

Przegląd Religioznawczy 1(299)/2026

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANNA GŁĄB

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej

e-mail: anna.glab@kul.pl

<https://orcid.org/0000-0001-7980-3778>

DOI: 10.34813/ptr1.2026.3

Bóg i człowiek w *Septologii* Jona Fossego

God and man in Jon Fosse's *Septology*

Abstract. Based primarily on Jon Fosse's literary works, mainly his *Septology*, but also in the broader context of his views, the author analyzes how the writer presents the concept of God and religious faith in his work. She points out that this is related to the specificity of literary language, which, using metaphor, can describe religious experience more adequately. In the first chapter, the author briefly presents the plot of *Septology*, and in the second, she discusses Fosse's way of talking about God, which draws heavily on the approach of Meister Eckhart. She also analyzes how Fosse writes about religious faith. She then attempts to demonstrate how the narrator's reflections influence his understanding of man and the story about him. It shows that although the author seeks help in religion to better understand the ontological status of man, his reflections are inconclusive. However, for the reader, they provide an opportunity for catharsis and a better understanding of himself in the context of religious faith.

Keywords: Fosse, *Septology*, God, faith, Meister Eckhart

[...] no i myślę, że tak też jest z literaturą, którą lubię czytać, ważne jest nie to, co mówi wprost o tym czy o tamtym, chodzi o coś innego, o coś, co milcząc, przemawia między wierszami [...].

Jon Fosse, *Drugie imię*, s. 266.

Proza norweskiego pisarza, laureata Nagrody Nobla z 2023 r., Jona Fossego (ur. 1959), z przenikliwością zgłębia duchowe poszukiwania współczesnego człowieka żyjącego pomiędzy wiarą i niewiarą. Z jednej strony, przedstawia zagubienie człowieka w obliczu utraty własnej tożsamości, z drugiej – wskazuje na to, że również Bóg, którego człowiek usilnie szuka w chwilach rozpaczony w meandrach świata, jest nieprzenikniony i ukryty. Trzy części jego, podzielonego na siedem rozdziałów, tysiącdwustutronicowego *opus magnum*, jakim jest *Septologia* (1–2: *Drugie imię*; 3–5: *Ja to ktoś inny*; 6–7: *Nowe imię*¹), napisane od początku do końca bez żadnej kropki, symbolizują płynne, a jednocześnie pełne zawracania wstecz poszukiwania możliwości rozumienia siebie. Narrator *Septologii* cofa się do przeszłości, by w ciągłym rozrachunku z samym sobą zrozumieć swój ontologiczny status w świecie. Jego tożsamość odkrywana jest w dialogiczny sposób: w rozmowie z samym sobą i jakby nasłuchiwanu tego, jak na jego życie wpłynęli inni – pisanie jest bowiem dla Fossego także słuchaniem (Fosse, 2024b, s. 24). Dialog ten toczy się również, a może przede wszystkim z Bogiem, którego można uznać za Wielkiego Obecne go powieści, świadka życia autora. Takie rozumienie Fosse czerpie z pism Mistrza Eckharta, przez co jego powieść ma charakter metafizycznej i egzystencjalnej medytacji nad ludzkim życiem. Oznacza to, że – jak zauważa amerykańska reżyserka adaptująca jego sztuki oraz ich tłumaczka, Sarah Cameron Sunde – „w każdym słowie, które pisze Jon Fosse, obecna jest jego osobista filozofia. Ma on głębokie poczucie tego, czym jest życie i co to znaczy być obecnym w każdej chwili” (Sunde, 2007, s. 57). Świadczy o tym nie tylko bogaty dorobek teatralny pisarza (Fosse, 2024c), obejmujący ponad 50 utworów scenicznych, porównywany ze sztukami Henryka Ibsena, Samuela Becketta i Harolda Pintera (Marshall, 2023), ale także 30 książek przetłumaczonych na 40 języków. Jego bohaterowie to

[...] postaci [które – A.G.] mają swoje wady, ale robią wszystko, co w ich mocy. Znajdują się w kryzysie, zmagają się z tym, co oznacza żyć, ale nie potrafią wyrazić swoich najskrytszych uczuć. Zaprzeczają samym sobie; kochają głęboko; szukają relacji z innymi ludźmi i światem, w którym żyją. Desperacko próbują się ze sobą komunikować i nigdy nie przestają próbować. Ale czasami uświadamiają sobie, że dzieli ich ogromna przepaść i że ostatecznie są samotni (Sunde, 2007, s. 58).

Proza Fossego, choć na pierwszy rzut oka pozbawiona emocji i akcji, jest pełna niedopowiedzeń i przestrzeni dla przekraczającego granice schematów myślenia.

¹ Cytaty lub odwołania do poszczególnych fragmentów oznaczam w tekście głównym pełnym tytułem poszczególnych części *Septologii*: *Drugie imię* (1–2), 2023; *Ja to ktoś inny* (3–5), 2024; *Nowe imię* (6–7), 2025.

Dla tej wyciszonej, pełnej powagi i oszczędnej w słowach prozy, cele niniejszego tekstu muszą być skromne, tym bardziej że sam Fosse nie przepada za dosłownym czytaniem literatury². Po krótkim przedstawieniu fabuły powieści przeanalizuję zatem pojęcie Boga, jakim posługuje się narrator, przedstawię jego sposób rozumienia religii i spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ kategoria *coincidentia oppositorum*, za pomocą której pisarz opisuje Boga, ma również na rozumienie egzystencji człowieka oraz opowieści.

Fabuła

Opowieść snuta przez narratora imieniem Asle, choć zazębia się z własnymi przeżyciami Fossego³ (Marshall, 2023), przedstawia drogę jego życia od dzieciństwa poprzez młodość do momentu, w którym się znajduje teraz – wieku dojrzałego. Narrator opisuje dziecięce zabawy nad morzem i na łodzi ze swoją siostrą Alidą, która z niezrozumiałych przyczyn zostaje znaleziona martwa w swoim łóżku („to nie do zniesienia, że Siostra tak nagle odeszła” – *Ja to ktoś inny*, s. 39). Jego uwaga skupia się również na utonięciu jego rówieolatka, Bårda, którego nie dało się uratować (*Drugie imię*, s. 244). Opisuje też cierpienie z powodu tego, co się wydarzyło później, gdy Asle, jako mały chłopiec, był molestowany seksualnie przez mężczyznę z sąsiedztwa, Łysego, podczas przejażdżek samochodem (*Drugie imię*, s. 289). Młodość Aslego zostaje opisana przez pryzmat buntu i poszukiwania miejsca w świecie artystycznym, ponieważ odkrywa on w sobie talent malarski. W tym czasie spotyka się z kolegami i podczas tych spotkań przesadza z alkoholem, co sprawi, że długo nie będzie potrafił zerwać z nałogiem (*Ja to ktoś inny*, s. 55). Poznaje on wówczas chłopca, także o imieniu Asle, który – podobnie jak on – ma talent malarski i problem z alkoholem. Aslego-narratora zauważa pan Beyer z galerii w Bjørgvin, który kupuje większą liczbę jego obrazów. Asle dostaje się na studia do Akademii (bez zdania matury) i otrzymuje stypendium pozwalające mu utrzymać się w mieście. Momentem przełomowym dla Aslego staje się poznanie Ales

² Jego zdaniem błędem jest także dosłowne odczytywanie Biblii, co uważa za porażkę Kościoła Luteranckiego w Norwegii, którego w dzieciństwie był członkiem: „Kościół luterancki zrezygnował z misterium przesłania na rzecz słowa, na rzecz dosłowności. Jestem przeciwny dosłownemu odczytywaniu zarówno Biblii, jak i literatury pięknej. Owszem, trzeba zaczynać od litery. Lecz jeśli się w tym miejscu zatrzymamy, to będzie tylko żałosne. Napisane jest przecież, że litera zabija, a duch ożywia” (Fosse, 2025a, s. 152).

³ Fosse sam przyznaje, powołując się na Michaiła Bachtina, że „akt opowiadania zakłada istnienie dwóch głosów. [...] są to: głos opowiadającego, tego, który pisze, i głos tego, o którym się opowiada. Głosy te często się przenikają, tak że miejscami trudno stwierdzić, który akurat prowadzi narrację” (Fosse, 2024b, s. 21).

w Kawiarni Autobusowej (*Nowe imię*, s. 13). Uznając to spotkanie za zrządzenie losu, Asle i Ales stają się parą już w dniu poznania, a w niedługim czasie zostają małżeństwem przed Bogiem, gdyż dzięki Ales Asle nawraca się na katolicyzm (*Drugie imię*, s. 47). Oboje w tym samym momencie rezygnują ze studiów malarskich. Ales poświęca się pisaniu ikon, natomiast Asle ma swobodę malowania. Dzięki Ales Asle przestaje pić (*Drugie imię*, s. 49) i zyskuje sławę wybitnego malarza, którego obrazy sprzedawane są za wysokie ceny w Galerii Beyer w Bjørgvin (tworzy obrazy, z których „płynnie jakby milcząca mowa” – *Drugie imię*, s. 161). Po śmierci Ales, z którą Asle jest do końca przy szpitalnym łóżku, patrząc na jej powolne, lecz pełne cierpienia odchodzenie (*Nowe imię*, s. 172–173), Asle zamyka się w swoim domu na odludziu i pracuje w samotności, mając kontakt tylko z rybakiem, Åsleikiem. Åsleik co roku na Boże Narodzenie dostaje od Aslego namalowany przez niego obraz i jedzą razem żeberka lub ługowaną rybę. Ich rozmowy dotyczą codziennych spraw, na których skupia się życie na odludziu: napalenia w piecu, odśnieżenia drogi. Asle często jeździ do Beyera i pewnego dnia znajduje swojego imiennika, Aslego, na ulicy, niemal przysypanego śniegiem (*Drugie imię*, s. 124 i n.; *Ja to ktoś inny*, s. 90)⁴. Zabiera go do szpitala, ale Asle ma delirium alkoholowe i nie udaje się go uratować (*Nowe imię*, s. 146). Część narracji dotyczy właśnie jego historii: jego pochopnego ożenku z Liv, która zaszła w ciążę, oraz opieki nad synkiem, podczas której Liv próbuje popełnić samobójstwo. Czasem trudno odróżnić, który Asle jest kim, co sprawia, że opowieść snuta przez narratora jest jeszcze bardziej zagmatwana i tajemnicza. Przez całą opowieść przewija się także myśl, że Asle nie chce już malować (*Ja to ktoś inny*, s. 88), choć nie skończył jeszcze wielu swoich obrazów, w tym tego, na którym znajdują się dwie linie przecinające się w poprzek, które Åsleik określa jako krzyż świętego Andrzeja (*Drugie imię*, s. 172).

Religia

Stosunek narratora do religii można podzielić na zgodny z katolicką ortodoksją oraz wykraczający poza nią⁵. Zgodność objawia się przede wszystkim w przy-

⁴ Fosse mówi, że pisanie tego fragmentu, kiedy Asle ratuje życie drugiego Aslego, było jedną „z najszcześniejszych chwil” w jego pisarskiej karierze (Fosse, 2024b, s. 26).

⁵ Taki jest też stosunek do religii samego Fossego, który z jednej strony mówi: „wiara nie potrzebuje żadnego Kościoła”, a z drugiej twierdzi: „Ale ja, jako człowiek, jako Jon, go potrzebuję” (Fosse, 2025a, s. 106). Sam Fosse, który dokonał konwersji na katolicyzm, deklaruje się jako „liberalny katolik” lub „religijny mistyk” (Fosse, 2025a, s. 204). Ma liberalne poglądy na temat dopuszczenia rozwodników czy homoseksualistów do sakramentów, szczególnie komunii świętej (Fosse, 2025a, s. 164–171), żartem nazywając siebie „starym lewakiem” (Fosse, 2025a, s. 186).

wiązaniu do modlitwy różańcowej, modlitwy Jezusowej oraz uczestnictwie we mszy świętej. Przekraczający ortodoksję, choć na dobrą sprawę będący, moim zdaniem, objawem najczystszej formy chrześcijaństwa, wymiar jego religijności przybliży do duchowości eremitów Kościoła wschodniego (np. św. Jana Klimaka; Klimak, 2012) oraz do myśli Mistrza Eckharta, który – jak wiadomo – został osądzony przed trybunałem inkwizycji w XIV wieku⁶.

Fosse w wywiadzie stwierdza: „Często powtarzam, że istnieją dwa języki: słowa, które napisałem, słowa, które rozumiesz, a za nimi kryje się język milczenia” (cyt. za: Marshall, 2023). Te dwa języki: język ekspresji, za pomocą którego próbuje on wypowiedzieć to, co niewyraźalne, oraz język ciszy stosuje również Asle, próbując mówić o Bogu⁷. Jak echem odbijają się tu słowa Ludwiga Wittgensteina: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁸ (Wittgenstein

Uważa, że „Misterium wiary powinni móc doświadczać wszyscy” (Fosse, 2025a, s. 171), oraz że „poprzez swoją praktykę [odmowy komunii tym osobom – A.G.] znajduje się niebezpiecznie blisko popełniania wielkiego grzechu” (Fosse, 2025a, s. 169). Nie jest więc bezkrytyczny wobec Kościoła katolickiego („Kościół katolicki z pewnością ma wiele na sumieniu” – Fosse, 2025a, s. 204), jednak wpisuje się w jego tradycję i przywiązanie do dogmatów. Uważa, że jego katolizmem jest bliski buddyzmowi: „Świętość, do której mogę się zbliżyć, jest – jak sądzę – ta sama. Bóg jest ten sam. Wszystko jedno, czy nazwiemy go Bogiem, czy nirwaną. Kuzańczyk w *De Deo abscondito* pisze, że istnieje tylko jeden Bóg i jedna religia, a różne religie to różne drogi do tego samego celu. Według niego Bóg jest [...] ukryty dla wszystkich [...] Można powiedzieć, że po naznaczeniu czoła znakiem krzyża jestem buddystą bardziej, niż byłem, zanim zmieniłem wiarę” (Fosse, 2025a, s. 158–159).

⁶ Fosse zaznacza, że wiele zrozumiał dzięki *Teologii mistycznej* Dionizego Areopagity: „Teologia mistyczna, czy też negatywna, apofatyczna, głosi, że wszystko, co możemy powiedzieć o Bogu – czyli przypisywać mu cechy, przy czym nie chodzi o myślenie o Bogu jako bycie absolutnym, ponieważ to nie jest cecha – da się wyrazić tylko w formie negacji. Możemy mówić, że Bóg istnieje poza czasem, poza przestrzenią i tak dalej, lecz mówienie, że jest taki i taki, jedynie Go redukuje. Ale tak jak nie da się nic powiedzieć o Bogu, tak można Boga doświadczać. Bóg jest w tobie, w głębi, a zarazem jest jak najdalej od ciebie” (Fosse, 2025a, s. 146). Opierając się na Mistrzu Eckharcie czy Dionizym Areopagicie, Fosse nie zapomina także o Tomaszu z Akwinu, którego uważa za największego ze wszystkich teologów (Fosse, 2025a, s. 149).

⁷ Również w opowiadaniu *Białość*, w którym mężczyzna gubi się w zasypanym śniegiem lesie, Fosse opisuje to, co trudno ująć w słowa: spotkanie ze śmiercią, które nie jest doświadczeniem zła, lecz absolutnego spokoju: „i nagle jestem w środku światła tak mocnego, że to nie jest światło i, nie, to nie może być światło, tylko pustka, nicosć i, tak, doprawdy, tam stoi teraz przed nami ta świetlista istota, tak, istota, która jaśniej migotliwie w swojej białości i mówi: idźcie za mną – więc idziemy za nią, powoli, krok za krokiem, oddech za oddechem, mężczyzna w czarnym garniturze, ten bez twarzy, moja matka, mój ojciec i ja, idziemy boszo w nicosć, oddech za oddechem, i nagle nie ma już żadnego oddechu, jest jedynie ta świecąca migocząca istota i to ona swoją białością rozświetla oddychającą nicosć, którą my teraz oddychamy” (Fosse, 2024a, s. 41–42).

⁸ Fosse, jako że studiował socjologię i filozofię, jest dobrze zaznajomiony ze współczesną filozofią, szczególnie Martina Heideggera i Ludwiga Wittgensteina. Jego zdaniem „Heideggera i Wittgensteina można nazwać poetofilozofami” (Fosse, 2025a, s. 30). Twierdzi też: „chyba największy wpływ na moją antypojeciową twórczość literacką wywarła filozofia” (Fosse, 2025a,

2004, 7). Jednak Fosse powołuje się tu na Jacques'a Derridę, mówiąc za nim, że „o tym, co w życiu najważniejsze, nie da się powiedzieć, można to jedynie zapisać” (Fosse, 2024b, s. 22). Fosse próbuje więc zapisywać, ale język ten jest specyficzny, literacki, nabrzmiały metaforą⁹, a ze względu na swój minimalizm i prostotę jest „językiem ciszy” (Fosse, 2024b, s. 23). Uważa, że jego literatura daleka jest od tworzenia czegoś wymyślnego i ma być bliska rzeczywistości:

Literatura wypowiada rzeczy decydujące o tej rzeczywistości, w której żyjemy, tak, twórczość literacka tkwi ukryta w tej rzeczywistości, oczywiście pod względem językowym – prawdziwa literatura istnieje ukryta w codziennym języku, jakim się posługujemy. Pisanie to wsłuchiwanie się, nie wymyślanie (Fosse, 2025a, s. 190).

Jak zatem, wsłuchując się w rzeczywistość, posługuje się on „mową ciszy”, w której „można usłyszeć głos Boga” (Fosse 2024b, s. 23)?

W strumieniu świadomości Aslego Fosse próbuje uchwycić pojęcie Boga w paradoksalny sposób, za pomocą metafory malowania obrazów. Asle pisze o świetle, które musi być na każdym z jego obrazów, choć obraz ten może być namalowany ciemnymi farbami:

[...] w tym, co maluję, musi być światło, niewidzialne światło, myślę, i może to światło, które próbuję namalować, ma coś wspólnego ze światłem, które biło od dziecka w stajence? [...] im ciemniejsze, im czarniejsze kolory, tym więcej mają w sobie światła [...] zawsze to ciemność w obrazie świeci najmocniej, i myślę, że może jest tak dlatego, że to w rozpaczy, w ciemności Bóg jest najbliżej (*Drugie imię*, s. 80–81).

s. 46). Zgadza się z Wittgensteinem co do tego, że etyka i estetyka są jednym i tym samym (Fosse, 2025a, s. 55). Stosuje się też do jego pomysłu, by znak przestankowy traktować jako słowo, pisząc „pauza” (Fosse, 2025a, s. 54), i zgadza się z nim, że „sens świata – to, co czyni świat logicznym, nie-przypadkowym – musi leżeć poza światem” (Fosse, 2025a, s. 59). Za Wittgensteinem zauważa, że „to, czego nie można powiedzieć, należy pokazać. Chyba właśnie tak działa sztuka” (Fosse, 2025a, s. 27). Od Heideggera zapożycza z kolei pojęcie bycia, które – jego zdaniem – stosuje się do Boga, który „jest w zupełnie inny sposób niż wszystko inne, co istnieje” (Fosse, 2025a, s. 59). „Bycie to transcendencja” (Fosse, 2025a, s. 61) – kontynuuje za Heideggerem i zauważa: „to, co Heidegger nazywa »byciem«, w kulturze japońskiej określa się mianem »pustki«. To pojęcie najwyższe, najbardziej powszechne, najbardziej abstrakcyjne. Można zatem powiedzieć, że Bóg jest pustką” (Fosse, 2025a, s. 63).

⁹ Dlatego Fosse mówi, że współczuje teologom, którzy uważają, że Boga można objąć słowami. Jego zdaniem ani teolodzy, ani literaturoznawcy (choć sam napisał pracę dyplomową z literaturoznawstwa na temat rozumienia powieści na podstawie pojęcia „pismo” u Derridy i nie ma nic przeciwko tym dziedzinom wiedzy) nie są w stanie wypowiedzieć kwestii Boga: „Sam rzuciłem teoretyzowanie, pisanie esejów. [...] Wciąż uważam, że bardziej zbliżam się do prawdy w twórczości literackiej, w pisaniu metaforycznym niż w teoretycznym, pojęciowym” (Fosse, 2025a, s. 196). Mówi, że „teologowie, prawdopodobnie mądrze, mają świadomość tego, jak ograniczona, a w najgorszym razie jak ograniczająca może być ich dziedzina” (Fosse, 2025a, s. 151).

Jego zdaniem to właśnie doświadczenie nocy, ciemności objawia największe światło i obecność Boga, zgodnie z tym, co sam Bóg powiedział o sobie, że „będzie mieszkać w czarnej chmurze” (2 Księga Kronik 6, 1), co można tłumaczyć tym, że Bóg nie jest widzialny dla ludzkich oczu ani uchwytny dla ludzkiego doświadczenia. A „samo słowo Bóg mówi, że Bóg istnieje [...] już samo to, że istnieje słowo i pojęcie Bóg, świadczy o istnieniu Boga” (*Drugie imię*, s. 81). Samo istnienie pojęcia „Bóg” świadczy o Jego istnieniu, jakby było widzialnym znakiem niewidzialnego Boga. O Bogu zatem nic więcej nie można powiedzieć:

[...] nikt nie może powiedzieć nic o Bogu, ale można pomyśleć, że bez Boga nic by nie istniało, bo sam Bóg niczym nie jest, jest oddzielony od tego, co stworzone, co zawsze ma jakąś granicę, a On jest poza czasem i przestrzenią, jest czymś, czego nie potrafimy sobie wyobrazić (*Drugie imię*, s. 82–83).

Asle jest przekonany, że imię Boga to „Jestem, który jestem” (*Drugie imię*, s. 83) i że „Bóg jest zarówno daleką nieobecnością, tak, samym byciem, jak i bliskością zupełnie bliską” (*Drugie imię*, s. 83). Oznacza, że Bóg, jego zdaniem, nie istnieje, jak mogą istnieć rzeczy w świecie, lecz „po prostu jest” (*Drugie imię*, s. 84).

Asle zauważa też, że przesłanie chrześcijaństwa, zgodnie z którym „jakaś boska moc zstąpiła do ludzi, ażeby nieść im pomoc w całej ich biedzie i rozpacz, kiedy Jezus Chrystus przyszedł na świat, umarł i zmartwychwstał, [to] niesamowita historia, to wariactwo, w które właściwie nie daje się wierzyć”, jednak w to – „w moc tkwiącą w tym wariactwie” (*Drugie imię*, s. 86) – właśnie on wierzy. Asle wierzy również w to, że „Bóg nie jest już Bogiem zemsty, tylko Bogiem miłości i łaski [...] Bogiem błogosławieństw [...] Bogiem miłości dla wszystkich ludzi, a nie tylko Bogiem Izraela, tak, tak musiało być, że ten dawny mściwy Bóg odebrał sobie swoje dawne życie w śmierci i poprzez śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu?” (*Drugie imię*, s. 192). Ponownie używa paradoksu w mówieniu o wszechmocy Boga:

[...] bo albo Bóg jest wszechmogący, a wtedy wola nie jest wolna, albo Bóg nie jest wszechmogący, a wolna jest wola w obrębie danych ram, ale wtedy Bóg nie jest wszechmogący, więc skoro Bóg dał człowiekowi wolną wolę, to zrezygnował ze swojej wszechmocy, tak to musi wyglądać, bo bez wolnej woli nie może istnieć miłość, a Bóg jest miłością, to jedyne, co się mówi o Bogu w Nowym Testamencie, a przez to nie jest On Bogiem wszechmocy, tylko niemocy, tak, Bogiem słabości, ale słabość może mieć wielką władzę, tak, może słabość wręcz stanowi siłę? (*Drugie imię*, s. 193).

Asle rozumie, że nie jest w stanie tego pojąć, ale jest to prawda, która do niego przemawia prawdą:

[...] jest czymś, co człowiek nagle i w sposób niepojęty rozumie jako prawdę, a ta prawda nigdy nie została wypowiedziana taka, jaka jest, i nigdy nie będzie mogła zostać wypowiedziana, ponieważ nie jest ona słowami, tylko Słowem, jest tym, co kryje się za wszystkimi słowami i co umożliwia istnienie słów, istnienie języka, istnienie sensu (*Drugie imię*, s. 194).

Dlatego podczas modlitwy Asle dochodzi do wniosku, że

Bóg być może nie istnieje, nie, oczywiście, że nie istnieje, on jest, a gdyby mnie nie było, to nie istniałby Bóg, i wyobrażam sobie, jak Mistrz Eckhart pisze, że gdyby człowiek nie istniał so ware auch „Gott” nicht, daß Gott „Gott” ist, dafür bin ich die Ursache i wäre ich nicht, so wäre Gott nicht „Gott” i oczywiście tak jest (*Drugie imię*, s. 196)¹⁰.

Z tych słów można wnioskować, że bez człowieka nie byłoby Boga (bo nie byłoby nikogo, kto byłby w stanie spostrzec, że On jest), ale bez Boga nie byłoby także człowieka, który jest w stanie Go sobie uprzytomnić. Podobnie jest z istnieniem ciemności i światła: „to w ciemności mieszka Bóg, tak, Bóg jest ciemnością, a ta ciemność, ciemność Boga, tak, ta nicość, to ona jaśnieje, to z ciemności Boga bije światło, niewidzialne światło” (*Drugie imię*, s. 284).

Jedyną zatem metodą mówienia o Bogu i o świecie jest paradoks:

[...] to, co ma wartość, co jaśnieje, co świeci w ciemności, jest niewidzialne w widzialnym, czy to w najpiękniejszych chmurach na niebie, czy to we wszystkim, co umiera, co gnije, bo w tym, co umiera, obecne jest, chociaż niewidzialne, to, co nie gnije, tak, świat jest i dobry, i zły, i piękny, i brzydki, ale we wszystkim, tak, nawet w najgorszym złu, istnieje również przeciwieństwo, dobro, miłość, tak, niewidzialny Bóg jest obecny również tam, bo Bóg nie istnieje, On jest, i we wszystkim, co istnieje, jest Bóg (*Drugie imię*, s. 284).

Tym, co niewidzialne, jest dla Aslego Bóg i królestwo Boże, które nie znika, mimo że człowiek w swej materialnej odsłonie niszczy i umiera. Jednak to, co niewidzialne, nie jest czymś, bo wtedy musiałoby zniknąć – jest więc „niczym, tak, jest niczym albo nicością” (*Drugie imię*, s. 285). Asle pisze o Bogu jako nicości bardzo często:

[...] w pewnym sensie Bóg jest niczym, jest ciemnym świetlistym niczym, nicością, nieistnieniem, a jednocześnie jest także we wszystkim, co istnieje, jest byciem, nieobecnością, będącą zarazem obecnością, bo Bóg zarówno jest, jak i nie jest w tym, co stworzone, co znajduje się poza Stwórcą, poza Bogiem, myślę, cały wszechświat z naszym małym globem, na którym żyją ludzie, istnieje w pewnym sensie po to, aby istniał Bóg, bo bez ludzi Bóg nie byłby Bogiem, tylko czymś innym, myślę, i kiedy to, co znamy jako naszą Ziemię, i ten wszechświat, w którym istniejemy,

¹⁰ W moim tłumaczeniu z języka niemieckiego: „...tak samo nie byłoby »Boga« [:] że Bóg jest »Bogiem«, ja jestem tego przyczyną [:] gdybym nie istniał, Bóg nie byłby »Bogiem«”.

znikną, to zostanie nic, nicość, owo Nic, które jest Bogiem, bo Bóg jest wiecznością, a wieczność nie może być czymś, czymś odgraniczonym, czymś w przestrzeni (*Nowe imię*, s. 58).

Nicość, podobnie jak ciemność, w rozumieniu Aslego nie jest kategorią moralną czy metafizyczną, konotującą jakąś rzeczywistość zła. Takie ujęcie Boga jako nicości nasuwa raczej skojarzenia z ideą dekrecji przedstawioną przez Simone Weil, zgodnie z którą świat został stworzony przez Boga poprzez Jego wycofanie się z niego (stworzenie jako dekrecja). Fosse z pewnością zgodziłby się z Weil w tym, że Bóg jako nicość daje w ten sposób pewien wzór postępowania także człowiekowi, który tak jak Bóg wycofał się ze świata po to, by mógł istnieć człowiek i świat, podobnie człowiek powinien wycofać się z niego poprzez wyrzeczenie się siebie w akcie miłości i samopowświęcenia dla innych (Weil, 2002, s. 118).

Asle jednak nie wspomina nic o Simone Weil, wspomina jedynie, że jego inspiracją koncepcją Boga jako nicości pochodzi od Mistra Eckharta, o którym mówiła mu Ales. Ales, czytając go i przygotowując się w ten sposób do pisania ikon, miała mu wtedy mówić, że to, co Asle robi ze swoimi obrazami, przypomina jej to, co pisał Eckhart (*Ja to ktoś inny*, s. 159). Analogia byłaby więc następująca: tak jak w malarstwie Aslego mielibyśmy do czynienia z odniesieniem tego, co widzialne (ciemne barwy) do tego, co niewidoczne (światło), tak również w traktatach Mistra Eckharta mamy relację między tym, co widzialne (świat) a tym, co niewidzialne (Bóg). Asle pisze, znów odnosząc się do słów Eckharta:

Ales często mówiła, że to tak zwani ludzie religijni, katolicy i inni, stale, raz po raz nadużywają imienia Bożego, natomiast najmniej nadużywają imienia Boga ci, w których ustach słowo Bóg nigdy się nie pojawia, bo *der Mensch kann nicht wissen, was Gott ist*¹¹, jak napisał Mistrz Eckhart, tak mówiła Ales i mówiła też, że *Was Gott für sich selbst ist, das kann niemand begreifen*¹², tak mówiła, tak, *Gott ist keinem Dinge völling nichts, Gott ist nichts, was man in Worte fassen kann*¹³, pisze Eckhart, tak mówiła Ales i mówiła też, że kiedy słyszy jak wiele religijnych osób nadużywa imienia Boga, to myśli, że gdyby Bóg był taki, jak oni uważają, to przynajmniej ona by w Niego nie wierzyła (*Ja to ktoś inny*, s. 159).

Asle zatem nie mówiąc wprost o Bogu, nie przywołując jego imienia, mówi o nim poprzez ciszę i milczenie. Ma świadomość tego, że o Bogu nic nie można powiedzieć. Tak więc ci, którzy dużo mówią o Bogu, zdaniem Aslego, wcale nie muszą być religijni, bowiem religijni są ci, którzy nie mówią o Nim,

¹¹ W moim tłumaczeniu z języka niemieckiego: „Człowiek nie może wiedzieć, czym jest Bóg”.

¹² „Nikt nie jest w stanie pojąć tego, czym Bóg jest dla siebie samego”.

¹³ „Bóg nie jest żadną rzeczą, Bóg nie jest czymś, co można wyrazić słowami”.

ale całym życiem świadczą o tym, że On jest. Oznacza to, że – tak jak pisał Mistrz Eckhart – „Prawdziwie ma Boga ten, kto Go ma w sercu, kto w swym wnętrzu, swym duchu zwraca się i dąży do Niego. Niekoniecznie zaś trzeba stale i niezmiennie o Nim myśleć” (Mistrz Eckhart, 1987b, s. 25), a tym bardziej – dodajmy – mówić.

Przekonanie, że o Bogu nic nie można powiedzieć, stawia Aslego ponad ortodoksją katolicką i sam Asle zdaje sobie z tego sprawę:

[...] ja sam jestem raczej na granicy przynależności do Kościoła katolickiego, myślę, a w zasadzie poza nim, z takim myśleniem, lecz mimo to znalazłem swoje miejsce w Kościele, myślę, i traktowanie samego siebie jako katolika, tak, to nie tylko kwestia wiary, lecz również sposobu istnienia w życiu i w świecie, który może przypominać bycie artystą, ponieważ bycie artystą malarzem jest również sposobem życia, sposobem istnienia w świecie i dla mnie te dwa sposoby istnienia w świecie łączą się ze sobą, ponieważ oba, można powiedzieć, tworzą pewien dystans wobec świata i wskazują na coś innego, na coś, co zarówno jest w świecie i jest immanentne, jak mawiają, a zarazem na coś, co jest dalekie od świata i jest transcendentne (*Ja to ktoś inny*, s. 160).

Oznacza to, że człowiek jako obraz Boga łączy w sobie, tak jak Bóg, to, co immanentne i transcendentne. Tak jak Bóg poprzez ciało zamieszkał w świecie, jest On jednocześnie kimś transcendentnym, bytującym poza światem, tak człowiek nosi w sobie te dwie rzeczywistości i jest widzialnym znakiem niewidzialnego Boga w świecie.

Modlitwa w życiu Aslego spełnia bardzo ważną rolę, ponieważ dzięki niej, skupiając swoją uwagę na czymś innym niż on sam, jest on w stanie wyrzec się swojego „ja”, które jest źródłem niepokoju, zgodnie z tym, co pisał Mistrz Eckhart:

Dlatego zacznij od siebie samego i siebie się wyrzeknij. Bo jeśli nie uciekniesz najpierw od siebie samego, wtedy bądź pewny, że dokądkolwiek pobiegнешь, gdziekolwiek się znajdziesz, zawsze natrafisz na przeszkody i niepokój [...] Skieruj wzrok na siebie samego, a wszędzie gdzie siebie dostrzeżesz, tam się siebie wyrzeknij. Nadto nie ma nic lepszego (Mistrz Eckhart, 1987b, s. 20–21).

Asle zauważa, że kiedy ogarnia go przygnębienie i smutek, którego nie sposób normalnie zwalczyć, zaczyna się modlić: „składam dłonie, biorę głęboki wdech i mówię w duchu *Kyrie*, i robię powolny wydech i mówię *eleison*, i biorę głęboki wdech i mówię *Chryste*, i robię powolny wydech i mówię *eleison*” (*Drugie imię*, s. 28). Powtórki i oddech sprawiają, że smutek i lęk mijają, nie mając nad nim władzy – zmieniają „to, co jest mną we mnie, w małe nic, ale mimo wszystko to nic tam jest” (*Drugie imię*, s. 28). Asle stara się „oddychać z tego, co jest mną we mnie, ażeby nie dopuścić smutku albo przynajmniej utrzymać

go w ryzach, żeby lęk nie wziął nade mną góry, żeby lęk nie odebrał mi sił, i czuję, że ten nagły smutek, ten nagły lęk, który we mnie wezbrał, zmniejsza się, a ja się powiększam, i myślę, że jestem śmieszny” (*Drugie imię*, s. 28). Poczucie śmieszności bierze się nie tylko stąd, że Asle czuje śmieszność sytuacji, w której jest (siedzi w samochodzie zaparkowanym w zatoczce i odmawia modlitwę), ale przede wszystkim z tego, że odczuwa wreszcie ulgę i uwolnienie od energii smutku i lęku, która go wcześniej rozsadzała. „Przecież to śmieszne, nie inaczej, ale niech się śmieją, bo to pomaga! Pomaga!” (*Drugie imię*, s. 28)¹⁴. Asle pisze też, że modli się po to, by odnaleźć ciszę i pokorę – pokój Boży (*Drugie imię*, s. 48). Modlitwa jest, jego zdaniem, kontemplacją pustki i ciszy:

[...] potrafię [...] być kompletnie pusty, zupełnie nieruchomy i wyciszony, i właśnie tę pustą ciszę zwykle nazywam swoją najprawdziwszą modlitwą, tak, wtedy Bóg jest najbliżej, bo to w ciszy można usłyszeć Boga, a zobaczyć Go w tym, co niewidzialne (*Drugie imię*, s. 176).

W tym kontekście można przywołać słowa Mistrza Eckharta, który napisał, że w posłuszeństwie i rezygnacji ze swego, o owej pustce, o której mówi Asle, w wyrzeczeniu się siebie „On musi chcieć dla mnie tego wszystkiego, czego chce dla siebie” (Mistrz Eckhart, 1987b, s. 18). Modlitwa jest natomiast gwarancją uwalniania serca od tego, co je krępuje i niepokoi, bo tylko „serce wolne wszystko potrafi” (Mistrz Eckhart, 1987b, s. 19).

Tak więc sposób życia, który obrał Asle, jego samotność i cisza, podczas której pracuje, są tym, co przybliży go do Boga, który „jest najbliżej w swojej nieobecności, kiedy jestem, tak, prawie jak mnich, myślę, i to mnie rozśmiesza” (*Ja to ktoś inny*, s. 195). Warto zwrócić tutaj uwagę na jego samotność i odosobnienie. Mistrz Eckhart pisał o wadze samotności dla rozwoju duchowego w następujący sposób:

Konieczne są tu gorliwość i poświęcenie, dokładne przyglądanie się własnemu wnętrzu oraz trzeźwa, słuszna, rozsądna i trafna ocena tego, ku czemu pośród rzeczy i ludzi zwraca się serce. Nie można się tego nauczyć przez ucieczki, przez to, że człowiek będzie unikał rzeczy i szukał zewnętrznie rozumianej samotności. Musi raczej nauczyć się szukania samotności wewnętrznej i znajdowania jej w każdym miejscu i towarzystwie. Musi nauczyć się przedzierania przez zewnętrzną osłonę rzeczy i znajdowania w nich Boga, po to, by móc z całą mocą i na sposób istotowy w sobie samym kształtować Jego obraz (Mistrz Eckhart, 1987b, s. 27).

Odosobnienie, jakie ma na myśli Eckhart, jest „najdoskonalszą cnotą człowieka, a zarazem sposobem bycia samego Boga” (Szymona, 1987, s. 147), jest

¹⁴ Jego sposób modlitwy, choć niecodzienny, bo implikujący pełną humoru samoświadomość, mieści się w ortodoksji chrześcijańskiej, choć tej z wysokiej półki, o której piszą znawcy kontemplacji (Jalics, 2008; Rohr, 2015; Main, 2014).

„nieporuszonym, upodabniającym do Boga trwaniem ducha w sobie samym, w każdej sytuacji” (Szymona, 1987, s. 148). Mistrz Eckhart wynosi odosobnienie nad miłość, ponieważ „ta nakłania mnie do znoszenia wszystkiego ze względu na Boga, odosobnienie natomiast daje mi zdolność przyjmowania samego tylko Boga” (Mistrz Eckhart, 1987a, s. 154).

Dla Aslego formą odosobnienia jest malowanie – „modlitwa bez słów” (*Ja to ktoś inny*, s. 195). Waga ciszy jest dla niego przejawem obecności Boga:

[...] we wszystkim, co istnieje, jest ukryta cisza i właśnie ta cisza jest jądrem całej rzeczywistości, myślę, i to ta cisza jest twórczym milczeniem Boga, tak jak mówiła Ales, bo Bóg to niestworzone światło, mówiła, a ja sam doświadczyłem, że to ta czarna ciemność jest światłem Boga (*Ja to ktoś inny*, s. 197).

„Czarna ciemność” – pisze Asle – „jest światłem Boga” (*Ja to ktoś inny*, s. 197). Do opisu Boga używa on zatem pojęć na zasadzie kontrastu: ciemność – światłość. Milczenie i cisza to przejawy obecności Boga w świecie. Odpowiedzią na tę wielką (nie)obecność Boga jest tęsknota:

[...] we wszystkich ludziach istnieje wielka tęsknota, bo zawsze, zawsze za czymś tęsknimy i sądzimy, że chodzi o jedno albo drugie, o to albo o to, o tę rzecz albo tamtą, ale właściwie tęsknimy za Bogiem, bo człowiek cały czas jest modlitwą (*Ja to ktoś inny*, s. 197).

Tęsknota wynika jednak nie tylko z tego, że człowiek jest ukształtowany w ten sposób, by wielbić Boga, ale także z tego, że usiłuje poznać, odgadnąć Boga, a nie może tego uczynić z racji epistemologicznych (tego, że jego aparat poznawczy na to nie pozwala) i ontologicznych (tego, że Bóg, o ile istnieje, jest nieodgadniony i ukryty). Asle pisze jednak, czerpiąc z zasobu paradoksu:

[...] im bardziej Bóg się ukrywa, tym bardziej się ukazuje, i odwrotnie, tak, im bardziej się ukazuje, czy też zostaje ukazany, opisany jako taki czy taki, On tym bardziej się ukrywa, myślę, tak, że Bóg objawia się poprzez ukrywanie się i właśnie w tym ukryciu, w którym jest Bóg, w ukryciu Boga, ja mogę się zapomnieć i sam się ukryć (*Ja to ktoś inny*, s. 196).

Oznacza to, że ukrycie w Bogu jest formą bytowania, która zapewnia człowiekowi najwyższy stan istnienia. Dlatego Mistrz Eckhart pisze:

Niech ludzie zbyt wiele się nie zastanawiają, co mają robić, więcej natomiast myślą o tym, jacy mają być [...] Nie próbujmy opierać świętości na działaniu, budujmy raczej na bytowaniu, bo nie uczynki nas uświęcają, lecz my mamy je uświęcać [...] całą swą gorliwość masz poświęcać na czynienie siebie dobrym, a więc nie na to, co czynisz oraz jakie są twoje uczynki, ile raczej na to, co stanowi ich podstawę (Mistrz Eckhart, 1987b, s. 22).

Asle zdaje się to rozumieć, ponieważ jego życie nie jest rozpięte na planie wielkich czynów, lecz drobnych, ale pełnych miłosierdzia uczynków (takich jak uratowanie swego Imiennika na ulicy, przygarnięcie jego psa etc.), których podstawą jest jakość jego duchowego życia.

W ten sposób Asle dochodzi do definicji wiary. Jego zdaniem

[...] wiara to łaska, dar łaski, [...] i jeśli ktoś ma wiarę, to wie także, czym jest łaska, lecz jeśli nie ma wiary, to nie wie także, czym jest łaska, czy też dar łaski, wtedy człowiek nie wie, że wszystko jest darem (*Nowe imię*, s. 22).

Trudno zatem zdefiniować wiarę w sposób obiektywny i neutralny – jedynie osoba wierząca może powiedzieć, co to znaczy wierzyć. Asle mówi, że sam nie wie, w co wierzy, a w co nie wierzy, jednak Bóg jest dla niego zarazem blisko i daleko, co oznacza, że „certum est quia impossibile est” (*Nowe imię*, s. 22). Wszystko to jednak oddane jest za pomocą słów, a Asle pisze:

[...] słowa cały czas kłamią, nigdy nie wierzę słowom ani też temu, co sam myślę słowami, myślę, no i myślę, że jedynie w swoich obrazach, kiedy maluję dobrze, udaje mi się coś powiedzieć, tak, odrobinę, o tym, czego doświadczyłem i co wiem (*Nowe imię*, s. 22–23).

Doświadczenie wiary jest zatem czymś nie do wypowiedzenia i nie do skategoryzowania. Doświadczenie mglistości wiary stanowi przeszkodę w mówieniu o niej, jednak Asle zwraca uwagę także na niejednoznaczność samych słów, które nie są w stanie osiągnąć prawdy, mimo że Asle układa przecież swoje doświadczenie w słowa i wydaje się być blisko tego, czym ona jest właśnie poprzez ujęcie jej w słowa. To, co mówi o wierze, wydaje się proste i wręcz naiwne, jednak w tej prostocie, którą wyrażają także mistycy, jest prawda. W tej przestrzeni teoretyzowanie jest błędem, a jedynie doświadczenie może doprowadzić do tego, czym ona jest. To doświadczenie obejmuje wszystkich i nie jest dostępne tylko dla mistyków, dlatego Asle zauważa, ponownie powołując się na Mistrza Eckharta, że „człowiek równie dobrze może spotkać Boga w stodole, jak w kościele” (*Nowe imię*, s. 59).

Asle uważa też, że gdyby nie Mistrz Eckhart, nigdy nie byłby w stanie znaleźć słów na opisanie „bliskiego Boga, dla tej bliskości, którą Bóg w swoim milczeniu mnie obdarzył, obdarzył nią wszystkich ludzi, obojętnie, czy o tym wiedzą, czy nie” (*Nowe imię*, s. 59). Oznacza to, że doświadczenie bliskości dalekiego Boga jest możliwe dla każdego, również dla tego, który o tym nigdy nie myślał, co więcej, mowa tu nie tylko o doświadczeniu – Asle zdaje się mieć na myśli także to, że Bóg, niezależnie od poczucia człowieka, po prostu jest blisko każdego człowieka, nawet wtedy, gdy ten tego nie doświadcza. Jednak – jak pisze Asle – to ujęcie Boga Mistrza Eckharta, przez pryzmat którego

patrzy on na Boga, nie jest przejrzyste i klarowne, jasne i zrozumiałe. Wręcz przeciwnie, Asle uważa, że nikt bardziej niż Mistrz Eckhart „nie uczynił wiary bardziej zrozumiałą, bardziej zrozumiałe niezrozumiałą” (*Nowe imię*, s. 59). Jego wyjaśnienie wiary jest więc znów paradoksalne: zarazem zrozumiałe i niezrozumiałe, ponieważ jego prostota jest zarazem zrozumiała i niezrozumiała. Nie ma nic bardziej prostego i zrozumiałego od bycia Boga, jednak to właśnie dla ludzkiego umysłu jest ciągle niezrozumiałe przez niedostatek aparatu poznawczego charakterystycznego dla człowieka przywykłego do rozumowania na podstawie zasady niesprzeczności. Ciekawe zatem jest to, że Bóg mógł uczynić człowieka z jednoczesnym pragnieniem wiary i poznania Go oraz z ontyczną niemożnością Jego poznania.

Człowiek

Asle jest przekonany, że „bez człowieka nie byłoby Boga, a bez Boga nie byłoby człowieka” (*Nowe imię*, s. 126). Oznacza to, że tylko człowiek może odkryć Boga, zatem tylko on może wyrazić Jego istnienie, dzięki niemu Bóg istnieje. To człowiek posługuje się językiem, którym może wyrazić istnienie Boga, mimo że jest to język ubogi, niemogący wyrazić tego, czym jest Bóg. Jednak słowa Aslego wyrażają też drugą stronę, że „wszyscy, i wszystko pochodzimy od Boga i gdyby Bóg się wycofał, to zniknąłbym ja i wszystko inne, pisze Mistrz Eckhart” (*Nowe imię*, s. 126). Asle uważa, że dzieje się tak dlatego, że Bóg obecny jest w człowieku:

[...] w samym środku mnie, i w innych, tak, we wszystkich, tam jest to, co nie zostało stworzone, co nigdy się nie urodziło i dlatego nigdy nie może umrzeć, albo co cały czas na nowo się odradza, myślę, tak, Mistrz Eckhart napisał, że to Jezus Chrystus raz po raz odradza się w duszy, tam, w głębinie, w otchłani, i w ten sposób cały czas powstajemy z martwych (*Nowe imię*, s. 126).

Człowiek zatem nosi w sobie odradzającego się na nowo Boga, obecnego w ludzkiej miłości do innych. Bóg bowiem „kryje się w ciszy [...] i w miłości” (*Nowe imię*, s. 126).

Paradoks jest zatem sposobem wyrażania prawdy również o człowieku:

[...] czy człowiek jest nie połączeniem sprzeczności, tak, paradoksem, jak mawiają, *coincidentia oppositorum*, jak mawiają, ze swoim ciałem i swoją duszą, tak jak Chrystus był zarówno człowiekiem, jak i Bogiem, tak, Jezus Chrystus jest usposobieniem paradoksu zawierającym w sobie ten paradoks, jakim są wszyscy ludzie, myślę, krzyż jest więc symbolem paradoksu, myślę, no i myślę, że ponieważ wiara jest paradoksalna (*Nowe imię*, s. 127).

Paradoksem jest to, kontynuuje Asle, że Bóg jest jeden w trzech osobach („w wierze jest to prawdą, tam trzy równa się jeden, tak jak Bóg jest w trzech osobach, w Trójcy Świętej” – *Nowe imię*, s. 127–128). Człowiek jest zatem paradoksem ze względu na to, że ma nieduchowe ciało i niecielesną duszę, co oznacza, że jest w nim, jego materialnym bycie, coś, co wymyka się materialności i widzialności. Dlatego Asle znów powołuje się na słowa Eckharta:

[...] ja, to, co jest mną we mnie, nigdy nie może umrzeć, bo nigdy się nie urodziło, bo ich bin ungeboren¹⁵, pisze Mistrz Eckhart i mam te słowa przed oczami und nach der Weise meiner Ungeborenheit kann ich niemals sterben, nach der Weise meiner Ungeborenheit bin ich ewig gewesen und bin ich jetzt und werde ich ewig bleiben¹⁶, myślę, for in jenem Sein Gottes nämlich wo Gott über aller Unterschiedenheit ist, dort war ich selber¹⁷ (*Nowe imię*, s. 184).

Bóg jest w człowieku na zasadzie tego, co istnieje w nim jako nienarodzone, a zatem wiecznie istniejące. Po śmierci istnieje w człowieku Bóg, który jest gwarantem jego nieśmiertelności.

To współgranie śmierci i nieśmiertelności często pojawia się w tekście *Septologii*, zwłaszcza gdy chodzi o ciągłą obecność Ales, mimo jej śmierci, przy Aslenie¹⁸: „bo chociaż ona nie żyje, to i tak tam jest” (*Drugie imię*, s. 20). W ten sposób, odnajdując co dzień objawy obecności nieobecnej Ales, Asle znajduje uspokojenie i jakiś wymiar szczęścia, mimo że Ales nie żyje („człowiek człowiekowi szczęściem” – *Nowe imię*, s. 159). To współgranie między obecnością i nieobecnością, owa *coincidentia oppositorum*, jest czymś, w świetle czego Asle postrzega Boga, ale również zmarłą żonę oraz życie.

W wywiadzie zauważa:

Bo tam, gdzie rozpacza osiąga swoją granicę, tam jest Bóg. Takie jest moje doświadczenie. W chrześcijaństwie cierpienie i śmierć zostają przemienione w przeciwieństwo cierpienia, w pokój, w pokój Boży i miłość. [...] poza czasem, poza przestrzenią, wszystko łączy się z wielką *coincidentia oppositorum*. Wówczas w Bogu spotyka się – mówiąc za Kuzańczykiem – ciemność niepozwalająca objąć się umysłem, będąca także światłem. Wówczas spotykają się dobro i zło, stając się jednym i tym samym. Wówczas nie-wiedza jest tym samym, co wiedza, początek jest końcem, to, co maksymalne – minimalne, przeszłość jest przyszłością, żywot

¹⁵ W moim tłumaczeniu z języka niemieckiego: „Nie jestem jeszcze urodzony”.

¹⁶ „i zgodnie z moim nie narodzeniem nigdy nie umrę, zgodnie z moim nienarodzeniem istniałem od zawsze, istnieję teraz i będę istnieć wiecznie”.

¹⁷ „bo w tej istocie Boga, gdzie Bóg jest ponad wszelką różnorodnością, tam byłem ja sam”.

¹⁸ Ten sposób narracji, polegający na kontradyczności między nieobecnością a obecnością jest charakterystyczny także dla opowiadania Jona Fossego pt. *To jest Ales*, w którym Signe, wpatrując się w okno, za którym jest tylko ciemna noc, zdaje się widzieć swojego męża/przyjaciela – Aslego, który zginął na morzu wiele lat temu: „...dlaczego on tam stoi i patrzy w tę ciemność? dlaczego to robi? dlaczego stoi tak często, kiedy nic nie widać?” (Fosse, 2025c, s. 6–7).

ziemski – życiem w niebie, ciało – duszą, ciemność – światłem, różnice – podobieństwem, a to, co ograniczone, jest bezgraniczne, skończone – nieskończone. To przekracza granice rozumu, takie jest paradoksalne (Fosse, 2025a, s. 202–203).

Można zatem przypuszczać, że kategoria ta jest mu w ogóle potrzebna do przedstawienia siebie jako narratora opowieści oraz do jej snucia.

Opowieść o egzystencji człowieka – podsumowanie

Asle opowiada nie tylko o sobie, ale także o swoim Imienniku (pisanym dużą literą) i czasami ma się wrażenie, że mówiąc o nim, opowiada o sobie samym, zwłaszcza gdy chodzi o alkoholizm, z którym sam zerwał, a z którym nie zerwał jego Imiennik, albo gdy pisze o talencie malarskim. Czasem wydaje się, że można byłoby czytać opowieść o Aslem-Imienniku, w lustrze przypatrując się Aslemu-narratorowi, co zresztą potwierdza sam Fosse, mówiąc w swej mowie noblowskiej:

[...] to właśnie język ciszy podpowiada nam, że pierwszy Asle i drugi Asle mogą w gruncie rzeczy być jedną i tą samą osobą i że cała ta obszerna powieść, licząca przeszło tysiąc dwieście stron, jest ostatecznie po prostu zapisem rozciągniętej do granic możliwości terażniejszości (Fosse, 2024b, s. 23).

Ich historie różnią się od siebie, ponieważ Asle-narrator pisze o jednej żonie, Ales, która umarła, natomiast pisząc o swoim Imienniku, odwołuje się do jego niefortunnego ożenku z Liv, o tym, że miał z nią syna i że później ożenił się jeszcze z Siv, z którą miał dwoje dzieci. Jednak mimo różnic, które zakłócają linearność i świadczą o tym, że powieść Fossego jest powieścią w nurcie postmodernistycznym, w którym pisarz, odkrywając sens świata jako tajemnicę, ma prawo ją także głosić na wszystkich poziomach powieści, a literatura jest – jak pisał Michel Foucault – „mową całkowicie anarchiczną, mową bez instytucji, głęboko marginalną, która przebiega i przekracza wszystkie inne dyskursy” (Foucault, 2000, s. 89), wydaje się, że Asle nie mówi o sobie wszystkiego i nawet to, co mówi, nie wyczerpuje jego opowieści o sobie.

Okazuje się zatem, że nawet jeśli Asle opowiada o sobie, tak jakby chciał spojrzeć na siebie z punktu widzenia innej historii, co wydaje się dość powszechne w myśleniu o sobie samym większości ludzi, nie jest w stanie przekazać o sobie wszystkiego, co mógłby i chciałby, ponieważ historia człowieka jest nieskończona i nie daje się wyrazić w jednej spójnej opowieści nie tylko z racji jej bogactwa, tych drobiazgów życia, składających się na jej piękno, ale także z racji jej tajemnicy, niemożliwej do odsłonięcia przed drugą osobą

i przez drugą osobę. Może dlatego Fosse w swoim dziele, jakim jest *Septologia*, nie stawia ani jednej kropki¹⁹?

O tym jednak, że Asle-narrator, mówiąc o Imienniku, opowiada tak naprawdę o sobie, tyle że osadzonym w innej historii, świadczy ciąg tytułów poszczególnych części *Septologii*: *Drugie imię – Ja to ktoś inny – Nowe imię*. Asle-narrator analizuje siebie przez pryzmat drugiego imienia – imienia swojego Imiennika, rozpoznaje jednak, że on jest kimś innym od Aslego-Imiennika, a nowe imię przybiera wtedy, kiedy nawraca się i porzuca alkoholizm, stając się zarazem nowym człowiekiem, zgodnie ze słowami św. Pawła w liście do Koryntian: „Tak jeśli ktoś jest w Chrystusie, nowym jest stworzeniem; to, co stare, przeminęło, oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17). Tym nowym człowiekiem mógł stać się wraz ze śmiercią swego Imiennika, z którym umarła cała jego przeszłość.

Wydaje się, że takie odczytanie tytułów części *Septologii* rzuca też w pewnym sensie światło na to, jak w ogóle Fosse rozumie egzystencję człowieka i opowieść o niej. Z grubsza rzecz ujmując, egzystencję człowieka można opowiadać na sposób pesymistyczny i optymistyczny. Pesymistycznie ujmuje życie człowieka szekspirowski Makbet, kiedy mówi z rozczarowaniem i niesmakami: „Życie jest cieniem ruchomym jedynie, / Nędznym aktorem, który przez godzinę / Pyszni i miota się po scenie, aby / Umilknąć później na zawsze; jest bajką / Opowiedzianą przez głupca, pełnego / Furii i wrzasków, które nic nie znaczą” (Shakespeare, 2007, sc. V). Optymistyczny pogląd na temat życia człowieka w swojej teologii miał natomiast wyrazić św. Tomasz z Akwinu, którego wizję życia Gilbert Keith Chesterton podsumowuje w następujący sposób: „Życie to barwna opowieść, z wielkim początkiem i wielkim końcem, korzeniami sięgająca pradawnej radości Boga i swe owoce znajdująca w końcowej szczęśliwości ludzkiej” (Chesterton, 1999, s. 104). Czy Jon Fosse zbliża się do któregoś z powyższych ujęć w rozumieniu egzystencji człowieka?

Asle-narrator, widząc siebie w swym Imienniku, chce pokazać, że życie człowieka nie może być rozpatrywane w linearny sposób. Na życie człowieka składa się chaos i brak spójności, czasem brak zgodności między poszczególnymi etapami życia, implikujący brak zrozumienia samego siebie. Życie nie jest dane jako jedna spójna i pełna jasnych kolorów opowieść. Jest raczej opowieścią pełną dramatycznych rozbieżności i niekonsekwencji, druzgocących zmian i przemian. Ważne dla pisarza jest jednak to, by w tej wielowarstwowości i różnorodności własnej biografii widzieć siebie samego: siebie na różnych

¹⁹ Fosse tłumaczy brak kropek w swej powieści tym, że pisał ją jakby w natchnieniu, bez długiego rozmyślenia o tym, że coś mógłby napisać tak czy inaczej; mówi: „Fakt, iż w całej tej długiej powieści nie ma ani jednej kropki, nie jest czczym wymysłem. Świadczy o tym, jak powstawała, płynnie, w ruchu, który nie wymagał kropek” (Fosse, 2024b, s. 26).

etapach życia, ale jednak wciąż siebie. Fosse prawdopodobnie nie zgodziłby się z Makbetem co do tak ponurej diagnozy, którą ten postawił swemu przegranemu życiu. Nie zgodziłby się też prawdopodobnie ze św. Tomaszem z Akwinu, ponieważ koniec życia zawarty w śmierci jest czymś, czego Asle nie jest w stanie przyjąć ze spokojem, co widać na przykładzie jego wygłuszonej reakcji na odejście Ales czy Imiennika. Fosse zdaje się uważać, że życie jest dramatyczne²⁰, a to dramatyczne rozpięcie Aslego między słabością i nadzieją zbawienia symbolicznie oddają dwie krzyżujące się linie na niedokończonym obrazie Aslego, jakby sugerując, że egzystencja ludzka nie może być czymś dookończonym i spełnionym, zwłaszcza w kontekście obrachunku sumienia, który robi Asle, pod koniec *Septologii*, w westchnieniach modlitwy szepcząc: „myślę że tak w ten sposób nic innego nic więcej, ponieważ nie dbałem o innych” (*Nowe imię*, s. 185). Fosse zdaje się więc mówić, że egzystencja człowieka składa się z szeregu niezrozumiałych epizodów (jak bowiem rozumieć śmierć małej siostry Aslego?), a odczytanie jej w kontekście przesłania chrześcijańskiego, choć nadaje jej nowy sens i znaczenie, nie ogałaca jej z zagadkowości i tajemnicy. W *Septologii* nowy sens i nowe znaczenie stają się nową aporią. Fosse rzadko zatem dostarcza jasnych odpowiedzi, a jego świat to świat „specyficznej niejednoznaczności” (Sunde, 2007, s. 59). Zaangażowanie w milczenie, zaznaczone pauzami, obecne między wierszami jego prozy, pozwala jednak na odkrycie nowych warstw znaczeń na głębszym poziomie i przeżycie swego rodzaju *katharsis*.

Literatura

- Chesterton, G.K. (1999). *Św. Tomasz z Akwinu*. Tłum. A. Chojecki. Warszawa: PAX.
 Fosse, J. (2023). *Septologia: Drugie imię* (1–2). Tłum. I. Zimnicka. Warszawa: ArtRage.
 Fosse, J. (2024a). *Białość*. Tłum. I. Zimnicka. Warszawa: ArtRage.
 Fosse, J. (2024b). *Język ciszy. Mowa noblowska*. Tłum. M. Grossman-Kliber. W: J. Fosse, *Ktoś tu przyjdzie. Sztuki teatralne* (s. 19–27). Warszawa: Agencja Dramatu i Teatru.

²⁰ Jest to przesłanie także jego poematu scenicznego pt. *Zimny wiatr* (Fosse, 2025d), w którym między *Mężczyzną, Kobiętą i Młodym Mężczyzną* rozgrywa się pełen emocji, choć oddany za pomocą minimum słów, dramat. *Mężczyzna* powraca do domu po długiej podróży, ale zastaje swoją żonę z innym, młodszym mężczyzną. Żona każe usunąć się swojemu mężowi, zajęta nowym kochankiem. W odpowiedzi *Mężczyzna* rzuca się z czternastego piętra bloku, pozostawiając w ciszy jedynie odgłos zimnego wiatru. Fosse sam przyznaje, że w jego twórczości jest dużo samobójstw, mówi: „Przez lata bałem się, żeby nie zostały one odczytane jako legitymizacja takiego drastycznego posunięcia. Najbardziej więc dotknęły mnie wiadomości, w których wprost pisano, że moja twórczość uratowała komuś życie. Od dawna wiedziałem, że literatura może ocalić czyjeś istnienie, niewykluczone, że ocaliła moje. Jeśli zaś moje pisarstwo potrafi pomóc uratować życie innym, to nic nie uczyni mnie bardziej szczęśliwym” (Fosse, 2024b, s. 27).

- Fosse, J. (2024c). *Ktoś tu przyjdzie. Sztuki teatralne*. Tłum. M. Grossman-Kliber, E. Frątczak-Nowotny, H. Thylwe. Warszawa: Agencja Dramatu i Teatru.
- Fosse, J. (2024d). *Septologia: Ja to ktoś inny* (3–5). Tłum. I. Zimnicka. Warszawa: ArtRage.
- Fosse, J. (2025a). *Misterium wiary*. Jon Fosse w rozmowie z Eskilem Skjeldalem. Tłum. I. Zimnicka. Kraków: WAM.
- Fosse, J. (2025b). *Septologia: Nowe imię* (6–7). Tłum. I. Zimnicka. Warszawa: ArtRage.
- Fosse, J. (2025c). *To jest Ales*. Tłum. I. Zimnicka. Warszawa: ArtRage.
- Fosse, J. (2025d). *Zimny wiatr*. Tłum. E. Frątczak-Nowotny. Kołobrzeg: Biuro Literackie.
- Foucault, M. (2000). Szaleństwo i społeczeństwo. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (s. 78–99). Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: PWN.
- Jalics, F. SJ (2008). *Rekolekcje kontemplatywne*. Tłum. J. Bolewski SJ. Kraków: WAM.
- Klimak, J. (2012). *Drabina do raj*. Tłum. E. Osek. Kęty: Antyk Marek Derewiecki.
- Main, J. OSB (2014). *Cisza i trwanie*. Tłum. A. Ziółkowski, T. Lubowiecka. Kraków – Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Marshall, A. (2023). Jon Fosse Wants to Say Unsayable. *New York Times*, 7.12.2023. Pobrane z: <https://www.nytimes.com/2023/12/07/arts/jon-fosse-nobel-prize.html>.
- Mistrz Eckhart (1987a). O odosobnieniu. W: Mistrz Eckhart, *Traktaty*. Tłum. i opr. W. Szymona OP. (s. 153–166). Poznań: W Drodze.
- Mistrz Eckhart (1987b). Pouczenia duchowe. W: Mistrz Eckhart, *Traktaty*. Tłum. i opr. W. Szymona OP. (s. 17–70). Poznań: W Drodze.
- Rohr, R. OFM (2015). *Prostota. Sztuka odpuszczania*. Tłum. A. Korolik. Kielce: Charaktery.
- Shakespeare, W. (2007). *Tragedia Makbeta*. Tłum. M. Słomczyński. Kraków: Zielona Sowa.
- Sunde, S.C. (2007). Silence and Space. *A Journal of Performance and Art*, 29(3), 57–60.
- Szymona, W. OP (1987). Wstęp do „O odosobnieniu”. W: Mistrz Eckhart, *Traktaty*. Tłum. i opr. W. Szymona OP. (s. 147–152). Poznań: W Drodze.
- Weil, S. (2002). *Gravity and Grace*. Tłum. E. Crawford, M. von der Ruhr. London – New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2004). *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.