

Agnieszka Budrecka
(Białystok)

KONCEPCJA BOGA W TWÓRCZOŚCI FRANZA KAFKI

1.

Franz Kafka pochodził z rodziny żydowskiej, ale dosyć obojętnej religijnie i narodowo. Urodził się i mieszkał w czeskiej Pradze, wychowany w kulturze austriackiej i niemieckiej, nie miał poczucia przynależności do określonego narodu, był wyobcowany. Jego językiem naturalnym był niemiecki, a czeskiego i hebrajskiego uczył się wtórnice, już jako dorosły człowiek. Żył na styku wielu kultur i religii. Wierzył w Boga, jednak przez całe życie poszukiwał religii, a w zasadzie odpowiedniego miejsca dla siebie w obrębie tradycji judaistycznej: od judaizmu ortodoksyjnego, poprzez chasydyzm aż do syjonizmu. Ostatecznie stworzył własną filozofię Boga i religii, a próba jej opisanja stanowi punkt wyjścia niniejszego szkicu.

Choć sam Kafka podróżował niewiele, jego twórczość wyraźnie wykracza poza granice czeskiej Pragi. Co więcej, odbijają się w niej wyraźnie myśli, idee, koncepcje dość odległe od austro-węgierskiej rzeczywistości początku XX wieku. Jedną bowiem z silniejszych inspiracji pisarza były prądy religijne i intelektualne, które zrodziły się i ukształtowały na wschodnich kresach Rzeczypospolitej, na Podolu. Mam na myśli przede wszystkim chasydyzm, który wywarł ogromny wpływ na rozwój myśli religijnej i filozoficznej Europy Środkowo-Wschodniej, jak również na twórczość Franza Kafki.

Chasydyzm¹ był ludowym ruchem religijno-społecznym, który narodził się w I połowie XVIII wieku na Podolu i początkowo rozwijał się głównie na

¹ Por. M.-A. Ouknin, *Chasydzi*, przeł. K. i K. Pruscy, Warszawa 1998; J. Doktor, *Wstęp*, w: M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992; M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Herz, Poznań 1986; J. Garewicz, *Sprawiedliwi, pobożni i świat. Gog i Magog – impresje z lektury*, w: M. Buber, *Gog i Magog. Kronika chasydzka*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1999.

ziemiach Rzeczypospolitej. Nazwa pochodzi od hebrajskiego słowa *chasid* (l. m. *chasidism*), które znaczy „bogobojny”, „pobożny”, a także oznacza człowieka związanego z drugim poprzez *chesed*, czyli – jak to określa Biblia – prawną lub moralną więź, spontaniczną sympatię okazywaną sobie przez dwoje ludzi. Na czele wspólnoty chasydzkiej stał cadyk (hebr. *cadik* – „sprawiedliwy”, „prawy”) – nauczyciel i doradca. Celem tych wspólnot było studiowanie nauk chasydzkich i wspólne modlitwy. Chasydyzm w nowy sposób wyraził stare powołanie ludu Izraela. Kluczowym pojęciem tej doktryny stała się pobożność i modlitwa, a nie studiowanie Tory czy szczegółowe, dokładne wypełnianie obowiązków religijnych.

Ruch ten w centralnym miejscu stawia Boga i człowieka oraz ich wzajemne relacje. Chasydzi nauczali, że każdy musi odnaleźć swój własny próg wtajemniczenia religijnego, indywidualną „drogę” do Pana. Poprzez swoje życie, zachowanie i dobre uczynki (*micwot*) człowiek służy Stwórcy. Ważny jest również jego stan wewnętrzny, myśli i intencje. Dlatego trzeba dążyć do rozproszenia wszelkich lęków i smutków, gdyż w duszy ludzkiej nie ma na nie miejsca.

Twórcą tego ruchu był Izrael Ben Eliezer, bardziej znany jako Baal Szem Tow (Mistrz Dobrego Imienia), w skrócie Beszt. Nie był „uczonym w piśmie”, nie studiował w szkołach rabinackich. Był natomiast człowiekiem obdarzonym wyjątkową charyzmą, dzięki której znalazł wielu zwolenników. Nie zostawił po sobie żadnych pism. Jego nauka funkcjonowała w przekazie ustnym, a dopiero później jej główne założenia zostały spisane przez uczniów.

Jedną z głównych idei chasydyzmu jest spoczywająca na każdym człowieku odpowiedzialność za swoje czyny. Życie ludzkie polega bowiem na nieustannym odpowiadaniu na wezwanie Boga. O naszej indywidualnej możliwości dotarcia do Niego decyduje to, jacy jesteśmy i jak postępujemy. Każdy z nas w perspektywie swojego życia zobowiązany jest do stoczenia walki ze swoimi słabościami, przeciwnościami losu i nawet porażka nie powinna przeszkodzić w dążeniu do Boga.

Franz Kafka z chasydyzmem zetknął się w 1911 roku. Poznał tę doktrynę dzięki Izaakowi Lewy'emu, którego spotkał w Cafe Savoy, żydowskiej kawiarni w samym środku byłego praskiego getta, gdzie Lewy występował gościnnie wraz ze swoją trupą teatralną. To spotkanie było dla Kafki jak objawienie. Właśnie dzięki spektakłom trupy Lewy'ego zainteresował się swoją „żydowskością”. Już kilka tygodni po obejrzeniu pierwszego przedstawienia zaczął zgłębiać żydowską historię, literaturę i kulturę. Przyjaźń z Lewy'm nauczyła go wiele o Żydach wschodnich i zaowocowała fascynacją chasydyzmem. Dowodzi tego chociażby fakt, że Kafka był współorganizatorem spotkania, na którym „przyjaciel ze Wschodu” miał czytać, śpiewać, recytować utwory żydowskich poetów, piszą-

cych w języku jidysz. Podczas tego wieczoru Franz wystąpił z własnym odczytem wprowadzającym: *Przemowa na temat języka jidysz*.

Wydaje się, że nie można jednoznacznie określić stosunku Kafki do chasydyzmu. Pewne jest, że interesował się tą doktryną. Niektóre kwestie interesowały go bardziej, inne mniej, a jeszcze inne wręcz irytowały i drażniły. Okres najbardziej żywego zainteresowania pisarza ruchem i poznawanie jego założeń przypada na lata 1911–1918, o czym świadczą zapiski w pismach autobiograficznych i korespondencji pisarza. Jednak, mimo iż jego późniejsze poszukiwania biegły różnymi drogami, charakterystyczne jest dla niego nieustanne dążenie do tego, by Boga rozpoznać – nie w odniesieniu do społeczności, narodu, wspólnoty, ale w wymiarze osobistym, który właśnie cechuje doktrynę chasydzką.

2.

Moim zdaniem, nie można oddzielić życia Kafki od jego twórczości, przecież w *Dziennikach* pisał, że literatura to on. Wszystko, co działo się w jego życiu osobistym, znajdowało odbicie w jego pisarstwie – poszukiwanie religii również.

Kafka, w jednej z rozmów z Gustawem Janouchem, na pytanie: *czym jest wiara?* – odpowiedział: „Ten, kto wiarę posiada, nie może jej zdefiniować, na definicji zaś tego, kto jej nie posiada, ciąży cień łaski”; i dalej: „usiłuję być prawdziwym kandydatem do łaski. Czekam i patrzę. Może przyjdzie – może nie przyjdzie. Możliwe, że owo spokojne – niespokojne oczekiwanie jest już jej zwiastunem albo nią samą”². Z tych słów wynika, że Kafka był głęboko wierzący i z pokorą oczekiwał na łaskę. Jednak taką postawę prezentował dopiero u schyłku krótkiego życia. Życia, które było nieustannym poszukiwaniem tożsamości, wiary, Boga, swojego miejsca we wspólnocie religijnej.

W *Liście do ojca* wspomina, że już jako bardzo młody człowiek, uczeń gimnazjum, prowadził burzliwe rozmowy na temat Boga i judaizmu ze swoim przyjacielem, Hugo Bergmanem. Kafka był r o z d a r t y. Nie wiedział, czym właściwie jest judaizm, nie znał Prawa i tradycji. Znał jedynie kilka najważniejszych świąt żydowskich, w których, jeżeli w ogóle uczestniczył, to jedynie biernie: jako obserwator, a nie uczestnik.

Rozdarcie to doprowadziło w pewnym momencie nawet do zachwiania wiary w Boga. Kafka zainteresował się teorią Darwina, filozofią Nietzschego i Spinozy. Nie oznacza to, że stał się ateistą, czy też „zapomniał” o Bogu i religii

² G. Janouch, *Rozmowy z Kafką. Notatki i wspomnienia*, przeł. J. Borsiak i E. Dyczek, Warszawa 1993, s. 36-37.

lub przestał interesować się tymi kwestiami. Może po prostu potrzebował czasu albo jakiegoś bodźca, który zwróciłby go ponownie ku wyznaniu Mojżeszowemu.

Twórczość Franza Kafki – proza hermetyczna, zamknięta we własnym świecie, a zarazem szczególnie chętnie poddająca się wszelkim możliwym interpretacjom – od przeszło pięćdziesięciu lat stanowi zjawisko, wokół którego skupiają się nowi czytelnicy i komentatorzy. O żadnym chyba z żyjących w naszym wieku autorów nie pisano tak wiele i tak różnie; (...) Własny *Proces* i własny *Zamek* mieli żydowscy mistycy i chrześcijanie, niemieccy emigranci z roku 1933 i rozzarowana generacja powojenna, egzystencjaliści i marksiści. Także i inni pojmować ją będą po swojemu.³

Z tych słów wynika, że prozę Kafki cechuje wieloznaczność i nie istnieje jeden klucz do interpretacji twórczości pisarza. Susan Sontag wyróżnia trzy grupy interpretatorów:

Ci, dla których dzieła Kafki są społeczną alegorią, dostrzegają w nich przykładowe studium frustracji i obłędu we współczesnym zbiurokratyzowanym świecie oraz krańcową formę tego świata w państwie totalitarnym. Ci, dla których dzieła Kafki są psychoanalityczną alegorią, dostrzegają w nich szaleńczy strach Kafki przed ojcem, kompleks kastrata, świadomość własnej impotencji, zniewolenie przez sny. Ci, dla których dzieła Kafki są religijną alegorią, wyjaśniają, że K. w *Zamku* usiłuje dostać się do nieba, że Józef K. w *Procesie* jest obiektem tajemniczej i nieubłaganej sprawiedliwości Boga.⁴

Sądzę, że można wyróżnić co najmniej pięć głównych dróg interpretacyjnych jego utworów: biograficzną, psychoanalityczną, społeczno-polityczną, filozoficzną i teologiczną.⁵

W sztuce filmowej istnieje gatunek określany mianem „filmu drogi”. Wydaje mi się, że termin ten można odnieść również do literatury – powieści Kafki można nazwać „powieściami drogi”. Ich bohaterowie są w nieustannym ruchu: wędrują, przechodzą z miejsca na miejsce, jednak nie przybliżają się do celu; czasami bezradnie błędzą wśród mroku kancelarii sądowych, czy też w śniegu i we mgle podzamkowej wsi. Otacza ich zewsząd pustka, przestrzeń alienacji, w której poszukują właściwej drogi. Kim są ci bohaterowie? Dlaczego wędrują? Co jest celem ich poszukiwań?

³ M. Wydmuch, *Kafka i Brod*, w: M. Brod, *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabładowski, Warszawa 1982, s. 5, 6.

⁴ S. Sontag, *Przeciw interpretacji*, przeł. M. Olejniczak, „Literatura na Świecie” 1979, nr 9, s. 298-299.

⁵ Różnorodność odczytań dzieł Kafki szczególnie widoczna jest w zbiorach esejów dotyczących życia i twórczości pisarza: *Kafka. A collection of critical essays*, edited by R. Gray, New York 1962

Jednym z głównych problemów twórczości Kafki jest egzystencja samotnego człowieka, zagubionego we wrogim, obcym mu świecie, rządzącym się swoimi prawami, których on nie zna i nie jest w stanie pojąć. Dlatego próbuje do nich dotrzeć, zrozumieć je. Autor dostrzegał sprzeczność ludzkich dążeń z naturą świata i Boga. Polega ona na tym, że owym dążeniom zawsze towarzyszy poczucie niespełnienia. Człowiek jest słaby, zagubiony i samotny, a świat i Bóg ogromny, potężny, nawet bywa czasami okrutny. Pisarz traktował życie ludzkie jako walkę ze światem o zdobycie świadomości własnego losu. Z tego względu jego bohaterowie nie są bierni, nie pozostają obojętni, muszą ciągle walczyć, poszukiwać, dokonywać wyborów. Są to ludzie zmagający się z szeroko rozumianą transcendencją.

Wiele utworów Kafki rozpoczyna się przybyciem bohatera w obce miejsce, a kończy się daremnymi próbami wejścia w nowy, obcy świat. Większość protagonistów to osoby anonimowe, bez nazwiska, ojczyzny, narodowości, tożsamości, wyrwane z rodzinnego środowiska, są „odradkami”.⁶ Są ośrodkiem wszelkich działań, wszystko od nich wychodzi lub przeciw nim się zwraca. Ich wszelkie myśli krążą wokół jednego punktu: jak dotrzeć do celu? Celem tym jest dotarcie do Prawdy, Prawa, Boga. Okazuje się jednak, że ponoszą klęskę. Może dlatego, że pragną osiągnąć cel dla człowieka nieosiągalny, ponieważ o powołaniu jednostki przed oblicze świata i możliwości egzystowania w nim decyduje nieznany, tajemniczy, nieskończenie przewyższający ją autorytet – Bóg.

Ważną kwestią pojawiającą się w jego twórczości jest zagadnienie władzy, sądu, winy i kary. Kafka jako Żyd czuł się obciążony niezawinioną winą, był wyklęty, skazany na wygnanie, życie w diasporze. Wina Żyda zawiera winę Żydów wszystkich czasów – lud Izraela jest narodem wybranym, lecz także narodem, nad którym ciąży „boska klątwa”. Tragiczne losy tego narodu są częścią tajemnych, niepojętych dla ludzi zamierzeń Boga, który w przyszłym życiu nagrodzi sprawiedliwych i pobożnych, a złych ukarze. Żydzi wierzyli, że są narodem wybranym przez Boga i ich szczególne zobowiązania wobec Pana zostaną w specjalny sposób przez Niego wynagrodzone. Dlatego, według judaizmu, wszystkie doświadczenia powinny być traktowane jako boskie zrządzenie, próba, na którą zostali wystawieni, tak jak Hiob czy Abraham: „Bowiemi karci Pan, kogo miłuje, jak ojciec syna, którego lubi” (Prz. 3, 12).⁷ Poza tym każdy (a szczególnie członkowie ludu Izraela) zostaje obciążony za „grzech pierwszych ludzi”.

⁶ Por. F. Kafka, *Troska gospodarza domu*, przeł. S. Turowicz, „Literatura na Świecie” 1982, nr 7, s. 43.

⁷ Wszystkie cytaty z Pisma Świętego podaję za *Pismo Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań – Warszawa 1980.

Żydowskie doświadczenie grzechu czyni wszelkie cierpienie czymś zrozumiałym i oczywistym. Każdy człowiek jest grzesznikiem. Grzesząc, naraża się na gniew Pana, a tym samym oddala się od Niego. Świadomy grzech jest buntem wobec Stworzyciela, odtrąceniem Go, zakłóceniem podstawowej relacji między Bogiem a człowiekiem. Ludzie winni są popełnianych grzechów, niewypełnienia nakazów Jahwe, a więc Jego Prawa, i musi ich spotkać za to zasłużona kara. Starotestamentowy Bóg jest miłosierny, ale przede wszystkim srogi i wymagający. Żąda od swego ludu, by się Go bał i miłował zarazem, bo nawet jeśli gniew Pana nie dosięgnie grzesznika w życiu doczesnym, to spotka go kara w dniu Sądu Ostatecznego.

3.

W twórczości Franza Kafki możemy odnaleźć wyraźne ślady łączności z żydowską wspólnotą, jej kulturą, religią i tradycją. Jak wspomniałam, w literaturze tej wciąż powracają motywy winy, sądu i kary. Możemy je wskazać w wielu utworach, jednak najbardziej widoczne są w *Wyroku*, *Procesie*, *Zamku* i *Dociekaniach psa* – w dwóch pierwszych zapowiadają je już same tytuły.

Wyrok powstał w ciągu jednej nocy, z 22 na 23 września 1912 roku. To niewielkie opowiadanie przedstawia relację „ojciec – syn”. Moim zdaniem, zależność tę można interpretować dwojako: na płaszczyźnie realistycznej i symbolicznej. Wydaje mi się, że sytuacja zarysowana w utworze nie przedstawia tylko konfliktu pokoleń, braku porozumienia pomiędzy ojcem a synem. Sądzę, że znaczy coś więcej, zawiera głębszy sens. Zdawać by się mogło, że jest to realna scena opisująca burzliwe relacje ojca i syna. Jednak realizm pryska, gdy ojciec wydaje na syna wyrok, który ten niezwłocznie wykonuje – żaden rodzic nie ma prawa skazać dziecka na śmierć, zmusić do popełnienia samobójstwa. Poza tym co takiego zrobił Georg, że musi ponieść tak srogą karę? Na czym polega jego wina? Czy przez to, że zwlekał z poinformowaniem przyjaciela o zaręczynach (a przecież zrobił to w dobrej wierze, troszcząc się o jego uczucia), dopuścił się „zdrady” tak wielkiej, że nie ma dla niego ratunku, szansy na wybawienie, możliwości naprawienia błędu i uniknięcia straszliwej kary? Czy może ojcu chodzi o to, że Georg decydując się na ślub, „zdradził” go, gdyż rozpoczynając nowe życie u boku ukochanej kobiety, musi go opuścić? Równie zastanawiający jest fakt, że syn bez żadnego sprzeciwu uznaje swoją winę, aprobuje wyrok i bez namysłu go wykonuje.

Wydaje mi się, że stary Bandemann symbolizuje Starotestamentowego Boga – Ojca, a Georg – człowieka, który jest winien popełnionych grzechów, na którym spoczywa brzemień grzechu pierworodnego. W słowach skazujących młodego Bandemanna brzmi ogromny patos, a także przeświadczenie

o wielkiej mocy wypowiedzanej je osoby i pewność, że są one nieodwołalne, że „skazaniec” nie może się im sprzeciwić, nie może ich zignorować. Ojciec, pomimo swego sędziwego wieku, jawi się tu jako wyrocznia, najwyższy autoritet i wszechmocny sędzia. O jego wielkości świadczą słowa Georga: „Mój ojciec wciąż jeszcze jest olbrzymem”⁸, a także fakt, że syn przed nim kłęka. Pozycja kłęcząca, wyraźnie nawiązujące do aktu religijnego, co może być wrazem poczucia winy, błagalnej modlitwy, a także składanego hołdu.

W Starym Testamencie Jahwe jest miłosierny, ale zarazem surowy i srogi. Według starej hebrajskiej tezy, grzech jest karany śmiercią. Śmierć nie może być dodatkiem do grzechu, lecz jego następstwem. Jednak przed grzesznikiem pojawia się możliwość skruchy, która może przywrócić właściwe relacje pomiędzy nim a Bogiem. Wobec tego nasuwa się pytanie, dlaczego ojciec nie okazuje Georgowi swojego miłosierdzia, dlaczego syn nie dostaje szansy na naprawienie swoich grzechów i widzi tylko „koszmarną twarz ojca”. Jak mi nie mam, właśnie dlatego, że bohater nie odczuwa skruchy, a nawet w myślach mu złorzeczy: „Teraz się pochyli – myślał Georg – gdybyż upadł i roztrzaskał się. To słowo przebiegło z sykiem przez jego głowę”⁹. Być może skrucha i opamiętanie w końcu przychodzi, jednak jest już za późno – wyrok zapadł i Georgowi nie pozostaje nic innego, jak tylko posłusznie go wykonać. Jego samobójcza śmierć znaczyła, że uznał swoją winę. A może nie była to skrucha, tylko strach przed wszechmogącym sędzią lub też uświadomienie sobie potęgi ojca? A może w Bogu widział bardziej surowego „prawodawcę” i egzekutora niż miłosiernego Ojca?

W *Wyroku* widzimy potężnego Boga Ojca i człowieka, który jest mały i bezbronny w konfrontacji z Jego mocą. Na podstawie tego opowiadania możemy dojść do smutnego wniosku, że kara zawsze jest zasłużona, nie musi być poprzedzona jasno sformułowanym oskarżeniem, że jest jakby konsekwencją naszych czynów, jest wpisana w nasze życie, które samo w sobie jest winą.

Kolejnym dziełem Kafki, w którym problem winy i kary powraca, jest *Proces*. Można nawet powiedzieć, że tu znajduje on najpełniejszą realizację. W powieści bardzo istotnym zagadnieniem jest także Prawo. Powiedziećbym nawet, że może być ono kluczem do interpretacji utworu. Zasadnicza problematyka *Procesu* wiąże się z pojęciami sądu, winy i kary oraz z zasadami sprawiedliwości i prawa. Wszystko, co dzieje się w utworze, związane jest z Józefem K. On jest ośrodkiem i sprawcą wszystkich działań. Wie, że jest uwikłany w pewną „rzeczywistość”, ale nie rozumie mechanizmów jej funkcjonowania. Nie pozna ich nigdy.

⁸ F. Kafka, *Wyrok*, przeł. J. Kydryński, Warszawa 1975, s. 10.

⁹ Tamże, s. 15.

Powód aresztowania K. znajdujemy na kartach powieści: jego największą winą jest to, że nie zna prawa. Mówi o tym jeden z aresztujących go mężczyzn: „on [Józef K.] przyznaje, że tego prawa nie zna, a równocześnie twierdzi, że jest niewinny”¹⁰. O jakim prawie mówi strażnik? Czy chodzi mu o znajomość obowiązujących w tym świecie kodeksów prawnych, zbiorów przepisów, regulujących życie społeczeństwa? Jeżeli tak, to dlaczego fakt, iż K. ich nie zna, wywołuje u niego takie zdziwienie i oburzenie – przecież żaden zwykły, przeciętny, szary człowiek nie zna zawitych norm prawnych.

Moim zdaniem, w tym przypadku chodzi przede wszystkim o znajomość Prawa Boskiego. Prawa, które stanowi podstawę wiary i życia Żydów. Bycie członkiem tego narodu zakłada znajomość i przestrzeganie zasad zapisanych w Słowie Bożym. Prawo nadaje określony profil jednostce i całemu ludowi Izraela. Dzięki niemu naród żydowski stał się narodem wybranym i jest wyróżniony wśród innych narodów: „Któryż naród wielki ma prawa i nakazy tak sprawiedliwe, jak całe to Prawo, które ja wam dziś daję?” (Pwt. 4, 8). Bóg przez nadanie swojego Prawa nakazał Żydom przestrzeganie Go. Stał się Prawodawcą i Sędzią zarazem: „Przeklęty, kto nie trzyma się nakazów tego Prawa i nie wypełnia ich.” (Pwt. 27, 26). Żydzi wierzą, że na tych, którzy je znają i przestrzegają go, czeka nagroda, gdyż w *Misznie* jest napisane: „Jeśli pilnie studiowałeś Prawo, czeka cię duża nagroda, albowiem prawodawca twój jest godny zaufania”¹¹. Tak więc, jedynie znajomość Prawa i podporządkowanie się Mu pozwala uniknąć grzechu i kary, a przynajmniej ją złagodzić.

Dlaczego jednak Józef K., chociaż stara się dotrzeć do Prawa, nie może Go poznać i zrozumieć? Odpowiedzi możemy szukać w nauce judaizmu: Żydzi twierdzą, że Prawo należy poznawać i przestrzegać go całe życie. Natomiast bohater Procesu zaczął się nim interesować dopiero w wieku trzydziestu lat, gdy został oskarżony. Dopiero wtedy „dowiedział się” o jego istnieniu. Poza tym zwrócił na nie uwagę nie dlatego, że chciał wypełnić wolę Pana, lecz żeby „oczyścić się z zarzutów”.

K. do końca powieści nie zdawał sobie sprawy ze swojej winy, nie uświadamiał jej sobie. Nawet przed egzekucją nie postawiono mu żadnych zarzutów, tylko po prostu wykonano wyrok. Przez rok starał się poznać sąd, prawo, dotrzeć przed trybunał sędziego, zabiegał o swoją obronę, jednak nie przyniosło to żadnych efektów – niewidzialny sąd stwierdził winę Józefa K. i skazał go na karę śmierci.

¹⁰ F. Kafka, *Proces*, przeł. B. Schulz, Warszawa 1994, s. 11.

¹¹ Cyt. za: *Sentencje Ojców (PirkejAwot)*, przeł. M. Friedman, „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 9.

Bohater kilka razy podkreśla, że „nie chodzi tu o proces przed zwykłym sądem”¹². Wydaje mi się, że zarówno wina, sąd, kara, jak i sam proces są symbolami tego, co czeka nas na Sądzie Ostatecznym. W ludzkim prawodawstwie niemożliwy jest proces bez aktu oskarżenia; przesłuchania nie mogą odbywać się bez udziału obrońcy, a oskarżony ma możliwość obrony. Proces jest procesem tylko wtedy, gdy przepisy prawa są jasno sformułowane, gdy zarzut jest zrozumiale postawiony i dana jest możliwość obrony, a podsądny może odwołać się od wyroku. Moim zdaniem „proces” symbolizuje ludzkie życie, które – tak jak powieściowa sprawa – kończy się śmiercią. Natomiast „sędzia” to Bóg, Sędzia Najwyższy, który wyda na nas wyrok na Sądzie Ostatecznym i rozliczy nas z grzechów. Zaś „Prawo” i „Pismo” to Biblia, w której zapisane są nakazy i zakazy Pana. W jednej z rozmów z Janouchem Kafka podkreśla: „To nie przypadek, że Biblię nazywa się Pismem. Jest to głos narodu żydowskiego, który nie jest czymś wczorajszym, lecz czymś najbardziej dzisiejszym. (...) Naród Biblii stanowi zgrupowanie jednostek na mocy prawa”¹³.

Bóg w wyobrażeniu Kafki sprawuje swe rządy niczym idealny, ale zarazem totalny sędzia, dysponujący doskonałym aparatem władzy. Wymaga od człowieka oddania, całkowitego posłuszeństwa i pokory. Starotestamentowy Bóg, podobnie jak sędzia w *Procesie*, jest wszechobecny i wszechmogący, nieprzystępny i niezgłębiony, wieczny i niezbadany w swych wyrokach, ma niewiadomą postać i nieznanne oblicze. Nikt nigdy nie widział „twarzy Boga”, a bezpośredni, osobisty kontakt z Nim nie jest możliwy – za życia. Jahwe przekazał ludziom swoje Prawo i nakazał je wypełniać. Dla wielu ludzi często nie było ono ani racjonalne, ani do końca zrozumiałe. Zgodnie z zasadami judaizmu podstawą „współpracy” człowieka z Bogiem jest bezwzględne posłuszeństwo Prawu – w ten sposób człowiek wypełnia swoje zadanie, swoją życiową powinność. Z tego wynika, że nasze życie jest swego rodzaju misją, tyle tylko, że człowiek do końca nie wie, jaka rola została mu wyznaczona: „Egzaminu boi się tylko ten, kto ma nieczyste sumienie. Czyli taki człowiek, który nie wypełnia zadania swoich czasów. Któż jednak zna całkiem dokładnie swoje zadanie? Nikt. Dlatego każdy z nas ma nieczyste sumienie, przed którym chciałby możliwie szybko umknąć w sen”¹⁴ – stwierdza Kafka.

Koszmar Józefa K. rozpoczyna się po przebudzeniu. Może to właśnie obudziło go nieczyste sumienie, nieświadomione poczucie winy z powodu „występku pierwszych ludzi”? Musimy pamiętać, że na każdym z nas jest odcisnięte piętno grzechu pierworodnego, który nie był dziełem przypadku, lecz

¹² F. Kafka, *Proces*, s. 38.

¹³ G. Janouch, dz. cyt., s. 239.

¹⁴ Tamże, s. 115-116.

wyboru, nieposłuszeństwa Adama i Ewy. Z tego powodu nasze życie zawsze pociąga za sobą winę. Kara jest konsekwencją życia, które samo w sobie jest winą, „procesem”, „wyrokiem”: „Wyrok nie zapada nagle, samo postępowanie przechodzi stopniowo w wyrok”¹⁵.

Na podstawie losu K. widzimy, że kara jest nieuchronna i w żaden sposób nie można jej uniknąć. Nie można zmienić wyroku Sędziego, można jedynie czekać lub opóźnić „egzekucję”, bo „przed tym sądem nie można się przecież obronić, trzeba złożyć zeznanie”¹⁶. Złożyć zeznanie, czyli przyznać się do swoich grzechów, a co za tym idzie – ukorzyć się przed Najwyższym, uznać swoją winę i czekać na wyrok.

4.

Zamek, ostatnia powieść Franza Kafki, w przeciwieństwie do wyżej opisanych utworów nie mówi o winie. Jest to raczej opowieść o próbie „przekroczenia nieprzekraczalnego”, poznania swoistego tabu – przedstawia próbę nawiązania dialogu człowieka z Bogiem, poszukiwanie Bożej Łaski.

Być może autora do napisania powieści o zamku zainspirował *Przewodnik błędzących*¹⁷, dzieło Mojżesza Majmonidesa, średniowiecznego uczonego, do dzisiaj uważanego za jednego z największych filozofów żydowskich. W końcowej części swojej pracy Majmonides zamieścił opis zamku, w którym mieszka książę. Ma on różnego rodzaju poddanych, których można podzielić na pięć grup. Pierwsza z nich to ci, którzy nie mieszkają w majątku księcia – to ludzie pozbawieni łaski i religii, prowadzący egzystencję podobną do zwierząt. Druga grupa mieszka w obrębie księstwa, ale odwróciła się od władzy – to ludzie wyznający fałszywą religię. Przedstawiciele trzeciej grupy nieustannie poszukują zamku, jednak bezskutecznie, bo nie dotarli nawet do jego murów – to nieświadomy lud żydowski, który żyje według przykazań i Prawa, którego nie rozumie. Członkowie czwartej grupy dotarli co prawda do zamku, jednak nie mogą odnaleźć wejścia do niego – to Żydzi wychowani w tradycyjnej nauce, wyznający prawdziwą religię i żyjący według jej nakazów, nie poddali oni jednak swojej wiary refleksji filozoficznej. Tylko piąty rodzaj poddanych dotarł na dziedziniec zamkowy – to Żydzi, badający podstawy filozoficzne własnej religii.

Sądzę, iż w powieści Kafki możemy odnaleźć wiele podobieństw do tej „powiastki filozoficznej”. Miejscem wspólnym obu utworów jest bez wątpienia tajemniczy, należący do potężnego władcy zamek. Poza tym głównego bohate-

¹⁵ F. Kafka, *Proces*, s. 209.

¹⁶ Tamże, s. 109.

¹⁷ Por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, przeł. J. Zabierowski, Łódź 1989, s. 79.

ra możemy zaliczyć do jednej z pięciu wyżej wymienionych grup poddanych księcia. Wydaje mi się, że K. należy do trzeciej grupy, ponieważ równie skutecznie próbuje dostać się do zamku, nawiązać z nim bezpośredni kontakt.

Usytuowanie zamku na szczycie góry też nie może być przypadkowe. Góra jest punktem „kosmicznym”: spotkania nieba z ziemią, człowieka ze Stwórcą. Szczyty górskie od wieków uważane są za miejsce zamieszkałe przez Boga, którego majestat ukrywa się za obłokami. „Góra” jest również istotnym elementem w religii i historii „narodu wybranego”: po wyjściu z Egiptu Izraelici rozpoczęli wędrówkę po pustyni i po pewnym czasie rozbili obóz u stóp góry Synaj, na szczycie której Bóg zawarł przymierze ze swoim ludem, przekazując Mojżeszowi Dziesięcioro Przykazań. Ze szczytu góry Nebo Mojżesz oglądał Ziemię Obiecaną, na którą nie wolno mu było wstąpić (na tej górze również umiera). Na górze Toreb Pan objawił się Eliaszowi. Góra świątyni jerozolimskiej, góra Moria, gdzie Jahwe ukazał się Dawidowi, była świętą skałą czczoną przez Żydów, gdyż tu dopełniła się ofiara Abrahama. Góra Syjon jest miejscem świętym, gdzie mieszka Bóg Izraela – dotarcie na jej szczyt jest do dzisiaj marzeniem wielu Żydów.

Zatem władca zamku symbolizuje Boga, który jest ukryty w chmurach, we mgle otaczającej zamkowe wzgórze i w nieprzeniknionym mroku gigantycznej budowli. „Niewtajemniczony” człowiek nie ma szans na dotarcie do Niego – możliwość kontaktu urywa się w mglistości, w przejmującej trwożą boskiej niedostępności. Dlaczego ten Bóg nie chce objawić się swemu ludowi? Może chce wystawić swoich poddanych na próbę, pragnie sprawdzić czy wierzą w Jego istnienie i moc, wypełniają Jego nakazy, przestrzegają Prawa.

Kim jest K.? Czy jego postępowanie jest słuszne? Dlaczego nie udaje mu się dojść do upragnionego celu? Moim zdaniem geometrę można nazwać „poszukiwaczem Boga”. Jest to zagubiony człowiek, który znajduje się „pomiędzy”: pomiędzy wsią a zamkiem, ziemią a niebem. O jego „zawieszeniu” świadczy fakt, że i tu (wieś), i tam (zamek) jest niechciany. K. zostaje wezwany do niezrozumiałego świata, powołany do czegoś, jednak nie wie po co i dlaczego. Z tego względu jego jedynym celem staje się rozwikłanie tej tajemnicy, a jedyną drogą do rozwiązania tej zagadki jest dotarcie do zamku. Sprawa ta jest dla niego najważniejsza, stanowi kwestię priorytetową, jego być albo nie być, natomiast dla urzędników z zamku jest tylko „sprawą drobną”, „najmniejszą z najmniejszych”. Bohater żyje nadzieją, że dostąpi łaski i zamek w końcu go przyjmie. Z góry jednak wiadomo, że jest to niemożliwe, ponieważ zamek i bohater reprezentują dwa przeciwne sobie porządki: boski i ziemski. Przez setki stron powieści geometra upiera się, że znajdzie drogę, jednak nie udaje mu się to – wciąż krąży w miejscu. Nie oddala się wprawdzie od zamku, jed-

nak odległość nie zmniejsza się, ponieważ między K. a zamkową górą leży jakaś niepokonalna przestrzeń. W osiągnięciu upragnionego celu przeszkadza mu również opór ze strony wsi – kiedy próbuje dowiedzieć się czegoś o „strukturze administracji zamku”, żaden z mieszkańców nie jest w stanie mu nic pewnego powiedzieć. Chaotyczność pojęć o zamku osiąga szczyt, gdy w grę wchodzi postać Klamma, jednego z najwyższych dostojników zamkowej władzy. Pomimo tego, że kilka osób go widziało, to nikt nie jest w stanie dokładnie opisać jego wyglądu. Okazuje się nawet, że żadna z nich nie wie, czy to był na pewno on!

Być może Kafka na podstawie zmagania K. z zamkiem chciał pokazać zależność między człowiekiem a Bogiem, że to nie od człowieka zależy, kiedy stanie „przed obliczem Pana”. Bohater *Zamku* chce stanąć „twarzą w twarz” ze Stwórcą, spotkać się z Nim, porozmawiać, wyjaśnić swoje pytania i wątpliwości. Według *Talmudu*, człowiek został stworzony (powołany do tego świata) po to, by chwalić Pana, nie powinien zaś dążyć do osobistego spotkania z Nim, by wyjaśnić „nieporozumienia”. Bezpośredni kontakt jest niemożliwy – ludzie są w stanie „zbliżyć się” do Stwórcy jedynie poprzez swoje czyny, wypełnianie *micwot* (dobre uczynki) i modlitwę. Żaden człowiek nie może zobaczyć Boga, gdyż On jest niewidzialny:

Wyobrażeń antropomorficznych było aż nadto również w świecie wiary żydowskiej, ale były one sprawą ludzi. Ludzie widywali zjawienia Boga i opisywali je, ludzie byli różni i zjawienia były różne, ludzie przemijali i zjawienia przemijały, a Bóg we wszystkich swoich zjawieniach pozostawał niewidzialny.¹⁸

Zamek jest utworem niedokończonym, jednak nic nie wskazuje również na to, by K. kiedykolwiek miał osiągnąć swój cel. Może chodzi tu o cel sam w sobie, a nie o jego osiągnięcie? Kafka w *Rozważaniach o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze* (1917–1918), pisanych po *Procesie*, a na kilka lat przed *Zamkiem*, twierdził, że „istnieje cel, lecz nie ma drogi”¹⁹. Wygląda na to, że w *Zamku* odkrył, iż sama droga może być celem.

5.

Dociekania psa to ostatnie dzieło Franza Kafki, powstałe najprawdopodobniej w ostatnim roku życia pisarza²⁰. Utwór ten jest pod wieloma względami niezwykły: od innych dzieł tego autora odróżnia się formą, tema-

¹⁸ M. Buber, *Dwa typy wiary*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 123.

¹⁹ F. Kafka, *Rozważania o grzechu, cierpieniu, nadziei i słusznej drodze*, w: tenże, *Nowele i miniatury*, przeł. R. Karst i A. Kowalkowski, Gdańsk 1993, s. 302.

²⁰ Biografowie Kafki podają, że napisał je pomiędzy 1922 a 1924 rokiem – przyp. A. B.

tem, a także konstrukcją głównego bohatera. Możemy go określić mianem „powiastki filozoficznej”, gdyż posiada on wszystkie cechy tego gatunku. Uważam również, że *Dociekania psa* stanowią swoistą próbę rozliczenia się pisarza ze swoim dotychczasowym życiem, pochodzeniem, żydowską religią i tradycją.

Bohaterem tego utworu jest stary pies, który opisuje całe swoje życie. Od pierwszych stron zdumiewa nas fakt, że czworonóg posiada zdolność analitycznego myślenia, a do tego snuje głębokie rozważania natury filozoficznej. Zdziwienie może również budzić tematyka jego przemyśleń: pies rozważa bowiem problem tożsamości, przynależności do konkretnej rasy, mówi o tradycji, Prawie i Słowie, które zostały dane dla „jego ludu”.

Dlaczego narratorem swego utworu Kafka uczynił właśnie psa? Być może odpowiedź na to pytanie związana jest z symboliką tego zwierzęcia: pies jest symbolem wierności, przyjaźni, usłużności i wiary, ale także symbolizuje śmierć, jest zwierzęciem „progu”. Świat, w którym żyje, znajduje się pomiędzy tym, co dzikie, a tym, co cywilizowane, ludzkie. Jest to obszar pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy życiem doczesnym a przyszłym, wiecznym²¹.

Bohater jest przekonany o wyższości swego gatunku nad innymi, jest dumny, że pochodzi z „psiego ludu”, żyje w przeświadczeniu, że jest on najważniejszy, najmądrzejszy, dominujący. A jednocześnie ubolewa nad rozproszeniem swoich „pobratymców” po całym świecie. Podkreśla, że członkowie żadnego innego „narodu” nie żyją w takim oddaleniu od siebie. Tym, co pomaga zachować tożsamość i kształtującą się na jej podstawie wspólnotę, jest tradycja.

Czy opisana w utworze sytuacja „psiego ludu” nie jest zbliżona do sytuacji narodu żydowskiego? Wydaje mi się, że jest, i to pod wieloma względami. Widzimy ją w każdym słowie analizowanego tu dzieła, w każdej poruszonej kwestii. Lud Izraela również jest narodem „wyjątkowym”, który został „rozrzucony” po całym świecie. Nauka, Prawo i tradycja stanowią podstawę jego egzystencji, decydują o tożsamości, a zarazem świadczą o jego odrębności. Mimo że jest to najstarszy naród świata, wybrany przez Boga, ciąży na nim piętno niezawinionej winy, odpowiedzialność za „nieposłuszeństwo pierwszych ludzi”. Przez to ich potomkowie muszą żyć w świecie pogrążonym w mroku grzechu.

Wśród różnych psów, które bohater spotykał na swojej drodze, niewątpliwie najważniejsze i najbardziej dla niego znaczące było zetknięcie się

²¹ Zob. hasło *Pies* w: W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 317; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 178-179.

z „grupą tańczących i śpiewających psów”, które wyprowadziły go z „ciemności niewiedzy”:

Wydarzyło się wkrótce coś niezwykłego, co zdawało się spełniać szalone oczekiwania. Samo w sobie nie było to nic niezwykłego, później dość często widywałem podobne i jeszcze inne dziwaczniejsze rzeczy, lecz wówczas wywarło to na mnie pierwsze, niezatarte wrażenie, które odcisnęło swój ślad na wielu następnych. Spotkałem mianowicie gromadkę psów, a raczej nie tyle ja spotkałem, ile ona wyszła mi na spotkanie.²²

Były to niezwykle psy: grały, śpiewały, łączyły się w taneczne korowody, z każdego ich słowa, ruchu, gestu wypływała muzyka. Stary pies wspomina, że nie należał do tej samej odmiany, co oni, lecz starał się do nich zbliżyć, poznać ich obyczaje i obrzędy. Fenomen „grajków” był dla niego niepojęty, bardzo szybko zawiązała się pomiędzy nimi nić przyjaźni. Jednak już po krótkim czasie przyszło opamiętanie – bohater zaczął zastanawiać się, czy zachowanie „tańczących psów” jest zgodne z Prawem, czy nie łamiał nakazów „psiego ludu”. Doszedł do wniosku, że ich postępowanie jest bezwstydnym, kompletnie nie na miejscu, że wierzą w jakieś zabobony.

Przypuszczam, że podobną „przygodę” Kafka przeżył z chasydami. Grupa teatralna Izaaka Lewy’ego była dla pisarza podobnym „objawieniem”. To dzięki nim zaczął poznawać religię, tradycję i kulturę swego narodu. Już po pierwszym ich spektaklu zachłysnął się magią chasydyzmu, który stał się jego fascynacją. Mimo to uważał, że związane z tym ruchem obrzędy były podobne do zabobonów „dzikich, afrykańskich plemion.” Poza tym zwyczaje „śpiewających psów” do złudzenia przypominają obyczaje wspólnot chasydzkich, których członkowie tańczą, śpiewają i radują się ku chwale Pana.

Dlaczego zatem Kafka każe swojemu bohaterowi podawać w wątpliwość obyczaje i zachowanie grajków, uznawać je za niestosowne, przekraczające nakazy Prawa? Być może miały na to wpływ poglądy niektórych mędrców judaizmu, którzy uważali wspólnoty chasydzkie za sekty. Wielu ortodoksyjnych żydów uznawało nowatorstwo tego ruchu za herezję, sprzeciwianie się Prawu i Bogu. Największe wzburzenie budziło odrzucenie umartwiania się, jako istotnego elementu praktyki religijnej, oraz stwierdzenie, że pobożność i spełnianie dobrych uczynków są ważniejsze niż pilne studiowanie Prawa.

Ukazane zbieżności i analogie pomiędzy egzystencją starego psa a życiem Kafki, wskazują na to, że *Dociekania psa* można odczytywać w kontekście biografii autora i losów jego narodu. Sądzę nawet, że jest to najbardziej

²² F. Kafka, *Dociekania psa*, przeł. L. Czyżewski, Kraków 1988, s. 52.

autobiograficzny utwór Kafki. Uważam, że sytuację, w której znajduje się bohater „powiastki” – jest u kresu życia i opowiada nam o minionych latach – możemy porównać do sytuacji autora w 1924 roku. Kafka wiedział, że jest chory na nieuleczalną chorobę (gruźlica), czuł się coraz gorzej, od roku nieustannie przebywał w sanatoriach i szpitalach. Mógł przypuszczać, że zostało mu już niewiele życia. Być może dlatego podjął próbę rozliczenia się z samym sobą, zdecydował się opisać swoje „dociekania”, czyli poszukiwanie szczęścia, sensu i celu w życiu. Nie chciał pisać o tym wprost, więc postanowił stworzyć postać starego psa, który snuje rozważania o swoim „psim życiu” w „psim świecie”.

6.

Uważam, iż w całej twórczości Kafki znalazły odbicie jego problemy, dylematy, wątpliwości dotyczące miejsca człowieka w świecie, jego relacji ze Stwórcą, odpowiedzialności za swoje czyny, a tym samym za całe jego życie. Pytania te zostały postawione ze specyficznej perspektywy Żyda – wiecznego tułacza, człowieka, który jest zagubiony w otaczającym go świecie, nie ma ojczyzny i nieustannie poszukuje swojej tożsamości. W twórczości tej pobrzmiewają echa żydowskiej religii, tradycji, obyczajów i Prawa.

Judaizm naucza, że jeżeli ktoś urodzi się jako Żyd, pozostaje nim aż do śmierci. W *Talmudzie* jest napisane, że Żyd, nawet jeżeli grzeszy, nie może być wykluczony ze wspólnoty. Franz Kafka urodził się w rodzinie żydowskiej, nie wystarczała mu jednak pamięć o dziadkach oraz świadomość, że przez obrzezanie „zawarł” przymierze z Bogiem. W judaizmie szukał nie tylko wiary, ale również żywej wspólnoty, której część miałby stanowić. Dlatego przez całe życie szukał drogi do Stwórcy, a także własnego miejsca w swojej religii.

Uważam, że poszukiwania te doprowadziły Kafkę do stworzenia (na bazie judaizmu) własnej filozofii Boga i religii. Nie napisał co prawda żadnej rozprawy filozoficznej na ten temat, jednak sądzę, że istotę tej myśli można określić na podstawie jego dzienników, notatników, listów i aforyzmów, a także na całej jego twórczości.

Fanz Kafka traktował egzystencję jako walkę ze światem o zdobycie własnej tożsamości. Uważał także, podobnie jak Baal Szem Tow, że życie ludzkie jest zadaniem, misją powierzoną przez Boga. Jednak „człowiek nie może sam siebie przejrzeć, znajduje się w mroku”²³. Dlatego każdy powinien przez całe życie szukać odpowiedniej drogi do Stwórcy, przy czym należy pamiętać, że nie chodzi tu o prostą drogę, gdyż „prostą drogą jest tylko marzenie, ale ono

²³ G. Janouch, dz. cyt., s. 235.

prowadzi na manowce²⁴. Pisarz twierdził, że Boga możemy poznać jedynie osobiście poprzez odnalezienie właściwego sposobu dotarcia do Niego. Jednak nie podaje uniwersalnego sposobu na osiągnięcie tego celu²⁵.

Być może właśnie dlatego bohaterowie jego prozy nieustannie szukają wejścia do zamku, próbują przekroczyć bramy Prawa, czy też pragną stanąć przed majestatem Sędziego.

²⁴ Tamże, s. 173.

²⁵ Zob. także: M. Blanchot, *Wokół Kafki*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1996; M. Brod, *Franz Kafka. Opowieść biograficzna*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1982; W. Hilsbecher, „Zamek” Kafki, w: tenże, *Tragizm, absurd, paradoks*, przeł. S. Bałut, Warszawa 1972; *Kafka. A collection of critical essays*, edited by R. Gray, New York 1962; D. Kalinowski, *Czy Kafka wierzył w Boga?*, w: *Bóg artystów XX w.*, red. D. Kulesza, M. Lul, M. Sawicka, Białystok 2003; A. Morawiec, *Konstrukcja i znaczenie przestrzeni przedstawionej w powieściach Franza Kafki*, Łódź 2000; E. Pavel, *Franz Kafka. Koszmar rozumu*, przeł. I. Stąpor, Warszawa 2003; K. Wagenbach, *Franz Kafka*, przeł. B. Ostrowska, Warszawa 2006.