pozostał przekonany, że znaki sacrum, a więc przejawy tego, co święte, dają się odnajdywać w świecie i w doświadczeniu wewnętrznym. Z tej też racji cała jego twórczość wydaje się autoanalizą, wgłębianiem się w sferę podświadomości, odsłaniającej niezwykle wyrafinowany świat emocji erotycznych, wszelkiego rodzaju transgresji i duchowych okaleczeń,

²⁵ Por. G. B a t a i l l e, *Erotyzm*, tłum. M. Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 254.

podłości oraz skaz, które zwykle pozostają stłumione, ukryte w głębi własnego „ja”. W tych właśnie sferach poszukiwał po świecku rozumianych przeżyć konfesyjnych. Wszystkie te tropy analizowali członkowie grupy Collège de Sociologie, podejmując badania nad różnorodnymi symptomami sacrum w życiu społecznym. Związali się przy tym z tajemnym stowarzyszeniem Acéphale, które odwoływało się w swych programowych manifestach do treści nietzscheańskich i którego członkowie interesowali się obrzędami ofiary z człowieka, a także poszukiwali w religii szans na uwolnienie się od wszelkich ograniczeń, by uzyskać egzystencjalną suwerenność – jak ją określał Bataille, heterogeniczność²⁶.

Bataille za wszelką cenę dążył do zintegrowania tych badań, aby móc wskazać na te obszary istnienia, które nie dają się w żaden sposób wypowiedzieć, i otworzyć się na doświadczenie tego, co „niemożliwe”, a co w pewien sposób uobecnia się w indywidualnym przeżyciu. Zarówno jego książki prozatorskie, należące do tak zwanej mrocznej erotyki, jak i rozprawy filozoficzne miały na celu przybliżenie się do owej sfery „niemożliwego”. Szczególną nadzieję pokładał w pisarskim zamyśle spiętym naczelną formułą sumy ateologicznej (franc. *somme athéologique*). Chciał w ten sposób wyrazić stałe napięcie, tworzące się między tym, co racjonalne, budujące uniwersum rozumu i produktywne, a tym, co wyłania się z procesów destrukcji, negacji, świadomego niszczenia, co jest konsekwencją łamania społecznego tabu w celu przekraczania, trwonienia i nieciągłości. Historia ludzkiego erotyzmu, czyli aktywności podobnie „duchowej”, jak religia, stanowi – jego zdaniem – właśnie tego rodzaju dziejowe świadectwo. Pisał: „Powszechnie twierdzi się, że religia potępia erotyzm, podczas gdy w istocie, u swych początków, był on ściśle związany z życiem religijnym. [...] Usuwając erotyzm z religii, ludzie sprowadzili ją do użytecznej moralności... Erotyzm, tracąc swój święty charakter, stał się plugawy”²⁷. W ten sposób Bataille przywracał, jak sądził, właściwe miary życiu, pozbawionemu już ociążałości związanej z rozumowym dyskursem, z nauką, wiedzą i rzeczowością. Ukazywał jego wymiar sakralny, nierozzerwalnie powiązany z obszarem profanum. W tradycyjnym ujęciu za to, co „święte”, uważa się obszar przynależny tylko Bogu, naznaczony

²⁶ Tak Bataille nazywał wszystkie elementy, które kłócą się z mieszczańskimi formami życia i rutyną codzienności, a zarazem wymykają się metodycznym procedurom nauk. W pojęciu tym zawarł on zasadnicze doświadczenie pisarzy i artystów działających w nurcie surrealizmu, którzy imperatywom użyteczności, normalności i trzeźwości w sposób szokujący przeciwstawiali ekstazyjne siły upojenia, życia we śnie i sfery instynktów jako takiej, a wszystko to aby wstrząsnąć konwencjonalnymi, utartymi sposobami postrzegania i przeżywania. Por. J. H a b e r m a s, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 242; zob. A. M a t a l o n, hasło „Bataille Georges”, w: D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes A-J*, Presses Universitaires de France, Paris 1984, s. 225-227.

²⁷ B a t a i l l e, *Lzy Erosa*, s. 83-85.

Jego obecnością, epifanicznością, do której wiedzy droga miłości i działania pozbawionego przemocy, sferę profanum natomiast wyznacza to wszystko, co znajduje się poza przestrzenią sakralną.

Bataille tymczasem, porzucając tego rodzaju myślenie, proponował uznawanie świętości za kategorię odartą z antropologicznych i religijnych treści w chrześcijańskim sensie tego słowa. Chciał pozostawać osobą religijną, ale już poza sferą wpływów jakiegokolwiek skodyfikowanej doktryny. Doświadczenie sacrum – przekonywał – przestaje oznaczać uznawanie istnienia określonego „Bytu najwyższego” (franc. Être suprême), potwierdza „śmierć Boga”, choć nie traci swoistego uroku i wciąż może przyciągać, fascynować. Generalnie jednak przedstawia się ono człowiekowi jako „zawrotnie niebezpieczne dla tego jasnego i profanicznego świata, z którego ludzkość czyni swą uprzywilejowaną domenę”²⁸. Sacrum odsyła bowiem do ciemnych stron człowieczeństwa, do quasi-piekiła, gdzie człowiek traci pewność i stabilność istnienia, stykając się z tym, od czego zasadniczo uciekał, mianowicie ze swoim zwierzęcym życiem, z którego wyszedł: „Zwierzę otwiera przede mną głębię, która mnie przyciąga i jest mi bliska. Głębnię tę w jakimś sensie znam: to moja głębia”²⁹. Wskazana „głębia” jest zatem jakimś wymiarem immanencji; staje się wyrazem sprzeciwu wobec pozostawienia człowieka na poziomie aktywności praktyczystycznej.

W umacnianiu tego typu przekonań – twierdzi Bataille – zasadniczą rolę odegrało chrześcijaństwo, propagując idee Boga kochającego ludzi i rozczajającego nad nimi aureolę miłosierdzia, aurę bezsilnego poddawania się przemocy. A przecież Bóg nie jest niczym innym niż przekroczeniem Boga w każdym sensie; to po prostu nic – groza i nieczystość. Bataille nie obawia się tego typu bluźnierczych określeń. Za ich pomocą pragnie „odczarować” pojęcie Boga, wprowadzić je ponownie w pole ludzkiego doświadczenia i dyskursu, które zostało zawłaszczone przez roszczenia chrześcijańskiej teologii, niezdolnej do akceptacji nieustannego ruchu przekraczania wszelkich granic. Gdyby bowiem uznać istnienie Boga, oznaczałoby to zgodę na jakieś granice, byłoby to przekreśleniem mocy transgresji, siły człowieczego buntu. Stąd też Jego nieobecność wydaje się oczyszczająca i konieczna. Dzięki niej człowiek może, zdaniem Bataille’a, zyskiwać suwerenność oraz ciągłość, może rozpocząć „ateologiczną peregrynację” w przestrzeni świętości przez siebie samego ustanawianej, gdzie dosięga kresu swoich możliwości.

Tę egzystencjalną sytuację filozof nazywał *d o s w i a d c z e n i e m w e w n ę t r z n y m*. Nie każdy jednak musi przeżywać tego rodzaju stany. Jeżeli zaś podejmie taką próbę, powinien odrzucić wszystkie autorytety

²⁸ T e n ż e, *Teoria religii*, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 34.

²⁹ Tamże, s. 23.

i uświęcone wartości ograniczające to, co możliwe. Nie chodzi tutaj o praktykę typu religijnego, do jakiej przyzwyczało europejską kulturę chrześcijaństwo, ale o doświadczenie „nagie, wolne od rudymenarnych choćby związków z jakąkolwiek religią”³⁰. Jest ono znakiem sprzeciwu wobec wszelkiej formy dogmatyzmu i ostatecznie prowadzi do miejsca zagubienia i braku sensu, miejsca, którego zasadą pozostaje nie-wiedza i nie-wiara. Rdzeniem takiego doświadczenia zdaje się kwestionowanie (w gorączce i trwodze) wszystkiego, co wiadomo o ludzkim istnieniu. Rzecz cała sprowadza się więc do działań redukcyjnych, czyli do egzystencjalnego „zamazywania” człowieczego „ja”, do wyniszczania wszelkich różnic budujących człowieczeństwo i kosmos, po to aby w ostateczności stwierdzić, że „to”, co się przeżywa w trwodze albo erotycznym zbrukaniu, daje się wysłowić jedynie jako jakieś aliud, jako obcość³¹. Lecz i ta obcość musi zostać przewyciężona.

W jaki jednak sposób? – Przez przejście przez trwożę, erotyzm sprzęgnięty z poczuciem śmierci, przeniknięty „odkupieńczym” śmiechem. I ostatecznie przez „zabicie Boga”: „Usiłujmy stawić się przed Bogiem, lecz Bóg żyjący w nas wymaga natychmiast śmierci i nie potrafimy dotrzeć doń inaczej, jak tylko go zabijając”³². Bataille wydaje się w tym miejscu antyheglistą. Jego „bóg” jest Plotyński, a raczej a-teologiczny i nietzscheański, pojęty jako najdoskonalsza organizacja Wszechświata, porównywana przez myśliciela do organizacji faszystowskiej. Dlatego miejsce nieobecnego Boga musi wypełnić sam człowiek, ogarnięty mistyczną – pozbawioną związków z miłością – ekstazą, niepotrzebujący zasadniczo niczego (nikogo) poza samym sobą, trwający w głębi swej własnej autonomii, która jednak zawsze karmi się trupami, nagością, krwią, otchłanią, blaskiem słońca i błyskawicami. W procederze takim związek erotyki ze śmiercią i świętością nabiera charakterystycznych odcieni.

EROTYZM TERYTORIUM ŚWIĘTOŚCI

W każdym ludzkim doświadczeniu bezbrzeżna rozkosz i zgroza, krańcowy ból i niezmierna radość przenikają się wzajemnie jako wynik transgresji prowadzącej do uzyskania suwerenności. W tym sensie w ujęciu Bataille’a „dialektyka erotyzmu”, którego nie należy utożsamiać ze zwykłą aktywnością

³⁰ T e n z e, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Wydawnictwo KR, Kraków 1998, s. 53.

³¹ Szerzej na ten temat zob. ks. J. S o c h o ń, *Bóg i język*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2000, s. 277-294.

³² B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 167.

seksualną³³, nabiera istotnego wymiaru, umożliwia bowiem pełne doświadczenie tego, kim jest człowiek w całej jego bytowej otwartości, ze wszystkimi charakteryzującymi ją możliwościami.

Przypatrując się historii cywilizacji, francuski filozof dostrzegł, że człowiek – negując pierwotną zwierzęcość – w swoim sprzeciwie wobec natury wytworzył kategorie kulturowych zachowań dozwolonych i zakazanych. Odrzucił swobodę seksualną, jej nieokiełzany żywioł i stał się kimś „kulturalnym”, twórczym. Równocześnie jednak wpadł „w sidła” rozumnej myśli i pozbawił się tego, co suwerenne. W ten sposób zyskał miano człowieka upadłego, pragmatysty oraz utylitarysty. Wyzwolić się z tych ograniczeń może jedynie poprzez praktyki erotyczne, odsłaniające egzystencjalną prawdę o nim. Zwracając się ku zmysłom, namiętnościom i wszelkiego rodzaju wyuzdanym ekstazom, przeciwstawia się zniewalającej mocy racjonalności, by zyskać twórczą ekspresję życia.

Okazuje się przy tym – twierdzi Bataille – że nielogiczność działań transgresyjnych jest tylko pozorna, a ich sens stanowi uaktualnienie pierwotnego „nie”, to jest ucłowieczającego sprzeciwu wobec zastanego stanu rzeczy. Zwrócenie się ku seksualizmowi pozwala człowiekowi doświadczyć siebie w swej najgłębszej istocie i wejść w relację z intymną prawdą bytu ludzkiego, z kłęczem niepoohamowanych pożądliwości. W tym sensie erotyzm staje się jedną z dróg dochodzenia do świętości, oznaczającej życie określone obecnością w człowieku jakiejś rzeczywistości zdolnej wstrząsnąć jego istotą³⁴. Tak ujęta świętość nie ma – zdaniem filozofa – nic wspólnego z jej ideologicznym wytworem prezentowanym przez tradycje chrześcijańskie. W rzeczywistości ateologicznej jest ona bowiem pozbawiona jakichkolwiek więzi z wiarą w Boga i ma wymiar świecki – chociaż Bataille nie odrzuca na przykład kategorii grzechu³⁵, która w jego przekonaniu świadczy o funkcjonowaniu w świadomości społecznej zakazów uniemożliwiających dokonywanie transgresji.

W ten sposób określona świętość wiąże się nierozdzielnie z poczuciem śmierci i z samą fizyczną śmiercią, rozpoznawaną jako przestrzeń codziennego ludzkiego doświadczenia. Przedstawianie grozy śmierci potęguje przecież podniecenie do tego stopnia, że w języku francuskim orgazm określa się za pomocą formuły „mała śmierć” (franc. *petite mort*). Nie dziwi zatem, że „erotyzm i śmierć są ze sobą związane”³⁶. Naturalnie, uwłacza to zdrowemu rozsądkowi, ale przecież autorowi *Księdza C.* wcale nie zależy na jasnej myśli;

³³ Por. t e n ż e, *Łzy Erosa*, s. 28.

³⁴ Por. t e n ż e, *Erotyzm*, s. 247.

³⁵ „W ramach chrześcijaństwa to, co nazywam transgresją, nosi nazwę grzechu”. Tamże, s. 256.

³⁶ T e n ż e, *Łzy Erosa*, dz. cyt., s. 59. Zob. M. F o u c a u l t, *Przedmowa do transgresji*, w: tenże, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, wybór T. Komendant, tłum. B. Banasiak i in., Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 47-66.

chodzi mu o suwerenność, niezawisłość, o brak jakichkolwiek ograniczeń. Sacrum zatem, jak wciąż powtarzał, uobecnia się jako przemoc – jako przemoc czysta, bez poręczeń i uzasadnień, druzgocąca. Jej przejawem jest rozrzutność śmierci, gwałtowna bujność istnienia, której treść stanowi bezcelowa zatraćta.

W ludzkim świecie językiem takiego sacrum jest w przekonaniu Bataille'a erotyzm, czerpiący swoją siłę z gorączki pożądania, z rozjątrzenia, z potrzeby radykalnego zaprzeczenia życia. Erotyczne doświadczenie wydobywa na światło coś, co zwykle pozostaje w mroku. Wybawia z ciemności żywioł nieokreślony i jednocześnie skandaliczny, dokuczliwy, niezaprzeczalny jak rozkosz, oczywisty jak ból. Prawda o nim dochodzi do głosu w momentach nagłej zatrąty, zapierających dech, przesywających do żywego, kiedy wydaje się nam, że umieramy³⁷. Stąd też Bataille mógł skonstatować, że to, co proponuje, nie należy zasadniczo do kompetencji filozofii, lecz do sfery upojenia, świętego szaleństwa, dzięki któremu egzystencjalny niepokój zmienia się w sakralną rozkosz, doprowadzając – podobnie, jak to miało miejsce w twórczości markiza de Sade'a³⁸ – do stanu permanentnej niemoralności, a zatem nieuchronnie do samozniszczenia.

*

Trudno tutaj o bezdyskusyjne podsumowanie. Jedno wydaje się wszakże ewidentne: Genet i Bataille wykorzystywali terminologię przejętą z języka religijnego, aby za jej pomocą uzasadniać wizję świata i człowieka przeciwstawną tej, jaką w swoich różnych odcieniach doktrynalnych propaguje chrześcijaństwo. Było to możliwe, ponieważ – w ich rozumieniu – religia ta utraciła już dominującą rolę w globalnie rozwijających się społeczeństwach, nastawionych na potęgowanie wzrostu cywilizacyjnego, własnej mocarstwowej pozycji i zaspokajanie najwybredniejszych potrzeb poszczególnych jednostek oraz środowisk. Jej propagatorom zarzucali różnego typu historyczne przekłamanie i niekiedy totalitarne zapędy, wynikające z samej istoty monoteizmu, który w procesach ewangelizacyjnych wykorzystuje przemoc. Rzeczywistość zasadniczo stała się świecka, a zatem ani Kościół instytucjonalny, ani żadna konfesja, ani magia – pierwotna siła napędowa sztuki – nie cieszy się już takim prestiżem, jak kiedyś, i dlatego za ich syntetyczną alternatywę trzeba uznać religijny sens erotyzmu.

³⁷ Por. P. Próchniak, *Bataille: Słoneczna plama (na marginesie „Martwego”)*, w: tenże, *Martwy*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2010, s. 49.

³⁸ Por. P. Kłossowski, *Sade mój bliźni*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 81.

Mimo to kwestie wiążące się z duchowością, z chęcią odnalezienia egzystencjalnego punktu orientacji, nie znikają z obszaru intelektualnych zainteresowań człowieka. Puste miejsce po Bogu zastępowane jest różnorodnymi „kulturowymi idolami”, a życie osobiste i społeczne organizowane tak, jakby Boga nie było – etsi Deus non daretur. Ludzie na ogół wybierają „własne prawdy”, osobiste rozumienie tego, co religijne, posługując się przy tym terminami przejętymi z tradycyjnego zasobu języka religijnego.

Świętość nadal fascynuje i pobudza do określonego działania, choć odrzuca się jej religijne, zwłaszcza katolickie pojmowanie. Stała się ona kategorią nadzwyczaj pojemną, uwikłaną w napięcie wytwarzane przez sferę sacrum i profanum, przez najbardziej kameralne przeżycia i marzenia o zabarwieniu politycznym, erotycznym bądź ekonomicznym, co uwidaczniają utwory Geneta i Bataille’a, a także de Sade’a, Émile’a M. Ciorana czy Milana Kundery. Wszyscy oni uważali się za artystów pełnych konfesyjnych pasji, których jednakże nie łączyli z doświadczeniem osobowo pojętego Boga, nawiązującego ze światem stwórczy dialog, lecz raczej z odniesieniami do nieokreślonej „transcendencji” czy „świętości” bez wiary i Chrystusa. Proponowali otumaniający gest odrzucający wszelkie ludzkie zdobycze, wtrącając czytelników do lochu, zamaskowanego zresztą jakimś narcyzmem niebytu, gdzie jedynym środkiem ratunku jest niestrudzone zachwywanie się własną odwagą, upartym negowaniem wszystkiego – i Boga, i bytu, słabości i nadziei³⁹. Czy tego typu postawa przynosi owoce? Pisarze, których myśl poddana została analizie w tym studium, byli przekonani, że tak, chociaż sam Bataille przestrzegał, by nie ufać temu, co mówił⁴⁰. Zgódźmy się zatem, że ich przekonania należy zaliczyć do kręgu zaraźliwej, nieprzejednanej utopii.

³⁹ Por. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, przekł. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 218.

⁴⁰ Por. B a t a i l l e, *Erotyzm*, s. 258.