

https://doi.org/10.59444/2024SERredGor_Seu_PAr1

Emanuela Bednarczyk-Stefaniak

Liceum Ogólnokształcące nr 7 im. K.K. Baczyńskiego (Wrocław)

RÓŻNE OBLICZA DŻUMY. RZECZ O UNIWERSALNYM PRZESŁANIU POWIEŚCI ALBERTA CAMUSA



Dżuma Alberta Camusa doczekała się wielu bardzo dobrych opracowań zarówno z dziedziny filozofii, teologii, jak i literaturoznawstwa¹.

Szczególne znaczenie dla zaproponowanego tematu rozważań mają dwa teksty zawierające pogłębioną analizę powieści, odniesienia do sensów metafizycznych, kontekstów historycznych i literackich. Mowa o pracach Thomasa Mertona² oraz Anny Grzegorzczuk³. Badacze zwrócili uwagę na konieczność intertekstualnego odczytywania znaczenia dzieła Camusa, dużo miejsca poświęcili nihilizmowi, jak i wartościom humanistycznym, uniwersalnym zakorzenionym w chrześcijaństwie, a tym samym w kulturze śródziemnomorskiej. Ponadto Grzegorzczuk ukazała dwupoziomowość powieści poprzez szczegółowe omówienie warstwy dosłownej wyznaczającej narrację i metafizycznej związanej bezpośrednio z aksjologią.

Tok narracji wyznaczają dzieje dżumy, choroby znanej ludzkości od starożytności, nieodmiennie kojarzącej się z zagrożeniem życia i masową śmiercią. Bliskość doświadczenia śmierci uświadamia bohaterom powieści prawdę o istnieniu człowieka w świecie.

¹ Zob. opracowania z przełomu XX/XXI w. dotyczące *Dżumy* oraz jej twórcy, np.: A. Danielewicz, *Dżuma Alberta Camusa*, Warszawa 1993; W. Szydłowska, *Dżuma Alberta Camusa*, Warszawa 1998; A. Grzegorzczuk, *Kochanek prawdy. Rzecz o Albercie Camus*, Katowice 1999; J. Guze, *Albert Camus: los i lekcja*, Warszawa 2004; U. Lementowicz, *Dżuma Alberta Camusa*, Lublin 2018; A. Kowalska, „*Dżuma*” Alberta Camusa, Warszawa 2020. Cenne uwagi dotyczące *Dżumy* można znaleźć również w artykułach prasowych, np.: T. Stefańczyk, *Albert Camus wierzył, że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę*, „Wiadomości Literackie” 1996, nr 48 (132); P. Skórzyński, *Albert Camus: niegasnący płomień*, „Tygodnik Solidarność” 1993, nr 24 (247).

² T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempl, Bydgoszcz 1996.

³ A. Grzegorzczuk, *op. cit.*

Staje się punktem wyjścia do podejmowania ważnych decyzji określających jakość ich człowieczeństwa lub utwierdza w słuszności kierowania się przyjętymi wartościami. Trudna do przyjęcia sytuacja zawiera metaforyczne i uniwersalne znaczenie. Istnienie tej płaszczyzny dzieła zasugerował autor *Dżumy*, opatrując treść utworu mottem zaczerpniętym z tekstu Daniela Defoe: „Jest rzeczą równie rozsądną ukazać jakiś rodzaj uwięzienia przez inny, jak ukazać coś, co istnieje rzeczywiście, przez coś innego, co nie istnieje”⁴ (*Dziennik roku zarazy*).

Metaforyczne znaczenie powieści, zasugerowane w cytacie, domaga się sięgania po filozoficzne tezy postawione przez Camusa w eseju *Mit Syzyfa*, który jest wykładnią poglądów pisarza dotyczących istnienia człowieka i jego stosunku do życia⁵. Przywołany fragment pokazuje, że za pomocą studium zjawiska dżumy można wyrazić inną rzeczywistość, której świadkiem był francuski noblista. Owa rzeczywistość objawia tę samą prawdę.

W niniejszym artykule spojrzę na rzeczywistość przedstawioną przez Camusa od strony aksjologicznej. Będę szukać wartości (i antywartości), które wiążą się z postawami ludzi dotkniętych bolesnym doświadczeniem choroby. Interesować mnie będzie jednak nie tylko sama choroba w sensie biologicznym, lecz także jej metaforyczne znaczenie wpisane w tkankę tego dzieła literackiego.

Dzieje dżumy (kronika zdarzeń w Oranie). Parabola o uniwersalnym przesłaniu

Ciekawe wypadki, które są tematem tej książki, zaszły w 194. r. w Oranie. Według powszechnego mniemania nie były one tu na swoim miejscu, wykraczały bowiem nieco poza zwyczajność. W istocie, na pierwszy rzut oka Oran jest zwykłym miastem i niczym więcej jak prefekturą francuską na wybrzeżu algierskim⁶.

Słowa te rozpoczynają opowiadanie o zwyczajnym i brzydkim mieście pozbawionym „malowniczości, roślinności i duszy”, w którym „człowiek zapada [...] wreszcie w sen”⁷. Mieszkańcy Oranu przed wybuchem epidemii zajmowali się przede wszystkim handlem, a priorytetem było pomnażanie pieniędzy. To ze względu na ów cel organizowano tydzień pracy i planowano sobotnie rozrywki. Można powiedzieć, że nawet przyjemność podporządkowana została dążeniu do osiągnięcia zadowalającego statusu materialnego. Orańczycy nie mieli czasu na pogłębianie relacji międzyludzkich stanowiących fundament dla przyjaźni czy też miłości. Zнали jedynie przypadkowy akt miłosny lub formę

⁴ A. Camus, *Dżuma*, tłum. J. Guze, Warszawa 2005, s. 5. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania.

⁵ *Idem*, *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, wybór i tłum. J. Guze, wstęp napisał J. Kossak, Warszawa 1971, s. 87-206.

⁶ *Idem*, *Dżuma*, s. 7.

⁷ *Ibidem*.

powolnego przyzwyczajania do siebie. Nawet nie podejrzewali, że istnieje coś innego niż praca od rana do wieczora. Nie praktykowali również samarytańskiej opieki nad chorymi, gdyż jakość codziennego życia pozbawiła ich empatii. Ci, którym przypadł los chorych, doświadczali samotności, czując się jak w pułapce oddzielającej ich murem obojętności od ludzi zdrowych. Tylko oni byli świadomi, czym jest ludzkie życie. Pozostałych charakteryzowały bezrefleksyjność i nieświadomość prawdy, co wyrażone zostało w powieści za pomocą motywu snu. Narrator wprowadził niejako kontrast między pozorną wspólnotą tłumu zdrowych mieszkańców a wyobcowanymi z relacji chorymi.

Opis „bezdusznych” mieszkańców, tkwiących w marazmie, poddanych nieznośnej monotonii życia przypomina żywo nakreśloną przez Kafkę sytuację egzystencjalną Józefa K., bohatera powieści *Proces*, który ocknął się z tego stanu dopiero w chwili śmierci, gdy było już za późno na zmianę jakości życia. Od chwili wszczęcia procesu stracił rok na daremne próby odnalezienia oskarżyciela i aktu oskarżenia. Nie dokonał samooceny, by zgodnie z uniwersalnymi wartościami przeżyć resztę darowanego mu czasu. Śmierć zakończyła niejako zwierzęcą egzystencję. Taką interpretację dramatu tej postaci przedstawił Erich Fromm⁸. W świetle tej lektury można spojrzeć na dżumę jako na zdarzenie losowe budzące ze snu-marazmu ludzi obojętnych na prawdę egzystencji, bezlitośnie uświadamiające to, co dotychczas było przed nimi ukryte. Gdyby spojrzeć z kolei na pierwsze strony *Dżumy* przez pryzmat eseju *Mit Syzyfa*, można dodać, że przyzwyczajanie mieszkańców Oranu do ich codzienności kryło przed nimi samymi pustkę wewnętrzną⁹, brak duchowości, oscylującej wokół realnej obecności tego, co nadprzyrodzone¹⁰, i głębokich międzyosobowych relacji¹¹.

⁸ F. Kafka, *Proces*, tłum. B. Schulz, Kraków 2019, s. 154-155. A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 195-206. Ostatni fragment eseju nosi znaczący podtytuł *Nadzieja i absurd w dziele Franza Kafki*. Interpretacja Ericha Fromma przedstawiona jest w artykule: K. Marłęga, *Problematyka i interpretacje „Procesu”*, <https://klp.pl/proces/a-8195-4.html> [dostęp: 10.09.2022]. O tym, w jaki sposób Erich Fromm rozumie miłość – najistotniejszą relację interpersonalną, zob. E. Fromm, *O sztuce miłości*, wstęp M. Czerwiński, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1973.

⁹ A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 99-100.

¹⁰ Brak duchowości rozumiany jako obojętność religijna i niewiara stanowi przeciwieństwo wiary definiowanej przez J. Ratzingera – Benedykta XVI jako „opowiedzenie się za tym, że to, czego nie można ujrzeć [...], nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie [...] jest właściwą rzeczywistością, która utrzymuje i umożliwia wszelką rzeczywistość. Oznacza opowiedzenie się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku. Innymi słowami: wierzyć znaczy uznać, że wewnątrz egzystencji ludzkiej istnieje punkt, który nie może zasilać się tym, co widoczne i dotykane, ani na tym się opierać, ale który styka się z tym, czego dojrzeć nie można, tak że staje się to dla niego dotykane i okazuje się niezbędne dla jego egzystencji”. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 47-48.

¹¹ Camus ukazuje świat, w którym istnienie jednostek i społeczeństwa przypomina bierną wegetację, a nie autentyczną egzystencję; interpretuje ją jednak zupełnie inaczej niż chrześcijaństwo, opierające się na obecności transcendentnego Boga. Pisarz przypomina Heideggera w spostrzeżeniach na temat funkcjonowania człowieka w świecie po Nietzscheańskim hasle „Bóg umarł”. J. Kosak, *Wstęp*, [w:] A. Camus, *Eseje*, s. 17-18.

Narrator *Dżumy*, tożsamy z głównym bohaterem doktorem Bernardem Rieux, drobiazgowo odtworzył pierwszy etap choroby. Zgodnie z jego zapiskami pojawiła się ona rankiem 16 kwietnia w latach 40. XX wieku w Oranie wraz z martwym szczurem, o którego się potknął. 28 kwietnia zakończyła się inwazja gryzoni konających na placach miejskich i w budynkach mieszkalnych. Niestety dwa dni później zmarła pierwsza ofiara zarazy – dozorca z domu Rieux. Jeszcze przed jego śmiercią jezuita, ojciec Paneloux – jako pierwszy – stwierdził, że miasto nawiedziła epidemia. Słowo „dżuma” padło podczas rozmowy głównego bohatera ze starszym od niego i bardziej doświadczonym lekarzem Castelem. Wówczas Rieux zebrał pierwsze zaobserwowane objawy choroby („odrętwienie i wyczerpanie, czerwone oczy, brudne usta, bóle głowy, dymienice, straszliwe pragnienie, majaczenia, plamy na ciele, wewnętrzne rozćwiartowanie i po tym wszystkim... [...] śmierć”¹²), zarejestrował w świadomości jej przebieg i koniec. Skonfrontował zaistniałą sytuację z wszystkimi znanymi mu z historii przypadkami dżumy, by przygotować się do kolejnej fazy epidemii. Nalegał na zwołanie komisji sanitarnej, która miała przedsięwziąć środki ostrożności: w pierwszej kolejności odszczurzenie, dezynfekcję, dbanie o czystość wody i izolację chorych. Nowe zarządzenia nakładały dodatkowo obowiązek zamykania mieszkań zarażonych osób oraz kwarantannę rodziny. Sprowadzono pierwsze serum, które okazało się nieskuteczne. Gdy gwałtownie wzrosła liczba zgonów, ze stolicy kolonii nadeszła depesza: „Ogłoście stan dżumy. Zamknijcie miasto”¹³.

Prefekt wydał zarządzenia dotyczące ruchu pojazdów i zaopatrzenia w żywność. Żywność ograniczono, benzynę wydawano w określonej ilości. Zalecano nawet oszczędzanie prądu elektrycznego. Tylko niezbędne produkty przybywały drogą lądową i powietrzną do Oranu. Tak więc ruch kołowy zmniejszył się stopniowo, aż ustał niemal zupełnie, sklepy z towarami luksusowymi zamknięto z dnia na dzień, na wystawach innych sklepów pojawiły się wywieszki „Nie ma”, kupujący wystawali zaś w kolejkach przed wejściem¹⁴.

Jedynym środkiem transportu stały się tramwaje. Ludzie pozbawieni pracy zyskali czas. Doskonale radziły sobie w tych okolicznościach przez pewien czas kawiarnie i restauracje. W tym okresie utworzona została pierwsza formacja sanitarna. Inicjatorem tego przedsięwzięcia był Jean Tarrou, tajemniczy przybysz znikąd, który stał się najbliższym przyjacielem Rieux.

Szczytowy punkt dżumy przypadł na połowę sierpnia. Zakończył się etap, w którym zaraza zabijała ludzi z zewnętrznych i biedniejszych zarazem dzielnic Oranu. Była to również faza, podczas której wyżyto się ludzkich uczuć w stosunku do rodzin tracących zmarłych. Odtąd nie mogli być obecni przy pochówku, składali jedynie stosowne

¹² A. Camus, *Dżuma*, s. 30.

¹³ *Ibidem*, s. 46.

¹⁴ *Ibidem*, s. 55.

podpisy pod dokumentacją. Ciała ich bliskich zakopywano w masowych grobach, z czasem nie dzieląc ich ze względu na płeć. Groby przykrywano gaszonym wapnem. Nikt nie wiedział dokładnie, gdzie leżą zwłoki ukochanej osoby. Nie praktykowano już ceremonii pogrzebowych. Od sierpnia wrzucano ciała nocą do dołów lub palono w krematorium na masową skalę. Pod koniec października wypróbowano serum Castela. Podano je chłopcu, Filipowi, synowi sędziego Othona. Niestety wydłużyło ono tylko cierpienie dziecka. Ten etap zarazy zamyka śmierć jezuity.

Ostatnie stadium choroby – zatrzymanie wzrostu zakażeń i utrzymanie na tym samym poziomie – przypadło na okres między świętem Wszystkich Świętych a Bożym Narodzeniem. Charakterystyczne dla tego czasu było zmniejszenie liczby przypadków dżumy dymienicznej na rzecz płucnej. Tuż po świętach pojawiły się szczury, tym razem zwiastujące koniec choroby. Statystyki zachorowalności i umieralności zaczęły spadać i 25 stycznia prefektura ogłosiła zahamowanie epidemii. Bramy miasta otwarto dwa tygodnie po tym komunikacie, a środki profilaktyczne obowiązywały jeszcze przez miesiąc. Niestety jedną z ostatnich ofiar plagi stał się przyjaciel doktora Rieux – Tarrou. Był on również twórcą notatek, na podstawie których narrator odtworzył dzieje dżumy¹⁵.

Opisanemu doświadczeniu chciał dać świadectwo narrator, nadający sobie rangę kronikarza piszącego o faktach, o tym, co się zdarzyło¹⁶ i czego się nauczył:

[...] doktor Rieux postanowił napisać opowiadanie, które tu się kończy, żeby nie należeć do tych, co milczą, żeby świadczyć na korzyść zadżumionych, żeby zostawić przynajmniej wspomnienie niesprawiedliwości i gwałtu, jakich doznali, i powiedzieć po prostu to, czego można się nauczyć, gdy trwa zaraza: że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę¹⁷.

Camus, dzięki temu rozwiązaniu, wpisał swe dzieło w tradycję pisania dzienników, wspomnień zawierających zapis zdarzeń ważnych dla jakiejś społeczności lub pokolenia. Kontynuował niejako dzieło Daniela Defoe, który napisał w 1722 roku *Dziennik roku zarazy* (*Dziennik roku dżumy*) i opisał w nim zarazę pustoszącą Londyn w 1665 roku. Usytuował się również w pobliżu cenionego przez siebie Fiodora Dostojewskiego, dającego wyraz życia na katordze w książce *Wspomnienia z domu umarłych*, która stała się inspiracją dla Gustawa Herlinga-Grudzińskiego do napisania powieści *Inny świat. Zapiski sowieckie*. Wszystkie wymienione teksty miały za zadanie w pierwszej kolejności zaświadczyć o konkretnej rzeczywistości sterroryzowanej przez śmiertelną chorobę lub wyniszczającą ideologię, system. Utwór polskiego autora ukazywał dodatkowo pewną ciągłość udręki narodu rosyjskiego i wszelkich podległych Rosji narodowości

¹⁵ Skrócony opis dziejów epidemii odnaleźć można również w artykule A. Grzegorzcyk. Por. A. Grzegorzcyk, *op. cit.*, s. 90-91.

¹⁶ A. Camus, *Dżuma*, s. 9.

¹⁷ *Ibidem*, s. 199.

niezależnie od zmieniającego się w niej ustroju politycznego – caratu czy stalinizmu w totalitarnym państwie.

Inna intencja przyświecała dziełu Alberta Camusa. Autor *Dżumy* był świadkiem wybuchu w 1941 roku w Oranie epidemii, ale nie dżumy, tylko tyfusu. Pracował tam wtedy jako nauczyciel, a następnie wyjechał do okupowanej Francji, by walczyć z nazistowskimi Niemcami¹⁸. Doświadczył w krótkim czasie destrukcyjnej siły dwóch zjawisk: choroby i wojny. Wykreowana zatem przez niego w powieści fikcyjna sytuacja, zgodnie z mottem umieszczonym na jej wstępie, służyła pokazaniu tej samej prawdy, tzn. że zarówno epidemia, jak i konflikty zbrojne niszczą dotychczasowy porządek rzeczy i ujawniają iluzoryczność fundamentalnych ludzkich przekonań.

Zarazy są w istocie sprawą zwyczajną, ale z trudem się w nie wierzy, kiedy się na nas walą. Na świecie było tyle dżum co wojen. Mimo to dżumy i wojny zastają ludzi zawsze tak samo zaskoczonych. Doktor Rieux był zaskoczony podobnie jak nasi współobywatele i tak należy rozumieć jego wahania. Tak należy rozumieć jego rozdwojenie pomiędzy niepokojem i ufnością. Kiedy wybuchła wojna, ludzie powiadają: „To nie potrwa długo, to zbyt głupie”. [...] Nadal robili interesy, planowali podróże i mieli poglądy. Jak mogli myśleć o dżumie, która przekreślała przyszłość, przenoszenie się z miejsca na miejsce i dyskusje? Uważali się za wolnych, a nikt nie jest wolny, jak długo będą istniały zarazy¹⁹.

Mimo tekstów literackich, które jednoznacznie odczytują dżumę jako II wojnę światową²⁰, czyniąc z niej alegorię tejże traumy, trzeba spojrzeć na nią szerzej, właśnie jak na metaforę wszelkich nieszczęść spadających na ludzkość²¹. Bakcyl dżumy byłby czymś, co można nazwać destrukcją niosącą śmierć, czy to w postaci idei, czy odwetu. Wskazuje na to wyznaczenie Jeana Tarrou, który znał tę zarazę wcześniej, zanim pojawiła się w Oranie. Używał tej nazwy metaforycznie, najpierw na określenie systemu sprawiedliwości opartego na karze śmierci, a następnie mówiąc o działaniach pewnych ugrupowań, do których przystąpił, gdy chciał budować z nimi nowy ład społeczny. Ugrupowania te tłumaczyły, że konieczna jest eliminacja pewnych jednostek, by powstał świat, w którym nikogo się nie zabija. Usprawiedliwiały w ten sposób ideologiczne morderstwa i żywioną do innych nienawiść. Bohater poruszył również

¹⁸ T. Merton, *op. cit.*, s. 6.

¹⁹ A. Camus, *Dżuma*, s. 29.

²⁰ Grzegorzyczyk przywołała postać Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, który traktował utwór Camusa jako powieść alegoryczną o faszyzmie objawiającym swe prawdziwe oblicze podczas II wojny światowej. Napisał opowiadanie *Dżuma w Neapolu* w ewidentny sposób nawiązujące do dzieła francuskiego pisarza, ukazujące problem dwudziestowiecznych ideologii i stanu wojennego w Polsce. A. Grzegorzyczyk, *op. cit.*, s. 117-118. Zbigniew Herbert również napisał utwór odwołujący się do *Dżumy* – *Raport z obłożonego miasta*, w którym skojarzył dramat stanu wojennego w Polsce m.in. z cierpieniem mieszkańców zamkniętego miasta Oranu. Mistrzowski następnie wyraził ten stan zamknięcia w piosence Przemysław Gintrowski, bard Solidarności.

²¹ T. Merton, *op. cit.*, s. 6.

temat nieświadomości lub wyparcia tego rodzaju rozumowania. Stan nieświadomości określił mianem snu. Można w tym miejscu zaryzykować stwierdzenie, że Albert Camus wyraził przez tę postać literacką swój negatywny stosunek do komunizmu, który fascynował go w pierwszej połowie lat 30. XX wieku, ale już w latach 40. zrodził ogromny niesmak i bunt²². Negatywne stanowisko ujawnił wprost w napisanym kilka lat po powieści eseju *Człowiek zbuntowany*.

Ostatni akapit *Dżumy* pozwala wyciągnąć wniosek, że rzetelny opis dziejów epidemii służy celom dydaktycznym – uśpione zło powróci, by ponownie doświadczać szczęśliwych, choćby tylko pozornie, ludzi. Ze względu na tę wymowę dzieła można mówić o jego parabolicznym charakterze, o tym, że jest to powieść – przypowieść.

Spoleczność, człowiek w sytuacji granicznej

Sytuacja graniczna, zgodnie z definicją Karla Jaspersa²³, wytrąca człowieka jako jednostkę z dotychczasowego sposobu myślenia o świecie, funkcjonowania i stawia wobec prawdy o sobie samym, zmusza do weryfikacji komunikacji. W powieści Alberta Camusa sytuacja graniczna związana jest z doświadczeniem obcowania ze śmiertelną chorobą. Sytuacja ta wywołuje w pierwszej kolejności niedowierzanie, zdumienie pomieszane z zaprzeczaniem, że to, co się dzieje, jest czymś rzeczywistym; dopiero w drugiej kolejności prowadzi do autentycznego przeżywania rozłąki z rodziną, poczucia wygnania, żalu, desperackich prób odświeżenia relacji, nawiązania komunikacji, przerażenia i rozpaczki w konfrontacji z groźbą śmierci. Niestety przedłużająca się monotonia cierpienia skutkuje utratą chęci przynależności, zaufania i poczucia bezpieczeństwa aż po wyobcowanie, zamknięcie w sobie i doświadczenie krańcowego osamotnienia, nicości, pustki – inercji. Stanowi powszechnego otepienia przeciwstawiają się jednostki; niektóre z nich paradoksalnie budzą się z wewnętrznego letargu, zyskują wrażliwość, widzą błąd polegający na zaniedbywaniu głębokich więzi.

Charakterystyczna dla ogółu reakcja na pojawienie się zarazy zilustrowana została na przykładzie doktora Rieux. Myślał o niej jak o złym śnie, który minie, jak o czymś niemożliwym, co jednak w realny sposób unicestwia przyszłość i uświadamia pozór wolności. Pokazuje, że człowiek jest niewolnikiem losu, który na niego spada, bez możliwości panowania nad nim, metaforycznie rzecz ujmując – jest więźniem dżumy. Nie jest zatem, zgodnie z Nietzscheańską tezą, panem swojego życia, a jego wola mocy zderza się z niespodziewanymi przemożnymi siłami ślepego losu. Doktor, mówiąc

²² *Ibidem*, s. 5-6.

²³ *Popularna encyklopedia powszechna*, red. M. Dąbrowski *et al.*, t. 6, Warszawa-Kraków 2002, s. 33-34.

językiem eseju Camusa *Mit Syzyfa*, doznał poczucia absurdalności istnienia jako czegoś fundamentalnego dla ludzkiej egzystencji²⁴. Doświadczenie to pogłębiło się z chwilą zamknięcia bram miasta. Nie można było wpłynąć na przyspieszenie czasu ich otwarcia, skrócenie izolacji, a tym samym – czasu nieobecności bliskich, którzy znaleźli się poza Oranem. Narrator, dający sobie prawo do napisania w imieniu innych tego, „czego sam doświadczył, skoro doświadczył tego w tym samym czasie co wielu naszych współobywateli”²⁵, spuentował lakonicznie to poczucie:

Wówczas wracaliśmy do naszej sytuacji więźniów skazanych na przeszłość i jeśli nawet niektórzy z nas doznawali pokusy, by żyć przyszłością, wyrzekali się tego tak szybko, jak tylko to było możliwe, czując rany, jakimi wyobraźnia karze w końcu tych, co jej ufają²⁶.

Przymusowa rozłąka, stanowiąca *de facto* wyzucie z rodzinnych relacji, pozbawiająca możliwości odczuwania fizycznej i emocjonalnej obecności bliskich, odsłoniła w ludziach pokłady nieznanych im uczuć:

Mężowie i kochankowie, którzy mieli największe zaufanie do swoich towarzyszek, odkrywali, że są zazdrośni. Mężczyźni, którzy uważali się za lekkoduchów w miłości, odnajdywali stałość. Synowie, którzy żyli obok matki ledwo na nią patrząc, cały swój niepokój i żal zawierali w zmarszczonej jej twarzy, nawiedzającej ich we wspomnieniu. Ta rozłąka brutalna, jednoznaczna, bez możliwości do przewidzenia przyszłości, pozostawiała nas zbitych z tropu, niezdolnych do reakcji na wspomnienie tej obecności jeszcze tak bliskiej, a tak dalekiej, która wypełniała teraz nasze dni. Rzeczywiście cierpieliśmy podwójnie – za przyczyną naszego cierpienia i tego cierpienia, które przypisywaliśmy nieobecnym: synowi, żonie, kochance²⁷.

Po stracie osoby, która „żyła z nimi, w pewien sposób stała między nimi a światem”²⁸, dojmująca stała się samotność powodująca pragnienie wypowiedzenia swojego bólu i tęsknoty wobec obcych ludzi, czasem sąsiadów, w sposób jak najbardziej adekwatny dla głębi tychże uczuć. Niestety z powodu wieloletniego zaniedbywania szczerej społecznej komunikacji powracali do banalnych, skonwencjonalizowanych sposobów mówienia o intymnych przeżyciach, byle tylko „zdobyć współczucie dozorczy czy zainteresowanie słuchaczy”²⁹.

Gdy władze kościelne postanowiły na tym początkowym etapie dżumy zorganizować tydzień modlitw zakończony uroczystą mszą świętą, wielu obywateli wzięło udział w tych wydarzeniach z braku alternatywy – zamknięto bowiem morskie kąpielisko i port – z przekonaniem, że to na pewno nie zaszkodzi. Trudno zatem mówić o prawdziwym duchowym poruszeniu związanym z zarazą. Narrator wyjaśnił, że wielu z tych,

²⁴ J. Kossak, *op. cit.*, s. 21. Por. A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 106-108; 135-137.

²⁵ *Idem*, *Dżuma*, s. 50.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 49.

²⁸ *Ibidem*, s. 52.

²⁹ *Ibidem*, s. 53.

którzy przyszli, było przerażonych, ale jeszcze nie zrozpaczonych. Płomiennie kazanie Paneloux było zbudowane na solidnej – w jego przekonaniu – tezie: „Od początku historii plaga boska rzuca do stóp Boga pysznych i ślepych”³⁰. Tezę tę wzmacniały argumenty dowodzące, że kara jest narzędziem otwierającym oczy na wzgardzoną obecność Boga, uszlachetniającym człowieczeństwo i rodzącym wiarę w nieśmiertelność przynoszącą ogromną pociechę w obliczu śmierci. Efekt jego kazania był taki, że „uświadomiło tylko niektórym myśl, niejasną dotychczas, że za nieznaną zbrodnię zostali skazani na niepojęte uwięzienie”³¹. Próżnia po bliskich nie wypełniła się pragnieniem obecności Boga, Jego pociechy czy miłości, gdyż celem duchownego było wywołanie w audytorium poczucia winy za obojętność religijną i nieczułość na nieobecność Boga w życiu. Udało mu się zracjonalizować cierpienie za pomocą starotestamentowego myślenia, zawierającego teologię odpłaty, wyrażonego chociażby w Księdze Powtórzonego Prawa (Pwt 28,15-48) i prorocत्वach Jeremiasza (Jr 9,6-14)³², i usprawiedliwić śmierć ofiar dżumy. Komentarz narratora wykazuje natomiast wyraźnie, iż wśród obywateli dominowało poczucie bezsensu sytuacji, przypadkowości nieszczęścia, z którym nie można pertraktować, a które rujnuje interesy, turystykę, codzienną rutynę.

Wydaje się, że wszystkie negatywne postawy obywateli wobec zarazy wynikały z pogrążenia się w „ciemnościach dżumy”³³: trwodze, przerażeniu, rozpacz. Mocne i wstrząsające uczucia z czasem malały na sile, przechodząc w stan ośpienia.

To właśnie rzeczywistość czy lęk utrzymywały w naszych obywatelach poczucie wygnania i rozłąki. Jeśli idzie o te sprawy, narrator żałuje ogromnie, że nie może przytoczyć tu nic, co byłoby naprawdę efektowne, jak krzepiący przykład jakiegoś bohatera czy olśniewający czyn, podobny do tych, które znajdujemy w starych opowiadaniach. Rzecz w tym, że nic nie jest mniej efektowne niż plaga: wielkie nieszczęścia, już dzięki swemu trwaniu są monotonne. We wspomnieniu ludzi, którzy je przeżyli, straszne dni dżumy nie ukazują się jako wielkie i okrutne płomienie, lecz raczej jako nie kończące się dreptanie, miażdżące wszystko po drodze³⁴.

Przejawem braku wielkich uczuć i monotonii cierpienia były występujące w późniejszym etapie dżumy rozprężenie moralne, rezygnacja i przyzwyczajenie do rozpacz. Innym wymownym przykładem negatywnych reakcji na nieszczęście jest opis zachowania osób przebywających na miejskim stadionie podczas kwarantanny. Stłoczeni w jednym miejscu ludzie najpierw skarżyli się sobie wzajemnie na los, wykrzykując w złości swą

³⁰ *Ibidem*, s. 65.

³¹ *Ibidem*, s. 68.

³² Teologia odpłaty związana jest głównie z Księgą Powtórzonego Prawa, a u jej podstaw stoi przekonanie, że naród izraelski bytuje w zależności od postaw, które przyjmuje wobec przymierza zawartego z Bogiem. Do niego należy wybór, czy chce ufać Bogu i doświadczać błogosławieństwa, czy odrzuca słowa Boże. Jego obecność i skazuje się na przekleństwo, czyli wszystkie możliwe nieszczęścia (Pwt 11,26-28; 30,15-19). *Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017, s. 722.

³³ Słów tych użył podczas pierwszego kazania ojciec Paneloux. A. Camus, *Dżuma*, s. 65.

³⁴ *Ibidem*, s. 119.

niezgodę i frustrację, potem zaczęli w coraz większym stopniu odczuwać niechęć do słuchania zwierzeń, pojawiła się wzajemna nieufność podsycana lękiem. W końcu przyszedł kryzys: „Każdy z tych, na których Tarrou patrzył, miał puste spojrzenie, wszyscy zdawali się cierpieć na skutek oderwania od tego, co stanowiło ich życie. A ponieważ nie mogli wciąż myśleć o śmierci, nie myśleli o niczym”³⁵. Albert Camus, za pomocą fikcji literackiej, wyraził głęboką filozoficzną myśl – człowiek zakorzeniony w świecie poprzez liczne aktywności i relacje, gdy zostanie ich pozbawiony, odczuwa wyobcowanie i pustkę nieuchronnie odsłaniającą prawdę o czyhającej na niego śmierci. Przywołane poglądy Martina Heideggera, dotyczące rzeczywistego statusu ludzkiego istnienia jako bycia-dla-śmierci, wyrażone wprost chociażby w *Micie Syzyfa*³⁶, doprowadziły autora *Dżumy* do jeszcze jednej refleksji. Gdy nie można uciec w aktywność, można popaść w inercję. Zachowanie takie świadczy o istnieniu w człowieku nihilistycznych tendencji, pędu do autodestrukcji uaktywniającego się pod wpływem traumatycznych losowych wydarzeń³⁷. Przekonanie to wyrażone zostało przez jednego z bohaterów: „Ale ta łajdacka choroba! Nawet ci, których nie tknęła, noszą ją w sercu”³⁸. W odróżnieniu od wspomnianego myśliciela Camus nie podkreślał w utworze w szczególny sposób trwogi przed śmiercią i nicością, lecz raczej skupił się na wyeksponowaniu znużenia jako formy wyparcia prawdy o egzystencji. Ten mechanizm obronny przypomina jedną z Schopenhauerowskich propozycji uśmierzenia negatywnych skutków wiedzy o ludzkim życiu: osiągnięcie stanu zapomnienia, niebytu³⁹.

Oprócz negatywnych postaw, przyjmowanych przez ogół obywateli w sytuacji granicznej, wyróżnić można te, które wskazują na uniwersalne humanistyczne wartości. Tarrou, Rieux i ich przyjaciele zdecydowali się przeciwdziałać chorobie wbrew moralistom, takim jak Paneloux, w sposób czynny: „Cała rzecz polegała na tym, by nie pozwolić umrzeć i zaznać ostatecznej rozłąki możliwie wielkiej liczbie ludzi, a jedynym środkiem była walka z dżumą. Nie jest to prawda godna podziwu, lecz prawda logiczna”⁴⁰. Powyższy cytat zamykał jedną z ważniejszych dyskusji Rieux z Tarrou na temat reakcji na cierpienie i śmierć. Okolicznością, która ją wywołała, było – wcześniej omówione – kazanie jezuitę. Główny bohater odrzucał podczas rozmowy z przyjacielem myślenie o kolektywnej karze, a zgadzanie się na niesprawiedliwość śmierci uważał za szaleństwo, ślepotę lub zwykłe łajdactwo. Arbitralność wypowiedzi duchownego

³⁵ *Ibidem*, s. 157.

³⁶ J. Kossak, *op. cit.*, s. 19-21; A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 92-93.

³⁷ Por. T. Merton, *op. cit.*, s. 3-4, 22.

³⁸ A. Camus, *Dżuma*, s. 77.

³⁹ Schopenhauer pokazywał, że jednym ze sposobów ucieczki przed „bólem istnienia” jest porażenie się w nirwanie. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1970, s. 219.

⁴⁰ A. Camus, *Dżuma*, s. 89.

miała oznaczać, jego zdaniem, brak pasterskiego doświadczenia człowieka nauki, czyli wprawnego teologa, wykazującego w pierwszej kolejności doskonałość cierpienia, a niepodjęającego próby leczenia człowieka z nieszczęścia. Kapłan wypowiadał się w imieniu Boga, choć trudno dociec, czy chrześcijańskiego, biorąc pod uwagę pewną rażącą nieczułość i wyobcowanie wyczuwalne podczas kazania.

Rieux sądził, że „jest na drodze prawdy, skoro walczy przeciw światu takiemu, jaki jest”⁴¹. Dla niego postępowanie drogą prawdy oznaczało bunt przeciw śmierci ustanawiającej porządek świata. Mimo postawy buntu – uniemożliwiającej obojętność na umiowanie – nauczył się skromności, czyli przyjmowania, że walka z dżumą jest „nie kończąca się klęską”⁴². Bohater ten przypomina Syzyfa znoszącego w pełni świadomie swój los człowieka skazanego na podejmowanie beznadziejnego wyzwania bez żadnego pocieszenia. Camus dokonał reinterpretacji mitu w dziele fabularnym, pokazując, że człowiek może uczynić z „kary bogów” – przekleństwa losu – wyraz najwyższego heroizmu w tragicznej, gdyż bezcelowej walce o życie ludzkie, bezustannej pracy na rzecz jego ocalenia. Heroiczna walka to wartość wynikająca z buntu przeciw ostatecznej konieczności⁴³. Inspiracji do owego heroizmu w utworze Camusa szukano również w twórczości Conrada⁴⁴.

Do otwartej konfrontacji między dwoma skrajnie różnymi sposobami życia duchownego Paneloux i doktora Rieux doszło podczas sceny umierania małoletniego chłopca Filipa. Jego agonii narrator poświęcił najwięcej miejsca. Wstrzymał akcję, skupiając uwagę bohaterów na jednostkowym konaniu. Zabieg retardacji służy w powieści czemuś więcej niż tylko konfrontacji świadków zdarzenia, pozwala zderzyć ze sobą dwa światopoglądy wypowiadające się na temat sensu cierpienia i śmierci: dwudziestowieczny ateizm dowodzący absurdu, irracjonalności rządzącej ludzkim losem⁴⁵ i zubożoną wersję chrześcijaństwa sięgającego wybiórczo do Biblii, m.in. po teologię odpłaty za zło moralne, niewystarczającą, by zrozumieć sens niezawinionego cierpienia⁴⁶. Można przyjąć, że ukazanie sytuacji granicznej i konsekwencji wynikających z przyjęcia określonych wobec niej postaw stanowi kluczowy problem *Dżumy*.

Podczas ostatniej rozmowy z Tarrou Rieux zgodził się z nim co do tego, że droga prowadząca do spokoju wewnętrznego prowadzi przez współczucie, istotne zarówno

⁴¹ *Ibidem*, s. 85.

⁴² *Ibidem*, s. 86.

⁴³ J. Kossak, *op. cit.*, s. 36-37; A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 192-194. Por. T. Merton, *op. cit.*, s. 16. Por. A. Grzegorzcyk, *op. cit.*, s. 79-80.

⁴⁴ J. Kossak, *op. cit.*, s. 32-33.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 33-35.

⁴⁶ Teologia odpłaty nie tłumaczy całej rzeczywistości; w opozycji do niej znajduje się Księga Hioba, a w niej słowa Boga karcące przyjaciół Hioba, którzy uznali, że przyczyną jego cierpienia są jakieś ukryte grzechy (Hi 42,7-9). Podobnie w NT Jezus wypowiedział się negatywnie na temat domniemanego przez uczniów powodu cierpienia niewidomego; miał być nim jego grzech lub jego rodziców (J 9,1-3).

dla chrześcijaństwa, jak i kolejnej koncepcji Schopenhauera⁴⁷. Ponadto wyznał, że czuje się bardziej solidarny ze zwycięzonymi niż ze świętymi, że nie ma upodobania do bohaterstwa i świętości i obchodzi go tylko to, by być człowiekiem. Zdolność do współodczuwania bólu drugiego człowieka wykazał, pocieszając Granda, który wzruszył się głęboko na wspomnienie początków miłości małżeńskiej. Urzędnik płakał, gdyż miał świadomość, że zaniedbał relację z żoną, wybierając pracę. Dżuma pomogła mu zobaczyć, że zmiana hierarchii wartości i priorytetów doprowadziła do ruiny jego małżeństwo, zostawiając straszną samotność i rozpacz.

Rieux wiedział, co myślał w tej chwili płacząc stary człowiek, i doktor myślał tak samo jak on, że świat bez miłości jest martwym światem i że zawsze przychodzi godzina, kiedy zmęczony wienieniami, pracą i odwagą błaga o twarz jakiejś istoty i o serce olśnione czułością, [...] Ta rozpacz była jego rozpaczą i ogromny gniew szarpał mu w tej chwili serce, gniew ogarniający człowieka na widok bólu, który jest udziałem wszystkich ludzi⁴⁸.

Doktor, współodczuwający ból rozłąki, wyobcowania i samotności, potrafił równolegle przeżywać radość prostych przyjemności współdzielonych z przyjacielem:

Tarrou się otrząsnął.

– Czy wie pan – powiedział – co powinniśmy zrobić dla przyjaźni?

– Co pan zechce – odparł Rieux.

– Wykąpać się w morzu. Nawet dla przyszłego świętego jest to godziwa przyjemność.

Rieux uśmiechnął się.

– Z naszymi przepustkami możemy pójść na molo. To zbyt głupie w końcu żyć tylko dżumą. Oczywiście, człowiek powinien bić się w obronie ofiar. Ale jeśli przestanie kochać, cóż z tego, że się bije?⁴⁹

Fragment ten wskazuje na głębokie humanistyczne wartości wcielone w życie przez bohaterów. Wybrzmiewa w nim prawda, że miłość jest najlepszą odpowiedzią na zło spadające niespodziewanie na człowieka; bunt i heroiczna walka w obronie ofiar są niewystarczające, by mieć siłę do życia. To miłość i przyjaźń ożywiają i wzmacniają siły vitalne, są spełnieniem człowieczeństwa.

Przyjaciół Rieux, Tarrou, podobnie jak on nie tylko był wyczulony na ludzką krzywdę i niesprawiedliwość, ale także potrafił kierować się wrażliwością na wartość ludzkiego życia i dobrocią. W notatkach Tarrou, w których retoryka kazania ojca jezuitę została negatywnie oceniona jako relikw przeszłości, można znaleźć refleksję na temat jasnobrazowych oczu matki Rieux i ciekawe stwierdzenie, „że spojrzenie, w którym czyta się tyle dobroci, będzie zawsze mocniejsze od dżumy”⁵⁰. Dobroć wiązała się dla niego z realną pomocą w usuwaniu negatywnych skutków dżumy. Tarrou zorgani-

⁴⁷ W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 219.

⁴⁸ A. Camus, *Dżuma*, s. 171.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 167.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 78.

zował – o czym była już mowa – formacje sanitarne wspomagające tytaniczną pracę Rieux. Wydaje się, iż spojrzenie matki doktora, emanujące dobrocią, zmotywowało społecznika do działania pozbawionego jednakże ostatecznej nadziei. Tym bardziej wytrwałość, zrodzona z doświadczenia dobroci, wyzuta z nagrody ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią i złem, wydaje się godna podziwu.

W powieści dwie osoby przeszły w czasie dżumy pozytywną przemianę w sposobie życia. Byli to dziennikarz Raymond Rambert i sędzia Othon. Dziennikarz nie należał do społeczności orańczyków, w mieście pojawił się w związku z przeprowadzaną dla paryskiego dziennika ankietą o warunkach życia Arabów. Gdy wybuchła epidemia, chciał za wszelką cenę wrócić do Paryża, w którym zostawił ukochaną kobietę. Nie był w żaden sposób związany z miastem, a osobiste szczęście było jego priorytetem. Mówił, że po wojnie w Hiszpanii zdał sobie sprawę, że nie chce już bić się ani umierać dla idei. Chciał żyć i umierać tylko dla miłości. Ostatecznie pozostał, gdyż uświadomił sobie, że „Ta sprawa dotyczy nas wszystkich”⁵¹, nie można się od niej uchylić, należy wziąć odpowiedzialność za ludzkie życie. Sędzia Othon był z kolei bardzo powściągliwym i surowym człowiekiem. Do swojej rodziny odnosił się w zdystansowany i rzeczowy sposób. Dzieci zdawały się go nie interesować. Po śmierci synka Filipa po raz pierwszy zainteresował się jego losem, chciał wiedzieć, czy cierpiał. Gdy zakończył kwarantannę, zapragnął wrócić do obozu, by podjąć pracę w administracji. Prośbę umotywował tym, że chciałby być bliżej swojego dziecka. Reakcja narratora wyrażała zaskoczenie: „Rieux patrzył na niego. Niemożliwe, żeby w tych twardych i płaskich oczach nagle zamieszkała słodycz. Ale stały się bardziej szkliste, straciły metaliczną czystość”⁵².

Klęska ojca Paneloux

Tragiczną postacią okazał się ojciec jezuita Paneloux. Epidemia ujawniła jego wyobcowanie emocjonalne, „olimpijski” dystans do człowieka, brak relacji z parafianami, skłonność do surowej oceny ludzi niezających czulej miłości Boga, obojętne religijnie. Fizyczna obecność przy umierającym Filipie spowodowała wstrząs psychiczny przynoszący ryzyko utraty wiary na skutek załamania światopoglądu. W jego przekonaniu bowiem na świecie panowała Boża sprawiedliwość polegająca na dydaktycznym karaniu grzeszników. Męczarnie znoszone przez niewinne dziecko podważały tę iluzję. Kaznodzieja stanął wobec niezawinionego cierpienia i doświadczył absurdalności ludzkiej egzystencji. By nie pogрузić się w tym doświadczeniu, przyjął imperatyw heroicznej wiary. Motywowany tym rozpoczął pracę w formacjach sanitarnych, zgadzając

⁵¹ *Ibidem*, s. 137.

⁵² *Ibidem*, s. 169-170.

się na wszystko, co ześle Bóg. Gdy zaraził się prawdopodobnie płucną odmianą dżumy, odrzucił pomoc lekarską i zwykłe ludzkie współczucie, mówiąc:

„Dziękuję. Ale zakonnicy nie mają przyjaciół. Wszystko złożyli w Bogu”. Poprosił o krucyfiks, który znajdował się u wezglowia łóżka, i kiedy miał go w rękach, odwrócił się, żeby nań popatrzeć. W szpitalu Paneloux nie otworzył ust. Jak przedmiot poddał się wszystkim zabiegom, ale nie wypuszczał już krucyfiksu. Jednakże wypadek księdza wciąż był niejasny. Rieux prześladowały wątpliwości. To była i nie była dżuma. Zdawało się zresztą, że od pewnego czasu sprawia jej przyjemność sprowadzanie diagnostyki na manowce. Ale w przypadku Paneloux miało się okazać, że ta niepewność była bez znaczenia⁵³.

Thomas Merton ocenił tę postawę jako desperackie działanie wyrażające wolę mocy, niemające natomiast nic wspólnego z miłością Boga, któremu powierza się w pełnym zaufaniu swoje życie⁵⁴. Smutna prawda jest taka, że duchowny nie kochał i nie znał miłości. Zgodnie ze słowami Pawłowego Hymnu o miłości nic nie zyskał (1 Kor, 13,3).

Zakończenie

Powieść Alberta Camusa traktuje o najważniejszym problemie dotyczącym ludzkiej egzystencji. Każdy człowiek wcześniej czy później konfrontuje się ze śmiercią najbliższych lub staje wobec koniczności swojego odejścia ze świata. Konfrontacja taka często określana jest mianem sytuacji granicznej wymagającej dokonania wyboru wobec prawdy ewokującej inne prawdy, jak chociażby czasowość ludzkiego życia czy ograniczony wpływ na jego trwanie. Niespodziewane traumatyczne sytuacje wydobywają z ludzi negatywne postawy i zachowania motywowane skłonnością do wypierania cierpienia związanego z brakiem poczucia bezpieczeństwa, sprawczości i sensu życia. Autor *Dżumy* ujawnia destrukcyjną moc takich antywartości, jak prymat hedonizmu nad refleksyjnością i pogłębianiem bezinteresownych więzi, egocentryzm, nihilizm, fanatyczna religijność.

Albert Camus opowiada się po stronie buntu przeciw nieświadomości śmierci i jej niszczycielskiej sile, dążącego jednocześnie do świadomego wyboru humanistycznych wartości, takich jak dobroć i miłość, a także skromność i uczciwość, odwaga i odpowiedzialność. Promuje życie świadome i heroiczne w znoszeniu porażek i beznadziei oraz podejmowanie działań powodujących wzrost poczucia wartości życia, konieczności jego ochrony mimo braku ostatecznego zwycięstwa w walce ze śmiercią. Tytułowa dżuma zarówno jako śmiertelna zaraza, jak i metafora nieszczęść spadających na ludzkość przyczynia się do objawienia prawdy, że „świat bez miłości jest martwym światem” i tylko ona czyni ludzi skazanych na śmierć pełnymi życia, spełnionymi i spokojnymi.

⁵³ *Ibidem*, s. 153.

⁵⁴ T. Merton, *op. cit.*, s. 26-27.

Bibliografia

- Camus A., *Dżuma*, tłum. J. Guze, Warszawa 2005.
- Camus A., *Mit Syzyfa*, [w:] *Eseje*, wybór i tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 87-206.
- Danielewicz A., *Dżuma Alberta Camusa*, Warszawa 1993.
- Grzegorzczak A., *Kochanek prawdy. Rzecz o Albercie Camus*, Katowice 1999.
- Guze J., *Albert Camus: los i lekcja*, Warszawa 2004.
- Kafka F., *Proces*, tłum. B. Schulz, Kraków 2019.
- Kossak J., *Wstęp*, [w:] A. Camus, *Eseje*, wybór i tłum. J. Guze, Warszawa 1971, s. 6-38.
- Kowalska A., „*Dżuma*” Alberta Camusa, Warszawa 2020.
- Lementowicz U., *Dżuma Alberta Camusa*, Lublin 2018.
- Marłęga K., *Problematyka i interpretacje „Procesu”*, <https://klp.pl/proces/a-8195-4.html> [dostęp: 10.09.2022].
- Merton T., *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Kreml, Bydgoszcz 1996.
- Nowy słownik teologii biblijnej*, red. H. Witczyk, Lublin–Kielce 2017.
- Popularna encyklopedia powszechna*, red. M. Dąbrowski et al., t. 6, Warszawa–Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Skórzyński P., *Albert Camus: niegasnący płomień*, „Tygodnik Solidarność” 1993, nr 24 (247).
- Stefańczyk T., *Albert Camus wierzył, że w ludziach więcej rzeczy zasługuje na podziw niż na pogardę*, „Wiadomości Literackie” 1996, nr 48 (132).
- Szydłowska W., *Dżuma Alberta Camusa*, Warszawa 1998.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 1970.

Różne oblicza dżumy. Rzecz o uniwersalnym przesłaniu powieści Alberta Camusa

STRESZCZENIE: Artykuł zawiera studium traumatycznego losowego wydarzenia, w trakcie którego ludzie konfrontują się z prawdami dotyczącymi ich egzystencji. Szczegółowa analiza powieści *Dżuma* Alberta Camusa doprowadziła do wyciągnięcia wniosku, że tytułowa dżuma – zarówno jako zaraza, jak i metafora wszelkich nieszczęść – stawia społeczność i jednostkę wobec doświadczenia śmierci ustanawiającej porządek świata i domagającej się przyjęcia postawy adekwatnej do wiedzy życiowej. Z przeprowadzonej analizy wynika ponadto, że wypieranie prawdy i ucieczka przed cierpieniem lub wpędzanie w poczucie winy za zaistniałe zło prowadzą do negatywnych skutków, kierowanie się zaś humanistycznymi wartościami pozwala osiągnąć wewnętrzny spokój i spełnienie.

SŁOWA KLUCZOWE: egzystencja, śmierć, epidemia, wojna, humanistyczne wartości

Various sides of a plague. Reflection on the universal message of Albert's Camus novel

SUMMARY: The article contains a study of a traumatic random event during which people confront the truths about their existence. Detailed analysis of the novel „The plague” of Albert Camus led to the conclusion that the title plague -both as a plague and a metaphor for all misfortunes – places the community and the individual in the face of the experience of death that sets the order of the world and calls for acceptance attitude adequate to the knowledge of life. The analysis also shows that displacing the truth and escaping suffering or making you feel guilty for evil leads to negative consequences, and being guided by humanistic values allow to achieve inner peace and fulfillment.

KEYWORDS: existence, death, epidemic, war, humanistic values