

RYSZARD KNAPEK

T R O
P Y
S E
K U L
A R
Y Z
A C
J I

W PROZIE
DWUDZIESTOLECIA
MIĘDZYWOJENNEGO



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu śląskiego
KATOWICE 2016



Tropy sekularyzacji
w prozie
dwudziestolecia międzywojennego



NR 3423

Ryszard Knapik

Tropy sekularyzacji
w prozie
dwudziestolecia międzywojennego

Redaktor serii: Historia Literatury Polskiej
Marek Piechota

Recenzent
Andrzej Zieniewicz

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki
przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/N/HS2/00656.

Spis treści

Wstęp / 9

Rozdział 1. Powieść jako gatunek sekularny / 21

Lektura wielkanocna / 22

Praktyczna przeszłość wielkanocnej wędliny / 28

Powieść i sekularyzacja etyki (i Boy) / 32

Powieść jako wyparty inny religii / 36

Podstępne zastępowanie / 41

Nowoczesne epifanie – w stronę doświadczenia / 42

Fikcja nie-do-wiary / 44

Zmierch bogów, czyli trudna dojrzałość powieści (Lukács) / 48

Narodziny powieści z ducha sekularyzacji (Frye, Watt) / 51

Powieść religijna (*Bez oręża*) / 56

Doświadczenie religijne / 61

Doświadczenie wewnętrzne a doświadczenie religijne / 67

Bóg-narrator i narrator-przyrodznawca / 69

Sekularny narrator i religijne pozostałości (Witkacy) / 78

Narracje sekularne / 80

Rozdział 2. Przygody szkolnego umysłu. Sekularyzacja świadomości i historia intelektualna / 85

Wprowadzenie / 85

Nauka i religia: konfrontacja (pierwsze rozpoznanie) / 88, Out of joint / 93,
Z duńskiego dworu do galicyjskiego gimnazjum / 97

Lektury / 99

Polska dziecięciniała / 104, Peiper: niedokończona profanacja / 107, Sienkiewicz, czyli Bóg? / 109, Człowiek czytany i człowiek intelektu / 111, Sienkiewiczowski motłoch / 114, Apokryf nowoczesny / 115, Modlitwa, która nie egzorcyzmuje zmrór / 120, W stronę etyki / 121, Sienkiewicz, czyli styl / 125, *Posiadanie* zmarłego ojca / 129

Instytucje / 131

Rewolucja Gałkiewiczowska / 139, Katecheta, czyli władza świecka i duchowa / 143, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego / 148, Józio Barącz chce zostać księdzem / 151

Nauka i religia: konfrontacje / 160

Przyroda przeciw przyrodoznawstwu / 166, Ptaki / 168, Małpy w szkole / 171, Statyczny porządek nauki / 174, Dynamiczny porządek nauki / 181, Etyka, czyli religia w obrębie samego rozumu / 184, Nauka jako nowa wiara / 186, Generalizacje / 188

Rozdział 3. Narracje sekularne i narracje o sekularyzacji / 193

Czy w szkole dyrektora Piórkowskiego nie uczy się religii (i biologii)? / 194

Szkoła jako religia zsekularyzowana / 198, Ateistyczna powieść i powrót wypartego Boga / 199, Hipotezy / 201

Religijne obrazowanie i sekularyzacja – postrzeganie miasta w *Bezrobotnym* *Lucyferze* Aleksandra Wata / 203

Potrójne spojrzenie / 203, Sekularyzacja i odczarowanie / 205, Kłopot z obrazowaniem / 209, Miasto nowoczesne, czyli porządek nie do utrzymania / 210

Jak nowoczesność wypierała (się) diabła? Wat, kino, odczarowane i niesamowite / 213

Człowiek faustyczny i człowiek odczarowany / 213, *Lucyfer*, który jest *Mefistofelem* / 216, Powrót wypartego / 219, *Faust* i widmowe media / 221, Przemysł kulturalny / 224

Doświadczenie religijne i dwie fantazmatyczne role kobiecie / 225

Czy religia ma płęć? / 225, Męskie sprawy i kobiece role / 226, Religia jest kobietą / 233

Powieść jako pole doświadczeń – religia w *Pożegnaniu jesieni* Stanisława Ignacego Witkiewicza / 238

Realizm w stronę metafizyki / 238, Z powrotem do materiału historycznego / 241,

Religia z uczucia metafizycznego / 242, Religia w *Pożegnaniu jesieni* / 244,

Wyprztyk, czyli instytucja / 245, Hela, czyli doświadczenie / 248, Atanazy, czyli język i kulturowa determinacja / 252

„Garaż Męki Pańskiej”. Sekularyzacja jako kategoria socjologiczna w *Pasjach błędmierskich* Jarosława Iwaszkiewicza / 254

Fabula i kategorie nowoczesności / 257, Ubogi duch kapitalizmu / 259, Żart marksistki / 260, Bohaterowie i zmierzch bogów / 262, Narracja i tradycja / 264,

Garaż Męki Pańskiej, czyli język przeciwko sekularyzacji / 265

Zakończenie. Tropy sekularyzacji / 267

Bibliografia / 271

Summary / 279

Zusammenfassung / 281

Wstęp

Nigdy nie byliśmy sekularni

Pomysł tej pracy zrodził się z pewnej wątpliwości. Rosnąca popularność myśli postsekularnej, której także uległem, objęła razem z filozofami, teologami i badaczami kultury także literaturoznawców. Lektury Agambena, Badiou, Žižka, Bielik-Robson i „późnego” Derridy stały się czasową modą, z którą – jeszcze wtedy – bardzo chcieliśmy, ale nie do końca wiadomo było, co zrobić, z trudem bowiem te koncepcje przekładały się na polską rzeczywistość. Oczywiście warsztat pocziwego polonisty podpowiadał Miłosza, czy też Barańczaka, ale od razu przychodziła myśl, że to pewnie ze względu na ich zakorzenienie w zachodnich doświadczeniach. Wątpliwości pojawiały się tym bardziej, że jeszcze w 2012 roku (moda na postsekularyzm zaczyna się w okolicach roku 2008) Karina Jarzyńska, publikując literaturoznawcze „rozpoznanie wstępne” postsekularyzmu¹, nie była gotowa w tekście głównym wymienić ani jednej pracy podejmującej się zbadania tej problematyki na materiale literatury polskiej. Natomiast przykłady z amerykańskiej prozy, które dawała za wzorcowe, wydawały się zupełnie nie przystawać do jakichkolwiek literackich zjawisk nad Wisłą. Główna dewiza myśli postsekularnej – przywrócić należyte miejsce religii i duchowości w zsekularyzowanym świecie – w polskich realiach kulturowo-politycznych zdawała się wręcz niestosowna, choć bez wątplenia istniała potrzeba – pewnie też osobista dla wielu osób – przygotowania jakiegoś nowego języka mówienia o religii w literatu-

¹ K. JARZYŃSKA: *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*. „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.

rze. Zadałem więc sobie proste pytanie: czy przed przystąpieniem do rozważań nad „powrotem religii” i udziałem literatury w tym zjawisku nie warto by rozważyć, czy i w jakich warunkach ta religijność nas opuściła? Czyli – do jakiego stopnia literatura polska przywołuje i przepracowuje doświadczenie sekularyzacji? Jak się okazało, polskie literaturoznawstwo dość zgodnie milczało w tej kwestii, co, naiwnie, wziąłem za podstawę przekonania, że „nigdy nie byliśmy sekularni”. W ogóle myśl, o której tu piszę, a widać to teraz dość wyraźnie, cechowała się sporą naiwnością – uczciwość jednak nakazuje oddać jej należne miejsce, tym bardziej że intuicja ta w końcu okazała się niezupełnie chybiona.

Dzisiaj bowiem, obok sprawnie rozwijającej się krytyki postsekularnej zajmującej się wieloma istotnymi zagadnieniami literatury współczesnej przede wszystkim w zakresie poezji, ważnym nurtem tego ogólnego zjawiska stało się pytanie o udział religii w kształtowaniu się nowoczesności i o granice, poza które w tej nowoczesności została ona wypchnięta. Wspomnijmy tu tylko kilka ważnych prac, które ten gest uhistorycznienia dyskusji postsekularnej wykonują, moim zdaniem, najsprawniej. Dwie książki Łukasza Tischnera: *Miłosz w krainie odczarowanej* i *Gombrowicza milczenie o Bogu* oraz praca Rafała Szczerbakiewicza *Niepokalana szczerość jest urojeniem*, częściowo poświęcona powieści *Niebo w płomieniach* Jana Parandowskiego – pokazują, że wrażliwość postsekularna, oparta także na narzędziach teoretycznych kojarzonych z tym prądem myślowym, może przynieść ciekawe rezultaty w lekturach polskiej literatury nowoczesnej. Brakuje wciąż ogólniejszego spojrzenia, które niniejsza praca w niewielkim stopniu tylko wypełnia.

Podstawowe rozróżnienia – przedmiot badań: literatura i sekularyzacja

Przedmiotem zainteresowania w mojej pracy jest twórczość prozatorska „późnego” dwudziestolecia międzywojennego, której zadane zostanie pytanie o sekularyzację, a więc – o losy religii w nowoczesnym świecie. Ta deklaracja wymaga, jak sądzę, szczegółowych wyjaśnień.

Po pierwsze, dlaczego zajmuję się właśnie prozą? Za odpowiedź wystarczyć powinien tytuł pierwszego rozdziału: *Powieść jako gatunek sekularny*. Proza powieściowa – jak spróbuję pokazać – od początku swojego istnienia towarzyszy społecznym przemianom, które przewar-

tościowały sytuację religii i wiary w europejskiej kulturze. To, co przez teoretyków powieści sprawnie zostaje pokazane w literaturze angielskiej (a częściowo też francuskiej i rosyjskiej), przekłada się na nowoczesną prozę polską. Oczywiście inne formy i rodzaje literackie także towarzyszą tym przemianom. Ograniczenie, które nakładam na pracę, ma więc przede wszystkim charakter metodyczny – badanie poezji czy dramatu wymagałoby zupełnie innych narzędzi. Tym też, co rzeczywiście mnie interesuje, jest to, jak literatura opowiada swoją rolę w sekularyzującym się świecie. Ważne jest zarówno to, jak sama podlega tym procesom, jak i to, w jaki sposób zdaje sobie sprawę ze zmian, które ją otaczają i w których uczestniczy. W tym względzie teksty narracyjne mają znaczenie zupełnie zasadnicze.

Po drugie, dlaczego dwudziestolecie i jak bardzo „późne”? Dwudziestolecie międzywojenne jest krótkim okresem w nowożytnej historii Polski, kiedy brak zewnętrznej zależności państwowej sprawił, że swobodnie rozwijać się mogło polskie społeczeństwo, a szereg nowoczesnych ruchów nie był postrzegany jako „kolonizujący”. Słowo „swobodnie”, zaznaczmy od razu, niekoniecznie oznacza tu „skutecznie” lub „sprawnie” – fenomen i świadomość kryzysu będą nieustannie towarzyszyć moim rozważaniom. Stawiam – orientacyjną jedynie – granicę na roku 1926, który jest też rokiem wydania *Bezrobotnego Lucyfera* Aleksandra Wata. Lata wcześniejsze zdominowały przede wszystkim ruchy poetyckie, a wiele tekstów prozatorskich skupiało się raczej na sprawach państwowotwórczych, a nie społecznych. Tymczasem sekularyzacja jest przede wszystkim sprawą społeczeństwa i z tej strony wymaga koncentracji świadomości i sił literackich. Nie chodzi więc ostatecznie o to, że właśnie w tym momencie historycznym mamy do czynienia z intensyfikacją procesów społecznych mieszczących się w grząskiej definicji sekularyzacji. Ważne natomiast jest to, że w tym właśnie czasie jest to proces najbardziej świadomy, postrzegany jako wewnętrzna sprawa społeczna (a nie narzucona, jak na przykład w czasach powojennych) i podległy najobszerniejszym rozważaniom. Nie jest to oczywiście tylko sprawa literatury, ale także myśli filozoficznej czy socjologicznej (znamienita jest tu rola Floriana Znanieckiego) – swoim spojrzeniem wykraczających przecież daleko poza ten krótki okres, o czym najlepiej świadczą takie powieści jak *Zmory* i *Niebo w płomieniach*. Jak więc widać, przywiązuje dużą wagę do zależności lite-

ratury od kontekstu społeczno-kulturowego – wkrótce postaram się to wyjaśnić.

Wreszcie, czym jednak jest owa „sekularyzacja”? Źródłowo należy ona do socjologii religii, która przedstawia teorię sekularyzacji, poczynszyszy od Maxa Webera i Emile’a Durkheima. Apogeum jej rozwoju przypada na lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, w których tak zwaną klasyczną teorię sekularyzacji tworzą między innymi Peter L. Berger (*Święty baldachim*) i Thomas Luckmann (*Niewidzialna religia*). Zainteresowanie nią wraca ponownie w latach dziewięćdziesiątych, ale już w perspektywie krytycznej. Krytykuje się jednak nie tyle całą teorię, co jej totalność i szereg uproszczeń zakładający jednokierunkowość, ostateczność czy globalność jej procesów. W tym zakresie działa też źródłowa dla myśli postsekularnej koncepcja społeczeństwa postsekularnego Jürgena Habermasa, który nie sugeruje wcale rezygnacji z państwa świeckiego, niezależnego światopoglądowo, konstytucyjnego i zbudowanego na podstawach praktycznego rozumu. Oznajmia jednak, że w tak zbudowanym społeczeństwie nie należy zapominać o jednostkach i grupach religijnych – świeccy i zaangażowani religijnie obywatele powinni nauczyć się rozumieć siebie i żyć ze sobą lub przynajmniej obok siebie².

Socjologom nie udało się wypracować jednej spójnej definicji sekularyzacji, ale panuje ogólna zgoda, że jest to proces (a więc coś dziejącego się, ciągłego, wielorazowego) polegający na wycofywaniu się religii w jej tradycyjnych formach z życia nowoczesnych społeczeństw oraz zmniejszeniu jej wagi w życiu osobistym członków sekularyzujących się społeczeństw. Wyróżnić można dwa typowe schematy sekularyzacji: wycofanie, odrzucenie i wyparcie religijności przez świeckie instytucje oraz jej zastąpienie innymi instytucjami przez zeświecczenie, przy zachowaniu analogicznej struktury. W pierwszym wypadku powiemy – na przykład – że instytucje religijne przestały mieć wpływ na nowoczesny ustrój państwowy, a w drugim – że w nowoczesności kapitalizm stał się formą zastępczą dla religii. Niezmiennie, niezależnie od typu, sekularyzacja

² Por. J. HABERMAS: *Wierzyć i wiedzieć*. „Znak” 2002, nr 9. Szerzej: J. HABERMAS, J. RATZINGER: *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. San Francisco 2006.

wiązana jest z procesami modernizacji, liberalizacji i kapitalizacji jako jedna z najważniejszych kategorii nowoczesności.

Zakres, waga, czas, a być może nawet zaistnienie tego procesu było wielokrotnie podawane w wątpliwość, dlatego trzeba wyraźnie zwrócić uwagę, że jest to pojęcie niejednoznaczne, narażone na krytykę, a także oceniane jako ideologiczne. Zdecydowanie należy więc oddzielić naukową teorię sekularyzacji od sekularyzacji jako ideologii. O ile ta pierwsza może być narzędziem analitycznym w niniejszej pracy, to ta ostatnia z pewnością będzie przedmiotem mojego zainteresowania.

Oryginalną i zasługującą na wyróżnienie koncepcję sekularyzacji przedstawia Charles Taylor w monumentalnej pracy *A Secular Age*, gdzie mówi o niej jako o przejściu ze społeczeństwa, w którym wiara i Bóg są oczywistością i kwestią nieproblematyczną, do społeczeństwa, w którym religia postrzegana jest jako opcja, wybór, i to niekoniecznie najprostszy³. Kłopot tej teorii, tak jak większości zachodnioeuropejskich koncepcji przykładanych do polskich realiów, polega na tym, że stawia ona pewne rozróżnienia zbyt zasadniczo. Dlatego za tak ważną, wręcz zasadniczą dla mojej pracy, ze względów innych niż tylko definicyjne, przyjmuję inną koncepcję sekularyzacji, opisaną przez Hansa Blumenberga we wprowadzeniu do rozprawy *Die Legitimität der Neuzeit*. Blumenberg, dokładnie omawiając różne pojawiające się koncepcje sekularyzacji, zwraca uwagę na to, że jest ona dla nas procesem niedokończonym. Skoro jeszcze nas interesuje, skoro w ogóle jeszcze ją rozumiemy i chcemy o niej mówić czy też się przeciw niej buntować – to znaczy, że wciąż znajdujemy się w zasięgu działania tego procesu⁴. Blumenberg jest równocześnie najbardziej precyzyjnym krytykiem pojęcia sekularyzacji, a lektura jego rozpraw przynosi dzięki temu dodatkową korzyść – pozwala ustrzec się nadużyć tego pojęcia. Mają one miejsce nie tylko wtedy, kiedy kategorie sekularyzacyjne używane są w sporze ideologicznym – wówczas polityczność tego pojęcia jest łatwa do zidentyfikowania. Większe zagrożenie w myśleniu o świecie – wnioskuje z lektury – niesie (niekoniecznie wyartykułowane) poczucie pretensji, które wyrażają badacze myślący

³ Ch. TAYLOR: *A Secular Age*. Cambridge 2007, s. 3.

⁴ H. BLUMENBERG: *The Legitimacy of the Modern Age*. Przeł. R.M. WALLACE. Cambridge 1983, s. 3.

o sekularyzacji jako o wywłaszczeniu z prawowitej i pierwotnej własności (teologii) albo o nieuchronnym procesie przemiany. Ci pierwsi, jak argumentuje Blumenberg, odbierają epocę nowożytną jej niezależność, czyniąc z niej jedynie parodię (mitycznych) czasów, w których porządek świata emanował bezpośrednio z boskiej instancji. Drudzy w postępowym zacięciu nie rozumieją, że także nowoczesny świat przepojony jest – i zdaje się, że nie przestanie być – wartościami religijnymi, które go współkształtują, i bez ich uwzględnienia i zrozumienia trudno o nim wyrokować.

Socjologia

W tak zarysowanym planie pracy widać perspektywę lektury, w której literatura pozostaje w zależności od zjawisk, którymi zajmują się dwie dziedziny – socjologia i historia intelektualna. Zwracam na to szczególną uwagę, ponieważ uważam to za ważny element mojego myślenia o literaturze. Socjologia, jak zobaczymy, nie jest wyraźnie obecna w toku rozprawy, choć zasadniczo pojęcie sekularyzacji właśnie z niej pochodzi. Z ujęcia socjologicznego czerpię przede wszystkim pewien szczególnie sposób podejścia do zjawisk natury intelektualnej, który wyraźnie odróżnia ją od filozofii, rozumianej jako konsekwentna praca na ideach, a – moim zdaniem – zbliża ją do literatury. Wielokrotnie w różnych pracach socjologicznych napotkałem podobną, zwykle nieformułowaną intuicję, którą Charles Taylor dokładnie analizuje i nazywa „imaginarium społecznym”⁵. Chodzi tu o wtórność filozoficznych idei wobec wyobrażeń, które funkcjonują na poziomie zbiorowym, mając wówczas charakter nieostry, a przede wszystkim niejednoznaczny. Jak sądzę, literaturze, a w szczególności prozie, często bliżej do takiego typu kontemplacji rzeczywistości intelektualnej i częste w analizach literaturoznawczych próby sprowadzenia różnych tekstów do sformułowanych w języku filozoficznym idei są przez to skazane na sztuczność i uproszczenie.

Z tego samego powodu interesujące wydaje mi się pojęcie historii intelektualnej, rzadkie w polskich badaniach, a w tym wypadku znacznie bardziej operatywne niż stosowane pojęcie historii idei. Chociaż bywa,

⁵ Ch. TAYLOR: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przeł. A. PUCHEJDA, K. SZYMAŃIAK. Kraków 2010. Por. rozdz. *Widmo idealizmu*.

że oba znaczą mniej więcej to samo, to uznać należy znaczącą różnicę, polegającą na tym, że ta pierwsza upodmiotawia człowieka myślącego, a ta druga – czystą ideę.

Nowoczesność

Niniejsza praca cierpi na przerost użycia pojęcia nowoczesności. Wynika to między innymi z tego, że podstawę teoretyczną stanowi w niej kilka anglosaskich koncepcji powieści, które pojęcia nowoczesności używają niemal wymiennie z pojęciem nowożytności. Zasadniczo posługuję się więc tym terminem w najszerszym rozumieniu, starając się jednak ograniczać jego użycie do zjawisk o specyficznym charakterze, który najlepiej oddał Marshall Berman:

Istnieje takie fundamentalne doświadczenie – doświadczenie czasu i przestrzeni, samego siebie i innych, możliwości i zagrożeń, jakie niesie życie – które łączy miliony ludzi żyjących dziś na całym świecie. Będę nazywał to złożone doświadczenie „nowoczesnością”. Być nowoczesnym to znaleźć się w otoczeniu, które obiecuje przygodę, siłę, radość, rozwój, przemianę nas samych i świata – ale równocześnie grozi zniszczeniem wszystkiego, co mamy; wszystkiego, co wiemy; wszystkiego, czym jesteśmy. Nowoczesne środowiska i doświadczenia nie znają geograficznych, etnicznych, klasowych, narodowych, religijnych ani ideologicznych barier – i w tym sensie nowoczesność jednoczy całą ludzkość. Jest to wszakże jedność paradoksalna, jedność braku jedności; nowoczesność wciąga nas bowiem w sprzeczności i walki, udręki i niepewności. Być nowoczesnym to należeć do świata, w którym – jak powiedział Marks – „wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”⁶.

Nie ominą nas jednak sytuacje, w których pojęcie nowoczesności będzie łączyło się przede wszystkim z nowoczesnymi instytucjami, także takimi, jakie przedstawiał w swoich pracach Michel Foucault, a więc bliskimi pojęciu oświecenia, pewnego nowego uniwersum myślowego, powiązanego równocześnie ze sztuką i kulturą, i z takimi społecznymi kategoriami jak ekonomia, prawo, władza i nauka. Będzie tak szczegól-

⁶ M. BERMAN: *„Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu”*. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. SZUTER. Kraków 2006, s. 15.

nie w tych – jakże częstych – przypadkach, kiedy nowoczesność została postawiona w opozycji do tradycji zanurzonej w religii. Właściwym tematem tej pracy poświęconej sekularyzacji jest bowiem przygoda religii w świecie nowoczesnym, który nie przyjmuje jej tak chętnie, jak – tak nam się przynajmniej dzisiaj zdaje – działo się to wcześniej. Sekularyzacja jest nieodłącznie związana z nowoczesnością jako jedna z jej kategorii. W ten sposób popadamy z konieczności w ograniczające uproszczenia, z których nie zawsze uda się wydostać – religia zawsze będzie tradycyjna, a nowoczesność – zawsze świecka. Z powodu takich uproszczeń właśnie teoria sekularyzacji jest narzędziem kłopotliwym w operowaniu na żywym ciele literatury. Dlatego też, ostatecznie, rzadziej sięgam po konkretne koncepcje teoretyczne, a częściej zadowolam się pewnym ogólnym pokrewieństwem myśli z teorią sekularyzacji.

Tropy sekularyzacji

Kłopot jest tym większy, że zgodnie z tytułem w samej literaturze praktycznie nie mamy do czynienia z czystym zjawiskiem procesu społecznego – przynajmniej dopóki literatura jest czymś więcej niż tylko produktem społecznym – ale z jego tropem. Być może wbrew oczekiwaniom rozprawa nie jest podporządkowana temu pojęciu. Porządek pracy to porządek tematów, które w historii społecznej i historii intelektualnej są zasadnicze dla sekularyzacji. Tytułowe tropy co rusz pojawiają się w ramach prowadzonych narracji, ujawniając nam rolę literatury i to, w jaki sposób wprowadza lub podejmuje oraz stawia konkretne problemy.

Proponowana koncepcja „tropów sekularyzacji” inspirowana jest teorią podmiotowości w literaturze polskiej XX wieku Ryszarda Nycza (tropów „ja”)⁷, ale wymaga ponownego rozpisania „rozszerzonego, pozareto-rycznego znaczenia” pojęcia tropu.

W pierwszym znaczeniu chodzi o semantyczne przekształcenia na różnych poziomach tekstów literackich, które składają się na (niejednolity i niespójny z pewnością) język sekularyzacji. Rozważyć więc należy to, jakimi metaforami posługuje się literatura, aby opowiedzieć o sobie i otaczającym ją świecie w interesującym nas zakresie. Zasób języ-

⁷ R. Nycz: *Język modernizmu: prolegomena historycznoliterackie*. Wrocław 1997.

ków różnych kategorii nowoczesności jest bogaty – chodzi tu o pojęcia z zakresu ekonomii, polityki czy życia codziennego. Wszystkie łączą się z językiem sekularyzacji. Ten, jako język zjawiska negatywnego (chodzi jednak o wycofanie się religii), ma jeszcze jeden ważny element – milczenie. Jest ono tropem w tym sensie, że zawsze odsyła do czegoś innego – do braku. Ważnym pytaniem wobec literatury polskiej zadawanym przez „krytykę sekularyzacyjną” jest więc pytanie o to, co przemilczane, pominięte. Nie chodzi w żadnym razie o ustalenie spójnego języka sekularyzacji, ale o przygotowanie zestawu faktów, chwytów poetyckich i form wypowiedzi, mówiących coś o sytuacji religii w ówczesnym świecie.

Określenie „trop” w znaczeniu „ślad” sugeruje taką półobecność – nie ujawnia samego bytu, ale oznajmia i przestrzega przed jego możliwością. Być może równie wartościowe będzie użycie pojęcia widma, które znowu będzie antyesencjalną sytuację sekularyzacji ujmowało z innej strony – nieważna jest diagnoza istnienia samego zjawiska, ale ważne są widoczne przejawy, które niesie ze sobą poczucie jego obecności. W tym znaczeniu pojęcie tropu nabiera też znaczenia historyzującego. Ślad, który pozostawia po sobie życie, odbity jest w literaturze. Jest to ujęcie o tyle ważne, że cały drugi rozdział mojej pracy poświęcony został powieściom wspomnieniowym, kryptoautobiograficznym, sięgającym poza czas dwudziestolecia, ale równocześnie ten czas uznawany jest w nich za najwłaściwszy do odkrywania śladów, które wcześniej, z racji niedojrzałości, cenzury czy z innych powodów, musiały trwać w ukryciu.

Nie można zdobyć się na katalog tropów. Będą one zresztą pojawiać się w tekście. W tym miejscu wymieniam tylko dwa (poza tymi, które omówiłem powyżej), które uznaję za najistotniejsze. Główny, to znaczy najczęstszy trop tej rozprawy, oparty jest na oświeceniowej powiastce i polega na wstawieniu w świat postaci, która zupełnie go nie rozumie i dzięki temu może spojrzeć na wszystkie zjawiska pozornie niewinnym, obiektywnym, czystym okiem. Przybiera on bardzo różne formy, z których najciekawsze są chyba te „zaświatowe”, jak wprowadzenie zagubionego Lucyfera do wielkiego miasta w opowiadaniu Aleksandra Wata. Innym ciekawym tropem jest przekształcenie tradycyjnego gatunku w taki sposób, aby dał się wykorzystywać w zupełnie nowym kontekście. Jak zobaczymy, taką siłę posiadzie nowoczesna powieść.

Zakres przedmiotowy, braki i wykroczenia, czyli literatura

Zasadniczo zajmuję się oczywiście prozą dwudziestolecia międzywojennego, przede wszystkim prozą powieściową. Wybór tekstów jest nieprzypadkowy, stanowią one bowiem, moim zdaniem, dość spójną całość, która jednak pokazuje tylko wycinek możliwej do opowiedzenia historii. Z tego powodu nieuniknione są pominięcia tekstów i zjawisk być może pierwszorzędnych w ujęciu niejednego czytelnika. Dla przykładu, wyraźnym brakiem od strony tematycznej jest prawie całkowite pominięcie marksizmu będącego jednym z podstawowych wrogów religii, który jednak – jak się okazało, niespodziewanie rzadko pojawiał się w omawianych tekstach, a w innym wyborze byłby pewnie częstszy.

Należy też wspomnieć o tym, że sporo miejsca poświęcam tu tekstom, które wcale nie są prozą dwudziestolecia, ale stanowią ważny kontekst dla niej – jako teksty kształtujące świadomość, ale czasem też jako specyficzne interteksty, jak w wypadku *Hamleta*, którego czynię figurą pewnej nowoczesnej postawy. Mnogość takich zjawisk wynika między innymi z ważnego dla mnie założenia metodologicznego, które każe na pierwszym miejscu stawiać literaturę i jak najczęściej oddawać jej głos (co objawi się także w przydługich cytatach) – również po to, aby literaturę komentować. Przy okazji należy zaznaczyć, że ową literaturę cytuję zawsze zgodnie z zapisem oryginalnym, chociaż czasem oznacza to akceptację kuriozów pisowni i interpunkcji, nieznanających obrony ani w historyczności zapisu, ani w zamyśle artystycznym.

Stan badań

Jak już wspomniałem, rodzime literaturoznawstwo nie podjęło dotychczas w obszerniejszy sposób zagadnienia, którym będę się tu zajmował. To, co znalazłem, omawiam w biegu pracy, tak jak na przykład artykuł Seweryny Wysłouch poświęcony *Bezrobotnemu Lucyferowi*. Dlatego też sięgam po różne anglojęzyczne prace (spolszczone lub nie), które zagadnienie sekularyzacji w literaturze, literatury lub przez literaturę rozpatrują na różne sposoby. Większość z nich wspominam w rozdziale pierwszym. Te, które posiadają określoną wartość merytoryczną, ale niezależnie od tego nie znalazły swojego miejsca w moich rozważaniach, umieszczam we właściwym miejscu w zamykającej pracę bibliografii.

Polityka

Czuję się zmuszony dodać pewne zastrzeżenie: w pracy rekonstruuje narracje, które dziś nazwano by politycznymi. Siłą rzeczy więc wpisuje się ona w konkretny spór polityczny. Nie chciałbym, aby wyprowadzano z niej polityczne konkluzje o obrazie dwudziestolecia, które byłyby zbyt jednostronne – jeżeli taka wizja się nasuwa, wynika to wyłącznie ze specyficznego doboru tekstów. Świat bywa zwykle bardziej skomplikowany niż to, co mówią o nim książki.

Rozdział 1

Powieść jako gatunek sekularny

There is something about narratives that puts the world
in doubt.

James Wood¹

Niniejszy rozdział poświęcam rekonstrukcji sekularnej teorii literatury – teorii, która nigdy nie została sformułowana, ale jej elementy ujawniały się w opracowaniach historyków i teoretyków powieści. Teoria ta bowiem mówi o powieści, która w ujęciu kolejnych literaturoznawców i krytyków literackich, omawianych w niniejszej pracy, okazuje się gatunkiem sekularnym, to znaczy gatunkiem, który jest świadkiem i uczestnikiem procesów społecznych, kulturowych i intelektualnych, zachodzących w nowożytnym społeczeństwie. Wybór sekularyzacji jako pojęcia wiążącego całość koncepcji jest oczywiście niewczesny, bo teoria sekularyzacji nie jest już ani modna, ani mocno osadzona w badaniach społecznych. Nie jest też moim celem stworzenie „modnej teorii literatury”, ani nawet w pełni aktualnej, to znaczy takiej, którą skutecznie można by przykładać do powstających dziś tekstów – chodzi mi o rekonstrukcję historii pewnej myśli, rodzącej się w kontakcie z literaturą, i to takiej, która równocześnie okazuje się przydatna do lektury historycznych – nowoczesnych – tekstów, powstałych w dwudziestoleciu międzywojennym i w jego okolicach. W tej rekonstrukcji znajduję przynajmniej dwóch poprzedników, problematyzujących poszukiwanie sekularnych wątków w literatu-

¹ J. WOOD: *The Broken Estate. Essays on literature and belief*. New York 2010, s. XXII.

rze i literaturoznawstwie – Periclesa Lewisa i Amardeepa Singha, którzy podejmują się podobnego przedsięwzięcia, i z których pomocy skrętnie w tym kontekście korzystam. Niestety, ich koncepcje sprowadzają się zaledwie do dwóch lub trzech tekstów teoretycznych. Także w moim wypadku zdecydowanie nie roszczę sobie pretensji do wyczerpania tematu. Przeciwnie, pewne wątki i wiele nazwisk w ogóle nie zostaje wspomnianych. Dla przykładu, omawiana tu teoria powieści Györgya Lukácsa w znaczący sposób wpłynęła na koncepcję Fredrica Jamesona, którego praca nie została tu uwzględniona, ponieważ większość jej tez w tym względzie znajduję już właśnie u Lukácsa.

Jestem przekonany, że rację ma Jacques Derrida, mówiący, że powieść – tak jak cała literatura – może być tym, czym chce – jest domeną wolności, miejscem, gdzie można powiedzieć wszystko. Rozumiem jednak przy tym – dobrze rozumiał to też oczywiście Derrida – że literatura w swych konkretnych gatunkach jest uwarunkowana historycznie. Szczególnie powieść bardzo mocno osadzona jest w realiach swoich epok, będąc równocześnie uczestnikiem i odbiciem ich przemian i toczonych sporów. W kwestii sekularyzacji przyjęła jednak na siebie, jak sugeruje Ian Watt, konkretną rolę i jej dotychczasowa forma ma być efektem zjawisk, które ukształtowały ją u zarania nowoczesności. Nie oznacza to, że nie ma dla powieści opcji alternatywnej – byłby to oczywisty absurd. A jednak posiada ona konkretną historię, którą tutaj postaram się zrekonstruować.

Niniejszy rozdział należałoby więc nazwać teoretycznym. Jak już jednak wspomniałem, od początku do końca mojej pracy przyświeca mi przekonanie, że literatura sama o sobie opowiada najlepiej, dlatego i w tym rozdziale sporo jest konkretnych analiz i głos bywa też oddawany twórcom, którzy stają się na chwilę komentatorami i krytykami. Tak jest już w punkcie wyjścia.

Lektura wielkanocna

Literatura, a powieść w szczególności, żyje w konflikcie z religią. Pojawiające się czasem antyreligijne i antyklerykalne deklaracje ideolo-

giczne, czy nawet zespół tekstów sprofilowanych obrazoburczo, odgrywają tylko poślednią rolę w tym sporze. Zasadnicze jest natomiast to, co powieść robi z rzeczywistością, to znaczy jak ją konstruuje i jaki nadaje jej status. Kluczowe w tej sprawie jest pojęcie fikcji, rozpatrywane w opozycji do prawdy, ale uwalniające się z tej zależności. Rozważymy to w konkretnej analizie, stopniowo od pojedynczego przypadku zbliżając się do bardziej ogólnych przekonań.

Studium tego konfliktu jest powieść Jana Parandowskiego *Niebo w płomieniach* – historia ucznia gimnazjum, który po lekturze *Żywota Jezusa* Ernesta Renana przechodzi radykalną przemianę duchową i intelektualną – odchodzi od tradycyjnej religii chrześcijańskiej, przechodzi czas rozwoju i walki, buduje sobie światopogląd oparty na nauce i wartościach humanistycznych. W pierwszych zdaniach rozdziału, w którym zdecydują się losy Teofila Grodzickiego, obserwujemy niewinnie wyglądający w pośpiesznej lekturze obrazek:

W Wielką Sobotę radca Grodzicki wyszedł z synem na Boże Groby. Teofil zamiast płaszcza wiał pelerynę, aby ukryć książkę, którą chciał zmieścić w wypożyczalni. Była to *Stara baśń*, o której myślał z rozrzwinnieniem i jakby z wdzięcznością za ciepły koloryt niedościgłej przeszłości polskiej, za szum wielkich lasów, zapach miodu i ogromnych ilości „mięsiwa”; samo to słowo budziło w nim głód i kazało myśleć o wybornej domowej wędlinie, której smak już przeczuwał².

Pewne znaczenie ma liczba mnoga – „Boże Groby”. Nie ma jednego Grobu Pańskiego, nie ma więc miejsca pielgrzymowania i czuwania, nie ma rzeczywistego obiektu *misterium tremendum*, jest tylko spacer wśród mnogości i potrzeba zobaczenia wszystkiego, ledwie namiastka doświadczenia – symulakrum. Monoteistyczna religia przyjmuje więc formę „politeistycznej” turystyki. Jest natomiast jedna wypożyczalnia, która jest wyraźnym i świadomym, choć ukrytym przed ojcem celem bohatera, który w trakcie pielgrzymki intencjonalnie gubi się w tłumie, żeby oddzielić się od ojca i zdążyć do wypożyczalni przed jej zamknięciem. Dostrzegamy rozrzedzenie się monistycznych podstaw świata

² J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach*. W: IDEM: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1957, s. 504–505.

chrześcijańskiego. Jest to możliwe dlatego, że pojawia się punkt odniesienia. Dopóki religia w całości organizuje działanie i myślenie człowieka w dniu świątecznym – jak zwykle się myśleć o czasach przednowoczesnych – wszelkie nieścisłości przechodzą niezauważone, wszystko może zostać zinterpretowane na jej korzyść, a najczęściej – nie podlega w ogóle interpretacji. Mnogość przedstawień i miejsc kultu jest po prostu wielością form i sposobów odniesienia się do transcendentnej jedności. Powtarzająca się liturgia jest nieustannym odnoszeniem się do Chrystusa – wspomnieniem jego śmierci i zbawienia, przypomnieniem o jego obecności w każdym czasie i oczekiwaniem jego powrotu³. W momencie, kiedy pojawia się inny ośrodek zainteresowania, mnogość narażona jest na zarzut niepotrzebnego powtórzenia, nudy i straty czasu.

Ma tu znaczenie przekształcenie się w nowoczesnym świecie myślenia o czasie świątecznym, w jego relacji z czasem wolnym – starym, ale na nowy sposób pojmowanym pojęciem, które, wespół z nudą, jest jednym z fundamentów tego, że literatura, a powieść w szczególności, mogły zaistnieć i zdobyć popularność. Wolny czas, rozumiany jako czas, w którym pracownik (tak samo też uczeń) nie musi pracować i wolno mu samodzielnie decydować o tym, co będzie robił, za sprawą ruchów socjalistycznych i robotniczych stał się w XIX wieku sprawą polityczną⁴. Miał w niej udział także Kościół katolicki, postulujący w imieniu robotników zabezpieczenie wolnej od pracy niedzieli⁵. Powiązanie czasu wolnego z czasem świątecznym ma swoją historię od czasów greckich (Platon), przez renesansowe utopie⁶, aż po dzisiejszą pozostałość językową w angielskim *holiday*. Jednak czas wolny, nawet w czasach rewolucji przemysłowej „uwolniony” także dla celów religijnych, w świecie zindustrializowanym nie musi już mieć charakteru uświęconego. Wolność tego czasu polega z jednej strony na braku zobowiązań pracowniczych, a z drugiej na wolności decyzji o tym, co będzie się robić. Myśląc (i two-

³ Por. G. PÀTTARO: *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*. W: *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988.

⁴ Por. G. TOTI: *Czas wolny*. Przeł. B. FELDIN i Z. ZAWADZKI. Warszawa 1963, s. 54.

⁵ Por. M. OSTROWSKI: *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka – aspekt moralno-pastoralny ze szczególnym uwzględnieniem turystyki*. Kraków 1996, s. 112 (por. przypis 64).

⁶ G. TOTI: *Czas wolny...*, s. 8 i nast.

rząc prawo⁷) o czasie wolnym, krąży się raczej wokół jego możliwości regeneracyjnych, rozrywkowych i kulturalnych. Nałożenie się na siebie dwóch wyobrażeń o czasie świątecznym – religijnego i laickiego – prowadzi do degeneracji tego pierwszego. Nierzadko będzie tak, że czas wolny od pracy, a spożytkowany na uczestnictwo w obrzędach religijnych, nie będzie traktowany jako czas wolny *sensu stricto*, a raczej jako wypełnienie kolejnego obowiązku. W wypadku Teofila nie jest to jeszcze tak ewidentne, ale wyraźnie widać w jego postawie rozdzielenie na czas świętowania i czas wolny (w ujęciu bardziej konkretnym: czas dla Boga i czas dla siebie). Co ciekawe, działanie bohatera powieści Parandowskiego pozostaje w zgodności z tym, jak czas wolny rozumieł zazwyczaj starożytni Grecy, którzy pod słowem *scholé* (które jest też źródłem nowożytnego określenia dla szkoły!) rozumieł nie tylko czas wolny i próżnowanie, ale także „wypełnienie sobie godzin wolnych od pracy i interesów nauką, rozmowami, spotkaniami towarzyskimi”⁸. Niezwykły rozwój greckiej myśli w postaci filozofii jest spowodowany między innymi możliwością i umiejętnością takiego gospodarowania czasem. Tym samym więc Teofil, wykorzystując swój czas wolny na lekturę i rozwój, podejmuje starą ścieżkę, wydeptaną przez samodzielnie myślących filozofów.

Nie bez znaczenia jest dla nas zarysowana w cytowanym tekście hierarchia. Chociaż to Teofil jest bohaterem powieści, tym razem zmienia się perspektywa i to jego ojciec jest głównym agensem. To on bowiem rzeczywiście idzie na Boże Groby. Cel Teofila jest niby ten sam, ale – przy okazji – zamierza on wstąpić do biblioteki, żeby wymienić książkę i zdobyć lekturę na cały okres Wielkiej Nocy. To „przy okazji” jest jak derridiański suplement – dodane do gotowej całości podmienia ją, podporządkowując własnej strukturze, unieważniając to, co dotychczas istotne, a raczej pokazując, że już wcześniej było to nieistotne, skoro tak łatwo dało się podmienić⁹. Teofil, przemieszczając się od świątyni do świątyni, myśli tylko o tym, jak zniknąć na chwilę z pola widzenia ojca i trafić do wypożyczalni.

⁷ Ibidem, s. 12.

⁸ Ibidem, s. 5.

⁹ Por. J. DERRIDA: *O gramatologii*. Przeł. B. BANASIAK. Warszawa 1999, s. 199.

Ważne jest już samo to, że w czasie tego święta bohater ma zamiar czytać. Oczywiście będzie – tak początkowo zakłada – modlić się, rozważać i celebrować Zmartwychwstanie. Procedur i narzędzi do tego dostarczy mu oficjalny kult i „zsynchronizowane” z nim społeczeństwo. Lektura tymczasem pochłania mu i organizuje jedynie ten nowoczesny wynalazek – czas wolny, rozumiany jako czas dla siebie. Zasiądzie do książki nie wcześniej, niż gdy zakończy wszystkie tradycyjne obrzędy religijne i rodzinne. Kiedy inni udadzą się na odpoczynek, on weźmie się za czytanie. Nie oznacza to jednak marginalizacji tej czynności. Przeciwnie, to, co decyduje się robić w czasie wolnym, jest jego indywidualnym wyborem, jest elementem ujawniania się „ja” pośród wszechogarniającego „my” obrządku i doktryny. Dlatego też lektura zajmuje od początku całą jego uwagę i wyobraźnię, decyduje nawet o jego stroju, który też nie jest bez znaczenia.

Oczywiście ubierając pelerynę, Teofil nie traktuje jej jako atrybutu modernistycznego artysty, nie przebiera się za artystę. A jednak dokonuje maskarady, której celem jest ukrycie czegoś istotnego. Chcąc nie chcąc, peleryna staje się dla niego artefaktem indywidualizmu, możliwością utrzymania pewnej niewielkiej przestrzeni tylko dla siebie, w tajemnicy przed światem. Kiedy wszystko trzeba oddać i poświęcić Bogu, on niewielki skrawek miejsca pod peleryną zostawia tylko dla siebie. Literatura, pod peleryną, prywatyzuje drobny kawałek duszy chłopca i porusza jego indywidualizm.

Z początku to, co za chwilę ma rozbić w pył całą jego wiarę, zdaje się nawet ją wzmacniać, rozbudzając jej możliwości na polu doświadczenia indywidualnego. Kiedy wreszcie bohaterowi udaje się zdobyć książkę, wraca, z Renanem zamiast Kraszewskiego pod peleryną, do przerwane go obrządku z dodatkowym entuzjazmem, jakby odmieniony, i dopiero teraz zaczyna przeżywać to, co wcześniej po prostu odbywał. Chociaż pora jest już późna, orientuje się, że zdąży jeszcze na mszę rezurekcyjną w jednym z kościołów i odczytuje to jako „widomy objaw łaski”¹⁰. Wyuczone wcześniej na pamięć fragmenty podręcznika do dogmatyki teraz ożywają w jego intelekcie, dają się interpretować i przekładać na doświadczenie:

¹⁰ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 508.

Nigdy jeszcze dogmatyka nie przemówiła doń dobitniej. Nawet porównanie użyte w podręczniku, że łaska uczynkowa jest „jak światło, zapalone na chwilę w naszej duszy”, zgadzało się nieomylnie z tym stanem nagłego rozjaśnienia, który stworzyła w nim myśl o rezurekcji¹¹.

To przeniesienie treści religijnych na indywidualne doświadczenie jest kolejnym znakiem nowoczesności. Nie chodzi oczywiście o to, że chrześcijanie poprzednich epok nie przeżywali swojej religii, nie budowali na niej swojej osobowości i w jednostkowym doświadczeniu nie tworzyli swojej relacji z Bogiem. W ewidentny sposób przeczy temu chociażby historia średniowiecznego mistycyzmu. Jednak dopiero reformacja – a dla katolików jeszcze mocniej kontrreformacja ze swoim specyficznym mistycyzmem – za istotny, niezbywalny wręcz element życia religijnego przyjęła osobiste przeżywanie i indywidualne kształtowanie własnej wiary. Doświadczenie religijne w swojej indywidualności – o czym przyjdzie nam mówić obszerniej w kolejnych rozdziałach – jest tak naprawdę pojęciem z repozytorium nowoczesnego myślenia o religii. Jest dla nas interesujące jako specyficzne zjawisko w nowoczesnych dziejach religii – jako próba zachowania żywotności religii przy jej równoczesnym wprowadzeniu w paradygmat świeckiej myśli psychologicznej. Pojęcie doświadczenia religijnego będzie przedmiotem zainteresowania religijnych i areligijnych psychologów (szczególne miejsce zajmuje tu William James), tak samo jak różnych frakcji wewnątrz modernizującego się (w ramach i poza ortodoksją) katolicyzmu. Jest też, kolejną po wymienionych powyżej, formą przejawiania się nowoczesnego egotyzmu. Warto wymienić to określenie obok indywidualizmu, ponieważ lepiej pokazuje ono, że koncentracja podmiotu na samym sobie jest nie tylko rodzajem sprzeciwu wobec konieczności przynależności i podporządkowania się zbiorowości, ale także sprzeciwieniem się podstawowej zasadzie religijności (w ujęciu chrześcijańskim), która każe przede wszystkim skupiać się na Bogu.

¹¹ Ibidem.

Praktyczna przeszłość wielkanocnej wędliny

Wreszcie sama książka, schowana pod peleryną jak tajemniczy, cenny przedmiot. *Stara Baśń* nie jest tekstem antyreligijnym i antychrześcijańskim (chyba że za takie uzna się wszystkie teksty mówiące o możliwości innej religii) i zapewne przesadą byłoby też odczytywanie jej jako metaforyczny sygnał – przeniesienie znaczenia jej tytułu na to, jak Teofil zaraz zacznie myśleć o historii Zmartwychwstania (jak to ujął Alain Badiou, o „momencie bajkowym” w Ewangelii)¹². Proponuję więc jedynie uznać stosunek bohatera do tej książki za sygnał, że dopuszcza on „operację fabularyzacji”¹³ wobec tego, co przyjmuje się za prawdziwe. Uznaje tym samym, że *Stara baśń* może powiedzieć coś o przeszłości, ale nie jako rozprawa historyczna, a właśnie jako powieść. Jak ujmuje to Hayden White, tak opowiadana historia powstaje „przy pomocy technik dyskursywnych o charakterze bardziej tropologicznym niż logicznym”¹⁴. Oznacza to tyle, że powieść zostaje przyjęta jako forma przedstawienia przeszłości nie dlatego, że historia nie musi już być prawdziwa, ale dlatego, że sprofesjonalizowana, zbudowana na faktach prawda historyczna nie jest jedynym sposobem na urzeczywistnienie się przeszłości. White rekonstruuje tę formę narracji o przeszłości, pokazując, jak funkcjonowała od początku XIX wieku obok „przeszłości historycznej” wychodzącej z tego samego kulturowego pnia, co ona. Nazywa ją, za Michaeliem Oakeshottem, „przeszłością praktyczną”. Jest to forma myślenia o przeszłości, tak samo korzystająca ze zbioru dostępnych faktów i narracji „historycznych”, nieograniczona jednak przez monopol profesjonalnych historyków. Mniej dba o utrzymanie dyskursu naukowości; znacznie ważniejsze jest dla niej zadawane przeszłości etyczne pytanie: co powinienem czynić? Składają się na nią – trochę indywidualne, a trochę kolektywne – przekonania każdego człowieka (a nie tylko historyka-profesjonalisty)

¹² A. BADIOU: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Przeł. J. KUTYŁA, P. MOŚCICKI. Kraków 2007, s. 17.

¹³ H. WHITE: *Teoria literatury i pisarstwo historyczne*. Przeł. T. DOBROGOSZCZ. W: IDEM: *Proza historyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Przeł. R. BORYSŁAWSKI i in. Kraków 2009, s. 32.

¹⁴ Ibidem.

na temat tego, co przeszłość ma nam do powiedzenia o naszym życiu. Dlatego też zupełnie inne są sprawy, zdarzenia i postaci, którymi interesuje się historia i ta forma zwrotu w stronę przeszłości. Tak pisze o niej White:

Ta alternatywna idea historii budowała się równolegle do historii historyków, a zarazem przeciwko niej, i rozkwitała oczywiście w literaturze, poezji, dramacie, ale też (zwłaszcza) w powieści realistycznej. Z czasem zaowocowało to stworzeniem przeszłości dość kontrastowej względem tej, którą interesowali się historycy zawodowi. To właśnie była tytułowa „przeszłość praktyczna” – w odróżnieniu od przeszłości historyków przeżywana mniej lub bardziej jednostkowo i mniej lub bardziej kolektywnie przez każdego z nas. Ta przeszłość służy bowiem jako podstawa do rozpatrywania sytuacji, rozwiązywania problemów i przykładania miary wartości lub korzyści do codziennych sytuacji, jakich nie doświadczyli nigdy historyczni „bohaterowie”¹⁵.

Stara baśń jest dobrym przykładem takiego zjawiska. Jest to tekst literacki, jednak jego zadanie – w odbiorze Teofila – zbliżone jest do tekstu historycznego. W podtytule utworu ustalany jest nawet konkretny czas wydarzeń („powieść z IX wieku”). W tak sprofilowanej lekturze chodzi o wyobrażenie przeszłości, które w jakiś sposób określa teraźniejszość. *Stara baśń* nie tylko dostarcza bohaterowi wyobrażenia „niedościgłej przeszłości polskiej”, a więc przynosi historyczne rysy dla polskiej tożsamości. Daje mu także poczucie pewnej ciągłości, świadomość przynależności do historycznej polskości, która przejawia się w doświadczeniu najbardziej sensualnym – przez smak i wyobrażenia dawnych słowiańskich pokarmów, owego „mięsiwa”, które teraz, w akcie doświadczenia historycznego, ma powrócić na wielkanocny stół pod postacią wędliny. Wielkanocny posiłek staje się tym samym aktem uczestnictwa w polskiej (pre)historii, a więc wydarzeniem przynależnym bardziej do tożsamości narodowo-historycznej, a na drugi plan odsuwa się jego religijny charakter. Dzieje się tak oczywiście w wyobrażeniu Teofila. Już w trakcie świątecznego posiłku będziemy świadkami sceny przeciwnej – ponownego

¹⁵ H. WHITE: *Przeszłość praktyczna*. Przeł. A. CZARNACKA. W: IDEM: *Przeszłość praktyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2014, s. 59.

włączenia świątecznych pokarmów do chrześcijańskiego świata przy ostatecznej aprobacie Teofila:

Grodzicka nalała na miseczkę wody święconej, Teofil podał księdzu kropidło. Ksiądz podniósł okulary znad benedykcjonau i rozejrzał się po stole, aby zapamiętać jego treść, którą miał przyjąć do chwały łacińskiego języka. Wymieniał po kolei mięsa, jaja, ciasta, napoje i zanurzając w wodzie kropidło, strząsał na każdą rzecz parę kropel, jakby ją nie tylko błogosławił, ale i chrzczył dostojniejszym imieniem. Dla niektórych nie znalazłszy nazwy objął je łaskawym: „et caetera comestibilia” i raz jeszcze potrząsnął kropidłem:

– Per Christum Dominum nostrum.

– Amen – odpowiedział Teofil.

W godzinę później ksiądz Marcinkowski wyszedł, zabierając ze sobą spore pudło, w którym Grodzicka pomieściła wszystkiego po trosze, i ciasta, i wędlin¹⁶.

Powyższy cytat zawiera w sobie coś ciekawszego niż tylko ironiczny wydzwięk ostatniego akapitu, zmieniający powagę błogosławieństwa na zachłanność tego aktu. To, co robi ksiądz Marcinkowski, powtarzając akt stworzenia, jest zbliżone do pracy pisarza realisty, który tak samo opisuje rzeczywistość, kierując się zasadą addytywności i selekcji. Świat opisany ma być jak najdokładniej, ale nie w ogólnym krajobrazie, a w szczegółach. Każdy kolejny przedmiot nazwany jest swoim własnym imieniem – dopóki księdzu starcza języka, a więc na tyle, na ile pozwala mu jego „kreacyjna” kompetencja. Na brak nazwy ma też jednak odpowiednią nazwę, dzięki czemu udaje mu się zachować „styl”. Ksiądz Marcinkowski równocześnie nobilituje i zagarnia rzeczywistość w jej drobnych, pojedynczych elementach, przyjmując je wszystkie „do chwały łacińskiego języka”. Tak samo robi pisarz realistyczny, szczegóły codzienności wynosząc do pozycji tematu wartego opisu, równocześnie przydając sobie prawo do mówienia o rzeczywistości za pośrednictwem tych szczegółów. Język powieści jest w tym sensie nowoczesną łaciną, której moc perlokucyjna jest nie do przecenienia.

Kontynuując te rozważania, wróćmy na chwilę do Haydena White’a. Powieściowa przeszłość praktyczna, jak twierdzi White, niekoniecznie

¹⁶ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 512.

musi być przeszłością w sensie czasowym. Tylko część literatury dziewiętnastowiecznego realizmu to powieść historyczna. Jej zadaniem była relatywizacja, to jest „narysowanie przeszłości w całej jej przygodności i partykularności”¹⁷, przywrócenie codzienności jako przedmiotu zainteresowania i przypomnienie o istnieniu tzw. zwykłych ludzi w historii. Inne zadanie stanęło przed powieścią „prezentystyczną”. Kształtując się wobec „nowej rzeczywistości społecznej, która wyłoniła się z niedawnej przeszłości rewolucyjno-reakcyjnej”¹⁸, przyjęła ona na siebie zadanie analizy „historycznej” tej rzeczywistości, przeprowadzanej w imieniu i w interesie klasy średniej. Chodzi więc o specyficzne laboratorium, w którym treści „historyczne” preparowane są z codziennej rzeczywistości, a następnie obserwowane, by zrozumieć i opanować tę rzeczywistość (powieść powstała w XVIII wieku, zdaniem White’a właśnie jako rodzaj poradnika „jak żyć” dla kobiet z klasy średniej, które nie miały ugruntowanych wzorców kulturowych, takich jakimi dysponowała klasa wyższa i włościaństwo)¹⁹. Chociaż „dane” badane w tym laboratorium tworzą fikcyjne opowieści, to jednak – o czym White już szczegółowo nie pisze – akt naśladowania rzeczywistości jest na tyle fortunny, że powieść okazuje się bardziej praktyczna wobec rzeczywistości człowieka XIX wieku niż narracja oparta na faktach pobranych z tej rzeczywistości, ale nie tak ważnych dla codziennych wyzwań i doświadczeń. Taką powieścią będzie też *Niebo w płomieniach*, o której Parandowski sam pisał, że choć jego bohater jest fikcyjny, to jednak „dojrzywał wśród ludzi, pojęć i przesądów XIX wieku”²⁰.

Kiedy u White’a mowa o treściach „historycznych” powieści opowiadającej o czasach sobie współczesnych, to historyczność nie jest rozumiana jako odniesienie do przeszłości ani jako wyjątkowa doniosłość, ale jako specyficzny model konstruowania prawdy za pośrednictwem tekstu i narracji (a nie na przykład logicznego dowodu, analitycznego doświadczenia albo autorytarnego ustanowienia). Zdaniem Ericha Auerbacha, którego przytacza White, treści nowej doktryny literackiej – realizmu

¹⁷ H. WHITE: *Przeszłość praktyczna...*, s. 58.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, s. 54–55.

²⁰ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 452.

– są po prostu „rzeczywistością historyczną”, tyle że rozciągniętą także na teraźniejszość. Cechą charakterystyczną jest tu nastawienie na pojedynczy element rzeczywistości, obserwowany i opisywany ze względu na niego samego, a nie uogólniany lub prowadzący do ponadczasowych sądów. Powieść realistyczna wykorzystuje ten sposób opowiadania rzeczywistości, ale przeznaczą go do przedstawienia innych treści, które – jak już wspomniano – bliższe są codzienności człowieka XIX wieku. Dlatego też zamiast „przeszłości historycznej” White proponuje mówić o „przeszłości praktycznej”, którą czytelnik powieści może przełożyć (jako wyobrażenie lub jako wzór) na praktykę życiową²¹.

Powieść i sekularyzacja etyki (i Boy)

Co jednak ma to wszystko wspólnego z tezą o konflikcie między religią i literaturą? Jeśli powieść przyjmuje rolę praktycznego przewodnika dla klasy średniej, to nie wchodzi w konflikt z historią, tylko właśnie z religią, której instytucje w nowoczesnym świecie starają się być strażnikiem i nauczycielem moralności. Na gruncie prozy brytyjskiej, rozwijającej się już w XVIII wieku, tę rozbieżność interesów bada Carol Stewart. Stawia ona tezę, że powieść, poczynawszy od *Pameli* Samuela Richardsona (1740), rozszerza swoją rolę jako medium postaw etycznych, konkurencyjne, a wkrótce wypierające kazania i religijne rozprawy. Nazywa to sekularyzacją etyki, czyli oderwaniem nakazów moralnych od instancji religijnych i metafizycznych. Zdaniem Stewart jest to ważniejsze dla rozwoju i popularności gatunku nawet od kwestii realizmu²².

Warto się zastanowić, czy taka teoria możliwa jest do przeszczepienia na polski grunt. Wydaje się, że jej zastosowanie może być ograniczone wobec znacznie mniejszej roli powieści w naszej kulturze aż do drugiej połowy XIX wieku i jej narodowe lub społeczne (a w mniejszym stopniu

²¹ Ibidem, s. 58–59.

²² C. STEWART: *The Eighteenth-Century Novel and the Secularization of Ethics*. Farnham 2010, s. 2–4.

etyczne) zaangażowanie w tamtym i późniejszym czasie. Stewart zajmuje się przede wszystkim powieścią obyczajową, to znaczy taką, w której fabuła dotyczy zdarzeń codziennych, częściej życia kobiecego, toczącego się wokół domu, uczuć, relacji towarzyskich i obowiązków rodzinnych. Stąd też pewnie bliskość koncepcji brytyjskiej badaczki do tego, co o początkach powieści pisał White. Pierwsze polskie powieści, jak *Mikołaja Doświadczyńskiego Przypadki* Krasickiego czy *Podolanka wychowana w stanie natury* Krajewskiego, bardzo poważnie traktują swoje etyczno-wychowawcze zadanie, czerpią jednak z nieco innego wzorca, któremu przyświecają *Przypadki Robinsona Cruzo*e Defoe i *Emil* Rousseau. Powieści tego typu także stawiają sobie cele dydaktyczne i moralizatorskie, więc również obracają się w granicach etyki, są jednak przede wszystkim „dokumentacją” pewnego utopijnego doświadczenia przeprowadzanego na żywym organizmie ludzkim. Defoe wysłał swojego Robinsona w odludną przestrzeń po to, żeby razem z nami obserwować, jak tworzy się kultura i jakie w umyśle kulturalnego człowieka tkwią uwarunkowania. W przypadku *Emila* mamy do czynienia z bezpośrednim już, niealegoryzowanym sprawozdaniem z kształtowania nowego człowieka przez specyficzny model wychowawczy. Głównym pytaniem tej książki nie jest jednak to, jaki powinien być człowiek i jak go w związku z tym należy wychowywać (choć to oczywiście też ważny element), ale – jaki jest człowiek, jaka jest jego natura.

Ten typ literatury także konkuruje więc z kulturą religijną, ale już przede wszystkim nie na polu etyki, lecz w zakresie antropologii. Stawia bowiem ogólniejsze pytania o to, czym jest człowiek (jak ujął to Kant)²³ i jak wygląda jego świat, przy okazji rozważając też pewne zagadnienia etyczne czy, ogólniej, praktyczne. Zupełnie bezpośrednio ta konfrontacja wyrażona zostaje w pierwszych zdaniach *Podolanki*:

Jakiby być człowiek zostawiony samej naturze, jest pytanie równie pozytywne, jak to, o co się długo Mędracy kłócili, aby wiedzieć, jakiby był rodzaj ludzki, gdyby był Adam nie zgrzeszył. Wiek nasz porzuciwszy szkolne spory o tym, czego nie rozumiał, albo wiedzieć nie mógł, ma jeszcze ciekawość badania, czyli człowiek zostawiony samej naturze, chodziłby jak

²³ Por. M. BUBER: *Problem człowieka*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1993.

zwierzęta na czterech nogach, albo czyby go włos okrywał jak niedźwiedzia i małpę, to byłby lepszy od ludzi żyjących w społeczeństwie²⁴.

Oświeceniowy model eksperymentowania z człowiekiem na polu tekstowym pozostanie już w literaturze jako jeden z możliwych modeli powieści. Znacząco wzbogaci go de Sade. XIX wiek przyniesie dalszy rozwój tej formy, dodatkowo mieszając ją ze zdobywającym popularność paradygmatem naukowym, czego pierwszym „mocnym” przykładem będzie pewnie *Frankenstein* Mary Shelley. Jak zobaczymy, w badanej tu literaturze będzie to popularna strategia, a w szczególnie intensywny sposób posłuży się nią Witkacy, swoich bohaterów wystawiając na próbę różnych praktyk i koncepcji, uznając, że powieść jest doskonałą przestrzenią do eksperymentowania z koncepcjami filozoficznymi i próbami doświadczeń metafizycznych.

Pytanie o rolę, jaką odegrać by miała literatura w kształtowaniu się świeckiej obyczajowości i etyki, zadano też literaturze polskiej. Uczynił to Tadeusz Boy-Żeleński, a ponieważ punktem odniesienia była dla niego literatura francuska i jej „wybitnie »płciowy« charakter”²⁵, to chodziło mu przede wszystkim o obyczajowość związaną z tym właśnie zagadnieniem, które – jak tłumaczył – jest ważniejsze i bardziej doniosłe, niż zwykliśmy w Polsce uważać. Nietrudno więc domyślić się nieco uprzedzonego, miałkiego obrazu dla literatury polskiej, której późna wartość okazuje się wtórna wobec literatury zachodniej (francuskiej):

Dziś jeszcze u nas ileż osób, powołanych do tego, aby pojmować wszystkie przejawy ducha, nie rozumie olbrzymiej doniosłości tego charakteru i pomniejsza go bezmyślnie do rozmiarów swywoli! Przyczyna tego tkwi głęboko w naszych tradycjach. „Złoty okres” literatury polskiej z doby humanizmu przestrzegał bardzo ścisłego „celibatu”, jakoż rezultatem było bezpotomne zejście. Dopiero skoro przenikanie obyczajowości francuskiej w ciągu wieku XVIII przygotowało podłoże, wówczas z kipiącą lawą romantyzmu wrzątek miłosny rozlał się po całej Europie²⁶.

²⁴ D.M. KRAJEWSKI: *Podolanka wychowana w stanie natury*. Warszawa 1784. Cytat z fotokopii zamieszczonej w: M. KLIMOWICZ: *Oświecenie*. Warszawa 2002, s. 292.

²⁵ T. ŻELEŃSKI (BOY): *Mózg i płęć*. Cz. 1. Warszawa 1957, s. 22.

²⁶ Ibidem.

Czytając literaturę francuską, Boy dobrze widzi, że już wcześniej, niż zakładała Stewart – co najmniej od późnego średniowiecza, a w pełny sposób w okresie renesansu – etyka i obyczajowość uwalniają się w literaturze od religijnych i kościelnych cenzorów, tworząc własne wzorce, nierzadko w żywym i otwartym sporze z władzami duchowymi katolickiej Francji. Kiedy zaś pyta przy okazji lektury Montaigne'a o to, ile polska dawna literatura może przynieść człowiekowi współczesnemu, żyjącemu w dwudziestoleciu międzywojennym, odpowiedź też jest zniechęcająca:

Dawna polska literatura (której zresztą jestem gorącym miłośnikiem) zawiera dla nas, mimo wszystko, więcej pomników języka niż pomników myśli. To sprawia, iż, zniechęceni, za mało oglądamy się w przeszłość, za mało czerpiemy z niej soków, za mało równowagi kulturalnej wobec przeróżnych „najnowszych prądów” i niezliczonych „izmów”, jakie, bodaj za mojej pamięci, wiały ze wszystkich kątów Europy do naszego ogródka²⁷.

Dlatego wydaje się, że jego potężne przedsięwzięcie translatorskie – przyswojenie polskiemu czytelnikowi największych dzieł literatury francuskiej od Villona po Balzaka – jest także, a może nawet przede wszystkim, zadaniem z zakresu moralności i obyczaju. Oczywiście jest to rewolucja obyczajowa, odważna i może nawet poważniejsza niż ta, którą wraz z Ireną Krzywicką próbował wprowadzić narzędziami medycznymi i publicystycznymi. Po tej ostatniej zostały nam tylko niewielkie świadectwa: *Nasi okupanci* Boya czy też *Pierwsza krew* Krzywickiej. Pierwsza natomiast na trwałe wchodzi do społeczeństwa nie w postaci głośnej, a więc narażonej na łatwą krytykę akcji propagandowej, ale wielką „Biblioteką Boya”, wydawaną przez całe dwudziestolecie, a wznawianą w dużych nakładach w latach powojennych. Nie o nakłady tu jednak chodzi, ale siłę „płci i mózgu” (jak Boy nazwał wydany osobno zbiór „słów wstępnych” do swoich tłumaczeń), czyli niemożliwy do przeszacowania potencjał intelektualny i erotyczny, który przynosi nam literatura francuska. Jest to, dodajmy wreszcie, literatura najbardziej religijna i najbardziej bezbożna. Wpływ, jaki więc mogłaby ze sobą nieść,

²⁷ Ibidem, s. 182.

nie tylko łączy się z innym jako religijne medium wzorców etycznych, obyczajowych, emocjonalnych i intelektualnych, ale przynosi także potężny zbiór rozważań i argumentów w zakresie nowożytnej myśli religijnej: intensyfikujących (jak *Myśli* Pascala), prześmiewczych (Rabelais, Wolter) i emancypacyjnych (*Prowincjałki* Pascala, *Wyznania* Rousseau). Z tego zbioru najważniejsze jednak dla nowoczesnych przemian i uwolnienia literatury jako samodzielnej drogi rozumienia i opisywania świata są, jak się zdaje, powieści, a wśród nich przede wszystkim – tłumaczone przez Boya – *Niebezpieczne związki* de Laclos, *Czerwone i czarne* Stendala, czyli powieść o upolitycznieniu i „defideizacji” religii, a wreszcie – potężny zbiór *Komedii ludzkiej* Balzaca, która już w tytule, wprost, przedstawia się jako opcja alternatywna dla *Boskiej komedii* Dantego, a którego to dzieła Balzaca spory kawałek naszemu językowi przyswoił właśnie Boy.

Powieść jako wyparty inny religii

Ponieważ nie jest to główny temat mojej pracy, pozostawmy tę niezwykle rolę Boya i literatury francuskiej dla dwudziestolecia w pamięci i wróćmy na chwilę do White’a, którego koncepcja „przeszłości praktycznej” jest interesująca z jeszcze innego powodu. White, tym razem za de Certeau, mówi o fikcji jako „wypartym innym historii”²⁸. Historia mogła ukonstytuować się jako dyscyplina naukowa na początku XIX wieku między innymi dlatego, że udało jej się oderwać od dotychczasowego powiązania z retoryką, poetyką, literaturą, czyli po prostu – dziedzinami swobodnego dyktantstwa, namiętności i marzeń. Powieść, rozkwitająca w tym samym czasie, wzięła na siebie te wszystkie, z wyjątkiem klasycznej retoryki, formy mówienia o świecie, które historia odrzuciła. Razem złożyły się na to, co nazywamy fikcją, która w zestawieniu z historią naznaczona została pejoratywnymi skojarzeniami z nieprawdą, zafałszowaniem i nierzeczywistą fantazją. Powieść posługuje

²⁸ H. WHITE: *Przeszłość praktyczna...*, s. 50.

się tym samym „narzędziem” co historia, które polega na konstruowaniu prawdy za pomocą tekstu. Dlatego historia zmuszona jest wyrażnie oddzielić się od literatury, podważającej jej obiektywność i autorytet tekstu pisanego.

Chrześcijaństwo, a w szczególności katolicyzm, który do tego czasu obficie korzystał z tych odrzuconych przez historię form (retoryka kazań, poezja i melika religijna, legendy hagiograficzne, różne formy narracyjne w architekturze i sztukach plastycznych itd.), musiał wykonać wobec stygmatyzowanej powieści ten sam gest odrzucenia. Katolicyzm XIX wieku (w przeciwieństwie do niektórych nurtów protestanckich) wyraźnie zafiksował się na prawdzie dogmatycznej wykluczającej wątpliwości, dyskusje i krytykę, bardziej nawet niż na Biblii, opierając się na własnych sformułowanych wykładniach (traktatach teologicznych, dokumentach papieskich itd.). Jest to specyficznie nowoczesny fundamentalizm, którego religia raczej nauczyła się z oświeceniowej obsesji obiektywizmu, niż przyniosła z wieków wcześniejszych.

Żywot Jezusa Ernesta Renana jest najbardziej ewidentnym przykładem tego, co się stało, kiedy wyparte w postaci literatury powróciło do tak ustabilizowanego świata religii. Oddziaływaniem tej rozprawy na stan religii chrześcijańskiej zajął się amerykański krytyk James Wood w rozprawie *The Broken Estate*. Zatrzymajmy się więc na chwilę przy tym tekście.

Chrześcijaństwo według Wooda, jak każda religia, jest systemem opartym na „samouzasadnieniu” (*self-justification*), to znaczy, że samo swoim autorytetem gwarantuje swoją prawdziwość. Konieczność poszukiwania innego uzasadnienia jest już przejawem słabości tego systemu. Dlatego, zdaniem Wooda, nie jest przypadkiem, że chrześcijaństwo zmierza ku zatraceniu, od kiedy teologia sięga po filozofię, krytyka biblijna zaczyna traktować Biblię tak, jakby to była biografia czy powieść, a Ernest Renan i Matthew Arnold zaczynają traktować Jezusa tak, jakby był bohaterem powieści. Równocześnie Jezus staje się „postacią” zupełnie dosłownie w takich tekstach, jak *Jezus Chrystus we Flandrii* Balzaka.

Z chwilą, kiedy Jezus stał się bohaterem powieści – pisze Wood – stał się także fikcyjnym [bohaterem – przyp. R.K.]. Załamała się dawna domena [oryg. *The old estate broke*]. Jezus stracił swoją boskość, stając się jedynie

inspirującym fantastą. [...] Jezus stał się wzorcem do naśladowania, a Bóg szlachetnym pulsem, bijącym w nas, ale nie poza nami²⁹.

Teza autora *The Broken Estate* może budzić pewne wątpliwości. Lektura *Żywota Jezusa*, z długim wstępem omawiającym źródła przedstawionych potem treści, nie od razu pozwala domyślić się, o co chodzi Woodowi, kiedy nazywa Jezusa bohaterem powieści. Owszem, praca Renana jest wywrotowa, ale jej siła zdaje się opierać na argumentach wyprowadzonych z badań historycznych i kulturowych, a nie na fikcjonalizacji wydarzeń. Renan omawia kolejne wydarzenia opisane w Ewangelii, tłumacząc ich lokalne i historyczne konteksty, stawiając tezy o ich rzeczywistym przebiegu i rozważając biblijne przekształcenia. Tekst aspiruje do bycia pracą historyczną z zakresu krytyki biblijnej, a nie literacką opowieścią. Podważenie boskości Jezusa także odpowiada rejestrowi faktograficznemu, ponieważ Renan nie dyskutuje z esencjalnymi tezami teologów, tylko dowodzi, że koncepcja boskości Jezusa jest historycznym, późniejszym wytworem, niemającym uzasadnienia w źródłach pierwotnych.

Wood twierdzi jednak, że Renan (na równi z Arnoldem) pokazał, iż można traktować Jezusa tak, jakby był bohaterem powieści. Nie chodzi tylko o podważenie jego boskości i przeniesienie go z rozważań teologicznych do historycznych, ale o uwolnienie go od jedyne go języka, w którym można o nim mówić. Religia, tak samo jak historia, rości sobie prawo do orzekania o rzeczywistości w jedynej dopuszczalnej formule, tu: w języki Biblii i jej „prawowiernych” komentarzy. Każdy inny tekst mówiący o Jezusie ma być od Biblii zależny jako apokryf albo wykładnia. Tymczasem jako „bohater” Jezus podlega co najwyżej odpowiednim funkcjom fabularnym, ale nie ma jednego języka i jednej narracji, w której musi zostać zachowany. Literatura jest domeną wolności wyboru i wariantywności. Apogeum wywrotowości Renana nie polega więc na tym, że podważa on boskość Jezusa (nieraz już to w historii czyniono, także w sporach wewnątrz chrześcijaństwa), ale na tym, że pokazuje możliwość wpisania go w inne dyskursy, na przykład – jak czyni sam Renan – w dyskurs rewolucyjnego idealizmu.

²⁹ J. WOOD: *The Broken Estate: The Legacy of Ernest Renan and Matthew Arnold*. W: IDEM: *The Broken Estate...*, s. 250–251. Przekład własny – R.K.

Kwestia fikcyjności tych narracji mogła się pojawić w rozprawie Wooda także dlatego, że praca Renana doskonale wpisuje się w model realizmu powieściowego, o którym pisał White: każde zdarzenie ujmowane jest ze względu na siebie i na własnych warunkach. Francuski autor pisał swoją rozprawę, przebywając w Palestynie, i w szczególnie sposób zwracał uwagę na detale historyczne, kulturowe i krajobrazowe. Jak wiemy od White'a, taka perspektywa jest wspólna narracji historycznej i prozie realistycznej. Renan dbał o szczegóły i jego opis znacznie bardziej, niż wymaga tego właściwa historii koncepcja kontekstu macierzystego. Bliższy był raczej wymaganiom, które stawia styl realistyczny w powieści. Co ciekawe więc, tekst, który chcemy traktować jako fikcyjny, okazuje się – w odbiorze nowoczesnego czytelnika – bardziej odpowiadać rzeczywistości niż tradycyjny tekst Pisma, które pomija wiele ze swojej perspektywy nieistotnych szczegółów. To oczywiście symulacja rzeczywistości, ale przekonująca, bo stworzona z myślą o europejskim odbiorcy, spadkobiercy dziedzictwa chrześcijańskiego, który nie ma „wysokiego kontekstu” (jak ująłby to Edward Hall) środowiska historycznego i geograficznego, w którym powstawały opowieści ewangeliczne.

Rewolucyjny wymiar tej perspektywy znów dobrze pokazuje nam autor *Nieba w płomieniach* w kolejnych doświadczeniach głównego bohatera z wielkanocną lekturą *Żywota Jezusa*. Teofil od początku, kiedy tylko wziął książkę do ręki, odczuwał pewną niestosowność i niechęć charakterystyczną dla człowieka, któremu będzie się mówiło coś przeciwnego jego przekonaniom. Po pierwszych chwilach lektury „nie miał wątpliwości, że pozostaje ona w najgorszych stosunkach ze światem dzwonów, śpiewów i świec, z którego właśnie powrócił”³⁰. Już wtedy widać, że różnica między jego przeżywaniem i pojmowaniem religii a tym, co przedstawia mu lektura, nie mieści się tylko w ideach, ale ma mocne ugruntowanie estetyczne i epistemologiczne. Nie dotyczy tylko przekonań, ale jest różnicą całej rzeczywistości. To dzięki pisarskiemu talentowi Renana (i tłumaczeniu Niemojewskiego) Teofil przekona się za chwilę, że nie tylko mylił się co do centralnego dla religii elementu boskości Jezusa, ale, ujmując to najkrócej, pojął, że świat może wyglądać inaczej niż znane

³⁰ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 511.

mu „modlitwa, święcone i dzwony”. Opis lektury jest na tyle jasny i sugestywny, że warto go przytoczyć w całości:

Świat, nasycony modlitwą i święconym, ukołysany dzwonami, które były przez cały ranek, trawił w spokoju dzień Zmartwychwstania. W takiej chwili Teofil wyruszył w drogę, z której powrócił zupełnie innym człowiekiem.

Tam, gdzie się teraz znalazł, panowała wiosna dojrzała i bardziej ciepła niż ta, którą pozostawił za oknem swego pokoju. Winnice pięły się na wzgórze, wśród drzew oliwnych pasły się baranki, drogi kurzyły się białym pyłem pod stopami wędrowców szukających studni, przy których kobiety śmiały się i rozmawiały; słońce sunęło wzdłuż cichych dolin ku góróm, których szczyty płonęły o zachodzie; przychodziły noce gwiaździste, łodzie rybackie wypływały bez szmeru na jezioro i opuszczały sieci w wodę osrebrzoną księżycem.

Po raz pierwszy Teofil ujrzał krajobraz ewangeliczny, którego nikt mu dotychczas nie pokazał. Doznał nieomal tej samej rozkoszy, jaka towarzyszyła Renanowi przy pisaniu tych stronici w czarujące dni letnie, na stokach Libanu, skąd widać było Sareptę, Hermon, Karmel, góry plemienia Dan, w orszaku upajających godzin egzaltacji i natchnienia. Ogarnęła go niewysłowiona świeżość, biegł rozdziałami jak łaką, póki nie utracił tchu, i wtedy dopiero spostrzegł, jak złowieszcze myśli go ścigają. Książka była słodka jak miód i gorzka jak piołun. Zabłądził w niej, wszystkie urocze ścieżki okazały się zdradzieckie i kończyły się na pustynnych, rozpalonych skałach, gdzie jego Boga rozbierano z boskości. Była to wizja bardziej przejmująca niż wszystko, co dotychczas przeżył.

Suchymi, bezlitosnymi oczami patrzył Teofil na okropne detronizowanie Boga. Ani jednym słowem, ani jedną myślą nie wsparł Go w tej chwili, chyba cięższej od Golgoty. Pozwalał Mu umrzeć bez zmartwychwstania, nie krzyknął, gdy po zdjęciu z krzyża zamykano go w grobie, którego żaden anioł nie otworzy. Był pewny prawdy, którą poznał przed paru godzinami, bardziej, jak mu się zdawało, niż kiedykolwiek był pewny tej, którą poznał z pierwszymi słowami pacierza³¹.

Dlaczego lektura *Żywota Jezusa* jest dla Teofila tak przekonująca? Renan w realistycznym opisie odkrywa przed nim zupełnie nowy świat, a bohater ani przez chwilę nie ma poczucia, że jest to świat fikcyjny.

³¹ Ibidem, s. 513–514.

Przeciwnie, wszystko wspiera się na doświadczeniu autentyczności, które owaładnęło chłopcem, a które jest czymś więcej niż tylko przekonaniem wyprowadzonym z lektury tekstu historycznego. Katalizatorem tego doświadczenia jest „krajobraz ewangeliczny”, będący łagodną, literacką namiastką tego, co nazywamy krytyką historyczną lub krytyką racjonalistyczną. W opis przestrzeni i ludzi w niej funkcjonujących wpisane jest, z pozoru tylko banalne, urzeczywistnienie, powołanie do życia tego miejsca i czasu. Wydarzenia ewangeliczne przestają tkwić zawieszone w nieokreśloności kościelnej i obrzędowej lektury Biblii. Choć utrzymują nutę tajemniczości i egzotyki, stają się jednak bliższe, a przez tę bliskość także – zwyczajniejsze. Fascynacja Teofila „krajobrazem ewangelicznym” jest więc podwójna. Rozkoszy płynącej z obcowania z atrakcyjną odmiennością towarzyszy przybliżenie tego świata jako prawdziwszego, niezależnionego od kościelnych dzwonów. Doświadczenia towarzyszące bohaterowi, przez Franka Ankersmita nazwane doświadczeniem historycznym³², mają znamiona epifanii. Szczególnie dwa elementy, które zawsze występują w tego typu doświadczeniach, zostają wyróżnione w tekście: najpierw „niewysłowiona świeżość”, a potem poczucie niezachwianej pewności co do „objawionej” prawdy. Narrator pokazuje w ten sposób siłę tekstu literackiego, który nie tylko sam naśladuje rzeczywistość, ale potrafi też wzbudzić w odbiorcy takie przeżycie, jakie przypisuje się zwykle doświadczeniom religijnym.

Podstępne zastępowanie

W omawianym fragmencie *Nieba w płomieniach* mamy więc sygnały dwóch ścieżek kryptoteologicznych³³. Jedna pokazuje jak literatura,

³² Por. F. ANKERSMIT: *Modernistyczna prawda, postmodernistyczne przedstawienie i po-postmodernistyczne doświadczenie*. Przeł. E. DOMAŃSKA. W: IDEM: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2005.

³³ Pojęcie używane między innymi przez Agatę Bielik-Robson, odnoszące się do nowoczesnych dyskursów, które pod przykryciem świeckości naśladują lub zastępują tradycyjne języki teologiczne i religijne.

a druga jak nauka (tu: historia) próbują zastępować religię, korzystając z jej „narzędzi”, „starając się” zająć jej miejsce w relacjach społecznych i tworząc dla niej, na potrzeby jednostki, wyobrażenia o świecie i o tym, jakie miejsce zajmuje w niej człowiek. Teraz interesuje nas przede wszystkim praca literatury, a konkretnie powieści. Chociaż głównymi oponentami w tym sporze wydają się religia i historia, to właśnie powieść okazuje się ośrodkiem kształtowania nowego wyobrażenia (nauka oczywiście też będzie miała taką właściwość w wielu przypadkach). Działa podstępnie, bo zdobywa nowe obszary, wspierając jednostkę w jej religijności (doświadczenie religijne), w ogóle nie ujawniając się jako gatunek. Widzimy jednak, jak w opowieści ewangeliczne wprowadzane są powieściowe kategorie (narracja, bohater, fikcja) i jak w ten sposób powieść przerabia na swoją modłę świat ustanowiony przez religię opartą na Księdze. Dlatego ten trop proponuję nazwać „podstępnym zastępowaniem”.

Nowoczesne epifanie – w stronę doświadczenia

Parandowski przypomina nam o jednej z klasycznych ścieżek sekularyzacyjnych literatury, która religijne pojęcie epifanii wykorzystuje przy konstruowaniu doświadczenia związanego z lekturą oraz doświadczenia wpisanego w literaturę i przez nią próbującego się przejawiać. Jak pisze Ryszard Nycz, pojęcie epifanii do dyskusji wokół XX-wiecznej literatury wprowadził James Joyce, chociaż podobne próby epifanijne czyniono niezależnie od niego. Epifania stała się w ten sposób przyjętym w języku nowoczesnych przemian artystycznych pojęciem dla „formy bezpośredniego ujawniania się świata czy jego uniwersalnego sensu”³⁴, które na polskim gruncie precyzyjnie analizuje właśnie Nycz. Posługując się kategorią epifanii, badacz zajmuje się przede wszystkim poezją, która jest w nowoczesności głównym obszarem, w którym podejmuje się temat „wyrażenia niewyraźnego”. Jest tak między innymi dlatego, że tego typu

³⁴ R. Nycz: *Literatura jako trop rzeczywistości*. Kraków 2001, s. 168.

doświadczenie wewnętrzne „domaga się artykulacji, wyrażenia, a nie odbicia”³⁵. Na gruncie prozatorskim – jak pokazuje Nycz – w tę poetykę wpisuje się Gustaw Herling-Grudziński ze swoimi krótszymi formami prozatorskimi, dla których „wyjściową” formą jest *Dziennik pisany nocą*, gdzie pisarz stosuje specyficzną formę „kroniki przetykanej niekiedy opowiadaniem”. Przeplatają się więc dwa typy narracji: kronikarskie relacje ze świata politycznego i kulturalnego oraz opisy rozwijające się w intelektualne dociekania lub sceniczne dramatyzacje³⁶. To właśnie po stronie opisów stoi zadanie wyrażenia doświadczeń:

W strumieniu kronikarskiej relacji opisy stanowią enklawy czasu zatrzymanego i „wyłączonego obszaru”. Jednakże nie z tego bynajmniej powodu (przynajmniej w istotnej swej części), że gromadzą i porządkują wcześniej wprowadzone informacje oraz zarysowują czy zapowiadają przyszły rozwój wypadków, lecz dlatego przede wszystkim, że bywają „przechwycciem nieuchwytnego”, „migawkowym olśnieniem”, odsłonięciem „rąbka desenu losu” czy skrawka tajemnego wzoru, na które pada blask głębszego znaczenia. Opisy – to osobliwość dziennikowej prozy Herlinga – są nie tyle (czy nie tylko) *ancilla narrationis*, a więc „służebnicami” opowiadania, ile raczej *scintilla narrationis*, „iskierkami” czy związkami opowiadań³⁷.

Od razu jednak Nycz zauważa, że to, co właściwe dla krótkiej formy prozatorskiej, zdaniem Herlinga-Grudzińskiego nie jest dostępne powieści (cytat z *Dziennika...*, 9 listopada 1986 r.):

Gdybym miał napisać krótki traktat o „noweli doskonałej”, położyłbym nacisk na jej wieloznaczność, na jej podobieństwo do drogiego kamienia czy kryształu, załamania. W powieści taka krystalizacja jest prawie niemożliwa, powieść rośnie i rozwija się w materii zanadto obfitej i płynnej, aby pisarz mógł się zatrzymać nad jednym epizodem, nad pomysłem „wyłączonym”, i doprowadziwszy go do stanu zastygnięcia, wydobyć z niego szlifem błysk wieloznaczny³⁸.

³⁵ Ibidem, s. 22.

³⁶ Ibidem, s. 208–209. Fragment w cudzysłowie jest cytatem z *Dziennika pisanego nocą* (Rzym, 13 maja 1984 r.).

³⁷ Ibidem, s. 209.

³⁸ Ibidem, s. 211.

Takie ujęcie stawia mimetyczną prozę powieściową w roli drugorzędnego medium doświadczenia epifanicznego. W dalszych rozważaniach spróbuję pokazać – nie wbrew Nyczowi, raczej z jego wsparciem – że możliwa jest odmienna perspektywa. Wstrzymajmy się jednak z tym zagadnieniem, by wrócić do niego odpowiednio już przygotowani w „sekularne teorie powieści”.

Fikcja nie-do-wiary

Powieść, co najmniej od drugiej połowy XIX stulecia, jest w masowym odbiorze tekstu narracyjnego czymś na kształt gatunku koronnego, który (ograniczając się znów do poezji), opisuje Ireneusz Opacki w klasycznej rozprawie o krzyżowaniu się postaci gatunkowych. Pisze on o „zanieczyszczaniu” postaci gatunkowych i wchodzeniu w „związki krwi” z gatunkiem koronnym, przy czym wyraźnie podkreśla, że powstałe postaci nie tworzą nowych gatunków, ani nie zaczynają przynależeć do gatunku zanieczyszczającego³⁹. Podobnie też dzieje się z tekstami narracyjnymi, które wchodzą w „związki krwi” z powieścią, przy czym tutaj mamy do czynienia z połączeniem z perspektywy tekstów religijnych czy historycznych nacechowanym pejoratywnie ze względu na fikcjonalny status, który te teksty musiałyby przy tym zyskać. Dlatego właśnie – uzupełnijmy wywody White’a i Wooda – historia i religia wytworzyły szereg retorycznych i erudycyjnych mechanizmów obronnych, odróżniając w ten sposób własne teksty, także te powstałe dawniej, jak na przykład legendy o świętych. Religia nie mogła się jednak bronić przed czymś, co, zdaniem Wooda, powieść wprowadza wraz z fikcją⁴⁰ do nowoczesnego

³⁹ I. OPAKCI: *Krzyżowanie się postaci gatunkowych jako wyznacznik ewolucji poezji*. W: IDEM: *Odwrócona elegia. O przenikaniu się postaci gatunkowych w poezji*. Katowice 1999.

⁴⁰ Należy pamiętać, że w angielskiej nomenklaturze *fiction* oznacza zarówno, tak jak w języku polskim, pewną właściwość świata przedstawionego, jak i to, co nazwalibyśmy po polsku literaturą fikcjonalną, czyli cały zasób tekstów niemających bezpośredniej, rzeczowej referencji, przy czym czasem jeszcze w ramach tego zbioru wydziela

wyobrażenia o akcie wiary. Wood we wprowadzeniu do książki, w której znajduje się omawiany artykuł, bardzo wyraźnie pokazuje, jak forma wiary, której nauczyła nas fikcja, jest zabójcza dla religijnej powagi tego aktu. „Fikcja – pisze Wood – wymaga od nas wiary, ale w każdej chwili możemy też zdecydować się nie wierzyć. Oto jest prawdziwa świeckość fikcji – dlatego, pomimo swego czaru, jest właśnie wrogiem przesądu, pogromcą religii [oryg. *slayer of religions*] [...]”⁴¹.

Fikcja, jak wyjaśnia dalej Wood, jest domeną „nie całkiem” (*not quite*), jest miejscem nie-całkiem-wiary (*not-quite-belief*). Stąd właśnie – z samego budulca fikcji – wynika główne zagrożenie dla ortodoksyjnej religii, naprzeciwko której wyrosła powieść, a która zna tylko jasne wybory, wiarę oraz jej brak, który jest wyborem na tyle zdecydowanym, że sam przypomina wiarę. Tymczasem fikcja pozostaje domeną wolnego wyboru i wątpliwości, które konstytuują jej rzeczywistość. Decyzja o rezygnacji ze świata fikcji i o ponownym wejściu w niego jest prostym wyborem. „W każdej chwili – powiada anegdotycznie Wood – mogę zamknąć książkę, wyjść z domu i kopnąć kamień”, co ma najwyraźniej przynieść mu doświadczenie rzeczywistości przywracające go światu. Tak czy inaczej, powieść pozwala na osądzenie siebie jako nieprawdziwej – a nawet sama często przedstawia takie sądy – podczas gdy religia domaga się uznania swojej rzeczywistości⁴².

Teza Wooda ma podwójny wymiar – teoretyczny i historyczny, przy czym przeważa jednak ten drugi. Nie możemy o tym zapominać, ponieważ tylko wtedy – a i też z pewnym trudem – dają się uzasadnić twierdzenia odnoszące się do „ortodoksyjnej religii”, która wiarę łączy z utwierdzaniem się co do pewnego obiektywnego stanu rzeczywistości. Powieść rozkwitła w XIX wieku i nie jest przypadkiem, zdaniem autora *The Broken Estate*, że w tym samym czasie nastąpiła degradacja religii chrześcijańskiej jako żywej wiary i jako spoiwa kulturowego i politycznego zachodniej cywilizacji. Niektóre deklaracje krytyka brzmią radykalnie – tak jakby to powieść, „pogromca religii”, była główną przyczyną

się *literature* i *fiction*, czyli to, co należy do „klasyki”, kanonu, tradycji, i to, po co przeciętny czytelnik sięga na półkach księgarni.

⁴¹ J. WOOD: *The Broken Estate*..., s. XX. Przekład własny – R.K.

⁴² Ibidem, s. XXI.

sekularyzacji, a przynajmniej głównym aktantem w dziewiętnastowiecznym sporze, który analizować będziemy w kolejnych rozdziałach. A więc nie nauka, nie kapitalizm i nie nowoczesne ideologie, ale powieść zmieniła obraz tego świata. Oczywiście mamy tu do czynienia z hiperbolizacją, pozostaje jednak wyraźny gest zaangażowania literatury w ten ideologiczny spór.

Uzasadnieniem dla tych rozważań jest teoretyczne powiązanie fikcji i wiary. Warto zwrócić uwagę na to przekształcenie, które brzmi zupełnie „postsekularnie”, ponieważ zakłada, że w naszym odniesieniu się do świata pierwszorzędne znacznie ma wiara – zaangażujemy się w życie w świecie, ponieważ wierzymy w jego istnienie. Obojętnie, czy jako całościowej konstrukcji, czy rozdrobnionej wielości, ale nasze wyobrażenia i przekonania o świecie nie wynikają tylko z naszych działań poznawczych. Określenie, czym jest fikcja, przynajmniej w pewnym zakresie, wynika z kategorii, za pomocą których opisujemy rzeczywistość.

Teoretycy fikcji, począwszy od Arystotelesa (który oczywiście nie używa tego pojęcia), łączą ją częściej z potencjalnością i prawdopodobieństwem. Nie doszukujemy się prawdziwości świata w fikcyjnej literaturze, ale oceniamy fikcję na podstawie jej podobieństwa do świata. To nie zbliża nas do pojęcia wiary, raczej – wiarygodności. Fikcja ma na celu przekonanie nas, że „tak mogłoby być”, pomimo równoczesnego przekonania, że „tak nie jest”, albo przynajmniej świadomości, że to, „jak jest naprawdę”, nie jest w ogóle sprawą fikcji. Dla badaczy ontologii fikcji jej relacja do rzeczywistości jest więc tropiczna. Także w koncepcjach teoretyków powieści, których przeglądu dostarcza nam Henryk Markiewicz⁴³, nie proponują oni tego typu rozwiązania. Klasyczne teorie badające fikcję od strony logicznej, często nawiązujące do Ingardenowskich *quasi-sądów*, ograniczają się do stwierdzenia niemożności oceny zdań fikcyjnych w kategoriach prawdy i fałszu (niepredykatywność). Także światy fikcyjne nie mają bezpośredniego przełożenia na rzeczywistość. Wiele teorii skupia się właśnie na określeniu referencji fikcji do świata, a więc do jej mimetyczności, do tego, jak udaje orzekanie o świecie (teoria aktów mowy). Próbuje się także ustalić poetyckie warunki fik-

⁴³ H. MARKIEWICZ: *Teorie powieści za granicą*. Warszawa 1995. Rozdz. *Fikcja powieściowa i jej odniesienie do rzeczywistości*, s. 405–429.

cji (między innymi mowa zależna, ustalenia czasoprzestrzenne), warunki jej skuteczności i fortunności. Na różne sposoby rozważana jest wartość poznawcza i wyjaśniająca fikcji wobec świata, a także jej ideologiczne oddziaływanie. W tym zakresie mieści się też koncepcja Wooda, w której chodzi przede wszystkim o to, jak wytworzona przez fikcję matryca *not-quite-belive* przekształca wzory konstruowania i przeżywania wiary przez nowoczesnego człowieka.

W wyliczeniach Markiewicza pojawiają się koncepcje zbudowane wokół takich pojęć i określeń, jak światy możliwe, gra, „nie na serio”, efekt realności, a także wokół artystycznego (modernistycznego) lub językowego, intertekstualnego odcięcia się od rzeczywistości. Wśród tych, które mówią o grze, zwracają na siebie uwagę koncepcje takich badaczy, jak Gregory Currie, Kendall L. Walton i Peter McCormick, posługujący się określeniem *make-belive*, którego jednak szczegółowo nie wyjaśniają. „Z kontekstów – pisze Markiewicz – wywnioskować można, że jeśli »*pretense*« oznacza niekiedy udawanie, pozorowanie, to »*make-belive*« jest grą prowadzoną wewnętrznie, dla samego siebie – jest wyobrażaniem sobie, iż wierzy się w opowiadane zdarzenia, przy czym grze tej towarzyszy nieraz silne uczestnictwo emocjonalne (*quasi-emocjonalne*)”⁴⁴. Chodzi więc także o psychologiczne rozpracowanie działania fikcji, która ma opierać się na specyficznej prywatyzacji i relatywizacji wiary. Podobnie jak w koncepcji Wooda, wiara zostaje tu uzależniona od decyzji podmiotu, a więc uwolniona od – podkreślanego w teologii chrześcijańskiej – boskiego gestu łaski. Aktowi wiary towarzyszy tu natomiast, niewystępujące w koncepcji zawartej w *The Broken Estate*, modyfikujące pojęcie gry, charakterystyczne dla ponowoczesnych koncepcji fikcji. Na tym zasadza się różnica między *make-belive* i *not-quite-belive*, w którym, jak się zdaje, decyzja podmiotu jest wolna, ale nie dowolna. Nie jest grą, ale konsekwencją doświadczenia lekturowego, które przynosi powieść. Ujmując to alegorycznie, „pogromca religii” nie jest liberalnym graczem, ale zapalonym rewolucjonistą, który rozbija dotychczasowe doświadczenie, mogąc nieść przy tym i satysfakcję, i świadomość tragiczną. Przy czym – jak zauważa Amardeep Singh – właściwą tragedią wedle Wooda nie jest nietzscheańskie odrzucenie Boga (i Jezusa), ale sekularyza-

⁴⁴ Ibidem, s. 411.

cja narracji biblijnej, która niemal staje się jednym z typów powieściowych⁴⁵. *Not-quite-belive* można by więc równie dobrze, choć nieliteralnie, przełożyć jako „nie-do-wiary”, skoro zarówno oznacza coś, co jest wiarą „nie dość”, nie w pełni, jak i – a może przede wszystkim – przynosi w rezultacie niedowiarstwo, niechęć wobec silnej, ograniczającej wolność wiary.

Zmierzch bogów, czyli trudna dojrzałość powieści (Lukács)

W przeciwieństwie do Wooda, na nietzscheańskim porzuceniu świata przez bogów swoją teorię powieści opiera chronologicznie najwcześniej-szy z omawianych tu teoretyków sekularyzacji powieści – György Lukács – w swojej klasycznej *Teorii powieści*⁴⁶. Rozprawa wydana została w 1916 roku, jest więc jeszcze modernistycznym – osadzonym w marksizmie – komentarzem do powstania i rozwoju gatunku powieściowego. Stąd też zapewne większa skłonność do dramatyzowania w mitycznych obrazach powstawania powieści. Lukács wychodzi z założenia o historyczności form gatunkowych i przeciwstawienia epopei i powieści jako dwóch form epiki, wyrażających historyczno-filozoficzną sytuację swojej epoki. „Powieść – pisze – jest epopeją epoki, w której nie ma już bezpośrednio danej, spontanicznej totalności życia, w której immanentna obecność sensu w życiu stała się problemem, ale która nadal zwrócona jest ku totalności”⁴⁷. Dalej wyrazi to w formie mitycznej (czy też Wagnerskiej):

Powieść jest tedy epopeją świata opuszczonego przez bogów; psychologię jej bohatera cechuje demonizm; jej obiektywność to męskie i dojrzałe

⁴⁵ A. SINGH: *Literary secularism. Religion and Modernity in Twentieth-Century Fiction*. Cambridge 2006, s. 10.

⁴⁶ G. LUKÁCS: *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*. Przeł. J. GOŚLIŃSKI. Warszawa 1968.

⁴⁷ Ibidem, s. 48.

stwierdzenie, iż nigdy sens nie przeniknie do końca rzeczywistości, ale że rzeczywistość pozbawiona sensu obróciłaby się w nicość, do której nie ma dostępu istota⁴⁸.

Ta obrazowa forma – nie świata bez bogów, ale świata opuszczonego przez bogów – doskonale oddaje sytuację nowoczesnego człowieka, którą opisywał Blumenberg – sekularyzacji jako sytuacji świadomości w świecie, w którym odrzucono religię, ale wciąż jeszcze o niej nie zapomniano. Człowiek nowoczesny, wyzwolony od bezpośredniej bosko-ojcowskiej opieki, osiąga dojrzałość, która jest często określana jako jedno z podstawowych wyobrażeń kształtujących nowoczesną tożsamość. Podobnie powieść, jak stwierdza Lukács, „jest formą dojrzałej męskości w przeciwieństwie do normatywnej infantylności epopei” i w przeciwieństwie do „promiennej i młodzieńczej wiary” romantycznej⁴⁹. Wraz ze zantropomorfizowanymi dziejami dojrzewają więc formy literackie i stąd odzwierciedlenie także w gatunkach relacji człowieka do transcendencji – najpierw w dziecięcej akceptacji, która nie widzi innego świata niż ten uporządkowany przez Boga/bogów, potem w młodzieńczym buncie, aż po dramatyczne, ale wyzwolicielskie rozstanie.

Przeciwno temu właśnie wyobrażeniu, jak wiemy, określa siebie Gombrowicz, najpierw w *Pamiętniku z okresu dojrzewania*, a potem w *Ferdydurke*, które są opowieściami o nieudanym dojrzewaniu. Nie przywracają jednak mitycznej wiary dziecięcej, bliższe są raczej młodzieńczemu buntowi, lecz wydaje się, że – szczególnie w wypadku *Ferdydurke* – wychodzą poza to wyobrażenie, obdzierając nowoczesność z poczucia dojrzałości, ale nie przywracając jej wcześniej posiadanego – wedle tego wyobrażenia – porządku i bezpieczeństwa, które utrzymywać miała transcendencja w świecie.

Dla Lukácsa dojrzałość nie oznacza jednak, jak by się mogło здаwać, łatwej samodzielności. Znacznie ważniejsze jest w niej prawo do stanowienia o sobie i kwestia konsekwencji swojego działania. Bohater powieści jest „demoniczny”, co przynosi dwie jego modalności: aetyczny

⁴⁸ Ibidem, s. 80.

⁴⁹ Ibidem, s. 63, 77.

psychologizm i ironiczny stosunek do świata. Sytuacja historyczna i psychologiczna bohaterów jest w tym ujęciu istotą powieści. Następuje w niej oderwanie faktów psychicznych od przedmiotów i norm etycznych. To oznacza, że bohater powieści pozostaje cały czas „w poszukiwaniu” – nie ma jasnych drogowskazów i na trwałe ustalonych celów. Oznacza to w końcu – niemożliwe w eposie i tragedii – ujawnienie się w świecie powieści obłędu i zbrodni, niebędących – jak to dopuszczalne jest w świecie etycznym – jednoznacznymi ośrodkami zła, ale elementami wynikającymi ze świadomości bohaterów i ją współkształtującymi. Bohatera cechuje więc wyobcowanie ze świata norm i konwencji, które przemienia on w ironiczny stosunek do tego świata i do Boga, którego ślady w tym świecie pozostają. Lukács wyraża to w sposób następujący, zbliżając jednak bohatera powieściowego do bohatera romantycznego, od którego niedawno jeszcze go oddzielał jako niedojrzałego buntownika:

Ironia – to mistyka negatywna epoki bez Boga, to *docta ignorantia* w stosunku do sensu, to ekran dobrotliwej lub złośliwej działalności demonów, to rezygnacja z prób podjęcia czegoś więcej niż prosty fakt tej działalności, to niezachwiane i wyrażalne wyłącznie w konkretnym akcie formatotwórczym przekonanie, iż właśnie poprzez tę rezygnację i niemożność wiedzy transcendentalnej osiąga się naprawdę, postrzega i ogarnia rzeczywistość ostateczną, prawdziwą substancję, która jest Bogiem nie istniejącym i obecnym.

„W jakiej mierze – pyta Hebbel – twory pisarza są obiektywne?”. I odpowiada: „W takiej, w jakiej człowiek jest wolny w swym stosunku do Boga”. Mistyk osiąga wolność korząc się i roztapiając w Bogu. Bohater powieści zdobywa ją w lucyferycznym sprzeciwie, jednym samodzielnym krokiem dopełniając swej wewnętrznej doskonałości; odmawiając w świecie, który objawia mu się jako klęska, zgody na wszelką połowiczność czynów duszy. Punktem odniesienia tej wolności, którą zdobył człowiek normatywny, jest Bóg⁵⁰.

⁵⁰ Ibidem, s. 83.

Narodziny powieści z ducha sekularyzacji (Frye, Watt)

Koncepcja „sekularnej fikcji” Jamesa Wooda jest punktem wyjścia rozprawy *Literary Secularism* cytowanego wcześniej Amardeepa Singha, amerykańskiego badacza brytyjskiej i „kolonialnej” (indyjskiej, irlandzkiej, amerykańskiej) literatury modernistycznej. Singh uznaje jednak, że warto przekroczyć koncepcję Wooda, którą sprowadza do określenia: literatura jako siła napędowa (*engine*) sekularyzacji⁵¹. Zamiast tego przypomina dwie interesujące, chronologicznie znacznie wcześniejsze, diagnozy genologiczno-historyczne: Northropa Frye’a i Iana Watta. Skorzystajmy więc z jego podpowiedzi.

Koncepcja Frye’a, opisana w pracy *The Secular Scripture. A Study of Structure of Romance* (1978), rozwija się na poziomie dużego uogólnienia lub, jak wolałby autor, na poziomie kulturowych archetypów. Zbudowana jest na wyraźnej opozycji, która miałaby w ramach cywilizacji zachodniej istnieć już od czasów Homera i już wtedy rozdzielać opowiadane historie na dwa typy: mityczny (*mythical*), czyli święty (*sacred*), i bajkowy (*fabulous*), czyli świecki (*secular*), przy czym – co ciekawe – główna różnica nie tkwi w strukturze tych dwóch typów, ale w posiadanym przez nie autorytecie i spełnianej funkcji społecznej⁵². Mity, łącząc się w mitologię, zaspokajają religijne i historyczne potrzeby, które angażują dane społeczeństwo. Dlatego mit jest zawsze powiązany z konkretną społecznością, podczas gdy bajki ludowe są formami nomadycznymi, które nie mają korzeni tylko w jednej kulturze. Na tej podstawie Frye uznaje je za „świeckie”. Należy więc to określenie rozumieć statycznie – nie mamy tu do czynienia z opowieścią o przemianie (sekularyzacji), ale z tezą o istnieniu dwóch archetypicznych form prowadzenia narracji. Próbując wyjaśnić to rozróżnienie, Singh pisze o literaturze wysokiej, prowadzonej „na poważnie”, elitarnej i bliskiej władzy (*Establishment*) oraz o lekkich narracjach „niskich”, popularnych i nieważnych w tym sensie, że niepodpartych autorytetem instytucjonalnym. Po stronie „mitycznej” stoi

⁵¹ A. SINGH: *Literary secularism...*, s. 5.

⁵² N. FRYE: *The Secular Scripture. A Study of Structure of Romance*. Cambridge 1978, s. 8.

więc Biblia, homerycka mitologia, zbiór tekstów Platona, a dalej Dante i Milton. Po stronie bajkowej, z początku głównie oralnej i anonimowej, Frye wskazuje na Chaucera i Szekspira (z wyjątkiem, jak się zdaje, jego kronik), średniowieczny i renesansowy romans, a w końcu wczesno-nowoczesną powieść. Jak relacjonuje Singh, podział zaczyna się zamazywać wraz z romantyczną poezją, szczególnie kiedy przykłada się go do twórczości Williama Blake'a. Ten jednak, łącząc i komplikując obie dziedziny, jest wdzięcznym materiałem analizy dla Frye'a.

Jak sugeruje Singh, najbardziej interesujące w omawianej koncepcji autora *Anatomy of Criticism* może być to, że więcej zamazuje ona niż wyjaśnia w sekularnej tradycji w historii literatury, pokazując, iż w romantyzmie więcej jest krzyżowania się tego, co religijne i świeckie, niż wyraźnej emancypacji tego drugiego. Proces politycznej sekularyzacji nabiera właśnie wtedy (w Królestwie Brytyjskim) wyjątkowej intensywności, czego symbolem dla badacza jest nadanie praw mniejszościom religijnym, dekryminalizacja ateizmu i założenie niezależnego London University, zwiastujące świecką edukację. Angielska literatura romantyczna nie jest jednak forpocztą tych zmian, ale ich ważnym obserwatorem i krytykiem, z całą gamą reakcji od entuzjazmu do pogardy. Singh „zaintrygowany” podchodzi do tego, jak różne są konkluzje Wooda i Frye'a pomimo podobnego języka krytyki literackiej. Nie zauważa jednak, że w zasadzie obaj badacze mówią o tym samym – o literaturze uwikłanej w przemiany światopoglądowe nowoczesności będącej ich towarzyszką i odpowiedzią na nie. Ta zaś zasadnicza różnica, która dzieli ich w konkluzjach, wynika nie tylko z teoretycznych rozstrzygnięć, ale też z odmiennych doświadczeń badawczych i lekturowych obu autorów⁵³.

Drugim tekstem, na który zwraca uwagę Singh (spojrzymy nań jednak niezależnie od jego komentarza), jest ceniona w anglosaskim literaturo-

⁵³ Co ciekawe, Peter Conrad w artykule umieszczonym w „The Guardian”, poświęconym Woodowi, do opisanego jego wyborów używa tytułu pracy Frye'a: „he has chosen to treat literature as a secular scripture”, a w związku z jego wyraźną postawą przeciw religii (we własnym doświadczeniu), a za literaturą, mówi o nim „isn't he evangelising for literature?”. P. CONRAD: *Literary critic James Wood: 'I'm taking a religious view of an earthly form'*. „The Guardian”, <http://www.theguardian.com/books/2015/apr/05/critic-james-wood-religious-view-of-fiction> [dostęp: 26.06.2015].

znawstwie praca Iana Watta – *Narodziny powieści* (*Rise of the Novel*). Nie chodzi tym razem o całą pracę, ale o jedną ważną dla nas tezę, dotyczącą twórczości Williama Defoe. Watt zauważa, że w powieściach Defoe religia ma niewielki wpływ na życie ludzi, a gdy już się pojawia, to w utartych formach retorycznych, nieświadczących o głębokim zaangażowaniu. Wynika to zdaniem Watta z faktu, że Defoe pisał w czasach, kiedy spory między anglikanami i protestantami doprowadziły do deprecjacji zaangażowania religijnego, kurczenia się wpływów chrześcijaństwa i postępującej sekularyzacji, która określiła także świadomość pisarza. Co więcej, zdaniem Watta „tendencja do sekularyzacji odzwierciedliła się w strukturze jego powieści”⁵⁴ i ma to bezpośredni wpływ na fakt, że twórczość autora *Przypadków Robinsona Cruoe* jest postrzegana jako kluczowa dla rozwoju formy powieściowej. Nie chodzi tu jednak, jak się zdaje, o rodzaj ówczesnej poprawności politycznej czy też kwestię ideologiczną, tym bardziej że w XVIII wieku trudno mówić o sekularyzacji jako ideologii, za którą stałaby jakaś polityczna czy społeczna siła, tak jak miało to miejsce wiek później. Ważniejsze jest w tym wypadku, że zmienia się sposób patrzenia na świat nieuwiązany religijnymi zobowiązaniami i przede wszystkim to, na jaki świat w rzeczywistości się patrzy – co jest ostatecznym przedmiotem opowieści. Chodzi więc o realizm w różnych jego aspektach. Odróżnienie staje się wyraźne, kiedy Watt porównuje Defoe do kilku innych twórców tego okresu, którzy w wielu szczegółach przypominali jego pisarstwo, a różnili się przede wszystkim w ostatecznym punkcie odniesienia:

We wcześniejszej prozie narracyjnej nurtu purytańskiego, w dziełach takich, jak *Plain Man's Pathway to Heaven* (Droga zwykłego człowieka do nieba) Artura Denta lub w opowiadaniach Bunyana i jego współwyznawcy, baptysty Benjamina Keacha, znajdujemy wiele pierwiastków powieściowych: prosty język, realistyczne opisy miejsc i osób, a także poważne potraktowanie problemów moralnych przeciętnych jednostek. Jednak wymowa postaci i ich czynów w zasadzie wynika z transcendentnego planu wydarzeń; jeśli mówimy, że postaci te są alegoryczne, oznacza to, że głównym przedmiotem zainteresowania autora nie jest ich rze-

⁵⁴ I. WATT: *Narodziny powieści. Studia o Defoe'em, Richardsonie i Fieldingu*. Przeł. A. KRECZMAR. Warszawa 1973, s. 94.

czywista ziemska egzystencja, ale raczej, że autor ma nadzieję, iż poprzez tę egzystencję pokaże nam szerszą, ukrytą rzeczywistość, niezależną od miejsca i czasu⁵⁵.

I dalej, odnośnie do samego realizmu, w tej koncepcji przypisywanego powieści od jej początków:

I rzeczywiście, stosowana zazwyczaj przez powieść metoda – to jest realizm formalny – wyklucza wszystko, co nie zostaje potwierdzone przez zmysły; podobnie i sąd przysięgłych nie przyjmuje, jako wytłumaczenia ludzkich czynów, interwencji boskiej. Jest zatem prawdopodobne, że niezbędnym warunkiem powstania nowego gatunku był pewien stopień sekularyzacji.⁵⁶

Watt, w odróżnieniu od Wooda, odwraca role, pokazując, w jaki sposób społeczne procesy sekularyzacyjne określiły to, jak rozwijała się nowoczesna proza. Jego zdaniem powieść jest genetycznie powiązana z sekularyzacją. Oczywiście nie jest to jedyny ważny dla powieści proces, ale istotna część procesów związanych z postępującym kapitalizmem, racjonalizmem i indywidualizmem, a także wytworzeniem się nowej mieszczańskiej etyki⁵⁷. Błahy może się wydać fakt, że akcja powieści rozgrywa się „blisko ziemi”, to znaczy, że nie alegoryzuje ona rzeczywistości ludzkiej, nie teleologizuje, nie odnosi jej do świata boskiego ani nie umieszcza fizyki tego świata w ramach większej konstrukcji metafizycznej czy nadprzyrodzonej, ale mówi o niej, na niej się koncentruje. Kiedy jednak odniesiemy to stwierdzenie do najważniejszych dzieł epickich epok wcześniejszych, jak *Boska komedia* Dantego czy *Raj utracony* Milтона, a nawet do niektórych późniejszych niepowieściowych dzieł prozatorskich, jak *Faust* Goethego, trudno nie dostrzec różnicy. I nie chodzi tu nawet, jak napisze dalej Watt, o to, żeby autor powieści był przeciwnikiem religii albo człowiekiem mało religijnym. Przeciwnie – krytyk formułuje pierwszą zasadę sekularyzacji powieści:

⁵⁵ Ibidem, s. 90.

⁵⁶ Ibidem, s. 95.

⁵⁷ Por. A. BRODZKA: *O kryteriach realizmu w badaniach literackich*. Warszawa 1959, s. 80.

Nie oznacza to, oczywiście, że powieściopisarz nie może być człowiekiem religijnym ani że nie może być takim jego utwór, lecz że bez względu na cele, jakie mu przyświecają, środki jego powinny ograniczyć się ściśle do postaci i czynów ziemskich. Królestwo ducha winien pokazywać jedynie poprzez subiektywne doświadczenia bohaterów⁵⁸.

Na potwierdzenie badacz przywołuje Dostojewskiego, człowieka głęboko religijnego, który w konstrukcji swoich postaci w *Braciach Karamazow*, niezależnie od ich sytuacji religijnej, w uzasadnieniu ich czynów i myśli nie korzysta z interwencji czy motywacji boskich. Przykład ten z pozoru wygląda na nietrafiony, ponieważ sednem tej powieści jest właśnie zawieszenie wszelkiego kontaktu i wątpliwość, która kształtuje duchowość bohaterów. Ale równocześnie jest to przecież potwierdzenie tezy Watta – tym właśnie, jego zdaniem, ma być powieść. Uwolnienie od zobowiązania odwołania się do sfery nadprzyrodzonej jest warunkiem możliwości tego trudnego, bywa, że tragicznego, a bywa, że uwalniającego doświadczenia dla wciąż jeszcze myślącej o Bogu nowoczesności.

Pojawiają się tu przynajmniej dwie interesujące myśli, które warto poprowadzić dalej. Drugą, dotyczącą doświadczenia, rozpatrzmy wkrótce osobno. Teraz zwróćmy się na chwilę do pierwszej z nich. W nowoczesnej powieści, takiej, jak ją widzi Watt, zawarty jest pewien konkretny przymus genologiczny, odgraniczający powieść od niepowieści. Trudno powiedzieć – autor tego nie tłumaczy – jaka jest jego instancja, tym bardziej że, co kilka razy podkreśla Singh, powieść ma być gatunkiem, który staje w kontrze do instytucjonalnej elity władzy. W ujęciu Watta ten przymus przedstawiony jest jako gest uwolnienia od zobowiązania – rozumienie zależne jest od perspektywy. Autor tekstu powieściowego nie musi już odwoływać się do boskich instancji ani w konstrukcji świata, ani w uzasadnieniu czynów i przygód postaci. Nie musi więc, czy nie może?

⁵⁸ I. WATT: *Narodziny powieści...*, s. 95.

Powieść religijna (*Bez oręęża*)

James Wood, pytany w wywiadzie dla „The Guardian”, czy możliwe jest w ogóle coś takiego, jak powieść religijna pozytywnie nastawiona wobec Boga, odpowiadał, że prawdopodobnie nie. Zwrócił się jednak w stronę swoich doświadczeń lekturowych i zaczął rozważać:

Przychodzą mi do głowy jedynie słabe chrześcijańskie powieści, jak te Grahama Greene’a. Są powieści mistyczne – *Do latarni morskiej*, *Pani Dolloway* – a w *Braciach Karamazow* jest coś jakby ikonostas w rosyjskiej prawosławnej katedrze: niektóre ikony, jak te ze starcem Zosimą albo legendą o wielkim inkwizytorze, podpierają wiarę, którą Dostojewski podminowuje gdzie indziej. Może kwalifikowałby się *Moby Dick*, ale za cenę niedramatyczności, eseistyczności czy poetyckości. Być może powieść jest po prostu sekularna. Obrabia i nagina wszystkie sprawy do tego stopnia, że nie mogą pozostać religijne, jak przeczuwał to Dostojewski⁵⁹.

Wydaje się, że taka teza jest bardzo ryzykowna i możliwa do wypowiedzenia wyłącznie w języku angielskim, w świecie anglosaskim i (post)protestanckim, w którym zdaje się, że powieść jest nadal, dla pobożnego purytanina, formą godną potępienia. Wypiera więc religijność Tołstoja i takich katolików, jak Chesterton, Bernanos czy Mauriac (laureat Literackiej Nagrody Nobla z 1952 roku). A jednak konieczność ograniczania się do kilku nazwisk i to, że wymieniam nazwiska, a nie tytuły, świadczy o dobrej intuicji Wooda. Szybko i bez zastanowienia wyliczamy poetów „życzliwych Bogu”, trudniej z pisarzami, jeszcze trudniej z powieściami, przynajmniej dopóki nie uruchomimy drugiego szeregu – nieco słabszej literatury. Kryterium Wooda, którym się tutaj posługuję, jest jednak dość chwiejne i mało konkretne. Znacznie ciekawsze rezultaty, moim zdaniem, może przynieść sprawdzenie tezy, którą postawił Watt: niezależnie od przekonań religijnych autora, a nawet od ideowych wyzwania, które stawia przed nami konkretny tekst, powieść jest gatunkiem sekularnym, to jest takim, który od początku do końca, w akcji i w jej uzasadnieniach, opiera się na tym, co ludzkie i ziemskie.

⁵⁹ P. CONRAD: *Literary critic James Wood...* Przekład własny – R.K.

Teza Watta nie traci wiarygodności ani wobec *Kuli i krzyża* Chestertona, ani wobec *Pamiętnika wiejskiego proboszcza* Bernanosa⁶⁰. Pierwsza z nich jest karykaturalnym przedstawieniem losu dwóch prześladowanych głęboko „wierzących” (jeden w Boga, jeden w ateizm) w zlaicyzowanej, indyferentnej religijnie Anglii. Druga, przyjmując perspektywę personalistyczną, zajmuje się przede wszystkim pogłębioną introspekcją człowieka w jego religijnych rozterkach. Drogą Bernanosa podążył Jerzy Andrzejewski w *Ładzie serca*, także nie wykraczając poza psychologiczne i ideowe uzasadnienia. Kiedy autor powieści sięga po postać nadprzyrodzoną, czyni to zwykle tak, jak Tomasz Mann w *Doktorze Faustusie*, posługując się szeregiem wątpliwości i zapośredniczeń – przebrania, zaciemnienia, podsłuchania, sugestii schizofrenii, manii, zwykłej pomyłki, czy gry z konwencją. Oczywiście omawiana technika jest też używana przez autorów opowiadań, o czym dobrze świadczy, na naszym gruncie, *Matka Joanna od Aniołów* Jarosława Iwaszkiewicza. Jednak fakt, że jest to sytuacja specyficzna dla powieści, pokazuje chociażby to, z jaką swobodą poza tymi zasadami działają niektórzy autorzy opowiadań, jak na przykład – o czym obszernie będziemy mówić w ostatnim rozdziale – Aleksander Wat w *Bezrobotnym Lucyferze*, napisanym, dodajmy, w tym samym mniej więcej czasie, kiedy Wat tłumaczył *Braci Karamazow*.

Zatrzymajmy się jednak na chwilę przy przykładzie, który koncepcję Watta stawia w stan podejrzenia. Chodzi o *Bez oręża* Zofii Kossak, wydaną w 1937 roku powieść, ostatni tom trylogii poświęconej wyprawom krzyżowym, artystycznie i koncepcyjnie ciekawszy od swoich poprzedników. Z pewnością jest to „powieść religijna”, niezależnie od kryterium, jakie do niej przyłożymy. Za sprawą centralnej postaci świętego Franciszka z Asyżu – który nie tylko towarzyszy wszystkim wydarzeniom historycznym opisanym w powieści, ale ma też znaczący wpływ na przebieg większości z nich – nie mamy wątpliwości co do ideowego

⁶⁰ Ograniczmy się w tych rozważaniach tylko do interesującego nas w niniejszej pracy okresu dwudziestolecia i czasów okolicznych (powieści Chestertona i Bernanosa, napisane wcześniej, w tym czasie były w Polsce najpopularniejsze), choć to samo pytanie warto by zadać na przykład powieści postsekularnej, o której pisze John McClure w pracy *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*. Athens 2007 (fragment po polsku: *O(d)graniczenie, zaczarowanie i sztuka rozróżniania – o prozie Toni Morrison*. „Przestrzenie teorii” 2010, nr 13).

nakierowania tej powieści. Jest to powieść o religii niosącej nadzieję i wybawienie. Choć także jest tam miejsce na wątplenie i dramatyczne zmaganie się z pokusami, całość skonstruowana jest tak, żeby w każdej sprawie pozostawiała nadzieję – nadzieję, którą główny bohater pokłada w Bogu. Postać Franciszka jest „cudowna” w tym sensie, że potrafi on przekonać najbardziej zatwardziałych i wygrać sprawy, zdawałoby się, nie do przejścia. Zasadniczo jednak narrator nie sięga po rozwiązania nadprzyrodzone. Nawet żeby pokazać, jak Franciszek przekonuje sułtana, by ten oszczędził rozbite i otoczone wojska krzyżowców, narrator odwołuje się wyłącznie do psychologii postaci. Sułtanowi dworzanie i derwisze zarzucają Franciszkowi czarnoksiężstwo i igraszki z szatanem. Widzimy jednak, że narrator wyróżnia go przez jego heroiczne cechy wewnętrzne – niezachwianą i czystą wiarę, której efektem jest zdeterminowanie w działaniu i równocześnie ściśle pokorna postawa. Bywa, że w plotkarskich (czy też legendowych) relacjach, które pojawiają się na kartach powieści, ktoś przypisuje świętemu z Asyżu czynienie cudów albo pakt z diabłem, ale nie znajduje to potwierdzenia w relacji narrator-skiej, która wyraźnie dystansuje się od takich poglądów, w czym innym niż łatwe cuda upatrując wyjątkowości tej postaci.

Jest jednak jeden wyjątek, w którym elementem decydującym okazuje się „znak z nieba”, zrelacjonowany wprost, tak że nie pozostawia wątpliwości ani czytelnikowi, ani bohaterom powieści. Chcąc założyć zgromadzenie zakonne, Franciszek i jego towarzysze, powszechnie jeszcze postrzegani jako niespełna rozumu, w strojach żebraków – które nie są przebraniem, ale ich nowym „umundurowaniem” – udają się do papieża Innocentego III z prośbą o zatwierdzenie ich reguły zakonnej. Ten planuje ją odrzucić, uznając za beztroską, szaloną i groźną, gdyby zdobyła popularność. Kilka nocy przed audiencją ma jednak sen, w którym widzi walący się kościół na Lateranie – wówczas centralną świątynię chrześcijaństwa – i skromną postać ubogiego mnicha, który podtrzymuje i prostuje gmach świątyni. Oczywiście w chwili, kiedy Franciszek staje przed tronem papieskim, Innocenty rozpoznaje w nim mnicha ze snu i – wbrew wszystkiemu – zatwierdza regułę, błogosławiąc Franciszkowi i jego towarzyszom.

Ten jeden gest ma dla powieści znaczenie zupełnie zasadnicze, nie da się go więc pominąć jako marginalnego. W oczywisty sposób Zofia

Kossak przekracza więc – niespisaną jeszcze wówczas – zasadę świeckości gatunku powieściowego. Nie powinno być to dla nas zaskoczeniem, jeżeli weźmiemy pod uwagę przekonania autorki i jej pisarski dorobek, który zawiera także żywoty świętych. A jednak to, że mamy do czynienia tylko z jednym takim momentem w powieści opowiadającej losy człowieka, o którym legendy i podania przekazują ich całe mnóstwo, nakazuje mi przyrzeć się temu elementowi.

Jest to bardzo specyficzny gest, który określić by można jako naznaczenie. Jest charakterystyczny dla narracji, które w zasadniczy sposób wyróżniają jedną postać. Działa już w narracjach mitycznych i biblijnych (scena chrztu w Jordanie), a szczególnie intensywnie wykorzystywany jest w kulturze popularnej, gdzie wyjątkowość bohatera jest najwyraźniej uwypuklona i zwykle towarzyszy jej jakaś forma dodatkowego naznaczenia. W sensie narracyjnym stygmaty św. Franciszka (niewspomniane w powieści) nie różnią się niczym od blizny Harry'ego Pottera, oba znamiona należą do narracji mitycznej – tak, jak opisuje ją Joseph Campbell⁶¹ – z której korzysta kultura popularna. W *Bez oręża* tę funkcję sprawuje właśnie znak z nieba, potwierdzany przez główną instancję kościelną i z samego tego faktu uznany powszechnie, w chrześcijańskim świecie powieści, za prawdziwy i ważny.

Pojawienie się elementu „naznaczającego” w powieści Zofii Kossak nie tyle przypisuje ją do literatury popularnej⁶², co daje nam sygnał miejsca dla literatury religijnej, pośredniczącej między tradycją legendową a kulturą popularną. Równocześnie, wedle koncepcji Frye'a, byłby to element obcy, mityczny, wewnątrz tekstu powieściowego.

Nie możemy jednak zapominać, że *Bez oręża* jest powieścią historyczną, co nie pozostaje bez znaczenia dla wyjaśnianej sprawy, otwiera

⁶¹ Por. J. CAMPBELL: *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. JANKOWSKI. Poznań 1997. Obszerna koncepcja Campbella, oparta na Jungowskim założeniu o archetypach powtarzających się we wszystkich kulturach, opisuje schemat jednej opowieści, zwanej monomitem, która powtarza się przez całą prehistorię i historię. Praca Campbella stała się dla twórców epickiego Hollywood (m.in. George'a Lucasa) rodzajem podręcznika dla wtajemniczonych.

⁶² W swoim czasie powieść zdobywała wyżyny popularności, zyskując nawet miano bestsellera w Stanach Zjednoczonych. Por. stronę internetową Fundacji im. Zofii Kossak: http://zofiakossak.pl/?page_id=20 [dostęp: 29.06.2015].

bowiem powieści możliwości niedopowiedzeń i zniekształceń związanych z relacją z dalekiej przeszłości – ze świata rządzącego się zupełnie innymi zasadami. Narrator, zaangażowany w opowieść, chcąc ją obiektywizować, rzadko wyraźnie się tam usamodzielnia i oddziela od opisywanych wydarzeń. Wyjątek stanowi opisywana sytuacja, relacjonowana przez biskupa Asyżu pewnemu rycerzowi, który z osobistych powodów bardzo nie sprzyjał Franciszkowi. Jego reakcję narrator przedstawia następująco: „Tak mocną była wiara w sny, że Rycerz Scifi przyjął za zrozumiały postępek papieża. Wyraził jednak przypuszczenie, że ów sen był zwykłym czartowskim omamem”⁶³. Auktorialny narrator, nie podważając prawdziwości wydarzenia, lekko się od niego dystansuje, sugerując w pewnym sensie, że było to najlepsze, co można było zrobić, żeby przekonać ogół do działalności Franciszka. Dodajmy więc przy tym, że był to gest w stronę kultury „zaczarowanej”, wierzącej w sny i świat duchów, w pewnym sensie skierowany też przeciw Ewangelii. Dzień przed audycją przestraszonego koniecznością stawienia się przed papieskim majestatem Franciszka uspokaja jeden z jego towarzyszy, przypominając mu, że Duch Święty dba o swoich apostołów w takich sytuacjach⁶⁴. Ostatecznie, jak wiemy, Duch Święty wybrał inne, nieewangeliczne (magiczne? starotestamentowe?) rozwiązanie.

Widzimy więc, że nawet w tak ewidentnym przypadku – powieści religijnej, która nie mniej dba o swoje ewangelizacyjne przesłanie niż o wartości formalno-gatunkowe – świat przedstawiony także zostaje podporządkowany sekularnym zasadom przedstawienia, a odstępstwo, które ma miejsce, jest otoczone wieloma dystansującymi okolicznościami. Mimo wszystko jednak pojawia się i jest to narratorski gest o dużym znaczeniu, wymowny znak światopoglądowy w dyskusji o sekularyzacji, którą próbuję tu (re)konstruować. Zapewne jest to gest możliwy nie tyle dzięki religijności, co katolicyści świata, który buduje Zofia Kossak.

⁶³ Z. KOSSAK: *Bez oręża*. Warszawa 1957, s. 120.

⁶⁴ Chodzi o (niecytowany w powieści) następujący fragment z Ewangelii wg św. Marka: „A gdy was poprowadzą, żeby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić; ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty” (Mk 13,11).

Doświadczenie religijne

Zasada sekularyzacji powieści, którą sformułował Watt, ma jeszcze drugi ważny element, do którego chciałbym teraz wrócić. Autor *Narodzin powieści* pisze, że niezależnie od swoich przekonań pisarz „królestwo ducha winien pokazywać jedynie poprzez subiektywne doświadczenia bohaterów”. Świadomie czy też nie, pozostawia w ten sposób dostęp do pewnej specyficznej formy religijnej, która w językach nowoczesności zajęła istotne miejsce. Jak relacjonuje Martin Jay, w nowym świecie Montaigne’a i Bacona doświadczenie nabiera zasadniczego znaczenia, od razu podwojonego – jako próba introspekcji własnej duszy i jako narzędzie naukowego potwierdzenia⁶⁵. Doświadczenie staje się nowym narzędziem legitymizacji, stopniowo, aż do oświecenia, wypierając dawne metody autorytarne (Boga, rozum, Księgę, tradycję), także na polu wiary⁶⁶. Co ciekawe, doświadczeniem w sporze o religię, jako argumentem, posługuje się zarówno reformacja, jak i kontrreformacja. Pierwsza głosi, że „wewnętrzne posiadanie prawdy Bożej jest ważniejsze niż zewnętrzne posłuszeństwo wobec władzy kościelnej”⁶⁷, proponując w ten sposób demokratyzację i destrukuralizację religii. Druga przynosi wzrost zainteresowania doświadczeniem mistycznym, które nie tylko ma być nową legitymizacją, ale przede wszystkim próbą naprawienia i ożywienia relacji między człowiekiem a Bogiem w kościele⁶⁸. Za każdym razem więc, choć zupełnie inną drogą, dochodzi się do uznania, że doświadczenie religijne jest czymś pierwotnym, co buduje (czy też odbudowuje) prawdziwą religię.

Konsekwencją tego wniosku nie są tylko protestanckie przekonania o demokratycznym dostępie do boskości, z których stopniowo wyradza się oświeceniowa idea religii naturalnej, „religii samego serca”. Równoległe doświadczenie religijne otwiera religię na psychologię – pokazując

⁶⁵ M. JAY: „Proces” doświadczenia. Od Greków do Montaigne’a i Bacona. W: IDEM: *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*. Przeł. A. REJNIAK-MAJEWSKA. Kraków 2008.

⁶⁶ Ibidem, s. 127.

⁶⁷ Ibidem, s. 126.

⁶⁸ Ibidem, s. 42.

jeszcze jedną możliwą linię frontu między religią a nauką. Tym razem jednak nie mamy do czynienia z wojną na śmierć i życie, jak w przypadku darwinizmu (o czym opowiem w kolejnym rozdziale), ale z wyważonym pytaniem o to, co o religii można mówić, wnioskując wyłącznie z ludzkich postaw i zachowań. Zawiera się więc w tym podstawowe założenie ontyczne: nie interesuje nas metafizyczna prawda religii, ale fenomen subiektywnego doświadczenia i to, jak działa w człowieku, niezależnie od swego pochodzenia. To „niezależnie od swego pochodzenia” okazuje się szczególnie drażliwe tam, gdzie religia przywiązana jest do ontologicznych uzasadnień i interpretacji świata – jak w dominującej w Polsce dwudziestolecia kulturze katolickiej. Zmniejszmy więc na chwilę optykę do tego obszaru.

Jay wymienia cały szereg teologów, filozofów i psychologów, którzy zadali sobie, w ten czy inny sposób, podobne pytanie. Mnie interesować tu będzie jedna postać – William James, autor *The Varieties of Religious Experience* z 1902 roku, przełożonego przez Jana Hempla i wydanego w 1918 roku jako *Doświadczenia religijne*. Wpływ tej rozprawy na przekształcenie się wyobrażenia o religii w dwudziestolecie międzywojennym był porównywalny do wpływu książki Renana, choć mniej destrukcyjny, ale doskonale wpisujący się w rekonstruowaną tu narrację o sekularyzacji.

Podobnie jak *Żywot Jezusa*, praca ta zyskała wiernych czytelników, którzy zrelacjonowali nam swoje doświadczenie lekturowe. Na dwóch z nich szczególnie nam zależy. Jarosław Iwaszkiewicz w *Księżce moich wspomnień* przyznaje, że praca Jamesa okazała się jedną z najważniejszych książek w jego życiu, a jej echa można dostrzec od czasu do czasu w jego twórczości⁶⁹. Szczegółowo zajmuje się tym Piotr Mitzner w pracy *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*. Przypomnimy sobie o nim w stosownym czasie. Wspomnień z lektury Jamesa dostarcza także Czesław Miłosz w *Legendach nowoczesności*, twierdząc, że tekst ten wyprowadził na zupełnie nowe tory rozważania wokół religii i jej nowoczesnych perypetii, które towarzyszyły poecie od czasu pierwszej szkolnej konfrontacji religii z nauką. Sama obecność rozprawy Jamesa akurat w *Legendach...* jest już znakiem, że Miłosz uznał

⁶⁹ J. IWASZKIEWICZ: *Księżka moich wspomnień*. Warszawa 1975, s. 82.

ten tekst za ważny w intelektualnym ociosowywaniu świadomości w okresie dwudziestolecia. Poeta wstrzymuje się przed mówieniem o wpływie na całe pokolenie, ale dlatego, że ma zastrzeżenia do praktycznego zastosowania pojęcia wpływu, a nie do roli książki w swoim pokoleniu⁷⁰. Dlaczego jednak praca poświęcona doświadczeniu religijnemu, pozbawiona destrukcyjnej retoryki, towarzyszącej wówczas wielu naukowym i pseudonaukowym tekstom, także psychologicznym i filozoficznym, prezentująca swego rodzaju „życliwy obiektywizm”, ma mieć, moim zdaniem, tak istotne znaczenie w opowieści o sekularyzacji?

Należy przede wszystkim zauważyć, że pojęcie doświadczenia religijnego – zarówno nanoszone na istniejące zjawiska, jak i budujące nowe teorie i praktyki – jest próbą podjęcia myślenia o religii w kategoriach wytworzonych przez świat nowożytny w jego indywidualistycznym paradygmacie. Jak pokazuje Martin Jay, doświadczenie religijne nie jest samodzielnym zjawiskiem, nie jest nawet pojęciem niezależnym, ale pewną modalnością doświadczenia, czyli nowoczesnego pojęcia opisującego zindywidualizowane i zinterioryzowane procesy percepcyjne i poznawcze. Doświadczenie religijne, wraz z doświadczeniem estetycznym, wyłania się z ogólnie rozumianego doświadczenia w XVIII wieku⁷¹, trwa jako opisowa kategoria i jako wyzwanie, szczególnie intensyfikuje swoje oddziaływanie pod koniec XIX wieku, aż w końcu traci podstawę do oddzielenia i zapada się z powrotem w ogólne doświadczenie, wraz z ponowoczesnymi próbami scalenia lub podważenia tej podstawowej kategorii⁷². O jego wyłącznie lokalnym czasowo znaczeniu świadczy chociażby fakt, że sporo miejsca poświęca mu właśnie Jay, którego interesuje historia pojęcia, a zupełnie nie zajmuje się nim na przykład Dorota Wolska w swojej rozprawie o współczesnych sporach wokół pojęcia doświadczenia⁷³. Równocześnie Wolska zauważa tendencję do traktowania doświadczenia jako przemieszczenia funkcji religii, nawet tam, gdzie w założeniu ma ono być właśnie „ostoją świeckiego myślenia, oddzielo-

⁷⁰ C. MIŁOSZ: *Legends nowoczesności*. Kraków 1996, s. 70.

⁷¹ M. JAY: *Pieśni doświadczenia...*, s. 121.

⁷² Ibidem, s. 190.

⁷³ D. WOLSKA: *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat współczesnej humanistyki*. Kraków 2012.

nego od religii”⁷⁴. Samo to oczywiście nie oznacza jeszcze sekularyzacji, pomimo że są to kategorie, o których tradycyjny polski katolicyzm nie myśli z życzliwością.

W przypadku psychologicznego podejścia Jamesa następuje próba takiego przemieszczenia, choć nie wyrażona bezpośrednio i niekoniecznie nawet mieszcząca się w autorskich intencjach. W kilku miejscach w swojej pracy James przywołuje opinie zakładające, że współczesnymi religiami mogą być ewolucjonizm, sztuka, albo ogólnie – cywilizacja zachodnia. Za każdym razem robi to jednak z dystansem do przedstawianych opinii. Sam natomiast zdaje się sugerować, że religia chrześcijańska w swym ciągu rozwojowym – który w rozumieniu autora *Doświadczeń religijnych* prowadzi od katolicyzmu przez ruchy protestanckie do idealizmu transcendentnego i „czystego liberalizmu” – zmierza w stronę psychologizacji, czyli coraz większego nacisku na doświadczenie wewnętrzne. Różnica, jak twierdzi, pojawia się wtedy, kiedy psychologia zaczyna posługiwać się pojęciem podświadomości, a więc wewnętrznego źródła i uwarunkowania, tam, gdzie religia chce widzieć zewnętrzną, boską interwencję⁷⁵.

Najistotniejsze jednak, jak zobaczymy, nie jest odróżnienie przyczyn immanentnych i transcendentnych, ale metodyczny dystans, który James buduje do wszelkich tego typu rozróżnień. Określa go w zupełnie inny sposób, niż czyniła to historyczna krytyka biblijna. Nie ma tu pogardy ani nietzscheańskiej zaciekłości, wprost nie padają mocniejsze słowa krytyki, choć widać, że pragmatysta ma swoje „typy” – wyżej ceni protestantyzm niż katolicyzm, a wobec niektórych opisywanych ruchów religijnych nastawia się ironicznie. Nie zajmuje się praktycznie wcale organizacją kościelną, co jednoznacznie deklaruje już we wstępie. Interesuje go natomiast – i tu ujawnia się wspomniany dystans – badanie „uczuć i podniet religijnych” wyłącznie z perspektywy psychologicznej, czyli jak działają one w człowieku i na człowieka, bez zainteresowania ich źródłem i statusem ontycznym⁷⁶. W biegu pracy ujawnia inspiracje kantow-

⁷⁴ Ibidem, s. 10.

⁷⁵ W. JAMES: *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*. Przeł. J. HEMPEL. Oprac. B. BARAN. Warszawa 2011, s. 197–198.

⁷⁶ Ibidem, s. 16–17.

skie (choć kalekie terminologicznie), przenosząc je jednak od razu na grunt pragmatyzmu, dla którego prawdziwość jakiegoś zjawiska zależna jest głównie od jego skuteczności:

Krótko mówiąc, zamiar mój polega na zbadaniu świątobliwości za pomocą zdrowego rozsądku, na użyciu miar ludzkich do zdecydowania, w jakim stopniu życie religijne samo się nam narzuca jako najwyższy rodzaj działalności ludzkiej w ogóle. Jeśli narzuca się samo, to musimy przyjąć te wierzenia teologiczne, które nakłaniają ku temu życiu; w przeciwnym razie wymagają odrzucenia, a wszystko to wyłącznie na podstawie zwykłych zasad ludzkiego działania. Metoda ta jest więc zastosowaną do wierzeń religijnych eliminacją wszystkiego nieprzydatnego z ludzkiego punktu widzenia i zachowaniem rzeczy najzdatniejszych dla ludzi. Jeśli spojrzymy na dzieje uczciwie i bez uprzedzeń, będziemy musieli przyjąć, że w dłuższym okresie żadna religia nigdy nie powstała ani nie sprawdziła się w inny sposób. Religie same się *uzasadniały*, a mianowicie służąc panującym w jakimś momencie potrzebom życiowym. I upadały, gdy zaczynały zbyt silnie szkodzić innym potrzebom lub gdy pojawiały się inne wierzenia, lepiej służące danym potrzebom⁷⁷.

Religia, o której zdecyduje „zdrowy rozsądek”, to – wbrew lekkości tej wypowiedzi – idea rewolucyjna dla katolickiego społeczeństwa, nawet wówczas, gdy decydujące pragmatyczne kryterium, choć uhistorycznione, wyprowadzić by można z Pisma Świętego⁷⁸. Od tego, jak sprawę przedstawia James, jest już zupełnie niedaleko do teorii urynkwienia religii, o której piszą socjolodzy zajmujący się sekularyzacją⁷⁹, a która byłaby wizją społeczeństwa trudną do przyjęcia dla tradycyjnych, mocnych i zdogmatyzowanych religii.

Miłosz relacjonuje swoje spotkanie z *Doświadczeniami religijnymi* jako moment przełomowy w myśleniu o religii, oczyszczający i porządkujący wewnętrzny spór o prawdę, toczący się w nim pomiędzy tra-

⁷⁷ Ibidem, s. 304–305.

⁷⁸ „Nie może dobre drzewo wydać złych owoców ani złe drzewo wydać dobrych owoców. Każde drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone. A więc: poznacie ich po ich owocach” (Mt 7, 18–20).

⁷⁹ Por. m.in. P. BERGER: *Święty baldachim*. Przeł. W. KURDZIEL. Kraków 2005, s. 186.

dycyjną religią i nowoczesną nauką. Dla młodego człowieka „przebywającego w atmosferze tradycyjnej”⁸⁰, a równocześnie wchodzącego we wpływy myślenia naukowego, rozwiązanie Jamesa jest wybawieniem, które pozwala zachować wartość obu sfer. Opowiada o tym jednak, jak się zdaje, z gorzką ironią, która już zapowiada, że wspaniałe rezultaty, jakie obiecał James, są właśnie jedną z tytułowych legend nowoczesności:

W tym ciągłym balansowaniu, w braku równowagi, wita z radością książkę, która rozgrzesza go z trudu wyboru pomiędzy dwoma krańcami, która pozwala ocalić obie sfery, równie, czuje to, ważne i cenne. Odbywa się to co prawda dość drogim kosztem: za cenę mniejszej lub większej rezygnacji z czystego poznania, drogą przeniesienia całej sprawy w dziedzinę praktycznych zastosowań. Być może – powiada młody czytelnik – że pewne moje wierzenia nie są w zgodzie ze sobą, że Bóg nie daje jakoś znać o sobie i nie mam, choć tak uczono w średniowieczu, żadnych rozumnych danych, aby przypuszczać, że istnieje. Być może, że w tym świecie walki o byt i tępienia słabych dobro jest tylko mało użyteczną fikcją. Ale niech Bóg istnieje, niech będzie cenione dobro – tak chcę. Jeżeli dzielę pokarmy i napoje na użyteczne i szkodliwe dla mnie, wolno mi dzielić tak samo wierzenia i poglądy. Idźmy za potrzebą serca⁸¹.

To uwolnienie się od myślowych aporii jest bardzo charakterystyczne. Na naszą uwagę we fragmencie z *Doświadczeń...* zasługuje ten sam sposób rozumienia legitymizacji religii, który spotkaliśmy w *The Broken Estate*. Religia winna sama się uzasadniać, co znaczy w tym wypadku, że jest jako religia wiarygodna tak długo, jak długo jest uznawana przez społeczeństwo w praktyce życiowej bez dodatkowego wsparcia, chociażby – jak za Heinem pisał Wood – w filozofii, czyli w rozumie⁸². Konsekwencja, której James, jak się zdaje, wcale nie oczekiwał, jest taka, że wiara zaczyna być – dla tych, którzy pójdą za myślą Jamesa – wyłącznie sprawą uczuć i przeżyć. To przychodzące w praktyce czytelniczej logiczne nieporozumienie – założenia badawcze przyjmuje się

⁸⁰ C. MIŁOSZ: *Legendy nowoczesności...*, s. 70.

⁸¹ Ibidem, s. 72.

⁸² J. WOOD: *The Broken Estate...*, s. 247.

jako wnioski i wskazania wobec samego przedmiotu badań i wprowadza we własną praktykę. Trudno tu o lepszy przykład niż proza Iwaszkiewicza.

Miłosz tymczasem przypomina za Albertem Leclère'em, autorem rozprawy krytykującej myślicieli katolickich pozostających pod wpływem Jamesa lub modernistów, że w tradycji tomistycznej, a więc przyjętej wówczas za oficjalną, „wiara jest aktem rozumu” i błędem jest ratowanie przed pokusą pozytywizmu w „mistycyzmie religii serca”⁸³. Ogólnie można zidentyfikować w relacji Miłosza trzy zarzuty ze strony katolickiej. Jeden dotyczy skupienia się na jednostce i tym, co dla niej immanentne, zamiast poszukiwania relacji i łączności. Koncentracja na doświadczeniu wewnętrznym, na podmiocie i tym, co osobiste, nie jest docieraniem do istoty religijności, ale uciekaniem od niej, ponieważ to, co najważniejsze w religii, można dostrzec tylko w relacjach. Drugi zarzut odnosi się do odintelektualizowania wiary, sprowadzenia jej do niedyskursywnych uczuć, nieredukowalnych do jakiegokolwiek opisu. Jest więc równocześnie atakiem na popularny w modernizmie irracjonalizm i będące jego myślową konsekwencją literackie (i filozoficzne) próby „wyrażenia niewyraźnego”. Trzeci wreszcie, wynikający z dwóch poprzednich, to zarzut zatrzymywania się na powierzchni, brak ostatecznego zainteresowania tym, co boskie – transcendencją i eschatologią.

Doświadczenie wewnętrzne a doświadczenie religijne

Z perspektywy Miłosza doświadczenie opisywane przez Jamesa jest więc rozrzedzeniem doświadczenia religijnego, które w rezultacie – także ze względu na myślowe wykroczenia odbiorców, niebędące oczywiście jakimś „zbiorowym niedoczytaniem”, ale naturalną konsekwencją sugestywności koncepcji Jamesa – prowadzi do izolacji od transcendencji, a w ostatecznej konsekwencji do rezygnacji z wszelkich poszukiwań transcendentnego źródła doświadczenia. Jest to zupełnie inna droga niż

⁸³ C. MIŁOSZ: *Legenda nowoczesności...*, s. 107.

ta, którą przedstawia nam Ryszard Nycz. Tam proces sekularyzacji jest tylko interpretacją zjawisk, które w języku obywają się bez wspomniania o Bogu, chociaż język ten pełen jest zapożyczeń z języka religijnego, z samym pojęciem epifanii na czele. Do takiego rozumienia przybliżyć nas może lektura jednego z najważniejszych tekstów ujmujących to zagadnienie – *Doświadczenia wewnętrznego* Georgesa Bataille'a. Twierdzi on, że doświadczenie, które próbuje opisać, nie jest doświadczeniem religijnym, ale nie oznacza to, że jest ono niereligijne, czy też w jakiś sposób inne niż to, które opisać próbowali mistycy. Uznaje po prostu, że religia jako pośrednik nie jest tu niezbędna do przeżycia i do wyrażenia tego, co chce nam przekazać⁸⁴.

Interesujące jest jednak to, że na podstawie zjawisk pokrewnych z tymi, które opisuje rozprawa Nycza, ale zbudowanych na zachodnio-europejskiej prozie, wyprowadzić można nieco odmienne wnioski. Taki charakter ma rozprawa amerykańskiego literaturoznawcy, profesora Yale i uniwersytetu w Singapurze, Periclesa Lewisa, zatytułowana *Religious Experience and the Modernist Novel*. W powieściach i opowiadaniach Marcela Prousta, Franza Kafki, Virginii Woolf i Henry'ego Jamesa lokalizuje on próby konstrukcji i przedstawień doświadczeń, które mają charakter religijny i postreligijny. Podobnie do wspominanych wcześniej teoretyków Lewis uznaje, że religia w powieści może mieć się całkiem dobrze jedynie na swoich marginesach – wymieniając przy tym jednak wiele nazwisk autorek i autorów, którzy swoje opowieści oparli na religijnych przekonaniach⁸⁵. Jak zauważa, nowoczesna literatura nie zapomina o kwestii wiary, powtarzając jednak opowieść o jej schyłku i stracie. Tworzy się nawet coś na kształt toposu – sceny powtarzającej się w wielu tekstach, w której bohater⁸⁶ odwiedza kościół i pozostaje w nim na pewien czas kontemplacji, w czasie której odkrywa w sobie brak powiązania z tym światem i rozważa schyłek religii, która nie budzi już oczeki-

⁸⁴ G. BATAILLE: *Doświadczenia wewnętrzne*. Przeł. O. HEDEMANN. Warszawa 1998, s. 53.

⁸⁵ Marie Corelli, Sheila Kaye Smith, Sylvia Townsend Warner, Radclyffe Hall, Willa Cather, Evelyn Waugh, Graham Greene, Georges Bernanos.

⁸⁶ Lewis podaje tylko „najznamiensze” przykłady: narrator *W poszukiwaniu straconego czasu*, Leopold Bloom (*Ulysses* Joyce'a), Józef K., Lambert Strether (*Ambasador* Jamesa) i Panna Doris Kilman (*Pani Dalloway* Virginii Woolf).

wanych doznań. Transcendencja nie opuszcza jednak tego świata – zmienia tylko znaczenie.

Dla modernistów – pisze Lewis – transcendencja oznacza przede wszystkim doświadczenie, nie nadnaturalne, a zrodzone w zwykłym świecie, ale będące pewnym rodzajem wglądu ponad rzeczywistość tego, co zwyczajne; dla takich doświadczeń moderniści często używają religijnego języka, takiego jak termin „epifania”. Bez podporządkowania się instytucjonalnej religii kościoła lub synagogi, moderniści znajdują metodę do opisu za pośrednictwem fikcji tego, co po Williamie Jamesie zwykło się określać „doświadczeniem religijnym” [...]. Intelktualny i religijny klimat nowoczesności początku XX wieku przyczynił się do tego, że trudność z oparciem się na ponadnaturalnych siłach i religijnych rytuałach stała się tak ważna dla rozwoju nowoczesnej powieści, jak była istotna dla narodzin nowożytnej nauki⁸⁷.

Odmienne – choć nie radykalnie – wnioski wynikają, moim zdaniem, nie tyle z innej literatury (zachodnia powieść a polska poezja), ile z nowego języka, który we współczesnym literaturoznawstwie określić by można jako wrażliwość postsekularną. Dziesięć lat, które dzielą rozprawy Nycza i Lewisa, zmieniły zasadniczo perspektywę tego, jak zwykło się traktować religijne zjawiska. To sprawia też, że łatwiej jest współczesnemu literaturoznawcy bez ironicznego dystansu wypowiadać takie „postsekularne” tezy: narrator w nowoczesnej powieści mówi tak, jakby był głosem Boga, co sugerowałoby, że nasza wiara w narrację jest pozostałością (śladem, tropem) naszej wcześniejszej religijnej wiary⁸⁸.

Bóg-narrator i narrator-przyrodznawca

Oczywiście teza Lewisa nie jest nowatorska. Jest wręcz komunałem powtarzanym, z większym czy mniejszym zaangażowaniem, od czasu

⁸⁷ P. LEWIS: *Religious Experience and the Modernist Novel*. Cambridge 2010, s. 20. Przekład własny, nieliteralny – R.K.

⁸⁸ Ibidem, s. 24.

Flauberta, którego zresztą badacz cytuje, przypominając przy okazji, że jego *Pani Bovary* jest prekursorem „kościelnych” scen, o których wcześniej wspomniałem. Artysta ma być jak Bóg wobec swojego stworzenia – niewidzialny, ale wszechpotężny. We wszystkim ma się go czuć, ale nigdzie nie można go zobaczyć – oto naturalistyczna koncepcja literatury w religijnej metaforze⁸⁹. Z interesującą, choć moim zdaniem zupełnie nietrafioną krytyką tej koncepcji, wystąpił Jonathan Culler w tekście *Wszechwiedza*, rozprawiającym się z klasycznym, narratologicznym pojęciem narratora wszechwiedzącego:

Fundament wszechwiedzy stanowi często przywoływana analogia między Bogiem a autorem: autor tworzy świat powieści w taki sposób, jak Bóg stworzył nasz świat. Jak nasz świat nie ma przed Bogiem tajemnic, tak powieściopisarz wie wszystko o świecie swojej powieści. Doskonale, ale jeśli nie wierzymy, na przykład, we wszechwiedzącego i wszechmogącego Boga, to nie możemy wyjaśnić własności narracji na podstawie naszej wiedzy o Bogu. A nawet jeśli wierzymy w Boga, to mamy o nim zbyt małą wiedzę, by się do niej odwołać. Rzut oka na teologiczne dyskusje o wszechwiedzy Boga pozbawia nas wszelkich złudzeń, że jakakolwiek idea wszechwiedzy Boga może stanowić przydatny model dla wszechwiedzy w narracji, ponieważ dyskusje o boskich wymiarach tego pojęcia opierają się przeważnie na „teologii istoty doskonałej”⁹⁰.

I dalej, odnośnie do samego aktu stwarzania, któremu towarzyszyć ma wszechwiedza:

Władza decydowania o tym, co pojawi się w danym świecie, stanowi [...] wytwór konwencjonalnej, performatywnej siły języka lub – w najlepszym przypadku – wszechmocy, ale na pewno nie wszechwiedzy. Autorka nie może się mylić, gdy pisze, że Knightley przyszedł na obiad, ale nie jest to przejaw wiedzy, tylko siły inwencji, niepodważalnego sądu. Powieściopisarka może po prostu ogłaszać, co zajdzie w tym świecie. Nazywanie tego „wszechwiedzą” jest wyjątkowo niefortunne⁹¹.

⁸⁹ Ibidem, s. 35.

⁹⁰ J. CULLER: *Wszechwiedza*. W: IDEM: *Literatura w teorii*. Przeł. M. MARYL. Kraków 2013, s. 229.

⁹¹ Ibidem, s. 231.

Culler bardzo skutecznie „punktuje” narratora wszechwiedzącego, pokazując ograniczenia i nielogiczności tego pojęcia, ale nie do końca słusznie podważa przy tym metaforę narratora-Boga. Są to dwa zupełnie różne wyobrażenia, z których pierwsze jest antropologizacją narratora, któremu jako człowiekowi przydaje się wszechwiedzę, aby uprątomocnić jego opowieść, a tylko to drugie „ubóstwia” mówiącego. Pierwsze zbliża go do świata przedstawionego (narrator jako patrzący i opisujący), a drugie lokuje go bliżej autora tekstu rozumianego jako twórca świata.

Przed wszystkim zupełnie nietrafione jest „równościowe” odwołanie się do prawa do rozumienia powieści dla przedstawicieli niewierzących i religii innych niż monoteistyczne, skoro powieść, w której działać miałby taki narrator, jest wytworem kultury o proveniencji chrześcijańsko-judaistycznej, a nasze pojmowanie i „wiara” w narratora opiera się na tym, co Nietzsche określa jako pamięć zawartą w gramatyce, a nie na osobistych przekonaniach. Dalej wreszcie, jeżeli metafora tworzenia powieści jako stwarzania świata ma być skuteczna, to nie może opierać się na wiedzy, ale na języku – musi się odwoływać właśnie do świata tworzonego w performatywnym akcie językowym, jak w genezyjskim: „Wtedy Bóg rzekł: »Niechaj się stanie światłość!«. I stała się światłość”⁹². Bóg judeochrześcijański działa przede wszystkim w języku i dlatego, a nie ze względu na swoją wszechmoc, jest tak częstym przedmiotem identyfikacji dla artystów.

Dla teoretyka literatury porównanie narratora do wszechwiedzącego Boga jest rzeczywiście dość niejasne i można postulować rezygnację z pojęcia wszechwiedzy, tym bardziej że wszechwiedzący Bóg to określenie istotne raczej w granicach zagadnień etycznych⁹³, a nie proktologicznych (dotyczących stworzenia świata). Dla historyka literatury jednak trudna będzie rezygnacja z powtarzającego się wyobrażenia o akcie pisania jako akcie stwórczym. Wyjątkowa sytuacja podmiotu mówiącego w powieści polega, jak sądzę, na tym, że równoległe do sekularyzacyjnych

⁹² (Rdz 1, 3).

⁹³ „Kiedy zaś ty dajesz jałmużnę, niech nie wie lewa twoja ręka, co czyni prawa, aby twoja jałmużna pozostała w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6, 3).

procesów, które towarzyszyły powstawaniu gatunku, trwały i mieszały się ze sobą w nowoczesnej świadomości co najmniej dwa wyobrażenia Boga: jako wzorcowego artysty i jako ukrytego pierwszego poruszyciela. Rola narratora wydaje się więc nieco kłopotliwa w formułowaniu „sekularnej teorii powieści”, stąd też jego niewielka obecność w omawianych wcześniej koncepcjach, skupiających się zasadniczo na świecie przedstawionym, psychologii postaci i schematach fabularnych.

Rzecz jasna, metafora Boga-narratora nie jest powszechnym ani jedynym możliwym rozstrzygnięciem. Przyjrzyjmy się kilku innym. Wydaje się nawet, że dla dobrego rozumienia jak działa narracja nie jest niezbędne przekonanie o osobowym charakterze podmiotu, o tym, że „za tym wszystkim coś lub ktoś stoi”. Pewna mocna forma narracji realistycznej wyklucza w ogóle osobowe ujawnianie się narratora. Jest to zupełnie powszechne w literaturze „niewysokoartystycznej”: w powieści sensacyjnej, literaturze *fantasy* czy powieściach erotycznych typu *Harlequin* i generalnie w tym wszystkim, co Franz Stanzel nazwał prezentacją sceniczną⁹⁴. Równie powszechna, istotna szczególnie w oświeceniowych początkach powieści, jest identyfikacja narratora z autorem albo z innym, równie ludzkim podmiotem autorskim, którego podpisany autor określa jako właściwego autora (przykłady „znalezionych” dzienników i „zasłyszanych” opowieści). W tym przypadku sytuacja narracyjna zostaje sprowadzona do wspomnień, dziennika, biografii czy innych form osobistych relacji, niewymagających nadzwyczajnej wiedzy, czasem tylko nadzwyczajnej pamięci i domysłowości. To, co przedstawione, zyskuje uprawnomożnienie w bezpośrednim świadku, siłą rzeczy ogranicza się więc do tego, co mieści się w możliwościach poznawczych albo w dopuszczalnych przez odbiorcę konfabulacjach opowiadającego. Inną formą uprawnomożnienia narracji jest porównanie narratora do badacza, historyka czy – najczęściej – kronikarza, którego wiedza o opowiadanym świecie jest badawczą rekonstrukcją. Osobliwym tego przykładem jest narrator *Zmór Zegadłowicza*, powieści o podtytule *Kronika z zamierzchłej przeszłości*. Owa „zamierzchłość” nie jest tylko relacją

⁹⁴ Por. F. STANZEL: *Sytuacja narracyjna i epicki czas przeszły*. W: *Teorie form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym*. Antologia, wybór tekstów. Oprac. i przeł. R. HANDKE. Kraków 1980.

czasu wydania powieści (1935) do czasu akcji (ostatnie lata XIX wieku). Narrator mówi bowiem do nas tak, jakby on i jego odbiorcy znajdowali się w odległej przyszłości, gdzie wszystkie sprawy trzeba opisać i wyjaśnić bardzo dokładnie, co otwiera możliwość nieograniczonego dystansu i mentorskiego komentarza. Zegadłowicz wzoruje się tu zapewne na eseju Nietzschego *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, rozpoczynającym się od krótkiej bajki o słabości rozumu ludzkiego wobec natury:

W pewnym odległym zakątku wszechświata wśród migotu niezliczonych systemów słonecznych była sobie raz gwiazda, na której mądre zwierzęta wynalazły poznanie. Była to chwila największej pychy i największego zakłamania w „dziejach świata” – ale też tylko chwila. Po paru tchnieniach natury gwiazda wystygła i mądre zwierzęta wymarły⁹⁵.

W przeciwieństwie do Nietzschego Zegadłowicz nie wycofuje się z tej narracji, uznając w ten sposób, że na wszystko patrzy z kosmicznego dystansu, połączonego z naukową hiperobiektywnością pozwalającą mu poznawać i rozumieć wszystkie fakty, które opowiada. Chcąc przejść do właściwej akcji powieści, w pewnym momencie dokonuje po prostu szybkiego zbliżenia i z rozważań o sprawach planetarnych przechodzi do akcji dziejącej się w galicyjskich Wołkowicach, dostosowując przy tym swój język do okoliczności i stopniowo rozmywając w czytelniczej pamięci pierwotną perspektywę kosmiczną.

Nie jest to jedyna forma podporządkowania narracji językowi obiektywizującemu, którą przynosi Zegadłowicz. W polemice po wydaniu *Zmór* dokonuje ciekawej kwalifikacji gatunkowej, pisząc, że z uwagi na kronikarski charakter swojej wielotomowej pracy „nic prócz autentyzmu przyrodniczego nie jest i nie może być motorem do ich powstania”⁹⁶. Wpisanie się w paradygmat przyrodniczy miało być kolejnym argumentem za obiektywizmem, a więc twardą realnością opisywanego stanu galicyj-

⁹⁵ F. NIETZSCHE: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. W: IDEM: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Przeł. B. BARAN. Kraków 1993, s. 183.

⁹⁶ E. ZEGADŁOWICZ: *Słowa bez przydziału*. „Wiadomości Literackie” 1936, nr 13. Cytat za: K. KŁOSIŃSKI: *Od „Zmór” do „Motorów”*. Czy jest możliwa literatura erotyczna? W: *Studia o Zegadłowiczu*. Red. J. PASZEK. Katowice 1982, s. 42.

skiej szkoły i galicyjskiego społeczeństwa oraz obroną przed zarzutami skandalizowania i fikcjonalizacji opisywanej rzeczywistości. Retoryka „ewolucjonistyczna” odpowiada doskonale antyreligijnemu nastawieniu *Zmór*, co stanie się jednym z głównych tematów kolejnego rozdziału. Na razie jednak zwróćmy uwagę, że naśladowanie dyskursu naukowego – w szczególności ważnego dla języka ewolucjonistycznego XIX wieku, jest też formą legitymizacji przedstawienia.

Okazuje się jednak, że nie jest konieczna świadoma stylizacja na narratora-przyrodoznawcę. Narzędzi do poszukiwania powiązań powieści i przełomu darwinowskiego dostarcza nam George Levine w tekście *Darwin and the Novelists...*⁹⁷. Levine zwraca uwagę, jak istotnym zjawiskiem dla powieści jest nie tyle bezpośredni wpływ, co wchłonięcie (*absorption*) darwinowskich idei⁹⁸. Badając powieść wiktoriańską, pokazuje, że równie wiele teorii ewolucji zawdzięczają pisarze z pozoru znacznie odleglejsi od darwinizmu niż Charles Kingsley, Georg Eliot czy Thomas Hardy, którzy czytali i aktywnie komentowali prace Darwina. Levine nie szuka wyraźnych teorematów i argumentów naukowych w ten czy inny sposób przemyconych do literatury, ale bada coś, co nazywa „postaciami darwinowskimi” (*Darwinian gestalt*)⁹⁹. Postaci te, zasadnicze dla teorii Darwina (która znów jest tu przede wszystkim symbolem dla szerokiego procesu zmian powiązanych z XIX-wieczną rewolucją naukową), to kulturowo przetworzone idee naukowe, obecne i możliwe do rozpoznania tak samo dobrze w wykładzie naukowym, jak i w literaturze. Nie są jasno sprecyzowanymi ideami naukowymi. Nie należy wymagać od nich ścisłości, ale schematycznego powiązania z ewolucjonizmem. Levine tworzy katalog takich postaci, oczywiście zastrzegając jego niewystarczalność i niejednoznaczność. Do najważniejszych należą: przeniesienie metody naukowej na człowieka i ludzki podmiot, obserwacja jako metoda i jako przedmiot namysłu oraz uniformitarianizm, czyli zasada mówiąca, że stałe są prawa rządzące światem, a nie zjawiska, gatunki i pojedyncze osobniki – dzięki temu można ze stanu zastanego

⁹⁷ G. LEVINE: *Darwin and the Novelists. Patterns of Science in Victorian Fiction*. Cambridge 1988.

⁹⁸ Ibidem, s. 3.

⁹⁹ Ibidem, s. 13.

wnioskować o przeszłości i przyszłości. Nie mniej istotne są takie „postać”, jak zmiana i historia – założenie, że wszystko trwa w ciągłej zmienności, z czym powiązane jest zamazywanie się granic – między gatunkami i między typami oraz powiązania ekologiczne i genealogiczne, czyli uznanie, że wszystko swój aktualny stan uzależnia od pochodzenia i środowiska, w którym się znajduje. Dalej badacz wymienia obfitość (form życia), która stale zagraża przepełnieniem (w tym – przeludnieniem), odrzucenie projektu i teleologii, tajemnicę i porządek zawsze ukryty pod maską nieporządku lub przypadku¹⁰⁰.

Te ostatnie każą nam przypomnieć sobie o opowiadaniu detektywistycznym, które wydaje się jedną z najoczywistszych narracyjnych form „odczarowywania” świata. Schemat jest zawsze podobny – zagadka, która odpowiada tajemnicy świata, zdaje się cechować pewną nadnaturalnością, a co najmniej wyjątkowością. W ostateczności jednak zawsze okazuje się, że rozwiązanie jest proste i możliwe do wyjaśnienia, wymaga tylko wystarczająco skutecznego procesu dedukcyjnego. Przesłanie opowiadania detektywistycznego wydaje się jasne: świat jest otwartą księgą, którą możemy nauczyć się czytać. Wówczas nie będzie miał dla nas tajemnic. Za każdą wielką tajemnicą stoi bowiem zwykła, pospolita ludzka działalność. Pozorną łatwość tego gatunku rozbija nam jednak lektura opowiadania *Zbrodnia z premedytacją*, w którym Gombrowicz gra z konwencją opowiadania detektywistycznego. Główny bohater, sędzia śledczy H. (jasna aluzja do Sherlocka Holmesa), natykając się na śmierć – przypadkową i naturalną, jak zupełnie jasno widzimy to od pierwszego do ostatniego słowa opowiadania – nie może powstrzymać swoich dedukcyjnych przyzwyczajień i drąży tajemnicę, której w ogóle nie ma. Najciekawsze jest jednak to, że pod wpływem poczynąń H. zupełnie niewinni członkowie rodziny zaczynają przyznawać się do zbrodni. Tak jasna i klarowna jest argumentacja śledczego i – najwyraźniej – tak mocna jest wiara w fabułę detektywistyczną, że bohaterowie zaczynają zakładać, iż choć zbrodni nie było, to właściwie powinna była się zdarzyć i dla „wyjaśnienia” sprawy wystarczy tylko spreparować kilka brakujących faktów i motywów. Gombrowicz podpowiada nam więc, że schemat detektywistyczny wciąż nie jest jeszcze całkiem „ateistyczny”, ponieważ zakłada

¹⁰⁰ Ibidem, s. 14–20.

teleologię i wiarę w pewne struktury. W istocie nie ma nie tylko żadnych tajemnic, ale także łatwych wyjaśnień – również one powinny odejść w przeszłość, razem z detektywami, którzy są tylko nowszymi (zsekularyzowanymi) formami mitycznych bohaterów. Być może dlatego – zauważmy – powieść nowoczesna stroni od form detektywistycznych, zostawiając je krótszym formom narracyjnym.

W poszukiwaniu schematu opisanego przez Levine'a sięgnijmy więc po inną interpretację, tym razem już gotową, przynależną do epoki, którą chcemy się zajmować. W kwietniu 1939 roku w czasopiśmie „Pion” Czesław Miłosz opublikował recenzję powieści *Niecierpliwi* Zofii Nałkowskiej, zatytułowaną *Pieć owadów*. Przypomnijmy: *Niecierpliwi* są powieścią przepełnioną „postaciami”, nie ma w niej jednak „bohaterów”. Wszyscy są do gruntu nienadzwyczajni, wyróżniają się jedynie drobnymi ułomnościami i wadami charakteru, a także tytułową niecierpliwością, czyli skłonnością do rezygnacji z życia przed jego naturalnym końcem – stąd liczne samobójstwa na kartach powieści. Krótko mówiąc: proza realizmu społecznego w najpełniejszym, bo psychologicznym wydaniu. Miłosz czyta tę powieść z perspektywy zupełnie przeciwnej, choć także wychodzącej z wrażliwości społecznej, ale nacechowanej etycznie i indywidualistycznie. Osią całej interpretacji jest przypisanie Nałkowskiej cech przyrodoznawcy:

Znakomita pisarka napisała powieść o życiu owadów. Postanowiła oglądać ludzkie trwanie jako trwanie owadziego gatunku. „Chcę napisać powieść szarą jak życie stonóg” Flauberta mogłoby być jej dewizą. To założenie powieści „obiektywnej” łączy się z kwestią dystansu i pewnego wzniesienia się na wysokość, jest to jakby wyłącznie siebie z kręgu żywych, aby oglądać swobodnie i bezlitośnie kłębienie się potwornego mikrokosmosu u nóg. Autor stawiający sobie takie założenie przybiera inny czas, w jego książce pasmo narodzin i zgonów rozwija się szybciej, podczas gdy on sam jest zawieszony na wyżynie, nietknięty i poddany innym prawdom. Mniejsza o to, jakie są motywy takiej dążności. Najczęściej jednym z nich jest samoobrona wobec przemijania: przez okrucieństwo, chłód, obojętność i surowość wobec losów drobnych istnień, przez atrybuty złego bóstwa pisarz stwarza sobie samemu aureolę niezawisłości od ich czasu, od ich kruchego, skazanego na zapomnienie istnienia.

Przypomnijmy sobie godziny, jakieśmy, będąc chłopcami, spędzali nad mrowiskiem. Urok tej obserwacji, tej beczynności świadomego swojej potęgi demona, który jednym ruchem mógł zburzyć wielotygodniowe zabiegi mrówczego społeczeństwa – był niewątpliwie urokiem, jaki niesie ze sobą czas podwójny. Czas nasz nie był mrówczym czasem¹⁰¹.

Obiektywizm przyrodznawcy, będący też obiektywizmem pisarza-naturalisty, przyrównany zostaje tutaj do bezwzględności „złego bóstwa”, „świadomego swej potęgi demona”. Narrator Nałkowskiej, którego deklaratywnym¹⁰² celem jest pozytywistyczne zwrócenie oczu w stronę ludzi żyjących w szarym, beznadziejnym świecie społecznego i moralnego upadku, zostaje tu przedstawiony jako okrutny, bezwzględny i – przede wszystkim – wynoszący siebie wysoko ponad mrówczy świat, który opisuje. Miłosz ujawnia w ten sposób krótkowzroczność stanowiska społecznikowskiego, które bierze na siebie pozytywistyczne cele, ale nie wierzy w jakąkolwiek wartość społeczeństwa będącego tylko masą podległą niemal przyrodniczemu determinizmowi. Tam, gdzie patrzy, widzi właśnie tylko społeczeństwo – mrówczą wspólnotę. Ta krytyka społeczna jest jednak przede wszystkim krytyką literacką. Zarzuty nie są kierowane w stronę społecznika, ale w stronę narratora, który – jak się okazuje – ma jeszcze większą władzę i jeszcze więcej do stracenia. Jako narrator nie tylko obserwuje, ale może też tworzyć – do tego odnosi się uwaga o demonicznej potędze chłopca stojącego nad mrowiskiem. Chwilę później Miłosz tę potęgę zamienia w słabość niewiedzy, która wynika z nieproporcjonalnego dystansu. Patrząc z góry na mrowisko, widzimy tylko bezsensowną krzątanie, a wszelki sens i jakiegokolwiek zróżnicowanie indywidualne pozostają dla nas niepojęte, cieszymy się jedynie z psychologicznych i socjologicznych schematów, które udaje się zaobserwować. Oto największy zarzut Miłosza: „Za cenę opartej na złudzeniu przewagi znalezienia się na zewnątrz sprzedaje cudowność życia, która zawsze jest indywidualna, drwiąca z rzekomo naukowych pewników i twierdzeń patrzącego z góry badacza”¹⁰³.

¹⁰¹ C. MIŁOŚZ: *Piekło owadów*. W: IDEM: *Przygody młodego umysłu*. Oprac. A. STAWIARSKA. Kraków 2003, s. 268–269.

¹⁰² Jeśli przypisać Nałkowskiej przekonania rozwiązanej niewiele wcześniej grupy literackiej „Przedmieście”.

¹⁰³ C. MIŁOŚZ: *Piekło owadów* ..., s. 270.

Miłosz nie krytykuje powieści Nałkowskiej za styl, czyli pisarskie walory artystyczne. Przeciwnie, uznaje ich wysoką jakość, co „pogłębia tylko infernalność książki”. Tak bowiem Miłosz wyobraża sobie piekło:

Niecierpliwi – to powieść o piekle. Tak sobie możemy piekło wyobrazić, jak żyją jej niezliczeni bohaterzy o kalendarzowych, papierowych imionach: bezmiar nudy, rozpływających się we mgle śmierci pożądań, obrzydzenie rozpadu, zgonów i narodzin, potworne chichoty i namiętne szepty udręczonych, przeplecione odgłosami konania. Ta wizja życia jako piekielnej równiny jest przeprowadzona przy użyciu metody pisarskiej świetnej, stylem chłodnym, rzeczowym, niemal naukowym, co pogłębia tylko infernalność książki. Wielość postaci, traktowanych z równą niemal dozą oschłości, przedziwnie spełnia warunek osobistego nieangażowania się. Zamiast społeczności ludzkiej, złożonej z indywidualnych istot, otrzymujemy tutaj jakąś abstrakcyjną faunę piekła, poddaną nieuchronnym regułom biologii¹⁰⁴.

Sekularny narrator i religijne pozostałości (Witkacy)

Niechęć do determinizmu i łatwej absorpcji nowinek intelektualnych Miłosz dzieli ze Stanisławem Ignacym Witkiewiczem, którego niezwykle cenił i któremu poświęcił sporo uwagi – raz pochwalnej, raz uszczypliwej – w eseju kończącym *Legendy nowoczesności*. Co ciekawe, ceni go także za język, który zwykle uznaje się za największą słabość Witkacego. Zdaniem Miłosza jest on jednak wartościowy literacko jako „absolutnie uczciwy, męski – wbrew pozorom prosty – żadnych ornamentów, metafor dla wdzięku, subtelnych kadencji itp. wybiegów”¹⁰⁵.

Wraz z tym językiem Miłosz przyjmuje także – choć z zastrzeżeniami – formę narracji powieściowej autora *Pożegnania jesieni*. Nie powtarza zarzutów wyrażonych wobec narracji u Nałkowskiej, chociaż wydaje się, że narrator Witkacego – jak sądzę, można założyć pewną jedność kon-

¹⁰⁴ Ibidem, s. 270–271.

¹⁰⁵ C. MIŁOŚZ: *Legendy nowoczesności...*, s. 119.

strukcyjną pomimo widocznych różnic w kolejnych powieściach – jest jednym z najbardziej absolutystycznych i najintensywniej panujących nad swoim światem narratorów. Tak jak modelem do opisu narratora *Niecierpliwych* może być przyrodoznawca, tak tutaj za model należałoby przyjąć oświeceniowego filozofa-eksperymentatora (takiego jak Wolter w *Kandydzie* czy de Sade). Nie chodzi jednak o siłę i skuteczność jego władzy, ale o poczucie braku ograniczeń – przekonanie, że w świecie powieściowym ze swoimi bohaterami narrator może zrobić wszystko. Chętnie też objawia swoje panowanie, komentując poczynania bohaterów, krytykując ich i wyśmiewając, pokazuje swoje oblicze zbliżone raczej do władcy marionetek niż ukrytego poruszydla. Piewca indywidualizmu, jakim Witkacy niewątpliwie był, przydaje oryginalne, charakterystyczne cechy, imiona i ciała swoim bohaterom, nie dając im jednak ani trochę wolności od narratorskich eksperymentów – choć w świecie przedstawionym są to postaci, jak Genezyp Kapen, „nie znoszące niewoli w żadnej formie”¹⁰⁶. Nie różni się w tym od narratora *Don Kichota*, który co rusz zwraca się do widzów, komentując, co mógłby zrobić ze swoimi postaciami i na jaką drogę mógłby je wyprowadzić. W celach, które przed sobą stawia, daleko mu jednak do narratora Cervantesa, dystansującego się, grającego z konwencją i ironicznego także wobec swojej roli. Przypomina raczej markiza de Sade’a, który postaci swoich powieści traktuje w sposób nieempatyczny, jak marionetki w misternie zaplanowanej sztuce albo jak króliki doświadczalne. Podobnie do de Sade’a, Witkacy poddaje swoich bohaterów eksperymentom: testuje w konstruowanych dyskusjach różne koncepcje filozoficzne, bada zachowania i reakcje na interesujące go bodźce i przede wszystkim – sprawdza różne drogi dojścia do doświadczenia metafizycznego, centralnego przedmiotu swojego zainteresowania. Zagadnieniem tym w *Pożegnaniu jesieni* zajmuje się szczegółowo we fragmencie *Powieść jako pole doświadczeń...* w trzecim rozdziale tej pracy.

Tutaj chciałbym na krótki moment skupić się wyłącznie na specyficznej relacji narracyjnej, którą Witkacy wprowadza w swoich powieściach. Bohaterów, jak już wspominałem, często poddaje eksperymentom, także o charakterze religijnym. Jego postaci nie odcinają się

¹⁰⁶ S.I. WITKIEWICZ: *Nienasycenie*. Warszawa 1982, s. 13.

radykałnie od chrześcijańskiego Boga, którego zachowują w gestach, symbolach, a także w języku, najczęściej w prostej formie wykrzyknienia typu „O Boże!”. Co ciekawe, znacznie mniej takich zwrotów występuje w wypowiedziach bezpośrednich narratora. Zamiast tego narrator prześmiewczo dystansuje się od sytuacji, kiedy u jednego ze swoich bohaterów zauważy taki kulturowy przeżytek. Oto kilka przykładów z *Pożegnania jesieni*: kiedy książe Prepudrech patrzy na Helę Bertz, widzi ją jako kapłankę odprawiającą żałobne nabożeństwo nad jego własnym trupem – w tym samym czasie narrator widzi ją jako „krzątającą się” bez celu i sensu¹⁰⁷. Kiedy znów Atanazy popada w wielką trwogę, narrator relacjonuje: „O Boże – szeptał, nie wierząc w Boga zupełnie”¹⁰⁸, a kiedy Hela rozpędza się w przeformułowywaniu swoich poglądów religijnych, stwierdza, że „katolicki Bóg Heli poszedł na razie na urlop”¹⁰⁹. Ostatecznie więc wydaje się bardziej zrównoważony i „świecki” niż jego bohaterowie, a jednocześnie ekstrawagancki w traktowaniu swoich bohaterów. To pierwsze to oczywiście pozór, który wynika z tego, że wszystkie swoje cechy, wobec których sam odczuwa dystans, przenosi na bohaterów, których może już swobodnie krytykować.

Narracje sekularne

Materiałem najmniej w powieści podległym procesom sekularyzacyjnym wydaje się schemat fabularny, który tworzy narracje wielu powieści. Okazuje się, że w wypadku fabuł powieściowych najczęściej znajdujemy pozostałości po opowieściach mitycznych, bajkowych lub legendowych. Oczywiście nowoczesność także wytworzyła swoje narracje, takie jak chociażby wspomniana opowieść detektywistyczna, schemat powiastki postrzegającej świat w pozornej naiwności albo opowieść o dojrzewaniu i kształceniu się, którą zrealizuje gatunek powieściowy, będący głównym

¹⁰⁷ IDEM: *Pożegnanie jesieni*. Wrocław 2005, s. 35.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 81.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 223.

tematem kolejnego rozdziału – *Bildungsroman*, czyli powieść rozwojowa. Ale nawet tutaj znaleźć jednak można zaskakujące odmienności, którymi warto się zainteresować.

W powieści, od której zaczęliśmy, to jest w *Niebie w płomieniach*, z zaskoczeniem odkrywamy, że narracja dotycząca duchowej i intelektualnej przemiany głównego bohatera przypomina raczej popularną historię wtajemniczenia opartą na neognostyckim modelu niż oczekiwaną tradycyjną narrację rozwojową, odpowiadającą gatunkowej tradycji *Lat nauki Wilhelma Meistra* Goethego albo *Portretu artysty z czasów młodości* Joyce'a. Mamy więc do czynienia z całym skomplikowanym układem fabularnym, przypominającym nieco popularne powieści (w typie *Kodu Leonarda da Vinci* Dana Browna), opierające się na rozgrywaniu (z bohaterem i z czytelnikiem) jakiejś historycznej, religijnej czy pseudo-religijnej tajemnicy, która znajduje się w posiadaniu ukrytej grupy wtajemniczonych i do której bohater wstępuje na drodze detektywistycznych dociekań po kolejnych stopniach wtajemniczenia.

Najpierw Teofil wchodzi w posiadanie „artefaktu” – *Żywota Jezusa* Renana – trochę jakby przypadkowo, trochę przez żart starszego kolegi („Coś zabawnego. Radzę ci, weź to. W sam raz lektura wielkanocna”)¹¹⁰. Przeżywa olśnienie, ale nie do końca wie, co ma zrobić ze zdobytą wiedzą, niezbyt dobrze jeszcze ją rozumie. Wyrusza więc na poszukiwanie – oczywiście na poszukiwanie kolejnych książek. W księgarni spotyka kolejnego „wtajemniczonego”, dr. Wincentego Kosa, który odkrywa przed nim, że materiał, w którego posiadanie wszedł, nie jest przypadkowy ani odosobniony – istnieje pewna ścieżka, którą może teraz pójść. Będąc drogą rozwoju myślowego, jest też pewną możliwością praktyczną, szansą na historyczną zmianę. Tym bardziej wydaje się fascynująca:

Myślę, że jest pan na dobrej drodze. Przerabia pan teraz pewną starą historię. To jest jedyna część historii, która poniekąd zależy od nas. We wszystkich innych rzeczach nic już nie możemy zmienić. Żeby się pan nie wiem jak uparł, nie przesunie pan daty śmierci Juliusza Cezara ani o jeden dzień. A tu z samym bohaterem może się pan obejść tak nieludzko, żeby mu odebrać nawet możliwość istnienia¹¹¹.

¹¹⁰ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 506.

¹¹¹ Ibidem, s. 523.

Dalej Teofil pracuje intensywnie na własną rękę, pochłaniając ogromne ilości literatury ukierunkowanej na krytykę historyczną, biblijną i teologiczną, na filozofię i nauki przyrodnicze. Los stawia przed nim przeciwności i kusi go do powrotu na pole religii. W najodpowiedniejszym znów momencie napotyka kolejnego – jakby to określił Propp – magicznego pomocnika: profesora Kalinę, astronoma i emerytowanego akademika. Ten, co ciekawe, znów przypomina mu o „drodze”, tym razem nie tylko wspominając o wyzwaniach, ale także zapowiadając nagrodę:

Chłopcze! Wyruszasz w piękną drogę. Żaden z tych, co pierwsi widzieli ślady swych stóp na śniegu Mont Blanc, żaden z tych, co zobaczą je kiedyś na Evereście, nie mają pojęcia o radości, jaka cię czeka tam, gdzie niebawem się znajdziesz. Będziesz patrzył na horyzont nieskończoności oczyma bez trwogi i zdawać ci się będzie, że jesteś pierwszym człowiekiem na Ziemi, która dopiero co ostygła. Śpiesz się!¹¹²

Kalina pozwala Teofilowi ugruntować jego wiedzę, a przez to i światopogląd. Wcześniej, choć rzetelnie i bez wychnienia, chłopak działał trochę na oślep. Teraz otrzymuje dostęp do wielkiej biblioteki oraz przewodnika po tej bibliotece – człowieka, który posiada wiedzę i zapał godny proroka. Dzięki niemu bohater dociera wreszcie do celu:

I ani się spostrzegł, jak pewnego dnia usnął w drodze, z sercem spokojnym i ufny, przekonany, że cień, który go osłania, pada od potężnego gmachu, a nie od stosu kamieni zgromadzonych do budowy fundamentu¹¹³.

W tym miejscu narrator wkracza z wyraźnym komentarzem, nazywając ten gmach „nową wiarą” i rysując wyraźne analogie pomiędzy porzucenym i zbudowanym światopoglądem. Krótko mówiąc, Parandowski, rysując taką popularno-gnostycką fabułę, przedstawia tezę o istnieniu pewnej drogi rozwoju, a więc także pewnej spójnej mądrości, która funkcjonuje w historii. Mądrość ta początkowo ujawnia się w negatywnej formie ateizmu, ponieważ musi przede wszystkim odróżnić się od religii (teizmu) i tego swojego przeciwnika pognębić. Dopiero wtedy ujaw-

¹¹² Ibidem, s. 651–652.

¹¹³ Ibidem, s. 707.

nia się jako program pozytywny: światopogląd naukowy (bez konotacji marksistowskich), który ostatecznie oznacza zatoczenie koła – powrót do stabilnej wiary. Ten powrót do wiary, choć jest to wiara w zupełnie co innego, niż chciałoby się to wówczas widzieć powszechnie, jest też powrotem do społeczeństwa, którego warunki Teofil decyduje się w końcu przyjąć. Przestaje być buntownikiem, ponieważ nie musi już spierać się o światopogląd z samym sobą. Powraca, jakby cały czas czekała, porzucona młodzięńcza miłość. Przede wszystkim jednak powraca akceptacja świata, który go otacza, a cały proces, który bohater przeszedł, zostaje opisany jako okres próby, „czas pustyni”, który ostatecznie musiał prowadzić do odnalezienia właściwego miejsca w nowym świecie.

Rozdział 2

Przygody szkolnego umysłu Sekularyzacja świadomości i historia intelektualna

Wprowadzenie

Przełom nastąpił bez mała rok temu; dziesięć miesięcy temu.

Przełom, przeobrażenie, nawrót czy rozwój – mniejsza o nazwę – dość, że tak się stało.

Równocześnie z naciśnięciem pierwszych sprężyn seksualnych – przemianą zamęt bigoteryjny – opadł jak nawiał – wyklarowała się myśl; system nerwowy zdrowiał.

Cały powikłany ceremoniał religijnych zamawiań i szamańskich praktyk zetlał, zeprzał i rozsnuł się; – wpływ tu niewątpliwy i *Życia Jezusa* Renana i *Legend* Niemojewskiego (szara okładka – pismem grubym: *Tytuł skonfiskowany*) i posiadów konspiracyjnych i rozmów z panem Adamem – a najważniejszy: prostowanie splotów własnych myśli i rozbudzona dociekliwość. Komizm i płaskość nauk kościelnych dopomógł też walcie; trochę – tak jeszcze nikłej – wiedzy przyrodniczej – biologia, prawo biogenetyczne – dopomogły tleniu się iskierek prawdy rzetelnej w mrokach przesądów i duszołapstwa; pamięć najdrogocenniejsza: ojciec! – niewątpliwie też spostrzeżenie, że religijność babki, pani Wilhelminy, księdza Brzany, profesora Ptaszyckiego i innych, co najtępszych, belfrów – to coś nie w porządku; obłuda, błaga, przewrotność i nieprawda; – i wśród kolegów – najgłupszy byli najreligijniejsi. To były pewniki.

Dywagacje tych lat –: skąd – dokąd – jaki cel – dlaczego tyle bólu – – co to jest życie – co to jest śmierć –??– zaprowadziły przeczułenca

rzetelnie patrzącego dookoła siebie i w siebie – na drugi biegun – ateizmu. [...]

W dniu tym przestał się Mikołaj modlić [...]¹.

Rewolucja nigdy nie ma tylko jednej przyczyny. Tak samo wyglądają przemiany intelektualne, które mają charakter rewolucji obserwowanej w minimalnej skali – jednego młodego umysłu. Literatura dwudziestolecia przechowuje liczne opowieści o takich przemianach. Bolesław Hadaček określił je jako „powieści rozwojowe”, na wzór niemieckiego gatunku *Bildungsroman/Entwicklungsroman*². Uważna lektura tych tekstów prowadzi jednak do wniosku, że „rozwojowość” bohaterów tych powieści jest bardziej problematyczna, niż wynika to z gatunkowego określenia, tym bardziej że – lekką ręką – Hadaček umieszcza w tym zbiorze takie powieści, jak *Nienasycenie* Witkacego i *Ferdynand* Witolda Gombrowicza. Trzeba by raczej powtórzyć za Zegadłowiczem: „Przełom, przeobrażenie, nawrót czy rozwój – mniejsza o nazwę – dość, że tak się stało”.

Być może bardziej niż w jakimkolwiek innym aspekcie problematyczna jest rozwojowość bohaterów w zakresie ich religijności i – szerzej – duchowości. Z pozoru wyłania się jedna główna ścieżka, która oparta jest o typową narrację sekularyzacyjną. Młodzi bohaterowie wychodzą ze świata, który przepojony jest religijnością (katolicką w znakomitej większości przypadków), sami żyjąc najczęściej w wewnętrznej zgodzie z tym światem, aby – w biegu opowieści – co najmniej utracić łatwość życia duchowego, a najczęściej, w mniej lub bardziej buntowniczej formie, odejść zupełnie od tradycyjnej wiary w stronę ateizmu, indyferencji religijnej, innych form duchowości lub zupełnie nowej (krypto)wiary.

„Poszkodowanym” jest więc przede wszystkim tradycyjna religijność (katolicka) i – poddana najmocniejszej krytyce – instytucja kościelna. Jak jednak zobaczymy, ta ścieżka narracji sekularyzacyjnej w gruncie rzeczy nigdy nie jest prosta i często nie prowadzi w miejsca rozstrzygające. Parafrazując tytuł jednej z powieści, niebo w płomieniach nigdy nie zostawia

¹ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory. Kronika z zamierzchłej przeszłości*. Oprac. M. WÓJCIK. Wrocław 2006, s. 356–357.

² B. HADACZEK: *Polska powieść rozwojowa w dwudziestoleciu międzywojennym*. Szczecin 1985.

po sobie zupełnie wypalonej ziemi. Jak pouczał nas Blumenberg, proces sekularyzacji nigdy nie jest dokończony, dopóki o nim myślimy – i tym razem interesować nas będzie także to, co zostało w duszach bohaterów (o ile pozwolili sobie na pozostawienie także duszy). Nie ma jednak wątpliwości, że w zbiorze powieści „rozwojowych” (albo „szkolnych”) otrzymujemy jedną z najciekawszych narracji o przemianach świadomości w zakresie religii i wiary. Żeby podkreślić narracyjny charakter tego elementu intelektualnej historii sekularyzacji, zapożyczam się u redaktorów tomu tekstów Czesława Miłosza³ pochodzących z tego samego czasu i proponuję zatytułować całość tej opowieści parafrazą tamtego tytułu: *Przygody szkolnego umysłu*. Korzystając z tego, że – jak wcześniej pisałem – wobec Miłosza mam w tej pracy dług nie do spłacenia, raz jeszcze więc obracam go w nieograniczony kredyt.

Rozpocznam rozważania od krótkiego fragmentu *Zmór*, ponieważ podaje on, w sobie specyficznych proporcjach, niemal wszystkie wątki, które zamierzam prześledzić. Powieść Zegadłowicza koncentruje się na rozwoju psychicznym bohatera, szczególny nacisk kładąc na seksualność. W grze na tej nucie upatruje się głównego narzędzia „władzy nad duszami”, którą sprawuje katolicyzm, rozumiany szeroko jako zjawisko kulturowe. Nie bez znaczenia są jednak różne aspekty intelektualne, którymi chciałbym zająć się przede wszystkim. Na pierwszym miejscu jest lektura. Książki, które wymienia narrator, są wspólną lekturą niemal wszystkich bohaterów interesujących nas powieści. Jak ważnym doświadczeniem jest spotkanie z *Żywotem Jezusa*, widzieliśmy już na przykładzie *Nieba w płomieniach*. Ta część wywodu będzie więc do pewnego stopnia kontynuacją poprzedniego rozdziału, który stanowi dla niej teoretyczną podbudowę. Zupełnie osobne, niezwykle ważne miejsce w rekonstruowanej narracji zajmuje szkoła. W dwojaki sposób kształtuje ona młodych ludzi – jako instytucja i jako miejsce ideowe/ideologiczne. Ciekawym zagadnieniem jest gra wpływów między klerem, organizacją państwową, tajnymi stowarzyszeniami i jednostkami marzącymi o wolności i/lub podporządkowaniu. Natomiast szkoła jako jednostka nauczania, a więc gmach wiedzy i nauki, jest prawdopodobnie najistotniejszym elementem tego, co należałoby nazwać intelektualną historią sekularyza-

³ C. MIŁOSZ: *Przygody młodego umysłu*. Oprac. A. STAWIARSKA. Kraków 2003.

cji, pomimo że galicyjska szkoła, którą przede wszystkim będziemy się zajmować, jest konserwatywna i uwsteczniła wobec XIX-wiecznego stanu wiedzy – nawet jeżeli nią dysponuje, to zatrzymuje ją dla siebie, zakazując uczniom dostępu do ewolucjonistycznych nowinek. Pojęcie historii intelektualnej – także literackiej historii intelektualnej – jest najbardziej produktywnie tam, gdzie umysł konfrontuje się z konkretnym materiałem, poruszającym go i kształtującym. Za każdym razem – także w indywidualnych doświadczeniach lekturowych, jak i w zderzeniu z instytucją, ramę i bazę materiałową, a niejednokrotnie też uzasadnienie, stanowi nauka i dlatego – chociaż w porządku rozważań ma swoje miejsce na końcu, wypada rozpocząć od niej na samym początku rozdziału.

Nauka i religia: konfrontacja (pierwsze rozpoznanie)

Nauka – metodyczna droga do opisu i wyjaśnienia świata – jest jednym z podstawowych języków organizujących myślenie nowożytnego człowieka. Dlatego też wchodzi w intensywną interakcję z religią chrześcijańską, szczególnie katolicką, która tradycyjnie czuwała nad obrazem świata rozpościerającego się przed ludźmi Zachodu. Jak pokazuje Owen Chadwick, w XIX wieku relacja ta ustaliła się w postaci wielkiego sporu, ważnego punktu w procesie, który badacz nazywa sekularyzacją europejskiego umysłu. Chadwick przypomina pogląd, za którym sam się do końca nie opowiada, że to specyficzne warunki XIX stulecia stworzyły mit o wielkim konflikcie nauki i religii⁴. Taki pogląd – pominiemy jego skrajną, spiskową wersję – nie oznacza rzecz jasna, że wcześniej nie pojawiały się spory między przedstawicielami nauki a instytucjami kościelnymi, ale że to XIX-wieczni antagoniści – mowa tu będzie o stronie naukowej – wykreowali pewną szczególną narrację, rozciągając ją na wcześniejsze idee i zdarzenia. Opowiadali historię tych konfliktów w czarno-białej perspektywie, tworząc jednostronny mit ciemnego, brutalnego i kłamliwego Kościoła, przeciwstawiając mu wybitne, dążące do

⁴ O. CHADWICK: *The secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge 1990, s. 161.

prawdy i wolności jednostki, „świętych męczenników” nauki. I opowiadali bez wątpienia skutecznie, o czym najlepiej świadczą dwie historie: Giordano Bruno i płaskiej ziemi.

Włoski filozof Giordano Bruno, skazany i spalony na stosie przez Inkwizycję w 1600 roku na placu Campo de' Fiori w Rzymie za głoszone przez niego – w znacznej mierze potwierdzone w późniejszych czasach – koncepcje kosmologiczne, uznany został prawdziwym męczennikiem nauki (dla pełności tematu dodajmy, że sam raczej spekulował niż uprawiał regularną naukę doświadczalną). 9 czerwca 1889 roku w miejscu jego egzekucji postawiono pomnik upamiętniający jego postać i straszną śmierć. Ten dzień okazał się momentem, w którym, jak opowiada Chadwick:

[...] wszystkie uczucia za wolnością nauki i wszystkie uczucia przeciw religijnemu obskurantyzmowi wyraziły się w formie wielkiej demonstracji. 30 000 ludzi maszerowało przez ulice Rzymu, by usłyszeć mowę oficjalnego antyklerykalnego mówcy lewicy republikańskiej, Giovanniego Bovio, który powiedział, że papież ucierpiał tego jednego dnia uroczystości bardziej, niż tracąc wszystkie papieskie ziemie. Rok później Landseck opublikował książkę o wiele znaczącym tytule: *Bruno, der Märtyrer der neuen Weltanschauung*, Bruno, męczennik nowego światopoglądu⁵.

Drugą historię relacjonuje Umberto Eco, pokazując, w jaki sposób dokonywano „drobnych przesunięć” w historii, żeby zyskać dodatkowe argumenty w sporze. Analizując średniowieczne mapy i czytając *Boską komedię* Dantego, Eco wyjaśnia, że wykształcony człowiek średniowiecza doskonale zdawał sobie sprawę z kulistości ziemi, a jeśli gdzieś pojawiał się inny obraz, to był on albo formą symboliczną, albo uproszczeniem, albo jednostkową aberracją. Kiedy Kolumb wyruszał do Ameryki, nikt nie straszył go – jak się czasem wydaje – końcem ziemi i wielkim wodospadem w nicość. Dopiero, pisze Eco:

Dziewiętnastowieczna myśl świecka, poirytowana tym, że różne wyznania chrześcijańskie sprzeciwiały się teorii ewolucji, przypisała całej myśli

⁵ Ibidem, s. 178–179. Przekład własny we wszystkich cytatach z przytoczonej publikacji – R.K.

chrześcijańskiej (patrystycznej i scholastycznej) twierdzenie, że Ziemia jest płaska. Chodziło o wykazanie, że skoro Kościoły myliły się w kwestii kształtu Ziemi, równie dobrze mogą błędzić w sprawie pochodzenia gatunków⁶.

Nauka przyjmowała więc czasem formy retoryczne, nieliczące z postawą rzetelnego badacza. Sięgała też po metody, które wieki wcześniej chrześcijaństwo wykorzystywało do budowania swojej pozycji społecznej, częściowo przejęła nawet jego język. W owym domniemanym micie w gruncie rzeczy chodzi bowiem nie o naukę jako pewną formę aktywności (badania naukowe, projekty, organizację instytucjonalną itd.), ale o symboliczne i wyobrażeniowe zwycięstwo nauki jako bazy wiedzy, wyobrażeń i sposobu myślenia o świecie. W spauperyzowanej wersji tego sporu niekonieczne było nawet, aby zdawano sobie sprawę z tego, jakie są rzeczywiste aksjomaty i wartości jednej albo drugiej strony. Chodziło raczej o to, żeby, jak pisze Chadwick, „uczeń szkolny decydował się nie mieć wiary, ponieważ Nauka, czymkolwiek ona jest, podważyła prawdziwości [oryg. *disproved*] Religii, czymkolwiek ona jest”⁷.

Chadwick dociera tu do sedna przełomu, który zmienił oblicze XIX-wiecznej Europy. Taki przełom nie dokonuje się wtedy, gdy grono naukowców albo nawet polityczna instytucja władzy potwierdza lub zaprzecza jakimś teoriom i twierdzeniom. Naprawdę ważne jest to, co tłum słyszy na wiecu (dziś powiedzielibyśmy – w mediach), o czym dyskutuje się w mniejszych i większych gronach i, wreszcie, co rozpala myśli młodzieży w szkole. Jak pokazuje Chadwick, w XIX-wiecznej szkole, na zachodzie Europy, był to Darwin i teoria ewolucji:

Mówi się o uczniu z Harrow, który w latach 80-tych XIX wieku usłyszał, że „Darwin podważył prawdę [oryg. *disproved*] Biblii” i odpowiednio do tego zmienił swoją wiarę. *Darwin podważył prawdę Biblii* – w ustach inteligentnego czternastoletniego ucznia. To zbliża nas do samego sedna rozważań nad sekularyzacją. Kiedy dowiadujemy się, czego inteligentny czternastolatek nauczył się od mniej inteligentnego piętnastolatka, zbliżamy się do

⁶ U. ECO: *Historia krain i miejsc legendarnych*. Przeł. T. KWIECIEŃ. Poznań 2013, s. 12.

⁷ O. CHADWICK: *The Secularization of the European Mind...*, s. 161.

punktu, w którym to, co znamy pod mglistym pojęciem historii intelektualnej, tak trudnej do uchwycenia i sprawdzenia, zostaje pokazane przez wartości, które zaczęły działać na całe społeczeństwo⁸.

Przyjmując tę diagnozę, otrzymujemy niebezpiecznie interesującą szansę na wprowadzenie perspektywy „historia intelektualna a historia literatury”. Rozterki uczniowskie szkoły przełomu XIX i XX wieku z polskojęzycznych terenów – przede wszystkim z Galicji – otrzymują w latach trzydziestych swoją narrację w ramach „powieści rozwojowych”, będących równocześnie powieściami diagnozującymi otaczający świat w kategoriach rozkładowych. Ich bohaterami są dorastający młodzieńcy, a ich akcja chronologicznie odpowiada młodości autorów. Trzon tego zbioru, główny przedmiot naszego zainteresowania, stanowią: *Niebo w płomieniach* (1936) Jana Parandowskiego (ur. 1895), *Zmory* (1935) Emila Zegadłowicza (ur. 1888), *Ma lat 22* (1936) Tadeusza Peipera (ur. 1891) i powieść (pierwsza część trylogii) *Edukacja Józia Barącza* (1933) Józefa Bieniasza (ur. 1892). Ta ostatnia, najmniej znana, artystycznie słabsza, jest też swoistym kontrprzykładem dla pozostałych ze względu na bardziej konserwatywną perspektywę, przede wszystkim znacznie mniej krytyczną w stosunku do Kościoła i kleru. Jest przy tym, nie mniej niż pozostałe, opowieścią o zmianie, która zachodzi w świadomości ludzi na przełomie XIX i XX wieku, a której rezultatem jest rozczarowanie wobec pewnej wizji świata, w której religia ma charakter wszechogarniający. Jako taka najmniej „wojownicza” prowadzi do ciekawych konkluzji w rozważaniach nad sekularyzacją, które pomijają pozostałe powieści, skupione na narracji emancypacyjnej. Dlatego w odpowiednim momencie rozprawy powieść Bieniasza otrzymuje osobne opracowanie, a w toku poniższego wywodu pojawia się tylko okazyjnie.

Każda z wymienionych powieści, jak już wcześniej pokazałem, jest utworem, dla którego możliwa (lepiej lub gorzej uzasadniona, mniej lub bardziej odpowiadająca autorowi) jest lektura autobiograficzna. To zaś bardzo wyraźnie zbliża je do historii intelektualnej⁹, o której Chadwick

⁸ Ibidem, s. 164.

⁹ Pozwoliłem sobie na płynne przejście między pojęciami historii idei i historii intelektualnej, ponieważ, jak pokazuje Dominik LaCapra, są to dwie strony tego samego problemu. Pierwsza, nakierowana wewnątrz, zajmuje się ludzkimi ideami

pisze, że nie ma lepszego materiału niż właśnie opowieść autobiograficzna. Ten sposób lektury wspomnianych wyżej powieści pozwala uzyskać wiele ciekawych informacji o pokoleniu dorastającym w Galicji na początku XX wieku, retrospektywnie obserwowanym z lat trzydziestych, a więc zapośredniczonych przez czas i przez zróżnicowane perspektywy narracyjne. To ciekawe, że nie jest to zwykle powrót do błogości szczęśliwego dzieciństwa (wyjątek stanowi *Uśmiech Zegadłowicza*, poprzedzający chronologicznie wydarzenia *Zmór*), ale przypomnienie trudnego okresu dojrzewania, z naciskiem na zawsze te same, choć ze zmienną mocą działające, sprawy: dojrzewającą seksualność, rozwój intelektualny, emocjonalny i ideologiczny jednostki, wyróżnienie lub wybijanie się jednostki z własnego środowiska, przeciwności społeczne pojawiające się przede wszystkim w szkole – zła organizacja, ograniczoność nauczycieli, klerykalizacja władzy i brak tolerancji dla odmiennych poglądów. Wyłaniający się w ten sposób świat zorganizowany jest wokół szkoły i innych form edukacji. Za każdym razem pojawia się konflikt światopoglądowy pomiędzy religią z jednej strony i nauką, ideologią czy po prostu młodzieńczą potrzebą niezależności z drugiej. Za każdym też razem siła społeczna jest po stronie religii, a konkretnie już – Kościoła katolickiego, który pozostaje niejako integralną częścią Austro-Węgier i działa wspólnie z ich aparatem administracji i przymusu.

Teofil Grodzicki, bohater *Nieba w płomieniach*, za głównego przeciwnika ma księdza Grozda, z powodu którego nieustannie wisi nad nim zagrożenie wydalenia ze szkoły. Kler rządzi też szkołą Józia Barącza, który może przekroczyć swój chłopski status i trafić do miejskiego gimnazjum wyłącznie dzięki własnemu uporowi oraz patronatowi księdza Romana („człowieka szlachetnego i wielkiej powagi na cały powiat”)¹⁰. Cała dalsza edukacja gimnazjalna, aż do momentu wykluczenia z gimnazjum bohatera powieści Bieniasza, przebiega też pod okiem księdza

dla nich samych, a druga bardziej stawia na zewnętrzne zależności tych idei – od ludzkiego życia, społeczeństwa (jako społeczna historia idei) i kultury. Por. D. LACAPRA: *Rethinking Intellectual History*. New York 1983, s. 23 i nast. Chadwick zdaje się rozumieć pojęcie historii intelektualnej podobnie do LaCapry, takie rozumienie przyjmuję też w niniejszej pracy.

¹⁰ J. BIENIASZ: *Edukacja Józia Barącza. Powieść z życia studentów*. Kraków 1934, s. 8.

kanonika Karakiewicza, który nie tylko jest najważniejszą postacią popularskiego gimnazjum, ale też silną ręką prowadzi bursę, w której Józio mieszka przez kilka lat swojej edukacji. Najpełniej władza księdza kanonika ujawnia się wtedy, kiedy – na końcu powieści – Barącz zostaje wydany ze szkoły (za różne akty wandalizmu i kradzieży). Ksiądz kanonik kontroluje całą sprawę, jest jedynym, który, dzięki skutecznemu łącznemu wykorzystaniu ojcowskiego zaufania chłopca i swojej pozycji społecznej, zna wszystkie fakty z obu stron konfliktu – ucznia i szkoły. Nie zapobiega temu wydaleniu, ale za jego wstawiennictwem odbywa się to łagodnie, bez „wilczego biletu”.

W *Zmorach* religia jest także istotnym elementem świata społecznego. Lekcje religii, oficjalne szkolne msze i poruszające całe miasto pogrzeby tworzą tkankę oplatającą życie i świadomość bohatera. Dominacja Kościoła w tej powieści jest jednak najsilniejsza w sferze wyobraźniowej – za sprawą religijnej indoktrynacji wyobrażenia Mikołaja Srebrzypisanego, wcześniej przedstawiona jako czysta i piękna renesansowym ideałem, skażona zostaje zmorami grzechu, brudu i piekielnego strachu. Tak samo na gruncie seksualnym pozostałości religijnego wychowania mocno odczuwa Julek Ewski, bohater *Ma lat 22*, który poza tym dość skutecznie odsuwa się od religii katolickiej, tworząc lub wybierając w zamian innego rodzaju „kryptoteologię”.

Out of joint

Ta rama historyczna ma w powieściach specyficzny status – jest funkcją głównego bohatera i narratora. Narrator opowiada o świecie, który ma znamiona realistycznego odwzorowania, ale jego specyficzne cechy przejawiają się dopiero za sprawą głównego bohatera. Najlepiej widać to w *Niebie w płomieniach*. Powieściowy Lwów z początku XX wieku jest spokojnym, stabilnym społecznie i aksjologicznie miejscem, w którym nawet antyklerykalny doktor Kos wydaje się statyczny i dobrze rozumiejący swoją marginalną, ekscentryczną pozycję. Niebo zapala się tylko nad Teofilem Grodzickim i to z perspektywy tego płomienia dostrzegamy dopiero świat, który wypadł z ram. Podobnie w *Zmorach* małopolską patologię Wołkowic ujawnia nam dopiero filtr niezwykle

wrażliwego i wychowanego w liberalnych i etycznych warunkach Mikołaja Srebrempisanego.

Dla tych bohaterów słuszna okazuje się skarga Hamleta – „świat wyszedł z formy” („time is out of joint”). Szekspirowski dramat wydaje się jednym z założycielskich tekstów dla narracji, którą staram się tutaj uporządkować, wstrzymajmy więc na chwilę opowieść o dojrzałej nowoczesności i wróćmy do jej zarania.

„Świat wyszedł z formy”¹¹ – mówi książę duński po spotkaniu z duchem ojca, który wyjawia mu prawdę o popełnionej na nim zbrodni. Hamlet swoją rodzinną tragedię przekłada na diagnozę stanu świata. To sprawa rodzinna i państwowa, ale Hamlet zdaje się przekraczać te zaszerogowania – równocześnie w stronę najbardziej osobistą i w stronę pewnej uniwersalności, sądu o całej rzeczywistości. Widać to w jego stosunku do ojca, nawet jeszcze przed spotkaniem widma. Najpierw, w rozmowie ze stryjem, nowym królem, analitycznie rozdziela swoją żalobę na „zdaje się”, pozór budowany ze stroju i postawy, który wiąże z rodzinnym obowiązkiem, oraz na głęboką, przekraczającą wypowiedalność „larwę żalu”¹². Nie pojmuje jego wewnętrznego stanu, matka i stryj epikurejskim argumentem namawiają go, żeby nie czuł bólu wobec tego, co i tak stać się musiało, i, jako „dobry syn”¹³, jedynie na pewien czas pozostawił strój żalobnika. Zakreślają w ten sposób zasięg rodzinnego obowiązku, którym Hamlet pogardza. Kiedy znów Horacio wychwala zalety ojca Hamleta jako najlepszego króla, książę odpowiada, że cechy, które Horacio przypisał mu jako królowi, należy mu przydać jako człowiekowi w ogóle. Tym samym to, co polityczne, przekształca się w to, co uniwersalne.

Królewska zjawia zwraca się do Hamleta nie tylko dlatego, że jest on jej synem, ale także z tego powodu, że dopiero tak ukształtowany boha-

¹¹ W. SHAKESPEARE: *Hamlet. Królewicz duński*. Przeł. J. PASZKOWSKI, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/hamlet.html> [dostęp: 20.06.2015], w. 1050. Tłumaczenie Paszkowskiego, być może bardziej archaiczne i niżej cenione niż Barańczaka czy Słomczyńskiego, w cytowanych fragmentach okazuje się akurat bliższe oryginałowi, który, szczęśliwie dla moich tez, podąża za nimi lepiej niż za którymkolwiek ze znanych mi tłumaczeń. W tym i w kolejnych przypisach podaję numer wersu zamiast strony, co pozwala lepiej zorientować się w źródle elektronicznym.

¹² Ibidem, w. 325.

¹³ Ibidem, w. 330.

ter gotowy jest na prawdę, którą nosi w sobie widmo. Ojciec namawia Hamleta do zemsty, ale tym namawianiem przynosi mu znacznie więcej. Chociaż intencją zjawy jest mobilizacja do zemsty (zapewne, zgodnie z przedchrześcijańskimi wierzeniami ludowymi, tylko ona może przynieść spokój duchowi), to – zgodnie ze swoją widmową, a więc medialną formą, jest ona przede wszystkim nośnikiem, a nie nadawcą informacji. Jaką jednak prawdę niesie widmo?

Działanie Hamleta rzeczywiście nie jest zwykłą zemstą. Zauważa to Stephen Greenblatt, zestawiając szekspirowskiego Hamleta z wcześniejszymi formami tej opowieści. Zasadnicza odmienność tej wersji polega na tym, że u Szekspira opowieść skupia się „niemal wyłącznie na świadomości bohatera zawieszonego między »zamysłem strasznym a jego spełnieniem«”¹⁴. We wcześniejszych wersjach zbrodnia była wszystkim wiadoma, a Hamlet był po prostu zbyt młody, żeby móc skutecznie dokonać zemsty; potrzebny mu był czas. Tu sytuacja jest zupełnie inna – Hamlet jest bezpieczny, ponieważ nikt nie zna jego stanu wiedzy, a na dodatek ma łatwy dostęp do (przynajmniej pozornie) życzliwego dlań Klaudiusza. Nie dokonuje jednak szybkiej zemsty, jakiej żąda od niego widmo ojca. Zamiast tego wybiera długą drogę metodycznego szaleństwa, o którym Greenblatt pisze, że ma na celu przede wszystkim ukrycie obłędu prawdziwego, związanego ze śmiercią i pojawieniem się widma ojca, a w rezultacie z kryzysem Hamletowskiego świata. Szaleństwo jest więc równocześnie metodą działania i siłą kierującą Hamletem.

W następujący sposób rozważa to Tadeusz Sławek:

„To wyobraźnia wtrąca go w szaleństwo” (I.4). Tak mówi Horatio, gdy Hamlet decyduje się wbrew oporowi przyjaciół ruszyć w niebezpieczną ich zdaniem, wędrowkę za widmem. „Wyobraźnia” sugerowałaby, że Hamlet w istocie widzi to, czego nie ma, a jednak chyba trzeba powiedzieć inaczej: Hamlet idzie za tym, co zobaczył, a czego postanowili nie widzieć inni. Innego rodzaju szaleństwo, o którym już wspomnieliśmy, jest dyspozycją podwójną. Po pierwsze, do przenikliwego spojrzenia pozwalającego wnikać w świat, a nie jedynie przyjmować jego powierzchniową warstwę. Tak dzieje się na początku *Hamleta*; ci, którzy dostrzegają pojawiającego

¹⁴ S. GREENBLATT: *Shakespeare. Stwarzanie świata*. Przeł. B. KOPEĆ-UMIASTOWSKA. Warszawa 2007, s. 295.

się na murach ducha, jednocześnie stają się świadomi tego, że, jak mówi Marcellus, „coś przegniłego jest gdzieś w państwie duńskim” (I.4). Przenikliwe spojrzenie nie pozwala zaakceptować *status quo*. Po drugie, szaleństwo (mówią zresztą o tym cały czas towarzysze Hamleta) oznacza wyzwolenie z rzeczywistości „zaczarowanej” polityczną decyzją władzy. Duch wpędza Hamleta w stan, który Platon nazwałby „szaleństwem przepowiadającym” i który definiuje w *Fajdosie* jako ozdrowieńcze z choroby rzeczywistości [...]¹⁵.

Dwa tematy okazują się tu niezwykle istotne dla badanej narracji¹⁶: widmo i szaleństwo. Przyjęcie „widmowej prawdy” pozwala na odrzucenie pozoru i „przenikliwe spojrzenie”, burzące rzeczywistość. Z takim schematem mamy do czynienia w omawianych powieściach bardzo często. Nie zawsze oczywiście spotykamy się z widmem *sensu stricto* (tak jest u Zegadłowicza), ale zawsze bohater zostaje w pewien sposób „nawiedzony”, uświadomiony, a następnie opuszczony. W takiej relacji pozostają bohaterowie ze spotkanymi postaciami, które są dla nich wzorcami i nauczycielami. Taki charakter mają lektury, które przychodzą do bohaterów. Tak często wyglądają ich zmagania z różnymi ideami i ideologiami. Tym wreszcie – widmem religii – są doświadczenia religijne, o których wspomnieć trzeba będzie później. Lekcja *Pasji błędnierskich* Iwaszkiewicza, którą przyjdzie nam przejść w następnym rozdziale, pokazuje, że widmowa jest sama sekularyzacja. W pewnym sensie bowiem nie mamy w naszej literaturze do czynienia z sekularyzacją, ale z jej widmem – migotliwą i kapryśną zjawą, która raczej występuje jako znak niż samodzielny byt i łatwo daje się spłoszyć. Projektuje jednak pewną prawdę, która zasiana na odpowiednim gruncie przynosi niezwykle efekt.

Przywołując wykłady Arthura Percivala Rossitera, Sławek pokazuje dalej, jak dwie rzeczywistości – „faktyczny” świat Elsyndoru i iluzja

¹⁵ T. SŁAWEK: *NiCowanie świata. Zdania z Szekspira*. Katowice 2012, s. 36.

¹⁶ Ze względów genologicznych w wypadku *Hamleta* nie można oczywiście mówić o narracji, tak jak rozumie ją poetyka powieściowa. Pozwalam sobie tu na pewne uogólnienie tego pojęcia, które oznacza dla mnie wychodzący od jakiegoś hipotetycznego nadrzędnego podmiotu proces obejmujący całą historię, a więc przede wszystkim fabułę i perspektywę (zmysłową, intelektualną, intertekstualną), w jakiej ona funkcjonuje.

Hamleta – stopniowo zamieniają się miejscami, by w końcu prawda stała się całkowicie po stronie „złowrogiego świata Hamleta”¹⁷. Tego rodzaju przejście od subiektywnego spojrzenia do diagnozy świata jest charakterystyczne dla indywidualistycznego nurtu nowoczesności (nowożytności), w której pojmowanie rzeczywistości zapośredniczone jest przez indywiduum. Nie chodzi tu wyłącznie o subiektywność, rozumianą jako konieczne zapośredniczenie oglądu rzeczywistości. Interesujące jest odwrócenie, które tu następuje. Punkt wyjścia – uporządkowany, stabilny świat – pod wpływem tego spojrzenia okazuje się nie być rzeczywistością obiektywną, a jedynie intersubiektywną, zbiorową złą milczenia, albo obserwacją ogólną, która rości sobie prawo do obiektywności, a jest jedynie nie dość przenikliwa.

Właściwa struktura rzeczywistości nie jest stabilna. Przenikliwe spojrzenie zawsze będzie ją podważać. „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”, jak za Marksem powtarza Marshall Berman. W tym też kryje się „rewolucyjność”, wywrotność tej nowoczesnej narracji, a być może – całej literatury. Krytyka klerykalizmu, dokumentowanie sekularyzacji, to tylko pojedyncze wykwyty tego zjawiska, które jednak towarzyszą mu od samego początku – jak zauważa Tadeusz Sławek, Hamlet, nawiedzany przez ducha ojca, a nie oświecany przez bóstwo, „należy już do świata, w którym bogowie oddalili się od ludzkich spraw”¹⁸. Oczywiście żeby zagadnienie to stało się pierwszorzędym tematem literatury, potrzebna jest dojrzałość – ideowa i artystyczna – nowoczesnej powieści.

Z duńskiego dworu do galicyjskiego gimnazjum

Dla literatury polskiej pierwszym, jak się zdaje, tekstem, w którym te wszystkie wątpliwości się pojawiają – i to od razu w „zapalnej” formie – jest powieść Stanisława Brzozowskiego *Płomienie*, pierwsza polska powieść intelektualnego buntu przeciw zastanej kulturze i miejscu, jakie w niej zajmuje religia. W oczach szlacheckiego świata ekscentryczna

¹⁷ Ibidem, s. 38.

¹⁸ Ibidem, s. 37.

osoba Michała Kaniowskiego, uczestnika zamachu na cara, jawi się jako postać niemożliwa – jest szaleńcem i zbrodniarzem, którego postępowania nikt nie może zrozumieć. Tym, co najbardziej odsuwa go od konserwatywnego ziemiaństwa, nie jest nawet zamach na cara, choć perspektywa dokonania czynu, który jest polskim fantazmatem od czasu *Kordiana*, jest dla kultury szlacheckiej tym, co Freud nazwał „niesamowitym”. Zdziwiałające musi być w nim przede wszystkim to, że realizując ten arcykowski czyn z fantazją i odwagą romantycznego bohatera, jest równocześnie największym przeciwnikiem tego wszystkiego, co stoi u podstaw kultury, która go wydała: jest przeciw ojcu, przeciw własności ziemskiej i – nade wszystko – przeciw religii, co w tym wypadku oznacza tak ateizm, jak i antyklerykalizm. To wszystko zaś – w tej samej formie, którą Sławek identyfikuje u Hamleta:

Człowiek potrzebuje tylko dać sobie pozwolenie wewnętrzne na bunt, a teje chwili zrozumie, że w życiu obecnym wszystko jest godnym zniszczenia. Zrozumie, że otacza go olbrzymie i potężne mrowisko wzajemnie zagryzających się istot. Społeczeństwo jest czymś w rodzaju potwornych mechanicznych jatek, w które wprowadza się żywe zwierzę, przerabiane już później automatycznie na setki różnych produktów. My zaś jesteśmy jak młynarz, który nie słyszy hałasu, sprawianego przez ten młyn piekielny. I my też żyjemy w tym kotle jak wśród harmonii sfer. Na straży naszych umysłów stoi mocno wszczepione i ugruntowane przez nałóg przeświadczenie, że tu nie ma się czemu dziwić, przeciwko czemu protestować. Przeciwny, oswojony obywatel skłonny jest oskarżać rewolucjonistę o przesadę, nie rozumie, że rewolucjonistą staje się właśnie człowiek dzięki odzyskanej zdolności widzenia¹⁹.

Bohaterowie badanych powieści powtarzają ten rewolucyjny schemat, choć nie zawsze są to świadomi i aktywni wywrotowcy. Za każdym razem hamletowska perspektywa świata *out of joint* otwiera się przed bohaterami powieści, a tym samym przed czytelnikiem, wraz z różnymi rodzajami buntu intelektu wobec stabilnych form społecznych. Znamienitą rolę odgrywa w tym literatura i proces lektury. Tak samo ważne są instytucje edukacyjne i ukrywane spotkania kształceniowe, które

¹⁹ S. BRZOWSKI: *Płomienie*. Warszawa 2007, s. 125.

rewolucjonizują nowoczesny świat. Warto zauważyć, że także Szekspirowski Hamlet, który odkrywa, że dla jego dawnego świata nadszedł „czas, który wypadł z formy” („time is out of joint”), wraca do Danii po studiach. Jego podejście do nowej sytuacji jest metodyczne – zgodnie z planem jawi się wszystkim jako wariat i dzięki tej perspektywie może dokładnie obserwować i oceniać otoczenie. Hamleci XX wieku sami nie robią z siebie wariatów, ale tak traktuje ich świat. Nie spotykają też duchów, ale bez wątpienia są naznaczani przez *widma* i *zmory*. Ta specyficzna para form oznacza swoistą zsekularyzowaną psychomachię, której podlegają bohaterowie. Chodzi o walkę sił, których celem jest oświecenie i tych, które próbują zaciemnić, oślepić, powstrzymać przed zmianą. W ten sposób rodzi się ich wewnętrzny kryzys, przekonanie o świecie „out of joint”, o „niebie w płomieniach”. Kiedy Hamletowski świat „wypada z ram”, jest to rzeczywiście jego świat – był księciem, spadkobiercą wielkiego króla. Uzasadnione jest mówienie o kryzysie w sensie światopoglądowym i politycznym. Z czasem narracja ta podlega demokratyzacji. To, co u zarania nowoczesności może odkryć książę, na przełomie XIX i XX wieku jest dostępne uczniowi galijskiego gimnazjum.

Lektury

Pisząc o wartości przekazu autobiograficznego dla historii intelektualnej, Chadwick zwraca uwagę przede wszystkim na sprawozdanie z lektury. Omawiając niezwykle popularną w połowie XIX wieku książkę Ludwiga Buchnera *Force and Matter*, badacz zaznacza, że niezwykle trudno jest rozpoznać, jak taka konkretna lektura rzeczywiście wpłynęła na umysł jednostki, z wyjątkiem tych szczęśliwych przypadków, kiedy czytelnik sam opowiada nam o tym w autobiograficznej formie²⁰. Być może najlepszym przykładem takiego „szczęśliwego przypadku” w przedmiocie naszego zainteresowania są *Legendy nowoczesności Cze-*

²⁰ O. CHADWICK: *The Secularization of the European Mind...*, s. 173.

sława Miłosza, który, jak pamiętamy, precyzyjnie analizuje konsekwencje lektury *Doświadczeń religijnych* Williama Jamesa.

Chadwick pisze o autobiografii tak, jakby była przejrzystym gatunkiem, elementem piśmiennictwa dokumentalnego. Nie można łatwo przystać na takie podejście. Niezależnie od artystycznych intencji i od tego, czy mamy do czynienia z dokumentem typu świadectwa czy wyznania²¹, nie można pominąć subiektywnego filtru takiego tekstu, który oznacza nie tylko elementy autokreacji w stylu i zestawie przedstawianych faktów, ale też wiele innych „figli” świadomości i nieświadomości. Na drodze takiego powątpiewania znajdzie się miejsce dla dokumentów, które w gatunkowej kwalifikacji mają charakter fikcjonalny, a w trzecioosobowej narracji nie narzucają swojego powinowactwa z autorem i jego światem, ale o których bohaterach można powiedzieć to, co Jan Parandowski (w powojennym wprowadzeniu), powiedział o bohaterze swojej powieści: „Ten młodzieniec dojrzywał wśród ludzi, pojęć i przesądów XIX wieku”²². Nie są to więc dokumenty historyczne w takim sensie, w jakim historia myśli o sobie jako o nauce empirycznej, ale okazują się mieć dużą wartość dla tego, co Hayden White nazywa „przeszłością praktyczną”.

Wydaje się, że w tezie Chadwicka istotny jest przede wszystkim pewien element tego, jak piśmiennictwo autobiograficzne zajmuje się sprawozdaniem z lektur – chodzi o wyrażenie indywidualnego doświadczenia, które rodzi się w spotkaniu z książką, a więc o to, jak lektura oddziałuje na czytelnika, na jego intelekt, emocje, wyobrażenie o świecie i wyobrażanie świata. To zaś jest, jak wiadomo, jednym z wielkich tematów literatury nowoczesnej. Bohater nowoczesny czyta. Jest to jeden z zasadniczych elementów jego tożsamości, który na dodatek staje się często zarzewiem jej rozstrojenia, rozbicia lub całkowitego rozkładu. Może się

²¹ Por. M. CZERMIŃSKA: *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie*. Kraków 2004. Charakter dokumentalny piśmiennictwa o cechach autobiograficznych jest tematem nie do wyczerpania w niniejszej pracy. Dość wspomnieć, że choć jego obiektywistyczny charakter jest nie do przyjęcia, to jednak dwa pierwsze typy (wprowadzone jako źródłowe w piśmiennictwie europejskim) są gatunkami, które retorycznie nakłaniają do przyznania im charakteru „prawdziwościowego”.

²² J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach*. W: IDEM: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1957, s. 452.

tak dział za sprawą funkcjonalnej sprzeczności trybu lektury. Bohater nowoczesny w lekturze jednocześnie uczy się świata i oddala się od niego. Książka jest pośrednikiem i nauczycielem, który opisuje/konstruuje świat, zanim jeszcze bohater w niego wejdzie. Równocześnie jednak akt lektury jest zaprzeczeniem uczestnictwa w świecie. W tradycji, której wielkim wyrazicielem jest Marcel Proust, czytający odrywa się całkowicie od świata, nie chce mieć z nim nic wspólnego i oburza się, że świat mu tej niechęci nie odwzajemnia – tak Proust opowiada o swojej lekturze dziecięcej²³. Zwieńczeniem tej tradycji jest poststrukturalny tekst Rolanda Barthesa zatytułowany *Przyjemność tekstu*, w którym wszystko nakierowane jest na podmiot (choć i ten ma chwiejny charakter), tak że nie ma już ani świata, ani nawet nie ma książek, które poststrukturalizm zamienił na tekst.

Jeśli „przyjemność tekstu nie liczy się z ideologią”²⁴, to lektura, na którą ma nadzieję Chadwick, nie jest już możliwa. W gruncie rzeczy poszukuje on takiej lektury, która – jak pisze dalej Barthes o ideologii – panuje nad czytelnikiem²⁵. Taka deterministyczna tradycja ma też swoją reprezentację w literaturze, choć oczywiście rzadko bywa tak dekonspirowana. Jej świadomość sygnalizuje też Peiper w *Ma lat 22*, kiedy wpływ socjalizmu na Ewskiego porównuje do wpływu literatury na innych młodych ludzi:

Juliuszek starał się być pełnym człowiekiem nowego typu; odbywał się u niego proces naśladowania podobny do tego, jaki odbywa się w ludziach pod wpływem literatury; jak jego rówieśnicy w młodych latach robi z siebie Robinsonów mieszkających samotnie na wyspie lub Boerów dzielnie walczących w Afryce przeciwko Anglikom, tak on robił z siebie socjała; czego dowiadywał się od tego niezwykłego „kolegi” Lingego i co w nim widział, było dlań powieścią i działało jak powieść: bohater urabiał czytelnika²⁶.

²³ Por. M. PROUST: *O czytaniu*. Przeł. M.P. MARKOWSKI. „Literatura na Świecie” 1998, nr 1–2. Dla porządku należy zauważyć, że Proust w tym tekście przeciwstawia dziecięcej lekturze dojrzałe podejście do czytania, które jest wprowadzeniem do świata (a nie całym światem).

²⁴ R. BARTHES: *Przyjemność tekstu*. Przeł. A. LEWAŃSKA. Warszawa 1997, s. 77.

²⁵ Ibidem, s. 79.

²⁶ T. PEIPER: *Ma lat 22*. W: IDEM: *Powieści*. Kraków 1977, s. 29.

Częściej jednak, także w powieści Peipera, mamy do czynienia z narracją rozwojową, w której bohater, sięgając po lekturę, wzbogaca – bezpieczniej powiedzieć: zmienia – siebie o określoną wiedzę, świadomość, czy też wartość. Lektura „rozwojowa” przedstawiana jest jako istotne doświadczenie kształtujące osobowość nie tylko przez intelekt, ale także przez wiele innych czynników psychicznych i duchowych, za pomocą których właśnie „bohater urabia czytelnika”. Świat, który dla tych bohaterów w jakiś sposób zostaje utracony albo odrzucony przez ich pierwotne lub wtórne niedopasowanie, wraca i zostaje zbudowany przez lekturę. Prototyp tego procesu znajduję w *Czarodziejskiej górze* Tomasza Manna, jednym z istotnych hipotezów dla omawianych powieści.

Hans Castorp, bohater powieści, od początku ma przy sobie jedną książkę – *Ocean steamships* – atrybut jego inżynierskiej, stoczniowej profesji, w której wciąż jeszcze się doksztalca. Książka rzeczywiście cały czas jest przy nim. Towarzyszy mu w podróży, leży na stoliku obok leżającego pacjenta, czasem Castorp nawet po nią sięga, ale nigdy jej nie czyta. W biegu lektury powieści przyzwyczajamy się do niej, rozumiemy, że jest ona znakiem oddalającego się od bohatera jego dotychczasowego życia. Tak jest przez długie miesiące pobytu Castorpa w sanatorium. Niespodziewanie więc, któregoś zimowego wieczora, znajdujemy go pogrążonego z lekturze już zupełnie innych książek. Widzimy go w jego łodźii, na wygodnym leżaku, starannie, niemal doskonale odgroźonego od zimna:

Aż powyżej piersi tkwił w zapinanym na guziki worku futrzanym, który nabył zawczasu w odpowiednim magazynie Uzdrowiska, a wokół worka owinał przepisowo oba koce z sierści wielbłądziej. Ponadto wdział na zimowe ubranie kurtkę futrzaną, na głowę wełnianą czapkę, na nogach miał filcowe obuwie, a na rękach grubo watowane rękawiczki, które wszakże nie potrafiły zapobiec kostnieniu palców²⁷.

Realizując, zdawałoby się, pierwszy wspomniany przeze mnie typ prowadzenia lektury: odcięty od świata poza górskim sanatorium i nawet od warunków atmosferycznych na górze, męczony chorobą, ale w tej chwili w ogóle nieodczuwający swojego ciała, Hans Castorp czyta... „podręcz-

²⁷ T. MANN: *Czarodziejska góra*. Przeł. J. ŁUKAWSKI. Wrocław 2004, s. 291.

niki anatomii, fizjologii i biologii, pisane w różnych językach”²⁸. Mann, w języku pedantycznego realizmu, nie zapominając o żadnym rekwizycie, zwyczaju i geście – odpowiedni cytat zająłby kilka stron²⁹ – opisuje, jak Castorp wycofuje się ze świata, odcina zmysły, wygasza chore ciało, co rusz drzemie nad lekturą, którą jednak z „niezmordowaną ruchliwością ducha”³⁰ nieustannie podejmuje, by studiować... życie. Ta strategia wydaje się zupełną aberracją, ale jest zwieńczeniem tego, co wprowadziła filozofia wraz z ideą radykalnego oddzielenia ciała i ducha. Nowoczesny podmiot odczuwa konieczność całkowitego odcięcia się od świata zmysłowego, od własnego ciała, które jest źródłem błędów, a więc działanie abstrakcji, po to, aby zwrócić się do spraw „pierwszych”. Dla rozpoczynającego ten nurt Kartezjusza i jego następców, aż po Kanta, będzie to „pierwsza filozofia”, dedukcyjnie prowadzona ontologia. Ale dla poszukujących na przełomie XIX i XX wieku, uczących się od Nietzschego, Bergsona i Diltheya, tym „pierwszym” jest dokładnie to, co odrzucone – samo życie, tyle że przemienione w pojęcie, którego nie sposób zdefiniować, w przedmiot niedocieczonych, nieskończonych rozważań.

W rozlicznych lekturach „rozwojowych”, które spotykamy na kartach powieści, przedmiot obserwacji będzie oczywiście różny, ale pozostanie ten sam schemat – odejścia od świata/ciała, zagłębienia się w lekturze i powrotu do świata/ciała, które ta lektura opisuje i wytwarza. W ten sposób lektura jest dla „rozwojowych” bohaterów jednocześnie uprzątnieniem i fikcjonalizacją ich świata. Lektury będą więc dotyczyć zjawisk przyrodniczych, rozwoju życia, przemiany gatunków, świata społecznego, kultury, filozofii, religii i sztuki. Często będą to powieści, wyjątkowe teksty, otwierające i zapowiadające niejako całe życie, jak *Donkiszot*, pierwsza lektura Mikołaja Srebrzypisanego (opisana w chronologicznie poprzedzającym *Zmory Uśmiechu*).

Badane powieści przynoszą nam wiele konkretnych danych o przeczytanych przez bohaterów książkach. Pomimo bardzo rozbudowanych

²⁸ Ibidem, s. 293.

²⁹ Szczegółową analizę *Czarodziejskiej góry* pod kątem procesu lektury przeprowadzam w pracy: R. KNAPEK: *Hans Castorp zmienia lekturę*. „Pracownia kultury” 2011, nr 1, <http://www.laboratoriumkultury.us.edu.pl/?p=3945> [dostęp: 20.06.2015].

³⁰ T. MANN: *Czarodziejska góra...*, s. 291.

doświadczeń lekturowych niektórych z bohaterów tylko kilka pozycji powtarza się niezmiennie. Bardziej chodzi nawet o autorów niż konkretne książki: Renan, Niemojewski, Darwin, czyli nazwiska, których należałoby się spodziewać, pokazujące drogę przemiany światopoglądowej. Co ciekawe, nie ma w ogóle tak popularnego pokolenie wcześniej Nietzschego. Byłby to więc sygnał, że lektura pokoleniowa to właśnie lektura sekularyzacyjna. Oczywiście „lektura pokoleniowa” – wyobrażenie, przed którym przestrzega Miłosz w *Legendach nowoczesności*³¹ – to nie tylko taka, którą wszyscy czytali, ale taka, którą się czytało i która coś ważnego robiła z życiem tego pokolenia, czy raczej pewnej formacji intelektualnej tego pokolenia. A jeśli tak, to jest jeszcze, jak zawsze najciekawszy, negatywny element tego zbioru.

Polska dzieciinniała

Jeszcze jedno nazwisko powtarza się w powieściowych lekturach: Sienkiewicz. Bohaterowie Peipera i Zegadłowicza mają trudne doświadczenia z czytaniem Sienkiewicza³², wpisujące ich w dziedzictwo intelektualne Stanisława Brzozowskiego, a szerzej – w kulturowo-intelektualny ciąg kontestacji głównego nurtu – tradycyjnej, konserwatywnej kultury szlachecko-mieszczańskiej, dla którego Brzozowski w dużej mierze wytyczył drogi i ustalił zakres argumentacji. Dziedzictwo to jest aktualne, jak zobaczymy, jeszcze w powojennych rozważaniach Gombrowicza, a w jakimś sensie pewnie i dzisiaj. Pisarstwo i postawę Sienkiewicza autor *Legandy Młodej Polski* opisał jako ośrodek i siłę napędową „Polski dzieciinniałej”, czyli kultury, która nie przyjmuje do siebie dojrzałej odpowiedzialności za samą siebie, nie potrafi wyrwać się ze swoich nierealnych wyobrażeń i każe niezmiennie traktować siebie z pobłażliwą niekonsekwencją.

³¹ C. MIŁOSZ: *Legendy nowoczesności*. Kraków 1996, s. 70.

³² Sienkiewicz pojawia się także w *Niebie w płomieniach* Parandowskiego, kiedy główny bohater chce od nowa napisać historię opisaną w *Quo vadis*, pokazując, że to chrześcijanie spalili Rzym z nienawiści do pogaństwa i wszystkiego, co inne. Zob. J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 544.

Choć w *Zmorach* narrator także nie pozostawia nam wątpliwości co do swoich krytycznych przekonań, kontestacyjna wymowa badanych powieści przejawia się przede wszystkim w analizie relacji bohaterów do otaczającego ich środowiska, a więc w tym, co dla „powieści rozwojowych” jest przedmiotem zasadniczym. Obaj bohaterowie powieści żyją i wyrastają właśnie z takiej „Polski dzieciństwa”, w niej – a więc wobec niej i przeciw niej – dokonuje się ich rozwój. Ewski i Srebrempisany (i inni, ci jednak przede wszystkim) powtarzają do pewnego stopnia doświadczenie młodopolan, o których Brzozowski pisze:

Każde zaprzeczenie ma w sobie naturę tak, od którego się oddziela: to przecież byli synowie rodziny Połanieckich, – nie istniała więc dla nich przyroda, ekonomia, dzieje istotne ludzkości. Jedyną rzeczą, którą znali, był świat, z którego wyszli, zabity szczelnie deskami „Olimp” Sienkiewiczowski i własne przebudzenie pełne oszołomień. Ile etapów do przebycia, zanim ci samotni z pośród samotnych, bezsilni z bezsilnych nauczą się wiedzieć, pojmować twardą rzeczywistość. Rzeczywistością ich było to wierzące w siebie, naiwne kłamstwo polskich rodzin, bytujących, jak żyjątko w limburskim serze, w nowoczesnym świecie³³.

Brzozowski zarzuca „Sienkiewiczowskiej Polsce” skupienie całej siły społecznej na rodzinie kosztem słabego społeczeństwa, rozumianego jako forma współżycia, określającego normy etyczne, ale także kształtującego horyzont możliwości i ambicje jednostek. Zamiast tego, zdaniem autora *Płomieni*, dominującą rolę pełni w kulturze polskiej rodzina, która za model postępowania przyjmuje odrzucenie wszelkich przejawów nowoczesności, określających w XIX-wiecznej Europie horyzont rozwijania się możliwości. Zamiast nowego rodzaju przekroczenia (transcendencji), tym razem odbywającego się na polu życia, jego warunków i świadomości, „polska rodzina” afirmuje jedynie skupienie się na własnym szczęściu i tradycji, niezależnie od tego, jakie będą tego konsekwencje. Wobec zachodnich idei i pragnień: polepszenia warunków życia i rozwoju indywidualności, ta rodzina pozostaje w stanie dumnej ignorancji:

³³ S. BRZozowski: *Legenda Młodej Polski*. Wrocław 1983, s. 100–101, reprint wydania z 1910 roku.

Świat tam na Zachodzie stawał się coraz dziwniejszy i bardziej skomplikowany, ale my byliśmy wyżej ponad to wszystko. [...] tryumfowaliśmy nad „postępem”. Do nas on nie przenikał, chyba całkiem już zdezynfekowany, nieszkodliwy. Można więc było mówić o sile tradycji, która taki opór stawia wszystkim nowoczesnym aberracjom. I tak powstawała psychologia Polaka, który swoją przymusową niedojrzałość przekuł we własnych oczach w pewien gatunek wyższości [...]³⁴.

Użyte przez Brzozowskiego określenia – „Polska zdziecinniała”, „przymusowa niedojrzałość” – w interesujący sposób współgrają z koncepcją gatunkową powieści rozwojowej, w której rozwój najczęściej przyjmuje formę dojrzewania. Te metaforyczne określenia, odnoszące się do stanu niedorozwoju polskiego społeczeństwa, stają się właściwie metonimiami, kiedy zwrócimy uwagę na to, jakie miejsce w diagnozie Brzozowskiego zajmuje rodzina. Jest ona zarówno wzorcem, jak i praktycznym sposobem funkcjonowania społeczeństwa. W rodzinie zaś człowiek zawsze jest dzieckiem, a nigdy samotną indywidualnością. Niedojrzałość wpisana jest więc w to społeczeństwo jako model i jako codzienna praktyka. Jeżeli nawet istnieje w rodzinie ucieczka od dzieciństwa, to jest to ucieczka w stronę rodzicielstwa, czyli – udzieciniania innych, a więc pozostawania w tym samym układzie znaczeń, zmieniając tylko wektor oddziaływania. Brzozowski wskazuje precyzyjnie, kto w polskiej kulturze przejmuję tę funkcję: „Jesteśmy katolikami i zagadnienia, które świat cały szarpią, załatwione są dla nas w symbolu wiary”; „Oto nie muszę już sobie kłopotać głowy różnymi filozofiami, truć sobie duszę wątpliwościami: przecież tam w kościele codzien na mszę dzwonią”³⁵. Krytyka społeczna będzie więc dla Brzozowskiego równocześnie krytyką kultury zbudowanej na i wokół instytucji religijnej. Myśliciel proponuje traktować polski katolicyzm nie tyle jako system religijny, co raczej jako „typ zachowania kulturalnego”³⁶. Jest on, zdaniem Brzozowskiego, siłą i gwarantem tej „polskiej beztrudliwej połaniecczyny”³⁷. Jego ośrodkiem jest rodzina i kler na wszystkich poziomach hierarchii, który narzuca

³⁴ Ibidem, s. 70.

³⁵ Ibidem, s. 72, 75.

³⁶ Ibidem, s. 79.

³⁷ Ibidem, s. 75.

tak swój światopogląd, jak i swoje pośrednictwo, a nawet zastępstwo w jakimkolwiek światopoglądzie. Uczy naród, że myśleć nie trzeba, że wystarczy to, co ksiądz powie z ambony, że Bóg czuwa nad Polakami, a póki tak jest – ostatecznie nic złego im nie grozi.

Tej „zdziecinniałej” postawie Brzozowski przeciwstawia ideę dojrzałości, którą Andrzej Mencwel określa jako postawę odpowiedzialności i emancypację podmiotu ludzkiego³⁸. Ten model przyjmą też powieści rozwojowe, powstające w korespondencji z ideami Brzozowskiego. Szczególnie mocno uwidoczniiony w nich będzie element emancypacyjny. W opozycji do klasycznej *Bildungsroman* rozwój nie jest w tych powieściach pracą opartą na szczególnym modelu wychowawczym, ale walką, koniecznością wyrwania się z marazmu otoczenia i buntem przeciwko normom, które to otoczenie definiują (osobny, inaczej argumentowany, będzie przypadek buntu w *Niebie w płomieniach*).

Peiper: niedokończona profanacja

Zakończenie powieści Peipera *Ma lat 22* warto czytać właśnie w tym kontekście, gdyż łatwiej wówczas zrozumieć postępowania bohatera, który w bożonarodzeniową noc decyduje się okraść własną matkę i uciec w świat (do Paryża). Cała fabuła, a więc: jego wątpliwości związane z możliwością użycia pieniędzy, które matka ma dzięki narzucaniu „krwiożerczego” czynszu lokatorom swoich kamienic, a dalej intryga, kłótnia, rozmowy, nerwowa kradzież i ucieczka w zimową noc, której towarzyszą, jako tło i komentarz, rujnujące psychicznie bohatera słowa kolędy: „Lulajże Jezuniu [...] a ty go matulu [...]”, ma posmak źle przyrządzonej dostojewszczyzny. Postępowanie Ewskiego da się tłumaczyć i połączyć z całą jego drogą rozwoju dopiero mając w pamięci obciążenie, jakie na rodzinie i jej specyficznej religijności kładzie nurt kontestacyjny (inaczej będzie zwykłym, spóźnionym buntem nastolatka). Na zwieńczenie swoich działań bohater wybiera Boże Narodzenie – święto najbardziej rodzinne, najsilniej osadzone w polskiej tradycji, a dodat-

³⁸ A. MENCWEL: *Stanisław Brzozowski – filozofia dojrzałości dziejowej*. W: Brzozowski. *Przewodnik Krytyki Politycznej*. Red. A. BIELIK-ROBSON i in. Warszawa 2011, s. 92.

kowo – kordonem zimy oddzielające rodzinę od jakiegokolwiek innego świata. Wracający na ten krótki moment do rodziny ze świata, który go przemieniał (z Krakowa do Rzeszowa), podwójnie odczuwa to wszystko – konieczność zależności, brak prawa do buntu, własne „zdziecinnienie” („Ciągłe tu w rodzinie jest o wiele młodszy niż wśród obcych ludzi”)³⁹. Rośnie w nim poczucie odmienności, wzmacniane konserwatywnymi opiniami brata i matki, deprecjonującymi jego socjalistyczne poglądy, ale nie za pomocą też ideologicznych, lecz – najmocniej usidlających – emocjonalnych argumentów odwołujących się do wartości rodzinnych (poświęcenia matki, jej łez i pragnienia dziecięcego szczęścia). Choć w myśli Ewskiego jego kradzież przypomina czyn Raskolnikowa, to wydaje się, że ten bunt ma mieć przede wszystkim wymiar profanacji. Zwieńczenie rozwoju – okresu dorastania – który przechodzi bohater, wymaga najbardziej zdecydowanego czynu – zerwania z rodziną, odcierania od matki, która w tym wypadku wiąże tym mocniej, że jest też jedynym źródłem utrzymania Ewskiego. Jego gest profanacyjny polega na odwróceniu oczekiwanego porządku. Zamiast wspólnoty – odłączenie, zamiast świętecznego obdarowywania – kradzież, sprzeciw i kłótnia w dniu, kiedy wszyscy mają się godzić. Profanacja, jak pisze Giorgio Agamben, ma na celu wyswobodzenie i oczyszczenie⁴⁰, a więc uwolnienie od alienacji, którą tworzy kultura. Nie ma w niej jednak jeszcze treści pozytywnej. Przedmiot sprofanowany zostaje przywrócony do użytku⁴¹, ale nie znamy jego konkretnego użycia, profanacja ma jedynie wyzwolić od pierwotnej, alienującej funkcji. Tego pozytywnego rozwiązania bardzo brakuje też Ewskiemu. Brak mu chociażby pozytywnego wzorca ekonomicznego i dlatego, jak na socjalistę, wybiera najgorszy sposób na zdobycie pierwszych środków – dziedziczenie. Nie chcąc bowiem „zakrawawionych” pieniędzy matki, tłumaczy sobie, że to, co bierze, to przynależny mu, a zagarnięty przez matkę spadek po zmarłym ojcu. Tak samo, nie znając innych możliwości (sam nigdy nie pracował), musi zdać się na krytykowany przez Brzozowskiego, zaprawiony romantycznie tradycyjny

³⁹ T. PEIPER: *Ma lat 22...*, s. 281.

⁴⁰ G. AGAMBen: *Pochwała profanacji*. W: IDEM: *Profanacje*. Przeł. M. KWATERKA. Warszawa 2006, s. 108.

⁴¹ Ibidem, s. 94.

wzorzec „jakoś to będzie”: „Będzie co będzie. Iść! Iść, Juleczku! Pokazać ludziom jak się żyje!”⁴². Te słowa – ostatnie słowa powieści – są w ujęciu narratora znakiem zapytania co do przyszłości bohatera. W zestawieniu z tezami Brzozowskiego wydają się wręcz natychmiastową kapitulacją i regresem do jedynego znanego, choć w deklaracji jednoznacznie potępionego, modelu życia.

Sienkiewicz, czyli Bóg?

W świecie, w którym znajdują się także Juliusz Ewski i Mikołaj Srebrzempisany, w świecie zdzieciniałym, nie ma modelu dorastania⁴³, nie ma więc też modelu dojrzałości. Jest jednak jego załączek, negatywna wskazówka, którą dał Brzozowski – bunt przeciw światu, którego symbolem jest Sienkiewicz.

Trzeba zauważyć, że mowa tu o „Sienkiewiczu” jako pewnym zjawisku kulturowym i o wyobrażeniu. Dlatego też – co charakterystyczne – stosuje się podwójną metonimię, w której nie tylko nie mówi się o twórczości noblisty na konkretnych przykładach, ale w ogóle zastępuje się ją nazwiskiem pisarza. Podobnie o „czytaniu Sienkiewicza” pisał będzie Witold Gombrowicz, od którego do końca nie dowiemy się, jaki tekst (lub teksty) Sienkiewicza zmotywował go do napisania jego słynnego eseju, rozpoczynającego się od słów: „Czytam Sienkiewicza. Dręcząca lektura. Mówimy: to dosyć kiepskie, i czytamy dalej”⁴⁴. Jest to więc strategia ujmowania piśmiennictwa Sienkiewicza jako jednego tekstu, do pewnego stopnia tożsamego z *Trylogią* i w pewnym zakresie z *Rodziną Połanieckich*. „Sienkiewicz” oznacza nie tylko jeden styl i jedną ideę, ale pozwala też skutecznie zastąpić człowieka, który w całej sprawie może okazać się postacią niewygodną. Warto pamiętać, że udział „prawdziwego” Henryka Sienkiewicza w kampanii antysienkiewiczowskiej, która

⁴² T. PEIPER: *Ma lat 22...*, s. 282.

⁴³ W *Zmorach* ten model, reprezentowany przez ojca, jest stłumiony, przeciwstawia się mu model matki do końca życia pozostającej pod opieką i rozkazami rodziców, którzy posyłają ją do pracy, zabierają jej wszystkie pieniądze, wydzielają potrzebne środki i zabraniają rozrywek.

⁴⁴ W. GOMBROWICZ: *Dziennik 1953–1956*. Kraków 1986, s. 360.

jest momentem założycielskim całego sporu, był wyłącznie „poruszycki”. Sienkiewicz dał jej pierwsze słowo wypowiedzią, z której najczęściej pamiętamy tylko (nieistniejącą w tej formie) frazę „ruja i porubstwo”⁴⁵. Później dość konsekwentnie milczał. Dając to „słowo”, autor *Quo vadis* w pewnym sensie tworzy nie tylko konflikt, ale swojego głównego wroga, Stanisława Brzozowskiego, który przed wybuchem kampanii jest „niezbyt dobrze znany, a jeśli znany, to raczej niekorzystnie”⁴⁶. Zaczyna więc jakby boski Pierwszy Poruszyiciel, nadaje bieg wypadkom, ale potem w sporze nie bierze udziału. Aura, która otacza nazwisko Sienkiewicza, ma rzeczywistość w tamtych okolicznościach znamiona kryptoreligijności, a jego osoba jest w pewnym sensie świętością narodową. Jak zauważa Mencwel: „pozycja narodowa Sienkiewicza wtedy jest porównywalna chyba tylko z obecną pozycją Jana Pawła II”⁴⁷. Trzydzieści lat później, w czasie publikacji omawianych powieści, nie jest to już może tak żywo odczuwane, ale bez wątpienia aktualne. Lektura takich pism, jak broszura Ludwika Skoczylasa *Ojczyzny i wiary obrońca. Henryk Sienkiewicz*⁴⁸, pokazuje, że do autora *Potopu* nadal podchodzi się z nabożną czcią (zresztą w niektórych kręgach nie zmienia się to do dziś). Równocześnie widać, że diagnoza Brzozowskiego nie straciła na ważności. Skoczylas jest doskonałym reprezentantem „kategorii umysłów, która z dobroci, wyrozumiałości uczyniła jedyny kulturalny sprawdzian”⁴⁹. Na potrzeby szkolnej popularyzacji, ale z ambicją akademicką, streszcza najważniejsze dzieła Sienkiewicza, skupiając się na głównych bohaterach, których nieodmiennie spłaszcza i banalizuje tylko po to, aby uczynić z nich postaci o kryształowym charakterze. Nawet Kmicic okazuje się, w tym ujęciu, tylko niewinną ofiarą knoń Radziwiłłów. Jest to charakterystyczna strategia lekturowa w kreowaniu bohaterów Sienkiewiczowskich rozumianych jako prototyp Polaka, widząca bohatera bez skazy (co najwyżej młodzieńczo nie dość rozsądnego), pozostającego pod presją wrogich sił. Zamyśl cało-

⁴⁵ W ciekawy i wyczerpujący sposób przebieg tej historii relacjonuje: A. MENCWEL: *Sienkiewicz i Brzozowski*. W: *Po co Sienkiewicz? Sienkiewicz a tożsamość narodowa – z kim i przeciw komu?* Red. T. BUJNICKI, J. AXER. Warszawa 2007.

⁴⁶ Ibidem, s. 100.

⁴⁷ Ibidem, s. 103.

⁴⁸ L. SKOCZYLAS: *Ojczyzny i wiary obrońca. Henryk Sienkiewicz*. Warszawa 1927.

⁴⁹ S. BRZozowski: *Legenda Młodej Polski...*, s. 57.

ści broszury opiera się natomiast wyłącznie na wykazaniu, że twórczość Sienkiewicza skupia się na dwóch sprawach: krzepieniu serc kochających ojczyznę i gruntowaniu katolickiej wiary.

Tymczasem wypada zauważyć, że w zakresie lekturowym Ewski – mniej Srebrzempisany – bliżej niż do młodopolan ma do młodego pozytywisty sprzed ćwierćwiecza, Henryka Sienkiewicza, czytelnika Taine'a i Renana⁵⁰. Obu cechuje podobny sceptycyzm w stosunku do religii, tyle że w wypadku Sienkiewicza – z czasem coraz bardziej – jego konserwatywna postawa kieruje go w stronę diagnozy o istotnym znaczeniu kulturowym religii, a więc ostatecznie w stronę cynicznego pragmatyzmu w wykorzystaniu religii jako spoiwa kulturowego⁵¹. Bohater powieści Peipera nie ma w sobie, podobnie jak pozytywista, miejsca na żadne doświadczenie metafizyczne, „autentyczne przeżycie religijne”⁵². Różnica polega przede wszystkim na tym, że Ewski, wybierając społeczeństwo, nie potrzebuje religii, która jest konieczna i niezwykle ważna dla Sienkiewiczowskiej wizji budowania narodu. Z czasem też, jak można przypuszczać, postawa cyniczna Sienkiewicza przejdzie w bardziej zaangażowaną i dlatego wobec *Trylogii* i *Quo Vadis* najczęstszą, najnaturalniejszą strategią lekturową będzie apoteoza narodu i jego wiary.

Człowiek czytany i człowiek intelektu

Nie zawsze oczywiście ta strategia będzie realizowana w pełnym zakresie. Dla otoczenia Julka Ewskiego twórczość Sienkiewicza konotuje określenia mniej wzniosłe, choć – jak się okazuje – nie mniej dla tej kultury istotne. Po prostu uznaje się ją za beletrystykę, piśmiennictwo rozrywkowe. Peiperowski narrator w *Ma lat 22* przywołuje z dzieciństwa swojego bohatera wspomnienie niechęci wobec lektur: Verne'a, Kraskzewskiego i Sienkiewicza. W jego domu przyjmowało się tę niechęć z rozpaczą, półironicznie komentowaną przez narratora dobrze rozumiejącego mieszczański tryb myślowy: „biadano że umysł Julka nie otrzyma

⁵⁰ Por. M. GŁOGER: *Sienkiewicz nowoczesny*. Bydgoszcz 2010, s. 16.

⁵¹ Ibidem, s. 170.

⁵² Ibidem, s. 180. Pojawia się one, zdaniem Glogera, dopiero w małych formach prozatorskich z lat dziewięćdziesiątych. Zob. ibidem, s. 190.

należytego poloru, bo jakżeż jest możliwa kultura bez beletrystyki”⁵³. Dopiero chwilę później dowiemy się, co Ewski czytał chętniej. Peiper stawia tu naprzeciwko siebie dwie drogi rozwoju młodego człowieka przez lekturę. Jedna, głęboko tradycyjna i mieszczańska, a przy tym konserwatywna i odtwórcza, sztukę traktuje raz jako źródło rozrywki i polepszenia nastroju, a raz jako wartość najwyższą, ostoję spuścizny kulturowej. Przejście między jednym a drugim rejestrem nie jest dlań problematyczne. Za ideał przyjmuje człowieka „oczytanego”, czyli znającego to wszystko, co znają inni, co *się czyta*. Taki człowiek przejmuje światopogląd z lektury, ale tylko wtedy, kiedy są to teksty, które do pewnego stopnia zgadzają się już z jego aktualnym światopoglądem. Nie są więc drogą do gruntownej przemiany, choć z pewnością mogą rozwijać. Stamtąd człowiek ów czerpie też swój styl i sprawność narracyjną, a właściwie – gawędziarską. Pisarstwo beletrystyczne zajmuje tu miejsce centralne. Do niego sprowadza się pojmowanie literatury, a może nawet kultury wysokiej. Zgodnie z tym myśleniem literatura piękna – tak jak naród, inna XIX-wieczna idea – jest depozytorium kultury narodowej, a ta – oparta na kilku podstawach, jest właściwie wszystkim, co ważne. Jedną z tych podstaw jest oczywiście religia z całym dobrodziejstwem inwentarza, a więc nie tylko z unormowaną wiarą, ale – przede wszystkim być może – z silną i zorganizowaną instytucją kościelną.

Nieco dalej w powieści przedstawiony zostaje ideał konkurencyjny, pozytywny wzorzec dla tej powieści rozwojowej – wzór młodzięcia aspirującego do bycia człowiekiem intelektu. Jeśli człowiek „oczytany” czyta dużo, ten – gorączkowo pochłania niezmierzoną liczbę książek, nasycając się nowością i odkryciami. Nie ma tam jednak miejsca na gloryfikację beletrystyki, stoi ona raczej na słabszej pozycji niż rozprawy naukowe i filozoficzne oraz dzieła o charakterze ideowym. Jeśli już literatura fikcyjna, to nie Sienkiewicz, a Żeromski (Peiper go nie wymienia, robi to Zegadłowicz). Krótki wykaz kategorii lektur Ewskiego daje narrator *Ma lat 22*: „naprzód dzieła z historii cywilizacji, potem broszury polityczne, podręczniki ekonomii, rozprawy o socjalizmie, potem współczesna beletrystyka niepodległościowa, potem dzieła przyrodnicze, potem filozofia,

⁵³ T. PEIPER: *Ma lat 22...*, s. 116.

a w końcu literatura o żywym najprawdziwszym człowieku”⁵⁴. Zupełnie inna jest też zasada doboru: nie to, co znane i kanoniczne dla otaczającej go kultury, ale indywidualny wybór, podyktowany chęcią samorozwoju. Często są to mimo wszystko lektury inspirowane i podrzucone przez kogoś (tajne kółka), ale ich celem idealnym jest samodzielność w myśleniu. A więc polega to na przejmowaniu światopoglądu (opinii, faktów, przekonań) z lektury. Jego miejsce zajmuje kształtowanie własnego, indywidualnego spojrzenia na świat w zetknięciu z coraz to nowymi tekstami. Wydaje się, że w tym modernistycznym światopoglądzie nie ma jeszcze miejsca na koncepcję świadomości istniejącej między tekstami, którą przyniosła ponowoczesność, albo nawet na stan przeładowania lekturą, którego znamiennym przykładem jest chociażby futurystyczny poemat Wata *Ja z jednej i ja z drugiej strony mojego mopsożelaznego piecyka*. Raczej rządzi tu zasada addytywności – im więcej, im mądrzej, tym lepiej.

Oczywiście ten młody człowiek nie jest wprowadzany w świat wyłącznie za pośrednictwem książek. Jego *ascetyczny rewolucjonizm* kształtowany jest przez różnego rodzaju organizacje, do których należy, czy raczej – przez które przechodzi, kolejno z nich wyrastając. Tak Julek Ewski wyrośnie z tajnych kółek socjalistycznych, które rozpoczęły jego rozwój intelektualny, i z półtajnej paramilitarnej organizacji niepodległościowej, za pomocą której chciał wprowadzić porządek w swoje życie. Tak samo rezygnuje z różnych kręgów towarzyskich, żeby na koniec odciąć się także od najsilniejszej instytucji kulturotwórczej – od rodziny. Są to bowiem, tak samo jak lektury Sienkiewiczowskie, zjawiska „do przejścia”, kształtujące indywidualność przez absorbcję, a następnie przez przeciężenie. Jeśli więc kształtowanie człowieka „oczytanego” opisać można metaforą lepienia z gliny (z gotowych produktów, na kształt i podobieństwo wzorca), to człowiek intelektu w wydaniu Peiperowskim powstaje raczej przez ociosywanie. Kolejno opadają z niego warstwy, odrzucane dzięki lekturze albo jakiemuś wykładowi. To, co ostatecznie zostanie, nie jest związane żadną konkretną ideą pozytywną, z wyjątkiem oświeceniowej idei czystego rozumu.

Jedną z odrywających się warstw jest oczywiście religia. Co dla nas ważne, a w wypadku Ewskiego bardzo wyraźne: ten proces „oderwania”

⁵⁴ Ibidem.

od religii i wiary wydaje się lekki, dzieje się właściwie mimochodem. Wobec trudnych przejść z księdzem katechetą, którego zapytał o pewną wątpliwość natury teologicznej, bohater uwewnętrznia, zatrzymuje dla siebie swoje dalsze religijne rozważania i wątpliwości, odsuwając się w ten sposób od wszelkiej instytucjonalnej kontroli. Wskutek tego:

kilka lat później, gdy dostały mu się w ręce popularne książeczki naukowe przedstawiające teorie kosmogeniczne i teorie o pochodzeniu człowieka, stracił wiarę w istnienie Boga, już poprzednio mocno zachwianą zdziwieniem, że w pismach świętych Pan Bóg tak wiele mówi, a nie pokazuje się nigdy⁵⁵.

Dość łatwo – zdaje się – odbywa się rozstanie Ewskiego z Bogiem. Opisane jest tak, jakby było po prostu jednym z naturalnych elementów jego rozwoju, schematycznym elementem fabuły powieści rozwojowej⁵⁶. A jednak, jak zobaczymy później, chociaż świadomość odrzuca wszystko, co związane z religią, to głębiej tkwią przekonania, które nie tak łatwo jest wypłenić.

Sienkiewiczowski motłoch

(Anty)sienkiewiczowskie doświadczenia ma też bohater *Zmór*:

Lektura: Łoziński, Dumas, Sue, Sienkiewicz; i ta obowiązkowa, szkolna – choćby i najlepsza, to już tym szkolarskim procederem od korzenia robaczywa i niechęcią owocująca.

Żądcę czytania tamowało czytanie.

A skąd wziąć co innego – ? – gdzieś przecież muszą być książki, takie własnie książki; ważne; istotne.

Zdobyte w bibliotece szkolnej wzbudzają wzgardliwą niechęć; zwłaszcza Sienkiewicz.

⁵⁵ Ibidem, s. 115.

⁵⁶ Rzeczywiście, takie „rozstania” spotykamy regularnie – na tyle często, że zaskakujące jest przeoczenie tego zjawiska w klasycznej pracy Bolesława Hładczka, poświęconej powieści rozwojowej w dwudziestoleciu międzywojennym. Por. B. HŁADCZEK: *Polska powieść rozwojowa...*

Konstruuje się w myśli szesnastolatka stwierdzenie, że jest w tej trylogii zwłaszcza – coś jeszcze gorszego, niż ohydne wojackie barbarzyństwo –: gloryfikacja tępoty umysłowej.

Może na buńczuczne zdanie to wpłynęły ówczesne ślimacze rozanieleń-
nia się nad tymi bzdurami historycznymi (nie znał jeszcze najgorszych:
Rodziny Połanieckich i *Bez dogmatu*) i to bliższe jeszcze, że koledzy i to ci
najtępsi, najnieinteligentniejsi szaleją za Sienkiewiczem! – a krańcowość,
odrębność i buntowniczość budząca się w chłopcu rada szła i chętniej – po
linii choćby widocznej niesłuszności, niż po wytartych szlakach ogólnych
sympatii czy antypatii⁵⁷.

Warto przyjrzeć się temu fragmentowi w kontekście tego, co na
początku rozdziału czytaliśmy o odejściu Mikołaja od religii. Podobień-
stwa są interesujące, szczególnie tam, gdzie Mikołaj ocenia, jak religia
i jak Sienkiewicz docierają do jego rówieśników. Najgłupszy, „najnieinte-
ligentniejszy” są zarazem najbardziej religijni i najchętniej czytają powie-
ści Sienkiewicza. Mikołaj tworzy więc swoją tożsamość przez zaprzecze-
nie, tyle że w punkcie dojścia nie do końca uświadomione wyobrażenie
o kulturze „Sienkiewiczowskiej” ustąpi szerszemu spojrzeniu i twar-
dym deklaracjom ideowym. Te dwa fragmenty (w powieści pierw-
szy jest o Sienkiewiczach) stanowią bowiem klamrę tekstową, zamyka-
jącą obraz wewnętrznych przemian bohatera, którym towarzyszy i które
napędza lektura. Odrzucenie *Trylogii* i poszukiwanie innej lektury jest
pierwszym gestem rozbudzającej się świadomości, której zwieńczeniem
jest ateizm, radykalne zaprzeczenie. Nie jest to ostatni etap rozwoju
duchowego Mikołaja, ale jest to ostatni etap drogi „czystego rozumu”
– dalej poprowadzą go już tylko: nieświadome i mit, czyli to, co poza
rozumem, i to, co zostaje ujęte dyskursywnie, ale rozum nie ujmuje tego
w swoich schematach.

Apokryf nowoczesny

Mikołaj Srebrempisany, wychowany przez ojca w atmosferze ufności,
chce przyjąć to, co oferuje mu kultura (szkoła przede wszystkim, czym

⁵⁷ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 265–266.

zajmiemy się później), ale okazuje się, że jest to kultura „Polski dzieciinniałej”, otwarta tylko na łagodną, miałąką, ogłupiającą lekturę – rozrywkową, wciągającą, ale nieniosącą żadnych wartości rozwojowych. Umysł małego chłopca, dzięki ojcowskiemu wolnomysłnemu wychowaniu, znajduje się poza ograniczeniami tego świata. Stopniowo kształtuje się przeciw niemu. W buncie rodzi się przekonanie, że muszą istnieć inne książki. To ciekawe zjawisko mieści się w samym centrum nowoczesnego paradygmatu lekturowego, który spotykamy u Manna i u Peipera. Bieżąca lektura odpycha go, ale nie powoduje to odrzucenia samej „żądzy czytania”. „Czytanie” absolutyzuje się, uwalnia się jako ideał niezależny od aktualnie realizowanej czynności czytania, wybiega ponad konkretne lektury w stronę niejasnego jeszcze ideału, którego przeblyskiem jest zapewne dziecięca lektura *Donkiszota*. Nauczony przez rycerza z La Manchy (który jest w powieści sobowtórem jego ojca), w książkach chce znaleźć wskazówki, co jest dobre, a co złe; chce prawdy. Ktoś inny w jego sytuacji – tak uczyni pewnie większość jego rówieśników – po prostu zrezygnowałby z książek. Jemu coś każe szukać. Wkrótce zdobędzie pozostałości biblioteki po ojcu i to wystarczy mu na długo. Zanim się to stanie, natknie się na pewną książkę.

Pierwsza z nich to była *Pasja*. Bez autora; bez daty; stara książka z wydartymi pierwszymi kartkami, wypadająca z okładek grubych, zniszczonych, ze śladami klamerek do zamykania. Druk stary; pismo gotyckie.

Opis ostatnich dni bytowania na ziemi syna stolarzowego z małej miejsciny żydowskiej, Nazaretu. – Opis prosty, wyraźny, bez okras – w prostocie tej przerażający! – Od modlitwy na Górze Oliwnej, poprzez wydanie w ręce siepaczy, sądy, Annasz, Kajfasz, Piłat – skazanie na śmierć, droga krzyżowa, ukrzyżowanie – matka i Jan, uczeń miły, pod krzyżem; śmierć straszliwa⁵⁸.

Co interesujące: nie wiemy skąd i w jakich okolicznościach wejdzie w posiadanie tej książki „bez autora; bez daty”. Od początku narrator buduje wokół niej atmosferę tajemniczości i niejasnego pochodzenia. To daje możliwość interpretacji tego tekstu jako rodzaju objawienia, a w każdym razie podpowiada ślad sakralności. Równocześnie jed-

⁵⁸ Ibidem, s. 266.

nak treść, którą *Pasja* przynosi: męka Jezusa – bez zmartwychwstania – wpisuje się w XIX-wieczną tradycję, przypomina *Żywot Jezusa* Ernesta Renana i wiele innych, podobnych tekstów, uhistoryczniających i fabularyzujących wydarzenia zapisane w Piśmie Świętym. Tak samo opowiedziana zostaje w formie fabularnej, opartej na przekazie ewangelicznym, ale „odczarowanym”, pozbawiona wieńczącego wydarzenia zmartwychwstania. Bardzo intensywnie skupia się na samej męce i to już różni ją od *Żywota Jezusa*, który z podobnym, umiarkowanym, ale nie chłodnym dystansem traktuje wszystkie wydarzenia. Nie jest to więc z pewnością ten sam tekst, czy raczej jego urywek, o czym świadczy nie tylko inny tytuł, ale też inne dozowanie emocji – tekst Renana jest jednak rozprawą naukową, przytaczającą przede wszystkim fakty, a jedynie ubierającą je w fabularną formę. Tutaj mamy do czynienia z zupełnie innym opisem. Wydaje się, choć wymagałoby to osobnych studiów, że nie jest to też żaden inny znany nam historycznie tekst, jakich wiele powstało w XIX wieku⁵⁹. Zresztą *Pasja* może równie dobrze być tekstem religijnym, opowiadającym to jedno konkretne wydarzenie, a jedynie napisanym przez XIX-wiecznego autora, który nie jest w stanie uniknąć ducha swojego czasu. Zachodzi tu jednak wyraźne przesunięcie sacrum – z wydarzeń na sam tekstualny artefakt.

Wiele niewiadomych, które kolejno się pojawiają, kieruje nas w stronę apokryfu. Ten gatunek anonimowych najczęściej tekstów, często nacechowanych artystycznie, ale zawsze mających religijny charakter, powstaje przez cały czas trwania chrześcijaństwa, szczególnie u jego zarania, jako opowieści ewangeliczne, a potem w średniowieczu. Wtrącona w połowie akcji retrospekcja do dzieciństwa Jezusa, historia jego znajomości z Barabaszem (nieznajdująca potwierdzenia w tekście kanonicznym), która znajduje zwieńczenie w akcji głównej, bardziej niż pracę modernistycznych historyków religii przypomina starożytne apokryfy, takie jak *Ewangelia Dzieciństwa Tomasza*. Stworzenie dodatkowej, fikcyjnej opowieści, która ma wzmacniać lub w specyficzny sposób ukierunkowywać pożądaną interpretację tekstu głównego, to charakterystyczny gest, na który pozwalali sobie twórcy apokryfów, a który nie jest możliwy

⁵⁹ Nie identyfikuje go także Mirosław Wójcik we wstępie do wydania *Zmór* w Bibliotece Narodowej.

ani w kanonicznym tekście religijnym, ani w naukowych pracach historyków. Z tej retrospekcji wynika też „niekanoniczny” sposób wypowiadania się Jezusa i Barabasa, którzy, jako dobrzy znajomi z dzieciństwa, zwracają się do siebie kolokwialnie („ech, Jezku, dorobiłeś się ze swoją miłością”)⁶⁰.

„Szczegółami cudownymi, niespodziewanymi zwrotami, malowaniem rysów najdrobniejszych, wzbudzał on niesłychanie i podsycał ciekawość, uświęconą samym przedmiotem fabuły”⁶¹ – pisał o apokryfie Aleksander Brückner. Tak właśnie działa na Mikołaja czytany tekst, chociaż pozbawiony jest charakterystycznej cudowności. Jest to bowiem apokryf nowoczesny, a na nowoczesnym czytelniku co innego robi wrażenie. Zamiast cudowności na bohatera powieści wpływa brutalny naturalizm opisu, który przemawia nie tylko do wyobraźni, budząc grozę, ale także bezpośrednio do jego chorego i umęczonego zmorami ciała. Empatyczna lektura, oparta na współodczuwaniem bólu, prowadzi do wymieszania podmiotu czytającego i doświadczenia wydobywającego się z lektury: „Drży rozpalone i zbolełe ciało chłopięce – ból wwierca się wraz z gwoździami w ciało –”⁶². Tym doświadczeniem Mikołaj powtarza to, co jest istotą postawy chrześcijańskiej – utożsamienie z Jezusem cierpiącym na krzyżu. Ból uzyskuje w ten sposób znaczenie, wartość – jako ofiara i jako naśladowanie Zbawiciela, co jest przykazaniem każdego chrześcijanina, a najpełniej wyrażone zostało w średniowiecznej rozprawce Tomasza z Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*. Potwierdza to dalsza lektura, w której czytający otrzymuje ewangeliczny nakaz: „rozdaj wszystko, co masz, i chodź za mną”⁶³. Takie poświęcenie jest relacją zwrotną, bo przecież wedle doktryny chrześcijańskiej Jezus cierpiał i umarł na krzyżu właśnie w akcie poświęcenia, za grzechy wszystkich ludzi. Mikołaj zdaje się więc taką lekturą kontynuować wcześniejszą deklarację: „będę świętym – będę świętym – będę świętym”⁶⁴. Tamto zawołanie narrator, niezmienny w swoim antyklerykalizmie, kwitował: „chłopiec niezawod-

⁶⁰ Ibidem, s. 270.

⁶¹ A. BRÜCKNER: *Apokryfy średniowieczne*. Cz. 1. Kraków 1900, s. 2.

⁶² E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 267.

⁶³ Ibidem, s. 268.

⁶⁴ Ibidem, s. 261.

nie zaczął pukać do wrót obłędu”⁶⁵. Tutaj już nie zdobywa się na ironię, ponieważ Mikołaj nie deklaruje, ale bierze na siebie doświadczenie, przeżywa to, co w chrześcijaństwie ważne, nie rozważając w jałowej formie abstrakcyjnych pojęć teologicznych.

A jednak od tego momentu bohater zmienia się. Za chwilę przeniesie swoje religijne zaangażowanie na literaturę, by po jakimś czasie odkryć, że wszelkie uczucia religijne są mu obce. Wyjaśnieniem, które podsunie nam narrator, będzie oczywiście patologiczne seksualne uwarunkowanie tych religijnych wyobrażeń, które znajdzie inne ujście w literaturze, a potem uspokojenie w postępującym procesie dojrzewania (fizycznego, psychicznego i intelektualnego). Tę interpretację należałoby uzupełnić, biorąc pod uwagę badany przeze mnie charakter tekstu, który Mikołaj czyta. Jest to konieczne tym bardziej, że przemiana bohatera, wbrew pozorom, nie odbywa się na zasadzie prostego odrzucenia, z pośrednim etapem sekularyzacji w literaturze. Lektura *Pasji* pozostawia w Mikołaju wyraźny ślad, jest istotnym elementem jego dojrzewania jako podmiotu. Ewangeliczny nakaz przytoczony powyżej ma swoją kontynuację, na którą warto zwrócić uwagę:

- rozdaj wszystko, co masz, i chodź za mną –
- ukój cierpienie ludzkie miłością –
- rozdaj się cały –⁶⁶

Tego nakazu nie da się już w całości zmieścić w ewangelicznym przykazaniu. Zawiera w sobie część myślenia, które za podstawę bierze rozbicie podmiotowości, a więc coś z filozofii apofatycznej, idei franciszkańskiej i buddyjskiej tradycji nirwany. Jest eklektyczne, a łączy się w języku nowożytny etyki, skupiającej się na tym, co partykularne i podmiotowe, oraz na tym, co ogólne, ludzkie. Gest sekularyzacyjny jest więc obecny już w samej lekturze, a nie tylko w konsekwencji powtarzania jej na kolejnych, świeckich już tekstach. Wychodzi też nie od zmiany przedmiotu postawy religijnej (z Boga na literaturę), ale od zmiany języka, w którym podmiot rozumie świat. Zamiast sekularyzacji najlepiej więc

⁶⁵ Ibidem, s. 262.

⁶⁶ Ibidem, s. 268.

mówić tu o uetycznieniu podmiotu, pamiętając oczywiście o nowoczesnym, świeckim charakterze tej etyki.

Wydaje się, że Zegadłowicz przygotowuje taki tekst – nam ostatecznie dostępny tylko w sposób zapośredniczony, poprzez relację z lektury – który wpisując się w ciąg XIX-wiecznych prac, równocześnie nie porzuca całkowicie chrześcijańskiej tradycji. To pewne marzenie, charakterystyczne dla nurtu nowoczesności, któremu w Polsce patronuje Brzozowski. Polega ono na tym, by unowocześniając się, nie stracić tego, co w tradycji warte zatrzymania, co jest nowoczesnemu człowiekowi potrzebne, chociażby tylko dla realizacji własnych celów.

Wstępny narratorski opis książki i to, że stroni ona od cudowności, umieszcza ją pomiędzy teksami Renana i Straussa. Nowoczesny – jak widzimy – bywa też język tego utworu. To jednak, jak *Pasja* działa na Mikołaja, zbliża ją do przedmiotów religijnych. Jest to przede wszystkim tekst, który w niemal cudowny sposób nawiedza – zaskoczonego, ale przygotowanego – bohatera powieści. Zupełnie inny niż wszystko, co dotychczas czytał, przemawia bezpośrednio do niego, bez jakiegokolwiek pośrednictwa czy przymusu wewnętrznego. W tym sensie ma charakter tekstu świętego, objawionego. Takie przynajmniej ma znaczenie dla Mikołaja. Przemienia go i przynosi pewną nieoczekiwaną, a jednak jakby od zawsze mu znaną (nieświadomie przejętą od ojca) prawdę o trudzie miłości do drugiego człowieka. To objawienie nie prowadzi jednak do religii chrześcijańskiej. Przeciwnie, przygotowuje odejście, uwolnienie od niej i od towarzyszących jej (albo: konstytuujących ją) zmór.

Modlitwa, która nie egzorcyzuje zmór

Lektura zastaje Mikołaja pod jarzmem najgorszych zmór, które oparowały ciało, świadomość i całą psychikę chłopca. Pod wpływem negatywnych doświadczeń rodzi się w nim obrzydzenie wszelką cielesnością i przerażenie własnym libido, obsesyjny strach przed chorobami i śmiercią. Na ten podatny grunt pada silna, otaczająca go religijna indoktrynacja (księdza katechety i całego małomiasteczkowego otoczenia), która chorobę utożsamia z grzechem, a jako jedyną odpowiedź przynosi strach i bigoterię. Chłopiec boi się każdego złego słowa i złej myśli. Staje na gra-

nicy szaleństwa, które wywołuje wtłoczony mu ciąg skojarzeń: ciało – choroba – grzech – śmierć i potępienie. Zatraca się w nim różnica między tym, co wyobrażone lub symboliczne, i tym, co namacalne. Złe myśli, zdaje mu się, wydobywają się przez usta tak, że co chwila musi spluwać potajemnie do chusteczki, wypowiadać „słowa i zaklęcia-odtrutki”⁶⁷. Równocześnie, zupełnie fizycznie wyczerpany, zaczyna rzeczywiście chorować na zęby, co tylko utwierdza go w jego obawach. Wpada w permanentną nerwicę natręctw, całe życie podporządkowuje tym obrzędom, tak że nie może już normalnie funkcjonować. Jedyne, czemu może się poświęcić, to „neurasteniczna religijność”⁶⁸. W strachu przed szatanem godziny spędza w kościele i na modlitwie. W końcu coś się w nim przełamuje i doznaje on jakby oczyszczenia, jednorazowego doświadczenia boskości – zaczyna wierzyć, że może stać się świętym, chce zostać księdzem. A jednak zmory jeszcze go nie opuszczają.

W stronę etyki

Lektura *Pasji* staje się dla niego dopiero początkiem oczyszczenia (ostatecznie lektura nie wystarczy, potrzebna będzie – kobieta). W tym sensie utożsamienie z Jezusem jest fundamentalnym doświadczeniem nakierującym rozwój indywidualnego podmiotu⁶⁹.

To drugi, po *Donkiszocie*, tak ważny tekst dla bohatera *Zmór* (następnym będą listy Słowackiego do matki). A jednak ta kolejność jest wyraźna – bohater czyta *Pasję* po doświadczeniu lektury tekstu Cervantesa. Fikcja staje się – dokładnie tak, jak pisał o tym James Wood – wzor-

⁶⁷ Ibidem, s. 258.

⁶⁸ Ibidem, s. 259.

⁶⁹ Podobnie, ale o początkach podmiotu w pierwszych miesiącach życia, pisze Lacan: „Relacja narcystyczna z podobnym jest fundamentalnym doświadczeniem wyobrażeniowego rozwoju istotny ludzkiej. Jako doświadczenie ja [moi], jego funkcja jest decydująca w konstytuowaniu podmiotu. Czymże jest ja, jeśli nie czymś, co podmiot odczuwa najpierw jako obce jemu wewnątrz niego samego? To w innym, bardziej zaawansowanym, bardziej doskonałym niż on sam, widzi siebie na początku podmiotu”. Zob. J. LACAN: *Mit indywidualny neurotyka*. Przeł. T. GAJDA, J. KOTARA, J. WAGA. Warszawa 2015, s. 40.

cem do rozumienia innych tekstów. Dlatego pierwiastek metafizyczny tej lektury nie jest już pierwszorzędny. Zasadnicza staje się nieontologiczna kwestia miłości do drugiego człowieka, niewdzięczność wobec tej miłości i konieczność bezwarunkowego poświęcenia. Niby temat biblijny, ale sformułowany w języku nowożytnej etyki, z rozstrojonym podmiotem i nieszczęściami ludzkości, a nie Bogiem czy duszą własną w centrum. Czy tak jest on napisany, czy tylko tak Srebrempisany go czyta – nie wiemy, ponieważ tekst i odbiór tekstu rozmywają się w powieściowej relacji. Towarzyszymy bohaterowi w lekturze historii, która na kartach powieści nie zostaje przytoczona ani streszczona, ale opowiedziana w formie mowy pozornie zależnej, wyrażającej doświadczenie lektury, pokazującej jak silne emocje towarzyszyły czytającemu chłopcu. Kiedy czytał *Donkiszota*, bohater łączył mu się z ojcem. Tym razem siebie samego stawia na miejscu Jezusa, współodczuwa ból męki, ale tym samym nadaje swojej męce sens. Być może, w intencji nieznanego autora *Pasji*, ma to być sens metafizyczny („Bara, królestwo moje nie jest z tego świata”)⁷⁰. Jednak język, który te sensory ma wytwarzać – nie tyle język tekstu, co język lektury – posługuje się etycznymi, filozoficznymi i fabularnymi kategoriami, charakterystycznymi dla świeckiej nowoczesności. Widzieliśmy to już raz przy przekształceniu nakazu ewangelicznego w nakaz nakierowany na rozbicie podmiotu. Jeszcze raz widać to we fragmencie przywołującym dzieciństwo Jezusa:

- Bara, czemu bijesz dzieci –?–
- idź ty, Jezku – biję, bom silniejszy –
- jeśliś jest silniejszy, toś powinien bronić słabszych –
- głupis Jezku – jak dorosnę będę zabijał –
- kogo –?–
- tych, co mają pieniądze –
- ja bym ich chciał uczyć, aby rozdali je biednym –
- dobryś! – przeklną cię jedni i drudzy i ci, którym weźmiesz, i ci, którym dasz; – ludzi trzeba prac po mordzie, głupie było –
- ja ich chcę kochać –

–⁷¹

⁷⁰ Ibidem, s. 270.

⁷¹ Ibidem, s. 268.

Już sam zwrot w stronę dzieciństwa uczłowiecza Jezusa⁷², bo pokazuje jego historię, a więc niegotowość, wyjściową niedoskonałość. Jezus powtarza ewangeliczne nakazy – by rozdać bogactwo ubogim, by kochać bliźniego – ale mówi to z perspektywy indywidualnego przekonania („ja chcę”). Nie do końca pewny swego, dopiero kształtuje przekonania i wypróbowuje ich dyskursywną skuteczność. Jego idee trafiają na pragmatyczne kontry Barabasza, stając się tym samym głosem pośród innych głosów. Nie jest to więc młody Jezus z Ewangelii wg św. Łukasza, który zadziwia rozsądkiem i bystrością mędrców ze świątyni (Łk 2, 41-50), ani nawet, mimo podobieństw, dziecięcy Jezus cudotwórca z apokryficznej *Ewangelii Dzieciństwa Tomasza*, który budzi do życia ulepione z gliny ptaszki i ożywia chłopca, który spadł z dachu – tylko po to, żeby udowodnić, że to nie on go zabił⁷³. To raczej młody człowiek, w którym dopiero rodzą się pewne idee, mające zajaśnieć w jego dojrzałym życiu. Jako dziecko okazuje się znacznie bardziej „przyziemny”, jego argumenty nie uciekają w stronę metafizyki. Oba dialogi między Jezusem i Barabaszem, dziecięcy i ten wobec Piłata, przebiegają podobnie i kończą się kwestią wypowiedzianą przez Jezusa. Tyle że za pierwszym razem jest to prosta odpowiedź wychodząca z indywidualnego przekonania, wyrażenie potrzeby: „ja chcę ich kochać”, która właściwie czyni Barabasza zwycięzcą sporu, a Jezusowi pozostawia *votum separatum*. Dopiero dorosły Jezus, wobec analogicznych zarzutów, posługuje się odpowiedzią przekraczającą ramy dyskursu, w którym skazany jest na porażkę: „Bara, królestwo moje nie jest z tego świata”. To ostatnie, już z Ewangelii (choć tam wypowiedziane jest do Piłata), jest sugestią boskości Jezusa.

Dwie perspektywy łączą się i nie można wprost orzec, która zwycięża. Dziecięcy Jezus ujawnia swoją retoryczność – co miałoby go uczłowieczać – ale dojrzały oświadcza o swojej boskości. Religijna postawa Mikołaja nie jest zbudowana na fundamencie intelektualnym, motywują ją emocje i dlatego nie ma dla niego znaczenia ta sprzeczność. Wydaje się, że ta lektura nie zmienia jego stosunku do wiary, ale budzi w nim załą-

⁷² Co oczywiście nie jest jeszcze przeciw doktrynie chrześcijańskiej, która w tej postaci widzi i Boga, i człowieka.

⁷³ *Dzieciństwo Pana, Ewangelia Tomasza (Dzieciństwa)*. W: *Apokryfy Nowego Testamentu*. T. I. Red. M. STAROWIEYSKI. Kraków 2003.

żek postawy etycznej, wprowadzonej przez wolnomyślnego ojca, później przysłoniętej przez zmory. W treści wywodzi się ona z idei chrześcijańskich, ale oparta jest na wewnętrznym przekonaniu moralnym, a nie na religijnych, instytucjonalnie narzucanych nakazach, które w powieści są nieodmiennie opresyjne, a więc antyetyczne, bo oparte na ograniczeniu wolnej woli.

Bez gestu odbóstwienia, ale z naciskiem na wartość Jezusa jako wzorca etycznego, ta lektura mieści Mikołaja w połowie drogi do tego, jak Jezusa opisał Ernest Renan, który przez całą swoją rozprawę nigdy nie podważył wagi i niezwykłości jego postaci, a jedynie – opowiadał o nim jako o wybitnym *człowieku*, przekonanie o jego boskości przedstawiając jako późną ideę jego uczniów. „Wszystkie wieki będą świadczyły, że w całym plemienu ludzkim człowiekiem największym był Jezus”⁷⁴ – tymi słowami, wzniosłymi i równocześnie obrazoburczymi, zamyka swoją rozprawę. Jezus staje się dla Renana ważną postacią historyczną, wyrazicielem pewnych wartościowych idei, a nie przywódcą religijnym, prorokiem, bóstwem.

Negując boskość Jezusa – pisze Henryk Chyliński – Renan starał się jednak otoczyć go aureolą wielkiego bohatera swoich czasów, realizującego w zakładanej przez siebie i grono swoich uczniów religii wielkie hasła burżuazyjnej rewolucji francuskiej – braterstwa, równości i wolności⁷⁵.

Głos Jezusa przestaje być religijnym nakazem moralnym, a staje się podstawą świeckiej etyki. Pewne treści, dotąd przywiązane do religii, zostają zawłaszczone przez sferę świecką.

Pasja jest jednak tekstem literackim, a przynajmniej tak jest czytana. To charakterystyczne dla oświeceniowej tradycji, którą Mikołaj dziedziczy po ojcu, że literatura przejmuje funkcje dotąd przynależne wyłącznie religii. Przypomnijmy, że zwracała na to uwagę Carol Stewart. Oświeceniowa literatura dla Brytyjczyka staje się tak samo dobrym, jeśli nie lepszym niż pastoralne kazania, narzędziem promowania moralności. Ma to podwójny charakter: etyka oddziela się od religii,

⁷⁴ E. RENAN: *Żywot Jezusa*. Przeł. A. NIEMOJEWSKI. Kraków 1904, s. 369.

⁷⁵ H. CHYLIŃSKI: *Przedmowa*. W: A. NIEMOJEWSKI: *Bóg czy człowiek. Wybór z dzieł A. Niemojewskiego o pochodzeniu chrześcijaństwa*. Warszawa 1960, s. 19.

ale i sama religia zostaje zsekularyzowana i staje się przede wszystkim wykładnią moralności, już jednak tylko jedną z wielu funkcjonujących równolegle⁷⁶.

Sienkiewicz, czyli styl

Rozważenie tego, w jaki sposób za pośrednictwem lektury zaczyna budzić się w Mikołaju postawa etyczna, wymaga jeszcze ustalenia jego stosunku do lektury, niezwykle ważnego elementu całego procesu. Narrator określa to zwrotem w stronę „sfery idei” i bezpośrednio konfrontuje z doświadczeniem lektury powieści Sienkiewicza. Bohater gardził, jak wiemy, piśmiennictwem autora *Potopu*. A jednak, choć nie rozumiał, co go tak w tej lekturze interesuje – nie przestawał czytać (dokładnie tak, jak Gombrowicz). Z powodu tego ambiwalentnego stosunku do lektury w Mikołaju zaczyna się praca analityczna, która obejmuje wszystkie trzy ramiona trójkąta procedury czytania: czytelnik – tekst – świat. Co sprawia, że – nie chcąc – nie przestaje czytać? Dlaczego właściwie czytać nie chce? Na to drugie pytanie odpowiedzieć jest łatwiej – z powodu innych czytelników, to znaczy z powodu odkrycia niemiłej mu przynależności do wspólnoty, która określa pewien styl. „Gdyby babka lub ciotka Wilhelmina pisały książki, to by pewnie tak pisały jak Sienkiewicz”⁷⁷ – rozważa, nie mając na myśli poziomu ani talentu pisarskiego, ale styl, w którym mieści się cały mieszczański światopogląd babki i ciotki oraz tych wszystkich „najtępszych, najnieinteligentniejszych”, którzy „szaleją za Sienkiewiczem”. Ten styl jest w pełnym znaczeniu tego słowa światopoglądem. Zawiera w sobie załączek otwierający możliwość interpretacji całego świata, jest ontyczny i etyczny. O nim, pół wieku po Brzozowskim, pisze w *Dziennikach* Witold Gombrowicz, nie zmieniając w porównaniu do swoich poprzedników opinii o czytelnikach, którzy wynoszą Sienkiewicza na sztandary, rozszerzając ją tylko na większą część społeczeństwa:

⁷⁶ C. STEWART: *The Eighteenth-Century Novel and the Secularization of Ethics*. Wyd. Ashgate 2010, s. 4.

⁷⁷ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 266.

Jego „piękność” stała się idealną piżamą dla tych wszystkich, którzy nie chcieli oglądać swej szpetnej nagości. Sfera szlachecko-ziemiańska, żyjąca na swoich folwarkach tym właśnie życiem ułatwionym i będąca, w znakomitej większości, rozpaczliwą bandą gnuśnych bęcwałów, znalazła na koniec swój idealny styl i, co za tym idzie, uzyskała pełne zadowolenie z siebie. Nasiąknęła do cna z rozkoszą tymże stylem arystokracja, burżuazja, kler, wojsko i wszelki w ogóle żywiol, który pragnął wykpić się zbyt trudnym konfrontacjom, a patriotyzm, ten patriotyzm polski, tak łatwy i szparki w swoich początkach, a krwawy i olbrzymi w swoich skutkach, upajał się Polską sienkiewiczowską do nieprzytomności⁷⁸.

Zupełnie jak bohater *Zmór*, Gombrowicz „czyta Sienkiewicza” (znow ta ogólność – jakby było tylko jedno dzieło – *Sienkiewicz*), choć lektura go dręczy, nie może znieść „taniochy” i równocześnie nie może się przestać zachwycać. Kiedy próbuje poddać to analizie, odnajduje w Sienkiewiczu – jakże podobnie Brzozowskiemu – styl będący zwieńczeniem idealizującej, upraszczającej tendencji w polskiej literaturze, która piękno przypisuje bezwarunkowo do cnoty. Nie jest to jednak, jak można by przypuszczać, cnota w rozumieniu chrześcijańskim. Zdaniem Gombrowicza autor *Quo Vadis* tylko pozornie jest pisarzem katolickim, ponieważ „Bóg podporządkowany został narodowi i cnota była dla nich [Sienkiewicza i Mickiewicza – przyp. R.K.] przede wszystkim narzędziem walki o zbiorową egzystencję”⁷⁹. Poświęcając wszystko zbiorowości, pominięto w rozwoju polskiej religijności nie tylko bezwarunkową wyższość istoty boskiej, ale także element moralności indywidualnej, pozbawiając jednostkę pozostającą tylko w obrębie takiego katolicyzmu możliwości jakichkolwiek głębszych rozterek. Tak, jak z religią, tak jest z całością możliwego dostępnego światopoglądu. Gombrowicz nazywa to „życiem ułatwionym”⁸⁰ i, co ciekawe, motywuje specyficzną funkcją literatury – z Mickiewiczem i Sienkiewiczem na czele – dla polskiej kultury:

Potęgi sztuki! Oto pewien styl decyduje o możliwościach emocjonalnych narodu, czyniąc go głuchym i ślepym na wszystko inne, określając do tego

⁷⁸ Ibidem, s. 352.

⁷⁹ W. GOMBROWICZ: *Dziennik 1953–1956...*, s. 361.

⁸⁰ Ibidem.

stopnia najskrytsze jego gusty, iż 90% świata staje się mu niejadalne. Naturalnie, sam Sienkiewicz tego nie dokonał. Miał on, jak widzieliśmy, swoich poprzedników, miał też i następców, to znaczy całą szkołę sienkiewiczowską w literaturze i sztuce⁸¹.

Kiedy bohater *Zmór* odkrywa w sobie zainteresowanie Sienkiewiczem, od razu pojawia się w nim wiele mechanizmów, które odmawiają mu prawa do tej przyjemności. Najważniejszy to przywołanie instancji centralnej dla jego przekonań – wyobrażenia ojca: „Mówił sobie karcąco: ojciec nie byłby rad [...]”⁸². Wydaje się, że motywowane jest to przez załazek pojmowania przezeń tego „ułatwienia” życia duchowego, które wprowadza styl Sienkiewiczowski, a które nurt myślowy, określający siebie jako nowoczesny, odrzuca z wyniosłą odrazą. Wstrzymanie się od przyjemności, także przyjemności lektury, jest znaczącym gestem ascezy świadomości nowoczesnej wobec wszystkiego tego, co wydaje mu się niegodne człowieka nowej cywilizacji. To, co miłe i przyjemne, utożsamione z tym, co tradycyjne i konserwatywne, postrzegane jest jako powstrzymanie postępu i rozwoju Faustowskiego imperatywu nowoczesnego człowieka. Poszukiwanie nowej lektury, a więc nowego stylu, jest więc równocześnie próbą wyjścia z tego spłycenia duszy indywidualnej.

Gombrowicz patrzy na to postępowanie już z pewnym dystansem. Przestrzega przed łatwym potępieniem tych wad i ucieczką w upodobnienie do Zachodu (lub do Wschodu), co musi dać groteskowy rezultat⁸³. To zresztą obawa powtarzana już przez obie strony młodopolskiego konfliktu⁸⁴. Ten problem, jak się zdaje, jest udziałem Juliusza Ewskiego, który w emigracji na zachód – intelektualnej i realnej – widzi możliwość uwolnienia się od polskich kulturowych ograniczeń. Natomiast Mikołaj bardzo – wręcz niewiarygodnie – konsekwentnie i rozsądnie rozwija swoje życie wewnętrzne, korzystając z materiału rodzimego lub jakoś już osadzonego w polskiej kulturze – a więc wytworzonego i wypróbo-

⁸¹ Ibidem, s. 362.

⁸² Ibidem.

⁸³ Ibidem, s. 363.

⁸⁴ Por. M. PODRAZA-KWIATKOWSKA: *Wstęp*. W: *Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*. Oprac. M. PODRAZA-KWIATKOWSKA. Kraków 1977, s. XII.

wanego w bliższych mu okolicznościach⁸⁵. Zamiast prostego, buntowniczego odrzucenia (które narrator parokrotnie oznajmia), otrzymujemy więc alternatywną, wyselekcjonowaną ścieżkę kształtowania indywiduum. Najpierw *Pasja* pozwoli mu przenieść religijne wyobrażenia na pole doświadczenia jednostkowego, uwzględniając przy tym także przeżycie i doświadczenie własnej cielesności. Później Mikołaj sięga i dłużej się zatrzymuje przy listach Słowackiego do matki. Te nie tylko uczą go wrażliwości emocjonalnej i intelektualnej („najdoskonalsza komunია myśli i uczuć”)⁸⁶ oraz umiejętnego posługiwania się językiem afektów, ale równocześnie odkrywają przed nim biografie jako formę służącą próbom narracyjnego ujęcia całości życia jednostki.

Te dwie lektury są dla Mikołaja istotnym, formującym przeżyciem. Wszystkie następne – szkolna i pozaszkolna historia literatury, zmierzająca ku współczesności, aż po Przybyszewskiego i Rydla – ukierunkowują już tylko bohatera w stronę, którą najlepiej widać w zestawieniu dwóch, ekstatycznie powtarzanych oznajmień Mikołaja. Najpierw: „będę świętym – będę świętym – będę świętym”, a potem: „jesteś poetą – jesteś poetą [...]”⁸⁷. Wygląda na to, że – zgodnie z modernistyczną tendencją – religię zaczyna wypierać poezja (sztuka) jako forma kryptoteologii. Nie jest to jednak zupełnie to samo zjawisko, co młodopolskie eksklamacje, ubóstwiający i absolutyzujący sztukę. A może raczej – to sytuacja Mikołaja jest prymarna, w niej dobrze widać właściwe źródło tych eksklamacji, które są oparte na kulturowej realizacji psychicznej potrzeby wiary, charakterystycznej dla nastolatka. Jego postawa nie ma bowiem charakteru kultu. Dominujący w niej jest element wiary, zaufania w istnienie czegoś lepszego, co pozwoli wypełnić lukę po ojcu. Jak pisze Julia Kristeva, „nie istnieje adolescent bez potrzeby wiary”, a my „wszyscy stajemy

⁸⁵ Warto tu odnotować zastanawiający fakt: z potężnej biblioteki ojca Mikołaja, nauczyciela i wolnomyśliciela, zostały bohaterowi tylko polskie książki, głównie renesansowa i oświeceniowa poezja, trochę książek romantycznych. Należałoby pewnie, choć tu nie ma na to miejsca, zastanowić się, jak to możliwe. Czy jest to tylko ślad autobiograficzny, czy może jakiś szczególny zamysł, dotyczący drogi rozwoju bohatera powieści?

⁸⁶ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 276.

⁸⁷ Ibidem, s. 286.

się adolescentami, kiedy ogarnia nas pasja absolutu”⁸⁸. Wszelkie poszukiwania adolescenta, jak twierdzi psychoanalityczka, są związane z wiarą w istnienie obiektu pragnienia i miłości⁸⁹. Widzieliśmy to na przykładzie lektur – Srebrmpisany nie tyle wiedział, czego ma szukać, ale wierzył w istnienie książek, które przynależą do tego lepszego, ojcowego świata. Również Ewski ma silną potrzebę ustanowienia przedmiotu wiary. Najlepiej widać to w relacji z tajemnych spotkań z socjalistą Lingem, którego wykłady stają się wręcz przedmiotem wiary:

Nie byłby jednak Juliuszek Ewski tak szybko opowiedział się za nową ideą, gdyby nie ulegał jeszcze innemu naporowi chłopięcemu. On i jego towarzysze śpieszyli się w przyjmowaniu poglądów mistrza dla otrzymania jego pochwały. [...] Nie chodziło już o prawdę tego czy innego poglądu, lecz tylko o poznanie poglądów, bo każda nowa wiadomość stawała się nowym przedmiotem wiary. To że Juliuszek zauważał w mistrzu wyróżniający szacunek dla siebie i swych zdolności, krępowało jego krytycyzm, lecz dawało mu zadowolenie⁹⁰.

Posiadanie zmarłego ojca

Brak ojca jest w obu powieściach faktem rozstrzygającym, decydującym o tym, że bohaterowie wchodzą na drogę poszukiwania własnej tożsamości. Nie tyle nawet ważny jest tu brak ojca, co – jak zauważa Julia Kristeva – fakt wiary w istnienie zmarłego ojca⁹¹. Lekcja Hamleta pozwala nam powiedzieć o tym więcej – *posiadanie* zmarłego ojca łączy się ze zobowiązaniem, ze strachem przed jego powrotem, z obłąkańczym przekonaniem o jego istnieniu. Ten strach w wypadku obu bohaterów

⁸⁸ J. KRISTEVA: *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*. Przeł. A. TURCZYN. Kraków 2010, s. 35, 36.

⁸⁹ Ibidem, s. 36. Psychoanalityczne chodzi prymarnie o obiekt erotyczny, ale istotne jest przede wszystkim to, że jest to obiekt pragnienia i miłości, a w wypadku obu bohaterów główne pragnienie – i cierpienie w poczuciu niemożności połączenia – wiąże się z pamięcią o ojcu. Nieco dalej zmarłego ojca nazwa warunkiem istnienia *homo religious*. Zob. ibidem, s. 97.

⁹⁰ T. PEIPER: *Ma lat 22...*, s. 29.

⁹¹ J. KRISTEVA: *Ta niewiarygodna potrzeba wiary...*, s. 97.

przejawia się w bezwarunkowym przywiązaniu i miłości. Ewski nie tylko nie może zaakceptować miernej postaci Kummła przy matce na miejscu zmarłego ojca. Także całe jego rozwojowe postępowanie, główny przedmiot fabuły, może być interpretowane jako potrzeba wypełnienia wyobrażonej woli ojca. Istotniejsze jednak, i znacznie lepiej widoczne w *Zmorach*, jest poszukiwanie, które Kristeva łączy z wiarą w istnienie obiektu pragnienia. Podmiotowi nie zależy otwarcie na przemianie w obiekt pragnienia, ale na znalezieniu go. W rozwoju obu bohaterów nie chodzi o to, żeby być jak ojciec, ale o to, żeby znaleźć ojca, czyli obiekt miłości. Dopiero odnalezienie w świecie umożliwi utożsamienie – narcystyczną projekcję własnego ja na ten obiekt.

Religia instytucjonalna, tak w *Zmorach*, jak i w *Ma lat 22*, jest kulturowo ustabilizowaną formą tego poszukiwania, która bardzo wyraźnie podkreśla niedostępność obiektu pożądania, cały swój program kształtowania świadomości skupiając na niedostępności i – paradoksalnie – znoszeniu wiary w istnienie Obiektu Idealnego⁹², to znaczy w jego istnienie jako obiektu erotycznego (czy po prostu obiektu jakkolwiek dostępnego). W wypadku Mikołaja prowadzi to do nerwicy natręctw i pragnienia świętości. U Julka – do zupełnego odrzucenia potrzeb erotycznych.

Najprościej więc mówiąc, wszystkie kłopoty z seksualnością Ewskiego i Srebrzempisanego, realizowane w postaci zakazów i nakazów religijnych, mają tak silną pozycję, jak ważny jest dla obu zmarły ojciec. Religia nie tylko nie pomaga im rozwiązać tych problemów, ale utwierdza je i nadaje im formy. Dlatego pojawienie się alternatywnej realizacji potrzeby wiary w postaci poezji jest w wypadku Mikołaja tak ważnym krokiem na drodze do „uzdrowienia systemu nerwowego”. W osobie Adama Znamierowskiego, młodego polonisty, „pierwszej wielkiej miłości Mikołajowej”⁹³, bohater dostrzega sygnał, że istnienie obiektu jest możliwe, a więc – że pragnienia mogą być spełnione.

Po raz kolejny widzimy więc, że postawa obu bohaterów niekoniecznie jest nowoczesna w sensie nowatorstwa, dążenia do czegoś zupełnie

⁹² Ibidem, s. 36–37.

⁹³ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 279. Ewentualna interpretacja homoseksualna tej relacji, łatwa do przeprowadzenia, nie ma tu zbyt dużego znaczenia. Wydaje się raczej, że tego typu pożądanie nie jest warunkowane płciowo.

nowego, czy nawet dążenia do ciągłego rozwoju. Są oni raczej realizatorami tradycji nowoczesności – kontynuatorami pewnej szczególnej tradycji, którą nazywamy nowoczesnością. Brzmi to paradoksalnie, ale nie jest niczym wyjątkowym na etapie tak zwanej dojrzałej nowoczesności. Ich odróżnienie, a przede wszystkim odróżnienie się Mikołaja, opiera się na tym, że „tradycja nowoczesności” nie jest w jego środowisku realizowana. Jest jedynie wydeptaną przez ojców, a potem zarośniętą i ukrytą ścieżką, którą na nowo trzeba odkrywać.

Instytucje

„Szkoła to instytucja ze wszystkimi tego konsekwencjami”⁹⁴ – stwierdza Marian Bielecki w swojej interpretacji *Ferdydurke*. Ta perspektywa okazuje się wspólna dla interpretacji dzieła Gombrowicza oraz omawianych tu powieści. Analogie i pewne przeciwieństwa w obrazach szkoły zaprowadzą nas może dzięki temu do ciekawych wniosków. Rzecz jasna, w planie przedstawienia widzimy szkoły nieco innych czasów i odmiennych warunków politycznych. Pisane mniej więcej w tych samych latach powieści są krytycznie ustosunkowane do swoich czasów, a osobliwie – do ówczesnej szkoły, do tego, jakie ta szkoła przynosi doświadczenie i jaką odgrywa rolę w społeczeństwie. Mirosław Wójcik zwraca uwagę, że równoległe z relacją historyczną obraz wołkowickiej szkoły jest:

[...] wymowną aluzją do systemu edukacyjnego II Rzeczypospolitej, który, zdaniem Zegadłowicza, odzwierciedla cele polityki państwa zainteresowanego kształtowaniem postaw obywateli karnych, zdyscyplinowanych bezrefleksyjną uległością wobec ideologii świeckiej (militaryzm i mocarstwowość) oraz religijnej (katolicyzm na usługach polityki)⁹⁵.

⁹⁴ M. BIELECKI: *Widma nowoczesności. Ferdydurke Witolda Gombrowicza*. Warszawa 2014, s. 192.

⁹⁵ M. WÓJCIK: *Wstęp*. W: E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. LXXVIII.

Tak odczytany tekst powieści sugeruje, że szkoła II Rzeczypospolitej jest w pewnym sensie ideowym spadkobiercą szkoły galicyjskiej (okresu autonomii). Zobaczymy to wyraźniej, zestawiając powyższą opinię z głosami historyków edukacji. Czesław Majorek twierdzi, że galicyjskie kształcenie cechowało się przewagą celu nad „akcją edukacyjną”, a cel był podwójny: „religijno-moralny” i „galicyjsko-cesarski”⁹⁶. Jak zobaczymy dalej, analogii jest znacznie więcej.

Język interpretacji Wójcika, jak się wydaje, ma u podstaw podobnie ukierunkowaną myśl krytyczną, co *Widma nowoczesności* Bieleckiego. Kiedy ten ostatni używa pojęcia „instytucji”, odwołuje się do języka myśli społecznej, a bardziej bezpośrednio – do wprowadzonego przez Michela Foucaulta terminu „instytucja dyscyplinarna”. Pośród rodzących się w XVIII i XIX wieku nowoczesnych instytucji dyscyplinarnych, obok więzienia i koszar Foucault bez zawahania wymienia szkołę (kształcenie powszechne), mającą istotny wpływ na wrażliwą część społeczeństwa. Za pomocą architektury klasy szkolnej, spojrzenia nauczyciela i strategii egzaminacyjnych próbuje ona dokonać normalizacji populacji uczniowskiej⁹⁷, czyli jej ujednolicenia i podporządkowania zasadom i normom działania narzucanym przez klasę panującą. Ponad zadanie dydaktyczne szkoły Foucault wynosi więc funkcję kształtującą i organizującą społeczeństwo, opierającą się na kontroli, ustanawianiu norm i eliminacji wszelkich odchyleń.

To, co wobec zakładu penitencjarnego czy koszar zdaje się oczywiste, w przypadku szkoły nie zawsze jest potwierdzane przez jej teoretyków i organizatorów. Równie często, jak o dyscyplinie i przystosowaniu społecznym, pedagogzy i politycy mówią o kształceniu i wychowaniu, o etycznych postawach, o humanistycznym i ogólnym rozwoju, o roli kulturotwórczej i o przygotowaniu do życia. Ten zasób deklaracji brzmiących optymistycznie dla kształconego i jego otoczenia, u Foucaulta schodzi na drugi plan, wraz z funkcją dydaktyczną szkoły. W tym ujęciu warstwa ulepszeń i złagodzeń nie przekreśla głównej, dyscyplinującej funkcji szkoły.

⁹⁶ C. MAJOREK: *Oblicze historiografii oświatowo-pedagogicznej Galicji*. W: *Myśl edukacyjna w Galicji 1772–1918: ciągłość i zmiana*. Red. C. MAJOREK, A. MEISSNER. Rzeszów 1996, s. 17.

⁹⁷ S.J. BALL: *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*. Przeł. K. KWAŚNIEWICZ. Kraków 1992, s. 7–8.

Rzeczywiście w rodzącym się szkolnictwie powszechnym znamienny i wyraźny jest rygor XIX-wiecznej szkoły pruskiej z jej niwelowaniem indywidualności, ścisłą kontrolą i nadmiarem obowiązków (także pozadydaktycznych, organizujących całe życie ucznia). Kiedy jednak narrację tę przedstawia badacz historii wychowania i edukacji, uwypuklone zostają próby tworzenia przeciwwagi w postaci realizowanych między innymi w Szwajcarii idei wychowawczych Pestalozziego, opartych na przeświadczeniu o potrzebie indywidualnego, harmonijnego rozwoju i zbliżeniu szkoły do potrzeb życia codziennego⁹⁸. W przekonaniu, że chodzi o kształcenie człowieka, a nie tylko jednostki w społeczeństwie, kładzie się nacisk na zupełnie inne metody wychowawcze. W opozycji do szkoły dyscyplinującej, która jednostki dostosowuje do potrzeb systemu, działa więc ideał „przygotowania do życia” i uwagi skierowanej na wykształcenie jednostki decydującej i działającej samodzielnie. Historia wychowania w XIX wieku w tym ujęciu jest opowieścią o konflikcie interesów, zderzaniu się i nakładaniu na siebie tych dwóch koncepcji i praktyk.

Analizowane powieści bliższe są szkole, o której opowiada Foucault. Mieszczą w sobie, choć z różnym natężeniem (głównym przedmiotem analizy będą tym razem *Zmory*) ten sam krytyczny potencjał, którym Foucault inspirował interpretacji zjawisk związanych z kształceniem powszechnym. A jednak, jak zawsze, literatura przynosi nam nieco więcej, teoria nigdy jej nie wyczerpuje. Pewnym, prawdopodobnie nieostatecznym, uzupełnieniem jest uwzględnienie tej „optymistycznej”, ideowej perspektywy. Jest to ważne, ponieważ w omawianych powieściach te potrzeby i drogi do ich realizacji są też obecne i dzieje się to także w związku z edukacją i instytucją, raz w niej, raz w opozycji do niej. W *Zmorach* dysponentem tego modelu wychowania będzie oczywiście ojciec, powiązany ze szkołą jako były nauczyciel, ale wyraźnie odcinający się właśnie od szkoły jako instytucji władzy i dyscypliny. Szkoła jednak także kształtuje indywidualność, choć czyni to najczęściej niezależnie od swojego właściwego zadania. Dzieje się to na dwa sposoby – albo przez relacje bohaterów z odróżnionymi od reszty, wyjątkowymi, wyłamującymi się z powszechnego zdyscyplinowania nauczycielami, albo

⁹⁸ Por. S.I. MOŹDŻEŃ: *Historia wychowania 1795–1918*. Kielce 2000, s. 14, 19 i nast.

w wytwarzanym w odpowiedzi na działanie szkoły oporze. To najczęściej czyni szkoła w pewnym sensie wbrew sobie, stawiając siebie jako kontrę dla jednostki i jako miejsce agonu, w którym bohaterowie mogą określać swoją tożsamość. Tak, jak zobaczymy później, wygląda szkoła w spojrzeniu narratora *Edukacji Józia Barącz* Józefa Bieniasza. Wyrażenie wszystkie te możliwości widoczne są też w *Niebie w płomieniach* Parandowskiego. Teofil Gordzicki korzysta z wyjątkowej postawy łacinika, profesora Rojka, który zamiast rzetelnie i rygorystycznie prowadzić lekcje, wymagając deklinacji i tłumaczeń, skupia się na żywej dla bohatera opowieści o czasach starożytnych, pobudzając go do samodzielnych studiów i otwierając szansę na unikatowe doświadczenie starożytnego świata, z jego wzorcami i ideami. W pewnym momencie jednak wartości, które wpaja Teofilowi kultura antyczna, przestają być wystarczającą odpowiedzią na świat. To najlepiej pokazuje, że bohater się rozwija, a placówka edukacyjna tworzy dlań wzory i etapy do przekroczenia. Szkoła wreszcie daje Teofilowi szansę rozwoju także dzięki temu, że w jej programie uczniowie, choć koślawo, ale jednak, być może po raz pierwszy w życiu napotykają intelektualny agon w starciu religii z nauką (biologią, fizyką, astronomią). Przyjrzymy się temu nieco później, na razie wróćmy do perspektywy instytucjonalnej.

Techniki dyscyplinujące, które Bielecki dostrzega w szkole dyrektora Piórkowskiego, są też widoczne w szkole, do której trafia Mikołaj Srebrempisany. W istocie szkoła w *Zmorach* jest instytucją jeszcze silniejszą, a z pewnością wyraźniejszą, bardziej wielostronną i przez to dla nas ciekawszą niż szkoła w *Ferdynardzie*. Bielecki pisze o egzaminie jako procedurze paradygmatycznej dla instytucji szkoły⁹⁹. Jej siłę pierwszy raz widzimy na początku powieści, kiedy Pimko przejmuje kontrolę nad Józiem. Robi z niego ucznia właśnie przez przeegzaminowanie go i – oczywiście – wystawienie złej noty. Tym gestem Pimko ustala hierarchię, ustanawia kontrolę i rozpoczyna proces normalizacji – „wyrównania” Józia do jednej, szkolnej (a wedle tej interpretacji także klasowej, drobnomieszczańskiej) normy. Celem tego działania jest – Bielecki relacjonuje za Foucaultem – „stworzenie podmiotu wiedzy, jego ujarznienie,

⁹⁹ M. BIELECKI: *Widma nowoczesności...*, 198.

czyli stworzenie »duszy«, podmiotowej tożsamości, habitusu»¹⁰⁰. W procedurze egzaminu nie chodzi więc – przynajmniej nie przede wszystkim – o sprawdzenie wiedzy. Józio nie ma nawet możliwości udzielenia poprawnej odpowiedzi, skoro Pimko pyta go o sobie tylko znanego siełkopolisarza z XVI wieku, który jako pierwszy użył słowa „pępek”. Istotą egzaminu w tym ujęciu jest więc podporządkowanie w hierarchii (wiedzy i władzy oceniania), zwiększenie kontroli i widoczności, ustalenie normy i eliminacja odchyłań.

Poczynania Pimki, niewątpliwie skuteczne, są jednak dość suche i nieciekawe w zestawieniu z systemem egzaminacyjnym profesora Ptaszyckiego, łacinnika i wychowawcy pierwszoklasistów wołkowickiej szkoły, który z egzaminowania na lekcjach urządził niesamowity rytuał strachu, przemocy i upokorzenia, prowadzący do podporządkowania, ujednoliceń i wtłoczenia na lata w system szkolny. Przyjrzyjmy się, w skróconej nieco formie, tej scenie od momentu, w którym Ptaszycycki („miły i sympatyczny blondyn o bardzo jasnym, słomianym wąsie, białych brwiach i takichże baczkach, oczach koloru mętnej wody”)¹⁰¹, po chłodnym i powolnym przejrzaniu szeregów uczniów, wybiera delikwenta i rozpoczyna odpytywanie:

– odmieniaj, chłopczyku, *hortus meus* –

Podczas zadawania pytań zagłębiał powoli lewą rękę w kieszeń marynarki i wydobywał z niej gruby pęk błyszczących kluczy (po tygodniu najtępsi znali ten ważny ruch pedagogicznej ręki), podrzucał nimi – jak dzieci piłką – kilka razy z lewej dłoni na prawą, aż je na tej prawej statecznie ustalił – teraz podniósł rękę w górę, bacznie wymierzał odległość między sobą a uczniem – bacznie i powoli – – w ogóle dyskretnie i jakby zaleniwione były ruchy gospodarza i opiekuna klasy – był to człowiek zrównoważony i nigdy gwałtownością nie wybuchający – tak więc w podniesionej ręce trzymał pęk kluczy i – czekał, cierpliwie czekał – i – prawie zawsze się doczekał –: przy pierwszej pomyłce ucznia kiwał przytakująco głową, prawie z zadowoleniem; przy drugiej podnosił w górę brwi – dziwił się, bardzo się dziwił – – przy trzeciej zwinnym ruchem, prawie tylko przegubem ręki wyrzucał pęk kluczy prosto w twarz ucznia – i – rzadko chybiał [...].

¹⁰⁰ Ibidem, s. 199.

¹⁰¹ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 29.

Czasem istotnie zdarzyło się, że jakimś cudem udało się głowie delikwenta umknąć w porę – wtedy klucze trafiały w kogo innego –: gdy ten nieprzygotowany i należycie nieskupiony wrzasnął i krwią się zalał – uspokajał go serdecznie Ptaszycki, troskliwie perswadował: –

– nie rób sobie nic z tego, policzę ci to przy następnym razie –

I trzeba sprawiedliwie przyznać – pamiętał o tym – a nawet chętnie zaraz tej godziny, lub, jeśli krwawienie było zbyt silne – na następnej pytał nieboraka, a gdy ten zrył (ryli zresztą wszyscy), powiedział:

– no widzisz, już odrobiłeś swoje – ; – i pytał następnego.

Nawiasowo dodać należy, że klucze obowiązany był odnosić „do katedry” *sekwens* uderzonego na hasło pana profesora: aport! –

Tak tedy po godzinach łaciny kilka, a nawet kilkanaście głów i buź dziecięcych było srodze zapuchniętych i zapaćkanych krwią, łzami, smarkami i śliną.

Było to bardzo śmieszne –

Było też widocznym dowodem, że wiedza wraz z władzą – więc elementy nadprzyrodzone – przeszły po ławie krótko ostrzyżonych łbów chłopięcych.

Na pauzie odbywało się personalne i gremialne mycie gęb pod studnią na podwórzu, dokąd obowiązkowo wypędzano wszystkie klasy z powodu: higieny¹⁰².

Brutalna forma karcenia nie potwierdza akurat teorii Foucaulta, który w *Nadzorować i karać* pokazuje, jak kara nakierowana na ciało wypierana jest przez pośrednie formy przemocy w postaci represji i dyscypliny. W systemie penitencjarnym, z wyjątkiem doraźnych kar chłosty, w połowie XIX wieku głównym obiektem presji nie jest ciało, lecz „dusza”¹⁰³. Najwyraźniej to, co wycofywane było jako „niehumanitarne” z podejścia do skazańców (także w Austro-Węgrzech), pozostało jeszcze dopuszczalne wobec uczniów, którzy mają znacznie mniej praw niż dorośli, choćby najgorsi przestępcy.

Widać jednak, że cielesna brutalność tej metody nie ma dla profesora dużej wagi, ewentualnie jako forma dopełniająca estetyki całości. Ptaszycki nie wyżywa się na uczniach w sposób, który można by nazwać niecy-

¹⁰² Ibidem, s. 30–31.

¹⁰³ M. FOUCAULT: *Nadzorować i karać: narodziny więzienia*. Przeł. T. KOMENDANT. Warszawa 1993.

wilizowanym, ale stosuje się do jednolitej, zaplanowanej przez siebie procedury. Funkcja tego typu kary jest tak samo systematyzująca, jak cała ta procedura. W jednostkowym przypadku celem jest oznaczenie ucznia, który nie potrafi poprawnie odpowiedzieć – popełni dokładnie trzy błędy. Te trzy błędy są też specyficznym teatrem, w którym Ptaszycki przedstawia całą swoją myśl edukacyjną. Pierwszy przyjmuje z pobłażaniem, jest dla niego zupełnie zrozumiały – pokazuje w ten sposób swoją „ludzkość” – każdy przecież raz może się pomylić, nikt nie jest doskonały. Jest to ostatnie miejsce na empatię wobec ucznia w tej procedurze. Drugi wywołuje w nim – teatralne – zdziwienie: czyżby jednak ten błąd to nie był przypadek, czyżby należało postawić ucznia w stan podejrzenia (oczywiście – tak)? Trzeci, wyczekany, jest już czynnością mechaniczną, niebudzącą uczuć ani wątpliwości, zamykającą cykl doskonalenia: czucie – myślenie – działanie, przypominający nieco pozytywistyczną triadę: religia – filozofia – nauka.

Dopiero oznaczony w ten sposób chłopiec staje się rzeczywiście uczniem, dołącza do grona oznaczonych – uczniów, czyli tych, którzy nie wiedzą. To oznaczenie „po Foucaultowsku” jest dowodem na działanie „wiedzy wraz z władzą”, czyli wprowadzenie ucznia w dyscyplinę szkoły, a za nią – jak za Bourdieu twierdzi Bielecki – podporządkowanie tożsamości klasy panującej, w tym wypadku galicyjskiego, cesarsko-królewskiego drobnomieszczaństwa. Dlatego tak wielkim nietaktem jest, co zdarza się czasem Mikołajowi (kształconemu wcześniej przez ojca) – udzielenie poprawnej odpowiedzi. „Uczeń nie jest od tego, aby umiał, lecz aby zasługiwał na karę”¹⁰⁴, w innym wypadku przeczy celowości swojej bytności w szkole i podważa autorytet nauczyciela: „No, ale co robić, gdy się akurat umie odmienić np. *hortus*?, – co robić –?– Właściwie to już jest wina profesora; po co o to pyta, co się umie; powinien wyczuć”¹⁰⁵.

Jednolicie pokiereszowane twarze czynią z uczniów grupę, oznaczają ich jako: uczących się, karalnych, jeszcze niesamodzielných. Łączą się w szereg wyróżnionych z tłumu i identycznych w tym wyróżnieniu. Publiczne obmycie twarzy („personalne i gremialne”) jest dopełnieniem

¹⁰⁴ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 33.

¹⁰⁵ Ibidem.

rytuału inicjacji. Przy czym oczywiście nie są to już twarze, tylko – zwracające nas znów do Gombrowicza – gęby.

Bielecki w swojej interpretacji scen szkolnych w *Ferdydurke* opiera się przede wszystkim na koncepcji Pierre'a Bourdieu, wedle której „edukacja to socjalizacja”. Jej celem jest więc przede wszystkim utrzymanie ładu społecznego przez interioryzację w umysłach jednostek kapitału kulturowego narzucanego przez klasy dominujące, a więc wtłoczenie odpowiedniego, oczekiwanego trybu myślenia i postępowania (Bourdieu nazywa to „habitusem”), który działa nie tylko w szkole, ale trwa także po zakończeniu edukacji. Analizując powieść Gombrowicza, Bielecki wskazuje na zaskakujące podobieństwa z koncepcją Bourdieu. Gombrowiczowskie pojęcie „formy”, zdaniem badacza, cechuje się tą samą „paradoksalną logiką”, co „habitus”¹⁰⁶ – ich skuteczność opiera się na niemożności ucieczki poza system, ponieważ zostaje w nim zamazana granica między tym, co zewnętrzne (społeczne) i wewnętrzne, a w rezultacie brak wewnętrznej opozycji, która mogłaby do ucieczki zmotywować. Tożsamość jednostki podległej instytucji tworzy się przez interioryzację narzucanych form społecznych, wszystkie jednostki podlegają więc uniformizacji. Kiedy tylko zacznie się lekcja, znikną wszelkie różnice, wszyscy „popadną w dziwne otępienie i staną się zupełnie niezdolni do jakiegokolwiek niesubordynacji i buntu”¹⁰⁷.

Szkoła Gombrowicza jest dla teorii Bourdieu przykładem bardziej jednoznaczny, bo groteskowo podkreślającym pewne elementy i oczyszczonym z naddanych. W *Ferdydurke* nie ma takich nauczycieli, jak łacinnik z *Nieba w płomieniach* czy polonista Adam Znamierowski ze *Zmór*. Jak pokazuje Bielecki, wszyscy nauczyciele, pod pozorem pewnej nieudolności, są doskonałymi narzędziami służącymi do ujarzmiania (termin Foucaulta) uczniów, wtłaczania w nich owego habitusu. Tylko to może zapewnić skuteczność. Nauczyciele w *Zmorach* są grupą znacznie bardziej zróżnicowaną, ale większość z nich wypracowała sobie własne techniki represji/socjalizacji/czynienia gęby. Robiński (polski i geografia) wyzywa od idiotów, Guzdek (łacina) bije w kark, Naraziński (greka) zanudza, Lizło (znów łacina) ośmiesza i wyzywa od bydląt. Osobliwe miejsce

¹⁰⁶ M. BIELECKI: *Widma nowoczesności...*, s. 195.

¹⁰⁷ Ibidem.

w tym gronie – jak zobaczymy – zajmuje ksiądz katecheta, którego skądinąd w *Ferdydurke* nie ma wcale (o czym piszę w rozdziale trzecim).

Rewolucja Gałkiewiczowska

Najciekawszym momentem, ujawniającym słabość, a tym samym odsłaniającym strukturę systemu, jest moment buntu, który Gombrowicz skondensował w dwóch, bliźniaczo podobnych, wystąpieniach Gałkiewicza. Są one w pewnym sensie niemożliwym w warunkach idealnej skolaryzacji atakiem z zewnątrz. Zdaniem Bieleckiego Gałkiewicz jest nieczuły na szkolną grę i profesorski autorytet, ponieważ brak mu tego, co nazwano akademickim habitusem. Zamiast tego dysponuje kapitałem kulturowym habitusu proletariackiego (lub ludowego)¹⁰⁸. Niezdolny do wszechobejmującej gry formą i intelektem, skazany jest na emocjonalizm i partykularyzm, który rozbija zupełnie szkolny teatr. Jego wystąpienia mają więc charakter demaskatorski, ponieważ pokazują ograniczenie i zamknięcie nauczycielskiego dyskursu, odrzucają przymus i ujawniają możliwość innego języka. Jest jeszcze inny powód.

Gałkiewicz jest niebezpieczny – pisze Bielecki – nie z tego powodu, że zwraca uwagę na przymus dydaktyczny czy ostentacyjnie obnosi się ze swoim subiektywizmem. Jest tak dlatego, że dokonuje rzeczy dla obowiązującej w łonie Akademii perspektywy scholastycznej absolutnie niedopuszczalnej, mianowicie szuka związków przedmiotu nauczania – tu: literatury – z prywatnym doświadczeniem, konfrontuje wiedzę z kontekstem praktycznym¹⁰⁹.

Analogiczne wystąpienia odnajdujemy w innych szkolnych powieściach. Co ciekawe – a dlatego w ogóle się nad nimi pochylamy – w *Ma lat 22* i w *Zmorach* mają one miejsce na lekcjach religii. Pokazuje to, jak nauczanie religii wrosło w instytucję szkoły, korzystając z jej techniki i narzędzi. Zakłada niepodważalność autorytetu wykładanej wiedzy i zgadza się na brak jasnego powiązania z praktyką życiową. Lekcja religii

¹⁰⁸ Ibidem, s. 214.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 213.

to wyłącznie lekcja dogmatyki, wykład ściśle teoretyczny. Brak tu „żywej religii”, która oparcie znaleźć by mogła w bezpośrednich próbach dążenia do sacrum, w pracy nad własnym sumieniem, we wspólnych rozważaniach, w działaniach moralnych, w intelektualnych roztrząsaniach lub we wspólnotowym uczestnictwie w obrzędach. Przymus nauki religii jest typowym przymusem szkolnym, wpisanym w instytucję, ale dodatkowo zwiększonym o prawny przymus wyznaniowy, charakterystyczny dla Galicji.

Najpierw Juliusz Ewski:

W VII-ej klasie doszedł do przekonania że spowiedź, tak jak ją traktuje się w szkole, jest nie tylko absurdem, ale i gwałtem, więc dla wierności wobec wewnętrznych nakazów prawdy oświadczył katechecie że do spowiedzi chodzić nie będzie; ksiądz Kuda uważnie słuchał jego wyводу, patrzył mu w oczy bez jednego zmrużenia powiek, ręce miał złożone na piersi, palce wciśnięte między palce; nic nie mówił, nie przerywał mu ani razu, tylko patrzył mu w oczy i patrzył; Ewski dobrze wiedział że zdecydowana jego zapowiedź grozi wydaleniem ze szkoły i milczenie katechety brał już za znak złowróżbny; zdumiony był gdy po zakończeniu swego wyводу usłyszał od księdza Kudy tylko tyle: *„Niech Ewski uważa tę sprawę za czysto wewnętrzną, za najściślej wewnętrzną; ja też ją będę za taką uważał”*. Poglaskał go po czole i, złożwszy ręce na piersi, odszedł krokiem wolnym, cichym, trzeba by rzec świątobliwym¹¹⁰.

Trudno o lepszy dowód rozdzielenia wiedzy szkolnej od osobistego doświadczenia. Ksiądz, tu jako katecheta, dopuszcza, a wręcz nakazuje podział na poziom deklarowanych postaw i poziom wewnętrznych przekonań. Obłuda, którą obserwujemy, jest politycznie rozsądnym rozegranie tej sprawy. Zaniechanie czynności, które mają charakter religijny, ale są poza tym obowiązkami szkolnymi i państwowymi, jest dopuszczalne, o ile tylko pozostanie niezauważone – nie będzie manifestacją, a jedynie wewnętrznym przeżyciem, na które nie ma paragrafu. Ksiądz nie podejmuje się walki o duszę i jest gotowy zrezygnować nawet z modlącego się ciała, o ile tylko to ciało nie pociągnie za sobą innych ciał. Za postawą dającą pozór duchowego opiekuna, człowieka „świątobliwego”

¹¹⁰ T. PEIPER: *Ma lat 22...*, s. 115.

(uważne spojrzenie, złożone ręce, skupione milczenie), kryją się rozważania dotyczące władzy społecznej. Wbrew ewangelicznym zasadom¹¹¹ ksiądz Kuda „odpuszcza” jednostkę, dbając tylko o to, aby jej odstąpienie nie było szkodliwe społecznie. Czyni tak, ponieważ tym, co go zajmuje, nie jest wiara, a jedynie religia, rozumiana tu socjologicznie jako instytucja podporządkowująca pod władzę państwową. W cesarstwie austriackim religia jest mniej więcej tym, czym była w cesarstwie rzymskim (źródłowym dla terminu „religio”) – siłą integrującą społeczeństwo, źródłem kształtowania się postaw i formą odniesienia się do władzy. Jak pisze Tomáš Halík:

[...] *religio* dawnych Rzymian była przeważnie kwestią poglądów, przekonań (*beliefs*), nie miała wiele wspólnego z duchowością czy refleksją nad sensem i istotną życia – to, co współczesny człowiek rozumie przez pojęcie „religii”, w starożytności oznaczało raczej misteria wtajemniczonych, ewentualnie filozofię. *Religio* polegała przede wszystkim na odpowiedniej rytualnej relacji do odpowiednich (tj. uznanych przez państwo) bogów. Był to przede wszystkim wyraz lojalności obywatela wobec państwa, spełnienie obowiązku, przejaw odpowiedniego stosunku do sakralnych fundamentów społeczeństwa. Dlatego odmowa składania czci bogom, uznanym przez państwo, była w świecie starożytnym zbrodnią polityczną zasługującą na karę śmierci (skazano na nią Sokratesa w Atenach, a w Rzymie – pierwszych chrześcijan)¹¹².

Chrześcijaństwo i judaizm, z którego ono się wywodzi, były, jak tłumaczy dalej Halík, obce takiej formie i zawsze realizowały się przede wszystkim jako wiara, czyli wewnętrzna droga, rozumiana raz jako osobiste oddanie się Bogu, raz jako praktykowanie miłości bliźniego. Dopiero w V wieku chrześcijaństwo jako oficjalne wyznanie rzymskie staje się *religio*, chociaż rzadko używało się dla niego tego określenia i oczywiście nie oznaczało to wcale odrzucenia jego formy realizacji jako wiary. Nie musi tego oznaczać także w wieku XIX, a tym bardziej XX. Chrześ-

¹¹¹ „Powiadam wam: Tak samo w niebie większa będzie radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (Mt 15, 7).

¹¹² T. HALÍK: *Europa: dwa oblicza chrześcijaństwa*. W: IDEM: *Wzywany czy niewzywany – Bóg się tutaj zjawi*. Przeł. A. BABUCHOWSKI. Kraków 2006, s. 23.

cijaństwo, reprezentowane przez księdza Kudę – tak samo jako księdza Grozda z *Nieba w płomieniach* i księdza Brzanę ze *Zmór* – jest jednak właśnie austro-węgierską *religio*. Choć obrazoburstwo i kontestacja nie grożą już karą śmierci, to jednak za jawne wystąpienie przeciw religii grozi wydalenie ze szkoły¹¹³. Ewski i Grodzicki unikają tej kary przede wszystkim dlatego, że przez jej ujawnienie skompromitowałaby się cała szkoła, a szczególnie katecheta, formalnie będący też przecież religijnym wychowawcą uczniów. Ksiądz Kuda rozważa to w swojej „świętobliwości” i stosuje specyficzny wybieg, ujawniając przy tym swoje umocowanie w austro-węgierskim *religio*. Aby nie musieć w żaden sposób interweniować, wyciągając przy tym niewygodną sprawę na wierzch, i aby rozładować wybuchowy charakter gestu bohatera, przenosi ten gest poza porządek kontrolowany przez galicyjskie prawo szkolne. Sprawy „ściśle wewnętrzne” nie zajmują ani państwa, ani instytucji szkoły, ani jej funkcjonariusza – katechety.

W przeciwieństwie do wiary religia sprawnie wpisuje się w nowoczesne instytucje – takie, jakie otaczają ją w Galicji. Uzyskuje fragment władzy za cenę włączenia się w strukturę i dostosowania do niej. Mówi się czasem o klerykalizacji państwa i ingerencji Kościoła w sprawy świeckie, ale w tym wypadku wydaje się raczej, że to państwo (instytucja władzy, już niekoniecznie obywatele) jest głównym beneficjentem tego połączenia, zyskuje bowiem sprawną metodę dyscyplinowania – religię z jej asortymentem narzędzi strachu i autorytetu. Miejsce religii w tym systemie jest bardzo specyficzne. Religia wyróżnia się jako wyjątkowo skuteczne narzędzie spajania i utwierdzania wspólnoty. Władza kościelna wyprzedza świecką w swojej powadze i autorytarności. Z drugiej jednak strony, tak mocno „napompowana”, może okazać się jej słabym ogni-

¹¹³ Takie wykluczenia rzeczywiście się zdarzały, choć statystyki pokazują, że nie stanowią one dużego odsetka wszystkich wykluczeń. Dla przykładu, w roku szkolnym 1902/1903 na 91 „wykluczonych” 2 osoby ukarane zostały za „gorszące zachowanie się w kościele”. Ewentualne wykluczenia w tym zakresie ukrywać się mogą pod „zgorszeniem” (6) i „niemoralnością” (5) (*Sprawozdanie C.K. Rady Szkolnej Krajowej o stanie szkół średnich w Galicji w roku szkolnym 1902/3*. Lwów 1903, s. 49). Natomiast w roku szkolnym 1908/1909 tylko jedna osoba na 78 wykluczona została za „obrazę religii” (*Sprawozdanie C.K. Rady Szkolnej Krajowej o stanie szkół średnich w Galicji w roku szkolnym 1908/9*. Lwów 1909, s. 146).

wem – pokazują to omawiane przykłady, w których to właśnie na lekcjach religii możliwa jest „gałkiewiczowska” niesubordynacja i rozsadzanie szkolnego „habitusu”. Nauczyciele innych przedmiotów, jak pokazał Bielecki, utrzymują swoją władzę za pośrednictwem pozornego bezładu, nudy i niezrozumiałości, które „upupiają” szkolną społeczność, ale też odbierają jej możliwość prawdziwego buntu – jak buntować się przed tak „pociesznym” gronem? Katecheci trzymają dyscyplinę silną ręką, panują nad ciałem i wyobraźnią uczniów, dając tym samym przestrzeń dla realnego sprzeciwu. Niezbędna dla niej jest wyłącznie pewna „habitualna” kontrpropozycja. Obie strony tej sytuacji dobrze widać we właściwej scenie ze *Zmór*.

Katecheta, czyli władza świecka i duchowa

Mikołaj Srebrempisany, poproszony przez księdza Brzanę o powtórzenie lekcji o diabłach, z rozbrajającą szczerością odpowiada, że diabłów nie ma, że to „wymysły i stare baśnie”. Wy tłumaczył mu to ojciec, którego wcześniej młody bohater pytał o zabobonne strachy mieszkańców wsi. Teraz chłopak nie może pojąć, dlaczego inny nauczyciel, doktor teologii, powtarza takie same „brednie”. Zachowuje się tak samo jak Gałkiewicz, ujawniając spoiwa struktur instytucjonalnych za pomocą szczerości, która w systemie szkolnym jest po prostu błędem komunikacyjnym. Nie wymaga się od ucznia, żeby wypowiadał prawdę albo relacjonował własne opinie i doświadczenia, ale aby w dokładnej formie powtórzył lekcję wyłożoną przez nauczyciela. Katecheta, w sytuacji obnażenia tego systemu wiedza – władza, pozbawiony autorytetu wiedzy dogmatycznej (skądinąd, z tej perspektywy wiedza każdego nauczyciela jest dogmatyczna), wybucha ze wściekłości, straszy piekłem, a sprowokowany odpowiedzią: „tatuś się nie boi, ja też nie” wypowiada znamienne zdanie: „ale mnie się bać będziesz, durniu, smarkaczu – mnie, swego katechety, rozumiesz?!¹¹⁴”. Ostatecznie nie chodzi więc o piekło i diabły, którymi, zdawałoby się, straszy ksiądz (jak się potem jednak okazuje, bardzo skutecznie). Właściwym podmiotem strachu jest on sam i jego władza.

¹¹⁴ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 50.

Pozbawiony autorytetu nauczycielskiego (tego, który wie), próbuje go przywrócić, podnosząc go nawet do autorytetu wzorowanego na boskim (frazja jest pastiszem języka biblijnego)¹¹⁵.

W galicyjskim gimnazjum, o którym opowiada Zegadłowicz, w istocie to ksiądz jest główną siłą trzymającą pion instytucji, wprowadzając w nią iście jezuicką powagę, czerpaną z podwójnego umocowania w autorytecie instytucjonalnym i boskim (w groźnym języku starotestamentowym). Dyrektor, „dobrotliwy, jak i jego monarcha”¹¹⁶, realizuje swoje zwierzchnicze zadanie bez pompy, z lekkim znudzeniem. Zupełnie inaczej przedstawia się katecheta o żołnierskim zapale i arystokratycznej charyzmie (w istocie, wywodzi się z hrabiowskiego rodu). Różnica ujawnia się już w czasie uroczystości rozpoczynających pierwszy rok nauki Mikołaja w wołkowickiej szkole, w formie, w jakiej uczniowską defiladę odbiera władza świecka i kościelna:

Sam dyrektor w asyście tercjana Oremusa odbiera defiladę; obu ich to nudzi, lecz urzędować trzeba.

Naprzeciwko u wylotu ulicy Wiedeńskiej stał ksiądz katecheta dr Zygmunt Brzezina Brzana; i on odbierał defiladę – lecz jakże inaczej; bez owej obojętności, która jest wyrazem równowagi wewnętrznej; władza u niego wypowiadała się czynem, identyfikował te dwie sprawy; nie pojmował niebezpieczeństwa, jakie się w tym kryło; był naturą namiętą¹¹⁷.

Narrator, jak widać, tak samo dobrze jak ten w *Ferdydurke*, zdaje sobie sprawę z siły bezwładności nauczycielskiej postawy, wskazując przy tym na niebezpieczną (dla jej podmiotu) zapalczywość księdza. Ksiądz Brzana jest przy tym najlepiej wykształconą, najbardziej „światową” spośród nauczycielskich postaci. Doktor teologii, uczony i wyświęcony w Rzymie¹¹⁸, obnoszący się z hrabiowskimi koneksjami rodzinnymi, zde-

¹¹⁵ Por. m.in.: „On jest Tym, którego się lękać macie i który was winien bojaźnią przejmować” (Iz 8, 13).

¹¹⁶ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 19.

¹¹⁷ Ibidem, s. 26–27.

¹¹⁸ Według klucza biograficznego, który w wydaniu BN opracował Mirosław Wójcik. Por. ibidem, s. 26, przypis 5.

cydowanie wyróżnia się pośród nauczycieli, których najdalszym miejscem odniesienia jest zwykle Uniwersytet Jagielloński i drobnomieszczańskie pochodzenie. Jego słabością jest siła, którą posiada i z której korzysta.

Warto zestawić to z postawą dyrektora szkoły. Scena, w której Jaś Stukło zabija kaczki hodowane przez żonę dyrektora pokazuje, jak uwiązanie tego urzędnika w sprawy przyziemne odbiera kategoryczność jego autorytetowi. Ta pozorna słabość jest rodzajem wentyla bezpieczeństwa, na który katecheta pozwolić sobie nie może, choć zdaje się rozumieć schemat jego działania (pozwala uczniom na lekcji religii odrabiać zadania z innych lekcji, byle tylko uchronić ich „przed sceptycyzmem i marzeniami, dwoma wielkimi wrogami zasad wiary”)¹¹⁹. Autorytet księdza jest niepodważalny – w tym znaczeniu, że nie ma łagodnych form podważenia go – zawsze będzie się to łączyło z czymś radykalnym, niby przyprowadzonym ogniem piekielnym i gniewem boskim. Bóg katechety taki właśnie jest – to gniewny i mściwy Bóg starotestamentowy. Bóg dyrektora jest tymczasem podobny nieco do dobrotliwego cesarza Franciszka. W wyobrażeniu przełożonego nauczycieli i jego podwładnych „Bóg ma słabość do Austrowęgier”, co tyle samo mówi o wyobrażeniu cesarstwa, co o wyobrażeniu Boga, który może sobie pozwolić na takie partykularne słabości. Dla dopełnienia należy dodać, że te wyobrażenia Boga Zegadłowicz przeciwstawia wyobrażeniu istniejącemu w umyśle głównego bohatera, zsekularyzowanemu przez nowoczesną etykę, ale najbliższemu Chrystusowemu przekazaniu miłości.

Ksiądz Brzezina Brzana nie jest przypadkiem odosobnionym. Przynależy do pewnego typu powtarzającego się i w powieściach, i w różnych materiałach biograficznych. Jest kluczową postacią (funkcją, jak powiedzieliby narratolodzy) w teatrze interesującej nas instytucji. Tak samo światłą i autorytarną osobistością jest ksiądz Grozd z *Nieba w płomieniach* Parandowskiego. W *Edukacji Józia Barączka* Bieniasza, jak już wspomniano, ksiądz Karakiewicz, także doktor teologii, jest alfą i omegą, zarówno jeżeli chodzi o kształcenie, jak i o opiekę i wychowanie uczniów. Podobne doświadczenie miał mieć w gimnazjum Gombrowicz, uczony przez księdza Romana Archutowskiego, wybitnego historyka

¹¹⁹ Ibidem, s. 45.

Kościół¹²⁰. Zbliżony charakterem jest wreszcie Miłoszowy ksiądz Chomik, opisany w *Rodzinnej Europie*: „zaciekla i zapiekła dusza”, „inkwizytor z zamiłowania”¹²¹. W *Pożegnaniu jesieni* Witkacego występuje też analogiczna postać – ksiądz Wyprztyk, doskonale wykształcony, dawny nauczyciel grupy bohaterów, który jako jedyny, dzięki własnej przenikliwości i dzięki przywilejowi wysłuchiwanie spowiedzi, kontroluje przebieg intrygi. Występowanie tego typu postaci świadczyć może o pewnym powtarzalnym, formującym wyobrażenia doświadczeniu, które pisarze próbują zrelacjonować. Rzeczywiście pojawia się właśnie tam, gdzie tekst ma znamiona autobiografii, choćby częściowe, jak u Witkacego. Już na przykład w *Ferdynurke*, gdzie biografia jest tylko grą, a nie rodzajem świadectwa czy wyznania, katecheta w ogóle się nie pojawia (wrócimy jeszcze do tego). Jest to oczywiście doświadczenie przetworzone, dostosowane do potrzeb gatunkowych i oparte na wyobrażeniach dostarczanych przez inne teksty. Powieściowe postaci są zwykle ciekawsze, bardziej wyraziste niż katecheci z nieliterackich wspomnień tamtego czasu, choć mimo wszystko bardzo do nich podobne¹²².

Ten typ nauczyciela religii we wszystkich tekstach cechuje się pewnym nadmiarem w porównaniu do otoczenia. Lepsze wykształcenie, większy zapal i zaangażowanie, charyzma i erudycja – to tylko elementy tego

¹²⁰ Por. Ł. TISCHNER: *Gombrowicza milczenie o Bogu*. Kraków 2013, s. 52–53.

¹²¹ C. MIŁOSZ: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990, s. 76.

¹²² „Wielkiej obawy i strachu nabawiał ksiądz Dąbrowski, nauczyciel religii rzym. kat. od r. 1870. Dużo uczył, pytał partiami, urozmaicał naukę facecjami, których miał zapas niewyczerpany” – pisze Jan Wierzbowski we wspomnieniach ze stanisławowskiego gimnazjum, uczący się tam w latach 1872–1880. O innych nauczycielach pisze znacznie obszerniej, wskazując na wpływ, jaki wywarli na przyszłego germanistę. W przypadku księdza wspomina jedynie o strachu. Zob. J. WIERZBOWSKI: *Klasyczne gimnazjum galicyjskie*. W: *Galicyjskie wspomnienia szkolne*. Oprac. A. KNOT. Kraków 1955, s. 390. Jan Jakóbiec, wychowanek wadowickiego gimnazjum tuż przed Zagładowiczem (to jest w latach 1888–1896), choć ogólnie swoją szkołę oceniający chwalebnie (a był później jej wizytatorem!), podobnie do pisarza wspomina negatywny wpływ religii na młodzieńcze wyobrażenia: „W tym okresie przedfilozoficznym, jako chłopiec wierzący naiwnie we wszystko, co księża mówili, przeżywałem dużo duchowej udręki. Mając wrażliwe sumienie i dość żywą wyobraźnię, przejmowałem się, przy łada drobiazgu groźbami kar czyśćcowych a zwłaszcza piekielnych, głoszonymi w egzortach niedzielnych i w czasie rekolekcji. One zatruwały moje młode życie”. Zob. J. JAKÓBIEC: *Szkolna droga syna chłopskiego*. W: *Galicyjskie wspomnienia...*, s. 436.

ogólnego poczucia nadmiaru, wyrośnięcia, czy wręcz wyniesienia ponad ogół, które łączy się z przedstawicielem Kościoła katolickiego w instytucji szkolnej w zajmujących nas tekstach. Co niezwykle ważne – jest to obraz pochodzący z tekstów kontestujących panujący porządek. Katecheta ma silną i spójną władzę. Dopóki udaje mu się utrzymać autorytet, trzyma go dla całej instytucji. W momencie, kiedy tylko pękają więzy, następuje szybka inflacja wszystkich tych wartości, a przez nie – także kontestacja całej instytucji, wobec której od razu pojawia się zarzut klerykalizacji i konserwatywnego zgnuśnienia, który jest odwróceniem sytuacji – wcześniej to ksiądz mógł być posądzony o przesadne dostosowanie się do instytucjonalnych schematów.

Żeby dokładniej przyjrzeć się temu zjawisku, zwróćmy się na chwilę do *Rodzinnej Europy* Miłosza, w której pisarz analizuje ten wątek. Choć dotyczy ona trochę innego miejsca i czasu niż post-galicyskie powieści rozwojowe, to postawa księdza zwanego Chomikiem przypomina wspomnianych wcześniej księży¹²³. Pomimo wyraźnej duchowych, chrześcijańskich motywacji, nie tak ważnych dla Brzany czy Kudy, posiada on to samo umocowanie kulturowe i polityczne, wspólne (przez dziedzictwo, a może przez analogiczną sytuację) autonomicznej Galicji i odrodzonej Polsce.

Na tle intelektualnego „niedokształtowania”, które cechuje oba systemy szkolne (z racji młodości czy też pewnego kulturowego ubóstwa), katecheta ma wyjątkowo silną pozycję, ponieważ stoi za nim stabilna instytucja o potężnej tradycji filozoficznej i intelektualnej, przynosząca spójny, choć właściwie niemożliwy do całościowego ogarnięcia światopogląd, swoim przedstawicielom dająca wyrobienie erudycyjne i psychologiczne narzędzia dyscypliny i modelowania.

Miłosz powtarza to, co dla *Zmór* jest tematem zasadniczym – skuteczność religii w konstruowaniu sumienia młodych ludzi, a tym samym w duchowym uzależnianiu ich od siebie i „ustawianiu”, nierzadko na całe życie, szczególnie w sferze seksualnej¹²⁴.

¹²³ Warto pamiętać, że wspomnienia Miłosza są pisane po latach, z dystansu, który z odległej perspektywy ma też zapewne do lektur tych powieści, nie można więc wykluczyć pewnej wtórności narracji Miłosza, która może być kształtowana z wyobrażeń dostarczonych przez literaturę (nie tylko wspominaną przez niego *Czarodziejską górę*), tak samo jak ze wspomnień.

¹²⁴ C. MIŁOSZ: *Rodzinna Europa...*, s. 88–89.

Przewaga intelektualna katechety również nie mieści się wyłącznie w jego dobrym wykształceniu (lepiej w Miłoszowej szkole ma zapewne łacinnik Rożek), ale we wspierającym go gmachu wiedzy, któremu może próbować dorównać rozwijająca się od początku nowożytności zachodnia nauka, ale z pewnością nic nie jest z nim porównywalne na zaściankowych polskich peryferiach zachodniej cywilizacji przełomu XIX i XX wieku. Pierwszy wykład historii intelektualnej, pierwsze spotkanie z tak ważną dla poety gnozą, załączek tożsamości europejskiej i odpowiedzi na pierwsze nurtujące go pytania nie przychodzą do Miłosza ze strony świeckiej:

Odpowiedzi szukałem w podręczniku, któremu zawdzięczam sporą część mojego wykształcenia. Był to podręcznik historii Kościoła. Nie wyniosłem wiele z posiekanych na fragmenty kronikarskich wiadomości wtłaczanych nam do głowy jako historia Polski i innych krajów. Tu natomiast miało się przed sobą historię całej Europy. Dlatego sądzę dzisiaj, że przejście przez szkołę katolicką jest bardzo pozytywne dla kogoś, kto stara się utrzymać w sobie „świadomość europejską”¹²⁵.

Chomik sięga po podobne narzędzia dyscyplinujące, co galicyjscy księża: wspólne szkolne nabożeństwa, kontrolowana (pisemnymi potwierdzeniami) kwartalna spowiedź, intensywna nauka doktryn i historii Kościoła, odrzucenie wszystkiego, co inne (szczególnie – innych wyznań i religii), a przede wszystkim groza grzechu, zwłaszcza przeciw – niejasnej dla młodych umysłów, mitycznej niemal – czystości. Do tego wszystkiego wykorzystuje swój podwójny autorytet katechety – księdza i nauczyciela. Niezależnie więc od motywacji katechetyka musi być częścią instytucji, w ramach której pracuje.

Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego

Włączenie religii w tryb szkolny okazuje się w dwudziestolecie tak samo intensywne, jak w czasach autonomii galicyjskiej, także na terenach dawnego zaboru rosyjskiego. Regulował to konkordat między Sto-

¹²⁵ Ibidem, s. 82.

licą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską (w XIX wieku zawarły go także Austro-Węgry), podpisany w 1925 roku (Dz.U. 1925 nr 72, poz. 501), w artykule XIII gwarantujący naukę religii (dla katolików) we wszystkich szkołach, z wyjątkiem szkół wyższych. Nie gwarantował on jednak, chyba że na poziomie symbolicznym, dominującej w wielu placówkach roli księży, o której pisze Miłosz. Tę rolę przynosi ta specyficzna prze-waga wynikająca z nadmiaru, o którym wspominałem. Miejsce religii jest więc w szkole dwudziestolecia ustalane tak politycznie, jak i kulturowo. To pozwala nam lepiej zrozumieć, jak powieść „wspomnieniowa” Zegadłowicza była odczytywana jako krytyka odnosząca się do czasów mu współczesnych.

Połączenie szkolno-religijne, obok konkordatu, ma swoje bardzo wyraźne umocowanie polityczne w strukturach władzy w postaci funkcjonującego w rządach tak w Austro-Węgrzech, jak i w międzywojennej Polsce Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (z niewielkimi modyfikacjami w nazwie). Religia i szkoła stają się w ten sposób nierozdzielne, jakby dwie strony tej samej monety. Skąd to połączenie, wyglądające dziś tak nieprawdopodobnie, a w XIX wieku dość powszechne? Nie wydaje się, że w tych konserwatywnych krajach miał to być ideologiczny gest sekularyzacyjny, polegający na podporządkowaniu religii oświeceniowym procedurom myślowym. Raczej chodzi rzeczywiście o uznanie, że są to kwestie nierozdzielne, ponieważ wychowanie religijne ma być niezbywalnym elementem ogólnego wychowania obywatelskiego. Najlepiej może świadczyć o tym preambuła do *Ustawy z dnia 11 marca 1932 roku o ustroju szkolnictwa* (tzw. reforma jędrzejowiczowska), która w kształceniu młodzieży szkolnej za najistotniejsze uznaje, by „obywatelom tym – zapewnić jak najwyższe wyrobienie religijne, moralne, umysłowe i fizyczne oraz jak najlepsze przygotowanie do życia [...]”¹²⁶.

Nieprzypadkowo na pierwszym miejscu wymienia się „wyrobienie religijne”. Miejsce katechety w instytucji szkolnej nie różniło się bardzo, zdaniem Miłosza, „od tego, jakie zyskał później w szkołach środkowej i wschodniej Europy wykładowca marksizmu-leninizmu”¹²⁷. Nie jest to

¹²⁶ Dz.U. 1932 nr 38, poz. 389.

¹²⁷ C. MIŁOŚZ: *Rodzenna Europa...*, s. 78.

więc formalna władza zwierzchnia, ale stanowisko, z którym należy się liczyć, dające możliwość cenzury i krytyki, ale także nadzoru i opieki nad wybranymi sprawami i ludźmi (jak w wypadku Józia Barącza, który wiele dobrego uzyskał dzięki wstawiennictwu katechety).

To umocowanie w instytucji wynika oczywiście z tego, że religia w Polsce jest sprawą narodową. Taką pozycję wypracowała sobie w czasie zaborów. Miłosz zwraca uwagę na niebezpieczeństwo tej sytuacji dla samej religii, która, nie do oddzielenia od kwestii narodowych, traci swoją prymarną, duchową wartość i staje się przede wszystkim kierunkowskazem światopoglądowym dla konserwatywnego społeczeństwa, czyli głównym przedmiotem sprzeciwu we wszystkich interesujących nas tutaj powieściach:

[...] tam, gdzie nie da się określić, co jest obyczajem narodowym, a co religijnym, religia zmienia się w siłę społeczną, konserwatywną i konformistyczną. Wtedy, próbując zerwać więzy, jakie nakłada na nas środowisko, musimy ją tym samym atakować. Mój protest przeciwko rozczułającym mitom i przepisom narodowym, przeciwko starzyźnie wrogiej niepokojom, czyli przeciwko wytwornemu towarzystwu z deptaku, był dość zrozumiały, jeżeli się go oddzieli od podejrzanych przypraw. Skąd się brał, niełatwo byłoby zbadać, zapewne z wrażliwości na fluidy Zeitgeistu, co zresztą niewiele wyjaśnia¹²⁸.

To, co Miłosz nazywa „Zeitgeistem” (duchem czasu, duchem epoki), zdaje się być nieporozumieniem. Wszystkie wspomniane tu teksty, literackie, autobiograficzne i dokumentalne, wyraźnie pokazują, że przekonania większości są wówczas po drugiej stronie – wśród czytelników Sienkiewicza, konserwatywnych i religijnych mieszczan oraz głównego nurtu kształcącej się młodzieży, szczególnie pochodzenia chłopskiego, która, jak bohater powieści *Bieniasza*, idzie do szkoły przede wszystkim w jednym celu – żeby zamknąć edukację wstąpieniem w stan kapłański. Wspomina o tym Peiper i Zegadłowicz, to samo potwierdzają różne relacje autobiograficzne¹²⁹. Przekonania i postawy interesujących nas bohaterów wydają się raczej, jakby to ujął Nietzsche, niewczesne.

¹²⁸ Ibidem, s. 87.

¹²⁹ Por. m.in. J. JAKÓBIEC: *Szkolna droga...*, s. 422, 444.

A jednak, podobnie jak Miłosz, także Parandowski w cytowanym już powojennym wstępie do powieści zaświadcza o „niezachwianym przekonaniu, że [Teofil Grodzicki – przyp. R.K.] wyraża nastrój umysłów epoki i jego rodowód jest niepodrobiony”¹³⁰. Jeśli jeszcze skonfrontować tę wypowiedź z tym, co do ojca Teofila o buncie jego syna mówi ksiądz Grozd („Otóż zapewniam pana, że taką rzecz zdarza mi się widzieć po raz pierwszy”)¹³¹, to staje się jasne, że „Zeitgeist” i „nastrój epoki” to pojęcia wywodzące się z elitarystycznych i awangardowych przekonań, dostępnych raczej jednostkom, a nie społeczeństwu. Niewielką własną społeczność jednostki te tworzą w ramach formacji modernistycznej¹³², która wątek kryzysu religijnego podnosiła jako jeden z ważniejszych problemów świadomości „swego czasu”. Warto przypomnieć tu chociażby takie powieści, jak Stanisława Brzozowskiego *Pod ciężarem Boga* (1901) i *Płomienie* (1908) czy Tadeusza Micińskiego *Xiędz Faust* (1913).

Józio Barącz chce zostać księdzem

Wydaje się jednak oczywiste, że kryzys religijny w wieku dojrzewania nie jest drogą duchową dostępną wyłącznie mieszkańcom wieży z kości słoniowej (jak ująłby to Miłosz). Relacjonowany w nieco innym języku jest częścią stereotypu przypisanego do szkoły w oddalonym od niej środowisku. Powtarza go chociażby wiejski gospodarz, ojciec Józia Baracza: „Z tych szkół nic ta nigdy dobrego nie wyjdzie, jedno rozpusta i obraza boska, bo tam pono zepsucie wielkie i chłopczysko pójdzie

¹³⁰ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 452.

¹³¹ Ibidem, s. 606.

¹³² W znaczeniu, jakie nadaje temu pojęciu Ryszard Nycz, a więc niekoniecznie grupy czy „epoki”, ale pewnej wspólnej „konstelacji stanowisk literackich i pochodnie światopoglądowych, które kształtowały się (konsekwentnie i nieprzerwanie) od lat dziewięćdziesiątych XIX wieku, osiągnęły swą krystalizację około roku 1910, a miały przed sobą jeszcze długą przyszłość”. Zob. R. Nycz: *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*. Wrocław 2002, s. 19. W wypadku narracji sekularyzacyjnych proponowałbym rozszerzyć tę formację jeszcze o pokolenie pozytywistów, które w swojej młodości, jak pokazał Maciej Gloger (por. przypisy 50–52 w tym rozdziale), dobrze przyswoiło sobie zachodnie idee, na których te narracje są oparte.

na nic”¹³³. I rzeczywiście, szkoła okazuje się bardzo często katalizatorem zmian światopoglądowych dla osób, które trafiają do niej kulturowo nieprzygotowane i nieprzystosowane. Jak już widzieliśmy i jak zobaczymy jeszcze – dla Ewskiego czy Grodzkiego szkoła jest tylko miejscem, gdzie otrzymują impuls do zmian, ale same zmiany są konsekwencją ich kulturowego ukształtowania, pobudzonego przez lekturę i dyskusję. W wypadku Barącza szkoła zmienia jego życie, ponieważ jest zupełnie innym światem niż ten, w którym żył dotychczas i który odpowiada za jego wyobrażenia i poglądy. Nie chodzi tu o niedolę spowodowaną brakiem środków na kształcenie i brakiem domowego przygotowania (które bohaterowie pozostałych powieści odbierali bardzo dobre). Józio jest ambitny, gotowy na skromne życie i ciężką pracę. Bardzo dobrze radzi sobie z nadrabianiem zaległości w nauce – szybko staje się jednym z najlepszych uczniów na wszystkich kolejnych poziomach edukacji, a poza tym uzyskuje wsparcie finansowe i sam pracuje na siebie, dając lekcje.

W przeciwieństwie do bohaterów, których poznaliśmy wcześniej, pójście do szkoły nie jest dla Barącza naturalnym przeznaczeniem, ale decyzją, i to decyzją trudną, wymagającą wyrzeczeń, „rzuceniem się na głęboką wodę”. Edukacja wykraczająca poza elementarne podstawy dla jego otoczenia wydaje się dziwactwem, a nawet, jak widać z reakcji ojca, zagrożeniem dla obyczaju i religii. Chłopak dostarcza jednak sensownego wyjaśnienia – chce zostać księdzem, co w tym środowisku wydaje się najwyższym dostępnym wyróżnieniem. Kariera wojskowa, polityczna czy urzędnicza nie mieści się w klasowym imaginariu galicyjskiego chłopca. Stan duchowny jest w tym wypadku oczywistą i najdoskonalszą drogą do wybicia się. Jak w *Czerwonym i czarnym* Stendhala, księżę „mundur”, prestiż i retoryka zakrywają chłopskie pochodzenie. Ten ukryty księżę rodowód powtarza się w wielu tekstach – u Miłosza, Witkacego, Parandowskiego czy Iwaszkiewicza. Dla młodego Bieniasza nie jest to jednak plan na karierę, ale ogarniający go fantazmat:

Największym marzeniem Józia było zostać księdzem. O tej godności śnił codziennie po ułożeniu się do snu na przytulnym zapiecu i z tą myślą zasy-

¹³³ J. BIENIASZ: *Edukacja Józia Barącza...*, s. 7.

piał, a rano, klękając do pacierza, modlił się długo i gorąco, żeby mu tej łaski dano dostąpić.

Pod nieobecność matki sklejał rozrobioną mąką papiery, jakie znalazł w domu i z nich sporządził sobie ornat i biret kapłański, ze starego zaś kalendarza z obrazkami wyszykował nawet mszał i odprowadzał nabożeństwo, mrucząc pod nosem modły w wynotowanych podczas prawdziwego nabożeństwa łacińskich urywkach, których każdy kończył się na us. [...]

Raz matka, przydybawszy przypadkiem syna w tym pontyfikalnym stroju, w chwili kiedy odprowadzał uroczyste nabożeństwo, pochwyciła chłopca w ramiona i całowała niby jaką świętość. Jej matczyne serce omal nie pękło z radości. Ale od tej chwili przemyślała na serio nad oddaniem dziecka do gimnazjum, choćby ze szkodą dla całego gospodarstwa i reszty dzieci¹³⁴.

Postawa matki chłopca wpisuje się w pragmatyczną narrację kariery duchownej, podczas gdy chłopak jest przede wszystkim ogarnięty przez fantastyczne wyobrażenie samej „godności” księżej. Próbuje je realizować przez naśladowanie. Wkrótce dopiero odkryje, że możliwe jest przełożenie marzenia na rzeczywistość poprzez ścieżkę edukacji. Wsparcie pragmatycznej matki okaże się przy tym nieocenione. Dzięki niemu, ale przede wszystkim dzięki własnej ciężkiej pracy i życzliwemu wstawiennictwu proboszcza z jego rodzinnej miejscowości, chłopak z bardzo dobrymi wynikami przechodzi najpierw wiejską, a potem miejską szkołę ludową, by wreszcie trafić do gimnazjum w „dużym mieście”¹³⁵. W tym też momencie zaczyna się rzeczywiście interesująca nas narracja, w której religijne uwarunkowania mieszają się ze śladami i znakami sekularyzacji.

Dotyczy to w pierwszej kolejności samej szkoły, która mieści się w budynku pijarskim. Szkoły pijarskie we wszystkich zaborach były likwidowane, a zakony ulegały kasacji, ponieważ pijarzy, z ks. Stanisławem Konarskim na czele, aktywnie działali na rzecz patriotycznej i obywatelskiej edukacji, a w późniejszym czasie wspierali powstania¹³⁶.

¹³⁴ Ibidem, s. 6–7.

¹³⁵ Jeżeli przyjąć (uprawniony) klucz biograficzny, byłby to Łańcut.

¹³⁶ Por. M. GRZYCHOWSKI, J. MARECKI: *Zakony w Polsce*. Warszawa 2009, s. 219 i nast. Na uwagę zasługuje postępowy charakter szkół pijarskich, które są w ogóle pierwszymi

W Galicji stało się to jeszcze pod koniec XVIII wieku i przez pewien czas wszystkie szkoły były tam poddawane silnej germanizacji. Najmniej podlegała jej jednak religia, niezmiennie ważna w katolickiej Austrii. Kiedy zaś od 1862 roku Rada Szkolna Krajowa zaczęła ponowną polonizację szkolnictwa, udział kleru w nauczaniu jeszcze się wzmacniał.

Sekularyzacja szkół nie łączy się więc w Galicji z programem ogólnego wycofywania religii ze sfery publicznej, a jedynie ze specyficznym austriackim rodzajem ceszaropapizmu. Szkoła Barączka jest też taką świecką instytucją, nad którą czuwa Bóg, który – przypomnijmy – „ma słabość do Austrowęgier”. Katolicyzm pełni tam rolę dominującą. Członkowie innych wyznań, szczególnie Żydzi, nie są jawnie dyskryminowani, ale niejako odstawieni na bok, pomijani w podniosłych momentach jako niepełnoprawni członkowie wspólnoty, bywają czasem obdarzeni negatywnym komentarzem, pokazującym „gdzie ich miejsce”. Podobnie, choć „ostrzej” było z Żydami w *Zmorach*, ponieważ Zegadłowicz nałożył na sytuację galicyjską okoliczności lat trzydziestych.

Na poziomie symbolicznym udaje się Bieniaszowi uchwycić przewagę jednej religii nad innymi w formie onomastycznej. Gimnazjum znajduje się na ulicy Pańskiej, ale z racji wciąż zwiększającej się liczby uczniów, szczególnie pochodzenia wiejskiego i proletariackiego, dyrekcja zdecydowała się wydzierżawić jeszcze jeden budynek, mieszczący się przy rynku, zwany „Bardachówką”, a będący w posiadaniu spadkobierców po Żydzie Srułu Bardachu¹³⁷. Uczniowie, którzy tam odbywają swoją naukę, postrzegani są jako „uczniowie niższej kategorii i zbieranina ze wsi”¹³⁸, a to odróżnienie przybiera charakter (pseudo)klasowy – jedni uważają się za arystokrację, a drudzy organizują się w formacje rewolucyjne.

O specyfice tej sytuacji świadczy także to, że gimnazjum posiada swój „prywatny” – także popijarski – kościół, dostępny jedynie człon-

w Europie szkołami publicznymi z prawdziwego zdarzenia (bez wysokich opłat wykluczających ubogich) i znacznie szybciej niż na przykład jezuici wprowadzają do programu nowoczesne nauki przyrodnicze, z fizyką eksperymentalną na czele. Por. *Pijarzy w kulturze dawnej Polski: ludzie i zagadnienia*. Kraków 1982.

¹³⁷ Imię i nazwisko o fekalnych skojarzeniach, ale możliwe do zaistnienia – takie imię i takie nazwisko pojawia się wśród galicyjskich Żydów.

¹³⁸ J. BIENIASZ: *Edukacja Józia Barączka...*, s. 19.

kom instytucji: uczniom i nauczycielom. Ma swoich kapłanów, to znaczy takich, którzy angażują się wyłącznie w życie i organizację szkoły. Wszystkim ważnym wydarzeniom towarzyszy religijna celebracja. Jako jednostka społeczna szkoła jest więc także wspólnotą religijną, wydzieloną częścią Kościoła katolickiego. Centralną rolę w tej wspólnocie odgrywa „ksiądz kanonik Zbigniew Karakiewicz, doktor św. teologii, jak brzmiał jego pełny tytuł duchowny i świecki”¹³⁹. Najtrwalej jego rola utwierdza się dzięki jeszcze innemu elementowi tej instytucji: prowadzonej przez niego bursie, w której mieszka duża część szkolnej młodzieży. Dzięki temu, w przeciwieństwie do innych nauczycieli, ma on kontrolne wejście i wpływ na całość młodzieńczego życia, dokładnie tak, jak zdaniem Foucaulta realizować się powinna instytucja dyscyplinarna. Bursa jest miejscem szczegółowo ustalonej hierarchii (uwzględniającej także mieszkańców) i wysokiej kontroli. Każda czynność ma określony czas, a każda osoba dokładnie wyznaczone miejsce. Mieszkańców bursy obowiązują przepisy obyczajowe i towarzyskie, obejmujące także życie (czy raczej jego brak) poza internatem. Wojskowy dryg łączy się tu z klasztorną surowością i religijnością:

Na sali panował surowy regulamin. Nie wolno było ruszać się ani rozmawiać, żeby nie przeszkadzać w nauce innym, a nad ścisłym przestrzeganiem porządku czuwał srogi dla chłopców i bardzo poważny szóstoklasista, prefekt Matula. Porządek był tutaj ściśle zachowywany, rygor prawdziwie wojskowy.

O godzinie szóstej rano dzwonił wielki dzwon na korytarzu. Na ów głos zrywał się każdy spod koca; mył się, ubierał i schodził na dół do kaplicy celem wysłuchania rannego nabożeństwa. Po nabożeństwie chłopcy udawali się na śniadanie do jadalni położonej w suterrenach, gdzie nie wolno było tknąć bułki ani szklanki mleka, dopóki się wszyscy nie zgromadzili przy stole. Ostatni wchodził do sali główny prefekt bursy, Dykiel, wysoki, surowy szóstoklasista o ascetycznym wyglądzie. Na jego komendę: *oremus*, wszyscy wstawali od stołu. Jeden z bursaków odmawiał głośno pierwszą część Modlitwy Pańskiej, drugą zaś odmawiali wszyscy na głos. Tak samo było ze Zdrowaś¹⁴⁰.

¹³⁹ Ibidem, s. 50.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 28.

Bohater, sam szczerze religijny – w ludowym, bezkrytycznym wydaniu – i przyzwyczajony do biedy, przyjmuje wszystkie nakazy. Co więcej, zadowolony jest jeszcze dodatkowo z prostego i skromnego, ale stałego i smacznego pożywienia. Duchowni opiekujący się bursą są w większości surowi, ale sprawiedliwi i myślący o dobru swoich podopiecznych. Granicą ma być warunek ekonomiczny: opłata za życie w bursie. Okazuje się on jednak „do naciągnięcia”, przynajmniej dopóki chodzi tylko o drobne opóźnienia i niedopłaty. Wspominam o tym wszystkim, żeby pokazać, jak duża jest różnica między perspektywą Bieniasza, a tym, co pisał Zegadłowicz czy Peiper. Warto dodatkowo zauważyć, że dość często spotkać się można z narracją znacznie bardziej krytyczną, pokazującą bursy jako siedlisko zepsucia i klerykalnych nadużyć.

W 1910 roku krakowska „Krytyka” Wilhelma Feldmana przeprowadziła ankietę wśród galicyjskich gimnazjalistów, dotyczącą poziomu i warunków edukacji. Cały dział pytań dotyczył sytuacji religijnej i wyznaniowej uczniów i w bardzo wyraźnych wynikach pokazywał on zmiany światopoglądowe zachodzące na przestrzeni jednego szkolnego pokolenia, nawet jeżeli weźmiemy pod uwagę specyfikę potencjalnych czytelników „Krytyki” – zwykle lewicujących. Większość (około stu ankiet wypełnionych w tym zakresie) pisze o pochodzeniu z pobożnego domu (katolickiego lub żydowskiego) i własnym stanowczym odrzuceniu wierzeń religijnych. Ci natomiast, którzy przy religii pozostają, „piszą o swojej religijności przeważnie z zapałem i widzą w niej źródło dodatknych wpływów”¹⁴¹. O bursach prowadzonych przez księży czytamy głównie takie komentarze:

Każdy przychodzący do internatu przechodzi rzecz można całe piekło tortur duchowych. Przynosi bowiem najczęściej z domu wiarę czystą, nieskałaną, gołębią, tutaj uczy się niedowiarstwa, obłudy, kłamstwa i – rozpusty. W internacie nauczy się łamać posty, przekonując się, że go nikt nie skarci, gdy zrobi to tajemnie. [...] Także przyczynia się do utraty wiary nagonka do spowiedzi. Wielki sakrament dla prostaczków, błędniej prędko. Spowiednik to zwykle wielki ciekawiec czy grzesznik, ma myśli nieczyste. Naiwny, przykłada wielką wagę do wskazówek spowiednika, myśląc cią-

¹⁴¹ „Krytyka: miesięcznik poświęcony sprawom społecznym, nauce i sztuce” R. 12 (1910), t. 3, z. IX, s. 88.

gle, aby się ustrzedz nieczystości. Zwykle brakuje mu stałości i panowania nad niskimi żądzami i – pada ofiarą namiętności, z winy duszpasterza, z winy spowiednika¹⁴².

W powieści *Bieniasza* nie ma takich wypaczeń – choć spodziewał się ich nawet jego ojciec – z wyjątkiem zwykłych, „ludzkich” słabostek. Do czynienia mamy z pocziwą, dość rygorystyczną placówką. Co więcej, fabuła powieści zdaje się sugerować, że bursa jest miejscem ochrony młodych ludzi przed obyczajowymi i moralnymi niebezpieczeństwami młodzieńczego życia w mieście. Chociaż już mieszkając w internacie, Barącz przekracza, z fantazją lub bez, niektóre zasady i bywa narażony na naganę, to dopiero kiedy zamieszka na stacji, gdzie zdany jest w znacznej mierze na siebie i swoich współtowarzyszy, zaczynają się kłopoty – najpierw z nauką, z wyżywieniem i z zaopatrzeniem – a w rezultacie, bez nadzoru czy moralnego wsparcia – z obyczajami i porządkiem społeczno-prawnym. Najwyraźniej mieszkanie w bursie, a więc pełna przynależność do instytucji, samo w sobie zmienia status człowieka, który pozostając pod szkolno-kościelną protekcją, nie może być przestępcą, a jedynie „urwisem”. Przynależność do instytucji chroni go za cenę, jak by to ujął Gombrowicz, „upupienia” w urwisie.

Przekonania religijne w trakcie bytności w bursie nie tylko nie opuszczają bohatera, ale nawet zostają wzbogacone przez klasztorne narzędzia duchowej dyscypliny oraz doświadczenia wzniosłości i wspaniałości, które wzbudzają niespotykane na wsi celebracje. Również pierwsze uświadomienie seksualne nie narusza tej relacji z Bogiem, choć presja otoczenia sugeruje „straszny grzech”. Szybko jednak zdrowomyślna religijność bohatera podpowiada mu, że wszystko, co Bóg stworzył, musi być dobre¹⁴³. Jeśli spróbować sformułować zasadę ideową edukacyjnej instytucji dyscyplinarnej w powieści *Edukacja Józia Barącza* (nie jest to powieść tendencyjna, narzucająca się wprost z jakimiś ideami, ale jest dość jednokierunkowa), to sprowadzałaby się ona w pierwszej kolejności do stwierdzenia, że w ramach zasadniczo podporządkowanej państwu nowoczesnej instytucji kształcenia Kościół katolicki zachował/zajął

¹⁴² Ibidem, s. 232.

¹⁴³ Ibidem, s. 180.

silne i pożyteczne miejsce. W dużej mierze wrósł w nią i dostosował się do działania tej instytucji, ale przy tym utrzymał/dołożył pewne własne elementy, które wsparły ją organizacyjnie, tak że jest jeszcze skuteczniejsza. Przede wszystkim jest też bezpieczniejsza dla poddanych kształceniu i dla własnego *status quo* dzięki wartościom (czy też narzędziom) religijnym ogarniającym całą osobę ucznia i sprawniej niż sama dyscyplina szkolna utrzymującym ustalony porządek, a także dzięki sprawnemu oddzieleniu swoich podopiecznych od świata zewnętrznego. Przesłanie powieści byłoby więc konserwatywną koncepcją nowoczesności, która rozwija się w dobrym kierunku dzięki utrzymaniu silnych chrześcijańskich więzi. Religia jest tu widziana jako sprawnie funkcjonująca instytucja, która nie zapomina o dobru jednostki.

A jednak, przy tym dość jednoznacznym przekazie, mimo ojcowskiego wzorca wspierającego bohatera księdza Karakiewicza¹⁴⁴, opowieść o edukacji Józia Barącza jest też opowieścią o rezygnacji, w biegu edukacji, z pierwotnego celu bycia księdzem i z mocnej przynależności do instytucji. Niezależnie od tego, że Józio zdecydowanie pozostaje przy swojej tradycyjnej wierze, stopniowo traci przekonanie co do swojego kapłańskiego przeznaczenia. Tłumaczy to najpierw drwinami wiejskiego otoczenia – okazuje się, że szacunek przynależny księdzu, niejako przychodzącemu od Boga, odwraca się w postawę prześmiewczą wobec człowieka „swojskiego”, a dopiero aspirującego do księzęgo stanowiska. Główne uzasadnienie, które podaje narrator, związane jest jednak z bursą i – ostatecznie – brzmi dość podobnie, choć znacznie łagodniej, do wyjaśnień ankietowanych „Krytyki”:

Najujemniej podziałała na chłopca bursa. Kiedyś dawniej widywał księdza tylko z daleka, w pontyfikalnych szatach i przy ołtarzu, w bursie zetknął się po raz pierwszy z księdzem-człowiekiem, który mimo swoich zalet, miał wady takie same jak inni ludzie. Szanując mimo gwałtownej natury księdza Karakiewicza, nie lubił jego zastępcy księdza Taczaka. Nastąpił on dopiero w tym roku do bursy jako pomocnik księdza kanonika, stając się niebawem postrachem dla chłopców nie tylko w zakładzie, ale także w szkole, gdzie oprócz religii uczył łaciny, lejąc z przedmiotu jak każdy

¹⁴⁴ W powojennych wydaniach nazwanego Karakulskim, pewnie z racji ideologicznego wymazywania wschodnich śladów.

świecki belfer. Surowość księdza, jakkolwiek niewątpliwie usprawiedliwiona, nie oddziaływała na chłopców pedagogicznie. U nich ksiądz był księdzem, jeżeli był wyrozumiały na psikusy i pobażał¹⁴⁵.

Schemat pozostaje podobny do przytoczonego cytatu z „Krytyki”, choć oczywiście nie mamy tu do czynienia z kompromitacją moralną, a jedynie ze strąceniem z piedestału. To, co dla chłopca było nieosiągalną wyżyną, staje się czymś codziennym, nienadzwyczajnym, czasem budzącym nawet niechęć. Barącz nie traci szacunku do kapłanów, ale wyzbywa się nabożnego strachu, *mysterium tremendum* (które tak sprawnie do kapłaństwa przypisywał w *Zmorach* ksiądz Brzana) i towarzyszącemu mu *mysterium fascinans*, które w dzieciństwie kazało mu przebierać się za kapłana i naśladować mszę. Można by wypróbować (postsekularną?) tezę, że w ten sposób w duchowym ukształtowaniu bohatera przywrócony zostaje porządek bardziej „naturalny”. Chłopak popełniał ten sam błąd, o który Platon oskarżał artystów – uwielbił pośrednika i naśladowcę zamiast iść bezpośrednio do źródła. Jeżeli uświadomimy sobie, że msza jest naśladowaniem (albo przywoływaniem) wydarzeń ewangelicznych, to Barącz jest naśladowcą podwójnym. Nie jest to jednak istotny problem powieści. Nie dowiadujemy się z niej, aby duchowość chłopca wzniosła się dzięki temu na jakiś nowy poziom. Wydaje się, że jego przypisanie do Kościoła katolickiego, nawet pomimo partykularnych nieporozumień, pozostaje nienaruszone.

Zupełnie inaczej rysuje się ta *rezygnacja*, jeżeli spojrzymy na nią od strony konfliktu jednostki i instytucji. Za cenę wolności ekonomicznej (mieszkańcom bursy nie wolno pracować, w tym udzielać lekcji) chłopak rezygnuje z życia pod opieką księdza Karakiewicza. Nie jest to decyzja niczym nieuwarunkowana – mieszkanie w bursie wymaga opłat, na które z powodu pogorszenia się sytuacji jego rodziny bohater nie może sobie pozwolić. Więc chociaż ksiądz kanonik wciąż okazuje mu życzliwość, to jednak nie powstrzymuje to jego ekonomicznego wykluczenia. Ta okoliczność przemieszcza Baracza klasowo – w stronę miejskiego proletariatu, co w ostateczności, na rok przed maturą, doprowadzi do zupełnie już konkretnego wykluczenia go ze społeczności szkolnej, uza-

¹⁴⁵ J. BIENIASZ: *Edukacja Józia Barącza...*, s. 114.

sadnionego drobnymi kradzieżami, którymi bohater ratuje się w najtrudniejszym dla siebie czasie. Ostatecznie, już w kolejnej części powieści zatytułowanej *Maturanci*, Barącz dokończy swoje kształcenie eksternistycznie, pozainstytucjonalnie, wracając do swojej dawnej szkoły tylko na egzamin maturalny. I tu znów ksiądz Karakiewicz okaże mu się życzliwy, zakamufLOWaną podpowiedzią ratując go przed najtrudniejszym pytaniem maturalnym. Barącz wybiera więc, częściowo przymuszony, drogę uwolnienia się od dyscypliny instytucjonalnej. W tym zawiera się także rezygnacja z marzeń o wejściu w stan kapłański, który jest nobilitacją dla stanu włościańskiego, ale już nie dla proletariatu.

Do końca jednak, za sprawą Karakiewicza i własnej, niezdegradowanej wiary, bohater nie traci kontaktu z chrześcijaństwem. Rola księdza kanonika jest w tym wszystkim bardzo interesująca, okazuje się on bowiem najsilniejszą postacią w instytucji i równocześnie osobą, która „luzuje”, a wręcz rozsadza jej rygor (podpowiadanie na maturze nie jest pierwszym gestem przekraczania zasad). Przypomina w ten sposób wszechwładnego Niedzielę z powieści Chestertona *Człowiek, który był czwartkiem*, będącego równocześnie przywódcą wywrotowej organizacji i szefem ścigającej ją policji. W przypadku *Edukacji Józia Barącz* jest to jednak przede wszystkim konsekwencja tego, o czym wspomnieliśmy wcześniej – specyficznego udziału Kościoła w nowoczesnej instytucji, który to Kościół dostosował się, ale niezupełnie podporządkował jej zasadom.

Nauka i religia: konfrontacje

– I mówić o tym grzech: pan Bóg gniewa się strasznie. Kościołów nie uznają ani, straszna rzecz, w Boga nie wierzą; zamiast Boga, mówią, ma być eter, a człowiek jest tylko gadająca małpa.

Stanisław Brzozowski¹⁴⁶

Nauka przekształcała ludzkie spojrzenie na świat przez całą nowożytność. Bacon i Kartezjusz nadali ton zmianom w metodach patrzenia na

¹⁴⁶ S. BRZozowski: *Płomienie...*, s. 29.

świat. Galileusz, Kopernik i Kepler odwrócili myślenie o świecie w skali makro. Newton pokazał istnienie praw fizycznych, które w niewidoczny sposób organizują całą przyrodę. Wszystko to w pewien, czasem dramatyczny, sposób odmieniało światopogląd mieszkańców chrześcijańskiej Europy. Coś jednak sprawiło, że to naukowy, a przede wszystkim przyrodniczy przełom XIX wieku, którego symbolem jest Darwinowska teoria ewolucji, wzburzył i przekształcił świadomość religijną człowieka Zachodu, wytwarzając przy tym narrację konfliktu, o której wspomniałem na początku tego rozdziału. Być może był to fakt, że – w przeciwieństwie do wcześniejszych epok – naprzeciwko siebie stanęły dwie instytucje, z których żadna nie miała wystarczającej władzy, aby zablokować tę drugą. A może chodzi o to, że teoria ewolucji w sposób bardziej zasadniczy niż wszystkie wcześniejsze dotyczyła samego człowieka. Niewątpliwie znaczenie ma to, że w przeciwieństwie do wcześniejszych koncepcji ta miała swoich zaangażowanych i skutecznych popularyzatorów (Thomas Henry Huxley, Ernst Haeckel). Teoria Darwina cieszyła się ogromnym zainteresowaniem w środowisku naukowym (1250 egzemplarzy pierwszego wydania rozeszło się w dniu publikacji, 24 listopada 1859 roku)¹⁴⁷, ale jej prawdziwą siłą był szeroki odbiór społeczny. Jak pisze François Euvé:

O powstawaniu gatunków szybko zaczyna się cieszyć powodzeniem także poza kręgami naukowymi, które przecież jako jedyne były zdolne naprawdę zrozumieć wszystkie jego elementy. Czytelnicy szybko zauważyli, że tezy zawarte w tym rewolucyjnym dziele mogą znaleźć szersze zastosowanie, wykraczając poza dziedzinę badań przyrodniczych. Czy to się komu podobało, czy nie, temat ewolucji był wszędzie obecny. Społeczeństwo angielskie przechodziło poważne przeobrażenia. Dawne struktury zaczynały się rozpadać¹⁴⁸.

W XIX-wiecznej Polsce koncepcja Darwina także zyskuje rozgłos, z niewielkim tylko opóźnieniem. Śmierć badacza w 1882 roku ujawniła, jak wielką cieszył się już estymą i jak dużo do powiedzenia mają na jego temat nie tylko naukowcy, ale publicyści wszystkich najważniejszych

¹⁴⁷ F. EUVÉ: *Darwin i chrześcijaństwo*. Przeł. K. CHODACKI. Kraków 2010, s. 7–8.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 54.

polskich periodyków. Obszerne eseje biograficzne wkrótce opublikowali August Wrześniowski i Sygurd Wiśniowski, a Bronisław Rejchman opisał wpływ teorii ewolucji na rozwój przyrodoznawstwa i postaw społeczeństwa¹⁴⁹. Formacja pozytywistyczna, jak pokazuje Krzysztof Fiołek, większym zainteresowaniem darzyła lekturę prac Darwina niż twórcy pozytywizmu, Augusta Comte'a¹⁵⁰.

Koncepcja ta dociera też jednak do szerszej świadomości społecznej, przynajmniej miejskiej, o czym świadczyć może chociażby częsta w *Kronikach tygodniowych* Bolesława Prusa obecność nazwiska Darwina, wymienianego czasem z uznaniem, w doniosłej formie, a czasem z humorem, dystansującym zarówno od zaangażowanych propagatorów, jak i od konserwatywnych krytyków¹⁵¹. To pokazuje, że Darwin musiał już być obecny w świadomości społecznej w bardzo różnych rejestrach – nie tylko jako autor rozpraw naukowych, ale także, a może przede wszystkim, jako symbol – dla jednych postępu, a dla innych demoralizacji¹⁵².

Interesującą z omawianej perspektywy postacią był Benedykt Dybowski, który już w 1862 roku – a więc trzy lata po ukazaniu się *O powstawaniu gatunków* – wygłaszał na ten temat wykłady przed studentami Szkoły Głównej w Warszawie. Później, najpierw w Warszawie, a potem przez lata we Lwowie, prowadził badania ewolucjonistyczne i kształcił studentów, w tym swoich następców. Był jednak nie tylko naukowcem, ale także popularyzatorem i „aktywistą” nauki. Tak pisze o nim Leszek Kuźnicki:

Dybowski był piewcą nauki i wierzył, że na jej podstawie można zbudować światopogląd, mogący zastąpić religię, sekty i wszelkie zabobony. Opierając się na nim mogą powstać społeczeństwa bez wojen narodowych, religijnych, uprzedzeń rasowych i wyzysku. Społeczeństwa, w których nie

¹⁴⁹ Por. L. KUŹNICKI: *Postać i dzieło Karola Darwina w polskim piśmiennictwie 1882 roku*. „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2009, nr 3–4, t. 58, s. 287 i nast.

¹⁵⁰ K. FIOŁEK: *Darwinizm wyznaniem filozoficznym Aleksandra Świętochowskiego?* „Świat i Słowo” 2010, nr 1.

¹⁵¹ Por. S. KARPOWICZ-SŁOWIKOWSKA: *Mesjasz czy Antychryst? Bolesława Prusa czytanie Darwina*. „Świat i Słowo” 2010, nr 1.

¹⁵² Ibidem, s. 76.

będzie również przemocy w rodzinie, wyeliminuje się palenie tytoniu, narkotyki, a przede wszystkim alkohol. Dybowski był przez całe życie niepalącym abstynentem i uważał, że taka postawa winna być powszechną normą. Religie to mity, które rozwój nauki pozbawiły wszelkich obiektywnych podstaw. Ich trwanie łączył ze ścisłymi związkami z władzą polityczną i uprzywilejowaną pozycją społeczną oraz materialną kleru, a w szczególności hierarchii kościelnej¹⁵³.

Mieliśmy więc w XIX-wiecznym Lwowie „polskiego Haeckla”, zaangażowanego ateistę i wielkiego przeciwnika środowisk konserwatywnych, oskarżających go, tradycyjnie, o „deprawację młodzieży”, co także opisuje Kuźnicki, przytaczając historię z 1899 roku. „Ruch katolicki”, lwowski dziennik Sodalicii Mariańskiej, opublikował artykuł Bronisława Błockiego *Darwinizm na Uniwersytecie Lwowskim*, w którym propagowane przez Benedykta Dybowskiego i Józefa Nusbauma idee darwinowskie są opisane jako bezbożne i obrażające uczucia religijne. W obronie swoich mistrzów bardzo aktywnie wystąpili studenci, przychodząc tłumnie na wykład Nusbauma i manifestując swoje poparcie dla nich¹⁵⁴.

Rekonstruując te okoliczności, musimy jednak pamiętać o tym, że narracja historyczna ma zwykle tendencje awangardowe – staje po stronie nowinek, które dopiero po czasie się upowszechniają, w ten sposób wykrzywiając perspektywę. Bywa, że w takiej sytuacji pełniejszy obraz przynosi nam powieściowa „przeszłość praktyczna”. Tak jest też może w przypadku *Nieba w płomieniach*, choć oczywiście jest to opowieść o partykularnym doświadczeniu, opowiadana też z pewnej perspektywy czasowej, która przybliży i oddala nas wobec mitycznego „stanu faktycznego”. Świat powieści Parandowskiego jest dla nas tym bardziej wartościowy, że nie jest wcale podzielony na „ciemną masę” i kilku ludzi rozsądnych, nie jest czarno-biały, jak zdaje się nawet sugerować doktor Kos, a o co łatwo oskarżać chociażby *Zmory* i *Ma lat 22*. Inną wizję przynosi nam przede wszystkim spór ojca i syna, który z perspektywy socjologicznej jest z pewnością najciekawszym elementem powieści. Jedna z dyskusji zahacza też o ewolucjonizm:

¹⁵³ L. KUŹNICKI: *Ewolucjonizm w Polsce 1883–1959*. „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2009, nr 3–4, t. 58, s. 301.

¹⁵⁴ Ibidem, s. 300.

Radca dworu prostodusznie powtórzył zwrot, ulubiony przez księdza Waisa:

– Człowiek, szczyt i korona stworzenia.

Natychmiast tego pożałował i nawet trochę się zmieszał.

– Czymże to ten kręgowiec i ssak zasługuje na takie wyróżnienie – uśmiechnął się pilny czytelnik Haeckla.

Grodzicki, który spodziewał się bardziej zjadliwej odpowiedzi, odzyskał na chwilę humor:

– Ach, więc ty upierasz się przy małpie?

Wychowany w czasach największej popularności Darwina, kiedy dzień w dzień pisma, karykatury, kuplety ośmieszały „małpi rodowód”, Grodzicki zamknął swą młodość przekonaniem, że teoria ewolucji raz na zawsze utonęła w śmiechu. Teofil spojrzał nań surowo¹⁵⁵.

Albin Grodzicki, wysoki urzędnik cesarsko-królewskiego Namiestnictwa, jest osobą o nieposzlakowanej kulturze osobistej i dobrym wykształceniu. Wydaje się, że nie interesował się nigdy specjalnie naukami przyrodniczymi czy filozofią, ale śledził uważnie prasę, która donosiła o najważniejszych wydarzeniach także z tego zakresu. Jego skrupulatność w prowadzeniu rodzinnej kroniki świadczy także o uwadze, z jaką patrzył wokół siebie. Zachował przy tym tradycyjną religijność, szczerą, choć niezbyt intensywną wiarę i przywiązanie do Kościoła katolickiego, przy równoczesnych dość postępowych poglądach na społeczeństwo, które ujawnia podczas rozmowy z księdzem Grozdem, na przykład sugerując wyraźną niezależność władzy państwowej od religii („Ach, więc i pan jest dotknięty chorobą naszego nieszczęśliwego wieku”)¹⁵⁶. O ile większość sporów w powieści rozgrywa się na jednej płaszczyźnie, której osią jest linia między niebem a ziemią, to ojciec działa niejako w poprzek tych sporów, z Kaliną i Teofilem walcząc w obronie wiary i Kościoła, ale już z Grozdem wyraźnie opowiadając się po stronie państwa obywatelskiego i jego laickiej niezależności. Cały czas przy tym działa z pamięcią o sprawie syna. Jego spotkanie z katechetą bardzo wyraźnie uświadamia mu natomiast polityczną rolę Kościoła i grozę, jaką przynieść mogłaby pełnia jego władzy. Religijność swojej żony potrafi zaś ocenić zupełnie

¹⁵⁵ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 661.

¹⁵⁶ Ibidem, s. 607.

rozsądnie, wykazując jej wartość i równocześnie – nieortodoksyjność („Ty byś, Zosiu, łatwiej się z nimi dogadała, bo nie wierzysz w piekło”)¹⁵⁷. Jest wreszcie źródłem zdroworozsądkowych, liberalnych opinii o wierze, takich jak ta:

Każdemu jego wiara jest święta i trzeba ją uszanować. To zuchwalstwo wtrącać się do cudzej duszy i buszować w niej jak w swoim kuferku. Nawet gorzej: to pachnie występkiem. Bo zanim komuś odbierze się to, co uważa on za najdroższe, wypada najpierw pomyśleć, czy ma się coś lepszego do zaoferowania¹⁵⁸.

Wróćmy jednak do sprawy zasadniczej. Spór z synem przedstawia nam pana Albina jako inteligentnego i gotowego na pracę intelektualną, ale niechętnego do ustępowania z raz przyjętego stanowiska. Jego pogląd na teorię ewolucji nie jest nawet wrogi – raczej pobłażliwy. Nosi on w sobie przekonanie, które dzieli zapewne z większością mieszczańskiego społeczeństwa, o śmieszności koncepcji, wedle której człowiek, istota rozumna i boski wybraniec, miałby pochodzić od tak prymitywnej i dzikiej istoty. Ta błoga naiwność opiera się na przekonaniach wtłoczonych tak mocno, że wydają się naturalne. Wobec takiego stanowiska trudno jest podejmować walkę, nie narażając się na śmieszność. Teofila ratuje determinacja obu stron, z jednej strony podbudowana troską o syna, a z drugiej poczuciem ważności sprawy i misyjnym przekonaniem.

Parandowski skonstruował tę postać tak, aby Teofil mógł w niej widzieć odbicie całego mieszczańskiego świata, wobec którego musi wystąpić. Jest to przeciwnik tym trudniejszy, że, inaczej z niż w *Zmorach*, nie jest to wróg. Jak pamiętamy, bohater *Nieba w płomieniach* zatacza wielki krąg, by w końcu wrócić do tego świata w dojrzałszej, odmienionej i samodzielnej postaci. Tym razem przejdźmy się inną ścieżką, którą spór nauki i religii wytycza w badanych tu – i w kilku innych – tekstach narracyjnych. Osią XIX-wiecznego konfliktu między religią i nauką jest sytuacja człowieka w otaczającej go przyrodzie, od tego więc warto zacząć.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 629.

¹⁵⁸ Ibidem, s. 629–630.

Przyroda przeciw przyrodoznawstwu

Julek Zdanowski, świętobliwy bohater opowiadania Jarosława Iwaszkiewicza *Młyn nad Utratą*, zamierza się doktoryzować, przymierzając się do pracy na temat: „Święty Tomasz z Akwinu a święty Franciszek z Asyżu”. Dowiadujemy się tego na samym początku opowiadania. I na tym koniec, ani słowa więcej. Najwidoczniej młodzieniec nie jest w stanie oddać się naukowemu namysłowi wobec rozbującego lata, które spędza u swego przyjaciela w majątku Krzywizna, a potem rozbującej seksualności w tytułowym młynie, która ostatecznie pochłonie jego głęboką wiarę. O ile jednak wobec przyrody jego religijność najpierw swobodnie współlistnieje, by potem dać się rozbić w proch wybuchem miłosnej żądz, to dla nauki w ogóle latem nie ma miejsca, nawet na konflikt. Tak jakby zbyt bliska obecność przedmiotu badań, czyli świata, który daje o sobie znać latem wyjątkowo mocno, była nieznośna dla badacza. Czy może raczej: świat zewnętrzny daje o sobie znać tak intensywnie, że nie dopuszcza wewnętrzności pozbawionej emocji?

W tej samej sytuacji znajduje się Teofil Grodzicki, który na letnie wakacje na wsi zabiera rozprawę Davida Friedricha Straussa *Stara i nowa wiara*. Ponieważ nie może czytać w domu (ukrywa tę lekturę przed rodzicami), ucieka do oddalonego zakątka nad potokiem, wśród drzew. Przy dobrej pogodzie czyta chętnie i spokojnie, a przełatujące mu przed oczami owady i ptaki widzi nawet jako „częstki tej tajemnicy, która pożarła dawny obraz świata, stworzonego w sześciu dniach”¹⁵⁹. Doskwiera mu jednak zależność od zmiennej pogody, musi uciekać przed deszczem, a książkę ukrywa w dziupli starej wierzy. W trakcie kilkudniowej burzy zostaje czasowo odcięty od miejsca i od lektury. Kiedy tam w końcu wraca, znajduje książkę zupełnie rozmołwą i zniszczoną. W ten sposób przyroda pozbawia go lektury, zanim jeszcze dotarł w niej do właściwego wykładu dotyczącego praw niszczycielki. Chwilę wcześniej narrator przywołuje sytuację, w której burza zastaje bohatera podczas intensywnych rozmyślań nad wcześniejszymi lekturami:

¹⁵⁹ Ibidem, s. 548.

Nagle błysnęło, nad lasem przetoczył się huk gromu. Następna błyskawica rozwidniła niebo wzdęte chmurami. Teofil zaczął iść prędzej, ale nie porzucał swych myśli, które w zuchwałej gonitwie rozproszyły się po wszystkich dręczących go kwestiach. Aby je mocniej przytrzymać, powtarzał je półgłosem w urywanych zdaniach. Każde było bluźnierstwem, szalone, grzeszne słowa kusiły pioruny, które gdzieś daleko raz po raz biły w niewinne drzewa. Teofil czuł niesamowitą rozkosz w tej walce zuchwałości i lęku, która w nim wrzała. Na pozór walka była nierówna: wszystkie władze umysłu sprzyjały przekonaniu, że nie ma żadnego związku między elektrycznym ładunkiem chmur a natrząsaniem się ze starych legend, również bezbronnych (powtarzał sobie) wobec praw kosmicznych jak wszelkie inne mity, a tylko na samym spodzie, pod tą wspańiałą manifestacją rozumu, czaiła się niepewność, znikomy czerw. Ale za lada rozluźnieniem uwagi, wśród chwilowej, a naglej ciszy między dwiema myślami, serce chwycił dotkliwy, mrozący uścisk trwogi. Wtedy Teofil skupiał się w sobie, sprężył i jednym skokiem wyrwał się z narastającego w nim mroku¹⁶⁰.

Interesujące jest, że – tak samo jak u Iwaszkiewicza – bohater nie jest w stanie studiować (czytać) wobec działającej przyrody, ale równocześnie ta sama przyroda wzmaga i napędza jego myślenie i czucie. Nie pozo-
stawia go jednak na dotychczasowych torach. Nie tylko wzbudza lub tłumi emocje, w zależności od warunków atmosferycznych. Prowadzi jego wyobraźnię w rejony, które wydawały się już zupełnie odrzucone. W romantycznym marzeniu, które sam w sobie zwalcza, Teofil toczy duchową walkę z gromowładnym Stwórcą. Burza wynosi na wierzch ukryte wyobrażenia, których chłopak nie spodziewał się już w sobie zastać. Wobec potęgi przyrody staje się lucyferycznym bohaterem, który walczy z Bogiem, tym samym ujawniając ukryte pokłady wyobrażeń o przyrodzie, których rodzący się światopogląd nie był w stanie wyprzeć. Zresztą ta lucyferyczność „wychodzi z niego” także poprzez fizjonomię – kiedy wbiega do domu, służąca krzyczy na jego widok, a matka, widząc jego twarz „skurczoną i dziwnie zmiętą, z płonącymi oczyma”, wykonuje odruchowy znak krzyża, jak w obronie przed siłą nieczystą. Bohaterowi ostatecznie udaje się zwyciężyć i przywrócić myślom oczekiwany tor, ale

¹⁶⁰ Ibidem, s. 544–545.

już przez sam fakt stoczenia tej walki przegrywa czystość jego poglądów, której od swojego „wyznawcy” wymaga nowoczesna nauka. Przyroda jest bowiem tą częścią ludzkiej wyobraźni, którą najtrudniej jest odczarować. Przez całe dzieje ludzkości narastały i mieszały się różne ludzkie sposoby myślenia o przyrodzie i trudno o proste odrzucenie tego dziedzictwa. Parandowski dobrze zdaje sobie sprawę, że wyzwanie podjęte przez XIX-wieczną naukę, które relacjonuje, jest ogromnym przedsięwzięciem. Uwikłanie w ten trud widoczne jest także w narracji powieściowej, która, jak zaraz zobaczymy, wcale nie staje jednoznacznie po stronie przyrodoznawstwa ewolucjonistycznego.

Ptaki

Powieść cechuje się zauważalnym naddatkiem metaforyki ornitologicznej. W dniu imienin ojca Teofila narrator zdaje nam sprawę z wygłoszonego przez radcę Bieńka toastu, w całości opartego na ptasich odniesieniach, opisujących rodzinę pana Albina: „gołębie serce”, „gołębica w gniazdku”, „pisklą, któremu rosną skrzydła” i oczywiście nad wszystkim orzeł bielik srebrnopióry. A z tej górnolotności – wprost do indyka na półmisku. Pośród wszystkich słuchaczy narrator wybiera charakterystyczną osobę, pannę Nusię Piekarską, „płochy mózg, prędkie jak wiatrak, który już zmełł wszelkie możliwe książki wydane od czasu, kiedy radca poniechał lektury”¹⁶¹. Okazuje się, że ona jedna nie potrafi z powagą wysłuchać toastu, nie jest w stanie znieść takich metafor bez śmiechu. Nie jest to wyłącznie kwestia nieznośnej wzniosłości i banalności tej wypowiedzi. A raczej – jej odbiór jako banalnej wynika z czegoś innego niż niedostateczna dla Niusi fantazja radcy Bieńka. Chodzi tu o zupełnie nowe, niemetaforizujące, posługujące się innymi tropami spojrzenie na przyrodę. Lekturowe doświadczenia Niusi z „nowościami”, nawet jeżeli niepoddane rozważnemu namysłowi, każą jej z ironią traktować wszelkie metafory i mitologizacje łączące świat zwierząt ze światem ludzkim. Dla odczytanych w nowościach przyjęty jest już inny język tego połączenia, narzucony przez przyrodoznawstwo,

¹⁶¹ Ibidem, s. 485.

w którym nie ma miejsca na lekkomyślną antropomorfizację i poetyckie animalizacje.

Scena ta nie przyniosłaby nam nic poza powyższą konkluzją, gdyby nie to, że narrator sam siebie wystawia w niej na śmiech panny Niusi. Okazuje się bowiem, że również powieściowa onomastyka ornitologiczna wykorzystana zostaje do budowy dodatkowych znaczeń. Dwie przeciwstawne postacie, jako pierwsze stojące do walki o duszę głównego bohatera, noszą specyficzne nazwiska: doktor Kos i ksiądz Grozd. Kos, psychologizujący doktor filozofii o ateistycznym światopoglądzie, jest pierwszym przewodnikiem Teofila (magicznym pomocnikiem, jakby to ujął Propp). To on służy mu radą w antykwariacie, kiedy bohater po raz pierwszy na własną rękę postanawia doszukać się prawd historycznych ukrytych w Biblii. Grozda, katechetę Teofila, Kos spotyka w momencie, kiedy tamten podsłuchuje w parku obrazoburczy wykład bohatera skierowany do grupy uczniów z tej samej klasy. Nawiązuje się między nimi dyskusja, która na stałe ustawia ich jako antagonistów, przypominających nieco Naftę i Settembriniego z *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna. Nazwisko katechety jest grą językową – zestawieniem drozda i grozy. To pierwsze strukturalnie łączy go z doktorem Kosem, to drugie odnosi do jego roli w przygodzie Teofila (którego imię jest również znaczące, o czym szczegółowo pisze Rafał Szczerbakiewicz)¹⁶².

W opozycji Kos – G(d)rozd doszukać się można wielu różnych znaczeń, nawet pomijając bogatą symbolikę, także religijną, cechującą oba gatunki. Kos i drozd to ptaki bardzo podobne, choć o zupełnie innym upierzeniu – kos jest czarny, a drozd ma brązowy wierzch i biały spód nakrapiany czarno i pomarańczowo. Są mniej więcej tej samej wielkości, należą do tej samej rodziny i spotykane są w podobnych miejscach – w lasach i zadrzewionych okolicach, często w parkach. Z pewnością spotkać je można było w takim miejscu, jak lwowski Wysoki Zamek, gdzie obaj panowie słuchają „bezbożnego” wykładu Teofila, a potem na krótko

¹⁶² „Ulubiony przez Boga” brzmi w wypadku tego bohatera dość ironicznie. Szczerbakiewicz proponuje uznać w związku z tym to imię po pierwsze jako informację o wysokiej wrażliwości bohatera na dylematy metafizyczne, a po drugie jako sygnał rewizji rozumienia powołania w nowoczesności. Por. R. SZCZERBAKIEWICZ: *Niepokalana szczerość jest urojeniem. Dekonstrukcje mitu śródziemnomorskiego w twórczości Jana Parandowskiego*. Lublin 2013, s. 430.

spierają się w dyskusji. Oba gatunki cechuje też charakterystyczny, rozpoznawalny śpiew, często naśladowany przez muzyków i opisywany przez poetów. Czyżby więc w takim zestawieniu pojawiała się sugestia pewnej jednorodności, podobieństwa dwóch bohaterów i ich dyskursów? Pod odmiennym „upierzeniem” kryje się ostatecznie podobny cel, a na pewno podobna funkcja. Widać zresztą od początku wzajemną fascynację obu postaci. To prowadzi nas wprost do „postsekularnego” wniosku o wspólnym rdzeniu myślenia religijnego i naukowego (ateistycznego), a dalej do osłabienia ich wagi przez porównanie z ptasim śpiewem – pięknym, ale ostatecznie człowiekowi nic nieprzynoszącym oprócz chwilowego wytchnienia. Rzeczywiście, przebieg powieści wyraźnie sugeruje, że żaden z dyskursów proponowanych przez „ptasich” antagonistów nie może być ostateczny, a także nie jest możliwa ich synteza. Oba są tylko etapami do przepracowania i odrzucenia.

Interpretacja tej sceny może pójść w zupełnie innym kierunku, częściowo uzupełniającym powyższy. Jeżeli wyobrazimy sobie całą scenę, w której Kos i Grozd słuchają wykładu Teofila, to widzimy sytuację odwrotną do zwyczajnej (ludzi słuchających śpiewu ptaków), a przypominającą legendę o świętym Franciszku z Asyżu, który wygłaszał kazanie do ptaków. (Anty)kazanie Teofila byłoby tym razem sygnałem ważności jego dyskursu, a więc przewagi prawdy myśli antyreligijnej nad prawdą religijną.

Obie powyższe interpretacje bierzemy w nawias autorskiej ironii, którą sugeruje scena imieninowa. Posłużą nam one jednak jako punkt wyjścia do ważnej, moim zdaniem, diagnozy. Rozważaniom o przyrodzie towarzyszy w powieści pewna poetycka lekkość. Ewolucjonizm, stanowiący w szerszym spojrzeniu istotne ogniwo w sporze nauki i religii, służący też Teofilowi, tak samo jak owemu inteligentnemu uczniowi z Harrow, do wyrugowania myśli religijnej, nie jest formą myślenia o przyrodzie, która zdominowałaby narrację zarówno z perspektywy narratora, jak i świata przedstawionego. Odgrywa pewną istotną rolę, ale z pewnością nie w takim stopniu, jak w relacji Chadwicka wyglądało to na Zachodzie. W tym zakresie pierwsze miejsce ma z pewnością historyczna krytyka biblijna i dzieło Renana. Diagnoza ta, najwyraźniejsza w odniesieniu do *Nieba w płomieniach*, dotyczy wszystkich omawianych w tym rozdziale powieści.

Mały w szkole

Zobaczmy najpierw, jak wygląda to w szkole. Przede wszystkim rzadko ma miejsce realna konfrontacja religii i nauk przyrodniczych, o której czytamy u Miłosza. Wyjątek stanowi jedna scena ze *Zmór*:

Gdy nazajutrz wracali ze szkoły – a był to taki właśnie nieco dziwny dzień, w którym na przyrodzie profesor przypominał teorie Kanta-Laplace’a o powstawaniu światów, a na następnej godzinie ksiądz głosił stworzenie świata według legend żydowskich – gdy więc wracali ze szkoły: Mikołaj i, proboszczem zwany, Jaś Kozłowski [...]:

– ale tyż dziś znowu głupio plótl belfer o tej teorii Kant-Laplace’a –

– jak to plótl –?–

– no bo to nieprawda –

– co nieprawda –?– może to prawda, co kapota mówi – te bajeczki –?–

– pewnie! –

– już ja tam wolę uczonych słuchać niż klechów –

– tyś ta dobry! – heretyk jesteś – Luter z ciebie będzie –

Rozeszli się w gniewie.

Jednak nie stało się tak, jak przepowiadał Jaś Kozłowski; on natomiast został przeorem karmelitów bosych¹⁶³.

Scena jest niemal „podręcznikowa” w nieoczekiwanym zestawieniu dwóch teorii stworzenia, za którymi stoją zupełnie różne poglądy na świat. Naukę reprezentuje tu popularna w tym czasie (wspomniana też w *Niebie w płomieniach*) teoria Kanta-Laplace’a. David Friedrich Strauss omówił ją szczegółowo w *Starej i nowej wierze* (przełożonej na polski w 1907 roku)¹⁶⁴, którą tak intensywnie czytał chociażby bohater *Nieba w płomieniach*, zanim odebrała mu ją letnia burza. Dokładnie o takim zderzeniu nauki i religii mówi ksiądz Grozd w rozmowie z ojcem Teofila:

– Wątpliwości, kryzysy – mówił ksiądz – nawet głębokie upadki ducha to częste zjawisko, niestety. Jest ono skutkiem nowoczesnego systemu

¹⁶³ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 360–361.

¹⁶⁴ D.F. STRAUSS: *Stara i nowa wiara*. Przeł. I. MOSZCZEŃSKA. Warszawa 1907, s. 114 i nast.

nauczania, które dopuszcza, by w tej samej sali, gdzie ksiądz objaśnia tajemnice boskie, odbywały się lekcje, jeśli nie wprost zwalczające Kościół, to szerzące poglądy wyraźnie mu przeciwne¹⁶⁵.

Tymczasem uważna lektura tych kilku interesujących nas powieści świadczy o bardzo ograniczonym zasięgu zjawiska, którego obawia się katecheta. Co więcej, lekcja historii naturalnej, która jest właściwym miejscem na takie poglądy, jest w większości narracji marginalizowana. W *Zmorach*, gdzie profesorowie gimnazjalni są ważnym punktem odniesienia, nauczyciel przyrody jest jedynie wspomniany i jako jedyny pośród wąsatych „C.K.-nauczycieli” nie jest wymieniony z nazwiska. Nie tylko zresztą nauczyciel nie ma określenia osobniczego – także sam przedmiot szkolny i jego zakres w każdej kolejnej powieści jest zupełnie inny: przyroda (*Zmory*), botanika (*Ma lat 22*), zoologia (*Edukacja Józia Barącz*). W *Niebie w płomieniach* nie ma go wcale, a jeśli by był, to jako historia naturalna¹⁶⁶. W powieści Zegadłowicza licznie występujący łacinnicy, poloniści, historycy i katecheci stanowią trzon gimnazjum, które nie chce zapomnieć o tradycji klasycznego wykształcenia. Ważną rolę pośród nich odgrywa fizyk – o czym za chwilę – a duże wrażenie na Mikołaju robi geografia (programowo wykładana razem z historią). Tymczasem nauka o przyrodzie, która oczywiście mieściła się w programie galicyjskiego gimnazjum pod nazwą historii naturalnej, jakoś zostaje wyciszona. Jest jedynie miejsce dla niej – gabinet naturalny, w którym uczniowie podziwiają różne eksponaty przed lekcją fizyki¹⁶⁷. Być może dzieje się tak za sprawą tego, że – jak podają źródła biograficzne – był to często przedmiot źle wykładany i pomijano w tym kursie teorię ewolucji¹⁶⁸.

¹⁶⁵ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 606.

¹⁶⁶ Taka jest też właściwa nazwa tego przedmiotu. Por. m.in. *Plan nauki dla gimnazjów galicyjskich: rozporządzenie C.K. Rady Szkolnej Krajowej z dnia 2 sierpnia 1909*. Lwów 1909, s. 28 i nast. Przyczyn różnego nazewnictwa może być wiele, od potoczności, przez – być może stosowane – rozdzielanie przedmiotu na działy ze względu na program w danym semestrze, aż po lekceważące nastawienie, które sugerować może to, że nawet we wskazanym tu oficjalnym dokumencie pojawia się wymienna nazwa „nauki przyrodnicze”. Zob. *Plan nauki dla gimnazjów galicyjskich...*, s. 38.

¹⁶⁷ E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 228.

¹⁶⁸ Por. m.in. J. WIERZBOWSKI: *Klasyczne gimnazjum galicyjskie...*, s. 387.

Tak właśnie wygląda to w *Edukacji Józia Barącza*, gdzie za naukę przedmiotu odpowiedzialny jest „profesor zoologii, Danieliński, którego zresztą nikt się w klasie nie bał. Przeżywano go Bóg raczy wiedzieć dla czego »Szczierzują« i zoologii nikt się nie uczył»¹⁶⁹. Strach jest w Barączowej szkole funkcją wagi przedmiotu. Ale brak zainteresowania tymi zajęciami nie wynika, jak się dalej okazuje, wyłącznie z tego, że nauczyciel nie zauważa ściągania z podręcznika podczas odpytywania. Wiedza zoologiczna, tak samo i geografia, są dla Barącza czymś zupełnie obcym i martwym, wymagającym wyłącznie pamięciowego, sztucznego opanowania, w przeciwieństwie do łaciny i greki, trudnych, ale „żywych” przedmiotów lekcyjnych w szkole Barącza i w każdym galicyjskim klasycznym gimnazjum. Paradoksalna martwota zoologii jest tu zupełnie autentyczna i łatwo wskazać jej przyczynę – jest zmarginalizowana jako przedmiot nauczania i pozbawiona buntowniczej możliwości przez brak teorii ewolucji zakazanej w galicyjskich szkołach nie tylko w darwinowskiej formie¹⁷⁰. Wobec tego nauka o klasyfikowaniu zwierząt jest statyczna i nudna – donikąd nie prowadzi, nic nie odkrywa – małpa pozostaje małpą, której uczniowie nigdy, poza podręcznikowymi rycinami, nie zobaczą. A, co ciekawe, Szczierzują, kiedy pyta, interesują właśnie tylko małpy. Wskazuje na konkretny gatunek czy typ, a uczeń recytuje cały fragment z podręcznika o typach i rzędach, „ile każda małpa ma zębów, gdzie mieszka i czym się żywi»¹⁷¹. Jest tych Danielińskich małp tak dużo, że starcza mu – kiedy raz wybuchnie gniewem i zacznie pytać na serio –

¹⁶⁹ J. BIENIASZ: *Edukacja Józia Barącza...*, s. 21. Na marginesie warto dodać, że niezwykle interesująco scena ta wygląda w wydaniu powojennym – nauczyciel milczy, nigdy nie wykładając swojego przedmiotu (jakby była to wiedza wstydliva), a przyczyną jego rozkojarzenia jest niespełniona miłość, która zajmuje mu wyobraźnię, nie pozwalając skupić się na lekcji.

¹⁷⁰ Jest to przedmiot o najmniejszej liczbie godzin ze wszystkich zajęć podstawowych – dwuipółkrotnie mniej niż matematyka, pięciokrotnie mniej niż łacina. Zob. *Plan nauki dla gimnazjów galicyjskich...*, s. 38. W komentarzu do programu nauczania historii naturalnej z 1909 roku jest co prawda miejsce dla „pogłębienia przez wyjaśnienie”, ale od razu zaznacza się, że: „Naturalnie przy nauczaniu można mówić tylko o takich wyjaśnieniach, które narzucają się niemal same i mogą uchodzić za całkiem stwierdzone”. Zob. *ibidem*, s. 30.

¹⁷¹ J. BIENIASZ: *Edukacja Józia Barącza...*, s. 22.

na przeegzaminowanie całej klasy, dwukrotnie¹⁷². Zwracam na to uwagę, ponieważ w powieści Bieniasza rzadko mówi się szczegółowo o programie nauczania. Uwaga narratora skierowana jest raczej na wysiłek, jaki bohater wkłada w pracę, bez wskazywania, czego właściwie chłopak się uczy. Tym razem program całego przedmiotu zostaje przez narratora (bardziej jego, niż nauczyciela, bo podejrzewać należy, że małpy stanowią narracyjną synekdochę wszystkich zwierząt) sprowadzony do małp, które w tym konserwatywnym świecie traktowane są z drwiną połączoną z pogardą.

Warto dodać, że w nazwisku zoologa tkwi potencjał interpretacyjny. Daniel to biblijny prorok, który został wrzucony do jaskini pełnej lwów i przeżył, ponieważ Bóg „posłał swego anioła i on zamknął paszczę lwom”¹⁷³. Danielański jest więc człowiekiem wśród zwierząt – w Biblii wśród lwów, teraz raczej wśród małp. To dobre określenie tak dla zoologa, jak i dla każdego innego nauczyciela. Przy czym – i to też mówi coś o nieewolucyjnej wyobraźni pisarskiej – w badanych powieściach ani razu nie występuje wyrażone wprost porównanie szkolnej gromady do małp, nawet w scenie z *Ma lat 22*, w której duża grupa uczniów szaleje na barierkach w sali gimnastycznej.

Statyczny porządek nauki

Szersze wyjaśnienie naszego problemu z biologią przynosi nam – zgodnie z oczekiwaniem – narrator *Nieba w płomieniach*, pokazując nie tylko szkołę i jej program, ale „gmach wiedzy”, na której jest ona zbudowana. Warto znów przyjrzeć się obszerniejszemu fragmentowi:

Zbudowana jak sam gmach w XIX wieku, nie doznała od tej pory żadnych przeróbek, tak dalece wydawała się solidna i godna zaufania. Opierała się na ziemi, której bieg w przestworzach regulowały niezłomne prawa mechaniki, a której powierzchnia zdradziła chyba swe wszystkie tajemnice

¹⁷² Nie udało mi się niestety ustalić, jaki szkolny podręcznik do zoologii był tak szczegółowy – nawet jeżeli nauczyciel pyta kilku uczniów o ten sam gatunek, to trzeba pamiętać, że w klasie było wtedy około 40 osób.

¹⁷³ (Dn 6, 23).

podróżnikom, okrętom i kolejom; na kształt cementu spajała ją materia, zwarta i ścisła w swych niepodzielnych atomach, zamkniętych w tablicy pierwiastków Mendelejewa, jak anioły w niewzruszonych hierarchiach; panował w niej równy, spokojny ład, który z mgławic odwija systemy słoneczne i który pchnął kiedyś pierwszą komórkę w tor życia.

Gmach zakładu, w swej architekturze, miał pewne podobieństwo do wiedzy wyznawanej w jego murach. Przejrzysty rozkład sal i korytarzy, bez mrocznych zakamarków, dobrze osadzona klatka schodowa, szeroka i jasna, całość w zwięzłym czworoboku, który wydawał się wyższy i bardziej monumentalny, niż był w istocie, pewien arystokratyzm w odosobnieniu poza sztachetami zamykającymi ogród i boisko, z dala od obcych murów, ślepe okna w dwóch rogach, zachodnim i wschodnim, skąd przychodzą najrychlej dokuczliwe przeciągi – czyż nie był to właściwy kształt dla ducha wypoczywającego wśród osiągniętych celów?...¹⁷⁴

W budulcu gmachu rozpoznajemy wiele dyscyplin naukowych, także pozaszkolnych: geografę, geologię, fizykę, chemię, astronomię i wreszcie – biologię pod postacią historii naturalnej. Całe obszerne porównanie „zbudowane jest” na czasownikach podkreślających statyczność i stabilność, jedynie przy biologii mówi się o „pchnięciu pierwszej komórki w tor życia”, ale jest to tylko wydarzenie z przeszłości, którego podmiotem jest ogarniający wszystko „spokojny ład”. Parandowski niejako ubóstwia ład i bezruch, wprowadzając tym samym niespersonifikowanego stwórcę w jego oświeceniowej postaci do świata widzianego oczami nauki. Albo – korzysta z antycznych wyobrażeń, które porządek świata przeciwstawiały wcześniejszemu chaosowi. Co dodatkowo ważne, dyscypliny, które określają ten ład, zdają się w ogóle nie dotyczyć człowieka, tak jakby był on oddzielony od świata i nie był przedmiotem wykładu szkolnego. Rzeczywiście w szkole „człowiekiem” zajmują się zupełnie inne przedmioty, których w swojej budowlu Parandowski, o dziwo, nie uwzględnił, choć stanowią one trzon kształcenia gimnazjalnego – religia i nauki humanistyczne. Wyraźnie więc ośrodkiem jego zainteresowania jest XIX-wieczna nauka przyrodnicza.

Widzieliśmy jednak dotychczas, że wyobrażenia o XIX-wiecznym przyrodoznawstwie są zwykle oparte o metafory dynamiczne. Nauka to

¹⁷⁴ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 553–554.

przede wszystkim zmiana, zarówno z racji niesamowitego postępu badań przez cały XIX wiek, jak i ze względu na charakter napisanej wtedy na nowo historii naturalnej. Wszystkie elementy opisywanej budowli to dyscypliny, które wydają się zajmować przede wszystkim zmieniającym się światem – nawet w długich i bardzo długich okresach, jak w wypadku geologii i astronomii. Nowoczesne odkrycia, w tym te największe – Kopernika, Newtona czy Keplera – mówią przede wszystkim o ruchu. Na początku wieku XIX spór rozgrywa się głównie między pojęciami ewolucji (Jean-Baptiste de Lamarck) i przemianami spowodowanymi katastrofami (Georges Cuvier). Mimo wszystko dopiero w momencie wkroczenia na arenę nauk przyrodniczych Karola Darwina na dobre zmienia się paradygmat naukowy. Jak pisze John Dewey po półwieczu, podsumowując wpływ Darwina na XIX-wieczną myśl¹⁷⁵, przez ponad dwa tysiące lat w filozofii przyrody panowało przekonanie o wyższości tego, co stałe i ostateczne, a jeśli zmienne, to w regularnej i celowej formie – nad powstawaniem i zmianą, które opisywać miały tylko powierzchowny obraz świata (choć zawsze znajdowali się sceptycy wobec takiego ujęcia). Wywrotowość darwinowskiej koncepcji opierała się więc nie tylko na zaprzeczeniu ładu i stabilności. Jej sednem jest wykluczenie idei postępu i celowości z narracji o świecie – jego historii i stanu obecnego – a tym samym unieważnienie problemu pierwszej przyczyny i najwyższej formy. Siłą teorii ewolucji tkwi natomiast w tym, że przyniosła ona język i formę myślenia wykraczające poza dziedzinę biologii.

Przełom darwinowski, skoncentrowany na biologii, nie byłby możliwy bez nowoczesnych przełomów Kopernika, Keplera i Galileusza, bez wielkich odkryć w dziedzinie astronomii, fizyki i chemii. Już one rozpoczęły nowoczesny proces, o którym Dewey pisze, że „usunięcie pojęć pierwszej i ostatecznej przyczyny z astronomii, fizyki i chemii było dla tej doktryny prawdziwym szokiem”¹⁷⁶. Także samo ukazanie się *O powstawaniu gatunków* nie było ostatecznym krokiem, lecz pociągnęło za sobą lawinę zmian wykraczających – nawet wbrew naukowej rzetelności – poza biologię, rozciągających na wiele dyscyplin nauki i filozofii. „Miarą jego

¹⁷⁵ J. DEWEY: *Wpływ darwinizmu na filozofię*. Przeł. M. APPELT. W: *Wielkie eseje w nauce*. Red. M. GARDNER. Warszawa 1998, s. 33–45.

¹⁷⁶ Ibidem, s. 39.

sukcesu – pisze Dewey – miał być stopień, w jakim zdołałby wpłynąć na trzech ludzi nauki – Lyella w geologii, Hookera w botanice i Huxleya w zoologii¹⁷⁷. Istotą rewolucji darwinowskiej – podsumujmy wreszcie – nie jest tylko zmiana w obrębie biologii, czy którejkolwiek innej nauki. Chodzi o zmianę w ogólnym schemacie patrzenia na świat.

Obraz, w którym Parandowski ujmuje naukę i edukację, jest radykalnie niewspółmierny z tym, czego od Chadwicka i Miłosza dowiedzieliśmy się o rewolucyjnym potencjale XIX-wiecznych przemian. Wydaje się, że nie jest to – jak można by przypuszczać w wypadku Parandowskiego – próba utrzymania w mocy wyobrażeń o świecie charakterystycznych dla czasów antycznych, które zresztą – o czym świadczy przykład Lukrecjusza, nie zawsze dzielą Parmenidejski i Arystotelesowski gest wyróżnienia nieruchomego bytu. Czyżby przyczyną tego był brak teorii ewolucji w szkole? Być może tak, ale rozsądniej byłoby uznać, że to ów brak wynika z tego, jak o naukowym przedstawieniu świata mówiło się i myślało w galicyjskiej szkole: konserwatywnej, przyjmującej klasyczny, ustabilizowany ideał edukacji, który nauki przyrodnicze w ogóle przyjmował niechętnie, z pewnością już nie otwierając się na naukowe rewolucje. Ze względów ideologicznych – nie tylko religijnych, a bardziej może nawet „porządkowych” – w szkole nie wyklada się teorii ewolucji, ponieważ nie mieści się ona w wyobrażeniu świata, którego galicyjskie gimnazjum wcale nie chce zmieniać. Religia z pewnością umacnia tę postawę, przydaje jej argumentów i konkretnego wymiaru. Pomimo wielości praw i twierdzeń nowoczesnej nauki, wykładanych w lwowskiej szkole Teofila, w ich ogólnym wyobrażeniu wciąż panuje paradygmat arystotelesowskiej filozofii przyrody, niewyparty przez nowoczesne wyobrażenia, które uporządkować by mogła teoria ewolucji. Pasuje on lepiej do austriackiej koncepcji szkoły – konserwatywnej i klasycznej, a więc opartej przede wszystkim na tym, co uznane, pewne i stałe, zarówno w treści, jak i w metodach wychowawczych.

Nie jest to oczywiście ostatnie słowo Parandowskiego w tej kwestii. Wydaje się, że literatura w ogóle – przynajmniej od *Frankenstein* Mary Shelley, przez *Lalkę* Bolesława Prusa, po powieści Herberta George’a Wellsa i dalej – częściej przynosi nam obraz nauki jako dzie-

¹⁷⁷ Ibidem, s. 34.

dziny fantazji i szaleństwa niż dystansu i uporządkowania. Kultura popularna stworzyła nawet na tej podstawie charakterystyczny typ – szalonego naukowca. Jednak przedstawiciele nauki, którzy w powieściach taki obraz kształtują (Victor Frankenstein, Julian Ochocki, doktor Moreau i inni), są zwykle ludźmi spoza instytucji, a z pewnością nie mają nic wspólnego z rygorystyczną i konserwatywną szkołą. W tym być może tkwi różnica, którą rozpoznajemy także w *Niebie w płomieniach*, gdzie darwinizm, odrzucony w szkole, jest jednym z elementów „wiedzy tajemnej”, która Teofila wybiera sobie na adepta. Dopiero za sprawą ekscentrycznego doktora Kosa i odludka profesora Kaliny bohater odkryje i zafascynuje się przyrodoznawstwem. Piszę tu o „wiedzy tajemnej” nie tylko dlatego, że mamy do czynienia z dziedziną formalnie zabronioną, poznawaną w ukryciu. Jak pokazałem już wcześniej, w odkrywaniu tajemnic nauki bliżej Teofilowi do przygód bohaterów (pseudo)gnostycznych popularnych narracji niż do uporządkowanej biografii typu *Bildungsroman*.

W szkole taka sytuacja nie jest możliwa. Nigdzie nie widać tego lepiej niż w scenie ze *Zmór*, której tematem jest krótka kariera szkolna Franciszka Chwostka, nauczyciela fizyki, zadeklarowanego socjalisty, antyklerykała i alkoholika. Jedyne człowiek, któremu na kartach powieści Zegadłowicza dano nauczać fizyki, mógłby pełnić rolę podobną do doktora Kosa, gdyby nie to, że okazuje się postacią groteskową. Chwostek fizyki nie wykłada (wykład to forma burżuazyjna!), a jedynie próbuje wszystko pokazać na przykładach eksperymentów, które niezmiennie mu nie wychodzą. Fizyka eksperymentalna, a więc ta, która istnieje tylko w zmianie i odkrywaniu prawdy świata, opiera się w powieści na stabilnym ciągu pomyłek, które do niczego nie prowadzą, kompromitując przy tym naukę doświadczalną. Na dodatek nauczyciel zupełnie nie panuje nad językiem nauki, który cały czas miesza z socjalistycznymi hasłami, co w ostateczności brzmi jak szaleńczy bełkot. W oczach uczniów jest jednak osobą fascynującą, ponieważ – odpowiada na ich pytania. Pozwala na zadawanie zupełnie dowolnych pytań i zawsze szuka na nie odpowiedzi, nawet jeżeli pytania są najbardziej absurdalne i dotyczą na przykład tego, czy dyrektor (lub katecheta) mógłby wizytować klasę nago. Chwostek – w wyobrażeniu innych nauczycieli – jest papierkiem lakmusowym tego, co by się stało, gdyby spuścić uczniów z łań-

cucha dyscypliny i pozwolić na lekki, ironiczny stosunek do szkoły. Okazuje się, że w przypadku człowieka, który mówi, że wie i że odpowie na każde pytanie, niewiele (anonimowo zadawanych) pytań dotyczy nauk przyrodniczych („ile volt przetrzyma słoń?”), nawet jeśli ta naukowość ma towarzyszyć namysłowi nad tak ważną dla dorastających problematyką seksualną („czy można zrobić sztucznie dziecko?”). Prawie wszystkie natomiast są poszukiwaniem możliwości wyśmiania instytucji szkoły i towarzyszącej jej religii, są pytaniami zadanymi z użyciem form retorycznych, charakterystycznych właśnie dla scholastycznej edukacji („czy pan bóg może być na tyle wszechmogący, żeby mógł nie istnieć, gdyby chciał?”). Narrator konkluduje: „Jak widzimy, przewaga pytań dotyczyła zagadnień religijnych; w ten zapewne sposób wyzwały się umysły chłopięce z urazu, zadanego przez wtłaczanie w nich absurdów teologicznych”¹⁷⁸. Nauczyciel fizyki zbiera wokół siebie uczniów, z którymi spotyka się poza lekcjami (w karczmie), tłumaczy im różne zawiłości, a przede wszystkim przygotowuje do rewolucji, w której nauka i socjalizm będą szły w parze. Jego kariera szkolna jest, jak się rzekło, krótka – instytucja nie może znieść takiej osoby. Chwostek zostaje zawieszony przez władzę w pełnieniu obowiązków nauczyciela, po czym sam odbiera sobie życie, wieszając się na haku w swojej pracowni, pozostawiwszy uprzednio na tablicy niewybredne komentarze, świadczące o tym, w jakim poważaniu ma całą instytucję. Tym samym, w groteskowo-tragicznej formie, narrator odbiera szkole szansę na zmianę, a rewolucjonistę dołącza do innych eksponatów gabinetu naturalnego.

Z dyscypliny, która stoi za instytucją szkoły, doskonale natomiast zdaje sobie sprawę pierwszy burzyciel, który stanął na drodze Teofila Grodzickiego – wykładowca logiki, która łatwo daje się wpisać w szkolny schemat klasycznego kształcenia:

Dr Wincenty Kos, zuchwały w dyskusji, nie był pozbawiony rozsądku w życiu potocznym. Omijał więc Teofila, co przychodziło mu tym łatwiej, że jego przedmiot nie dawał mu wiele sposobności do stosunków z uczniami.

¹⁷⁸ Wszystkie cytaty: E. ZEGADŁOWICZ: *Zmory...*, s. 230–232.

Na logikę była przeznaczona jedna godzina w tygodniu i zdawało się, że wszystkie święta, obchody cesarskie i inne uroczyste próżnowania sprzysięgły się, aby tę właśnie godzinę uszczknąć z programu nauki. Dr Kos zaledwie raz dotychczas pojawił się w klasie VII-A. Na jego widok Teofil zadrzał i zbladł; oczekiwał, że lada chwila nastąpi coś niezwykłego. Doznał zawodu. Głos, który Teofil pamiętał w różnorodnych tonach ironii, uniesienia, namiętności, brzmiał spokojnie, wyjaśniając etymologię wyrazu logika wśród nauk filozoficznych. W obrazie dziejów logiki dr Kos nie wyszedł poza Arystotelesa¹⁷⁹.

Skoro więc właściwa konfrontacja w szkole jest utrudniona, Teofil wyrusza w drogę po wiedzę tajemną, o której pisałem w poprzednim rozdziale. Do dyspozycji dostaje całą bibliotekę profesora Kaliny, ale porusza się w niej zrazu zupełnie na oślep. Zmiany, które zachodzą w poglądach i przekonaniach Teofila, są stopniowe i widać w nich wyraźnie, że poznanie i przyswojenie treści nie prowadzi od razu do przekształcenia się światopoglądu. Szybciej przychodzi odrzucenie tego, co poddane krytyce, niż zbudowanie nowego. Narrator tak relacjonuje lekturę Davida Straussa: „Było jednak o wiele łatwiej burzyć się na myśl o naiwnej kosmogonii biblijnej, niż wyrzekłszy się Stwórcy pozostawić Jego dzieło nieuchwytnym dłoniom przypadku”. „Przypadek”, zaznaczam, nie jest tu oczywiście brakiem jakiejkolwiek podstawy, ale kategorią opisującą zdarzenia w świecie w światopoglądzie przyrodoznawczym.

Ten moment między buntem a wyjściem na własną drogę jest właściwie najważniejszym zagadnieniem powieści. Mówi nam bardzo dużo o samej nauce, która na pierwszym miejscu jest krytyczna wobec swojego przeciwnika. Ważne, żeby podważyć prawdziwość religii. Ten poziom niekonstruktywnej krytyki reprezentuje w powieści doktor Kos. Widzimy w niej nutę nieznośnej pewności, która cechować mogła niezbyt krytyczną wobec siebie XIX-wieczną krytykę naukową: „Astronomia nauczyła nas, jak powstają światy, teoria ewolucji objaśniła dzieje życia na ziemi, historia pokazała, jak religie rodzą się i umierają”¹⁸⁰.

W tym „momencie” widzi też bohatera przez dłuższy czas jego ojciec, przekonany, że postawa Teofila to młodzieńczy sprzeciw, raczej przygoda

¹⁷⁹ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 614.

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 530.

intelektualna niż droga o poważnych konsekwencjach. Jest to więc, społecznie i intelektualnie, ostatni moment, w którym bohater może się jeszcze wycofać, zrzucając wszystko na młodzieńczą ciekawość, i nawet zrobić z siebie ofiarę. Że tak nie jest, że jest to już niemożliwe, najszybciej dostrzega ksiądz Grozd, zauważając pracę intelektualną, którą bohater wykonał, i najlepiej może ze wszystkich rozumiejąc jej konsekwencje.

Dynamiczny porządek nauki

Teofil przyswaja cały czas ogromny zasób książek naukowych – znacznie większy niż można oczekiwać od gimnazjalisty¹⁸¹. Dzięki temu stopniowo wydobywa się z chaosu informacyjnego, zaczyna układać sobie wszystko, wybierając między teoriami i potrafiąc dostrzec w płątaniu poglądów pewną większą całość. Narrator opisuje to znowu za pomocą porównania posługującego się budową gmachu, tym razem jednak nie widzimy gotowego, stojącego od dawna budynku, ale powstającą od fundamentu na naszych oczach konstrukcję. Teofil nie tworzy też gmachu wiedzy, ale buduje od nowa cały świat, a wiedzy – koncepcji i teorii naukowych – używa przy tym jako materiału budowlanego:

Budował go według najlepszych metod, które podbiły wiek dziewiętnasty i trzymały się jeszcze mocno w swych mechanicznych zasadach.

Jak z kokona wysnuty z pierwotnej mgławicy hipotezą Kanta-Laplace’a, układ słoneczny przed miliardami lat rozpoczął swój bieg, wśród którego planety krzępły i ostygaly. Na stężałej skorupie ziemskiej pojawiła się pierwsza kropla wody: rosa zwiastująca świt życia. Atomy węgla, łącząc się z innymi pierwiastkami, w jakiś dzień cudu – jeśliby godziło się użyć tego słowa wśród naturalnych i koniecznych procesów – stworzyły związek plazmy, żywe ziarenko, które mnożąc się przez podział, pokrywało ziemię coraz liczniejszym rodem pierwotniaków.

¹⁸¹ Por. R. SZCZERBAKIEWICZ: *Niepokalana szczerość jest urojeniem...*, s. 446–447. Teza Szcherbakiewicza, mówiąca, że Renan nie jest lekturą dla gimnazjalisty, osłabiana jest w kontekście innych omawianych tu powieści, w szczególności *Zmór*. Choć może jednak jest to słuszna kwestia i w pozostałych przypadkach też mamy do czynienia z intelektualną idealizacją (w *Ma lat 22* zdaje się to oczywiste).

Teofil wahał się między samoródtwem a panspermią: pierwsze wydawało mu się bardziej proste, druga była piękniejsza. Myśl, że cały wszechświat jest w jakimś stopniu ożywiony, była mu sympatyczna przez podświadome wspomnienie księdza Prussoty, a wizja zarodków organicznych, niesionych z przestworzy ku ziemi promieniami światła, przejmowała go swym urokiem. Odkładając na później ostateczny wybór, cieszył się tymczasem prakomórką, po której wszystko szło już bez oporu.

Komórki zbierały się w gromady; pierwsze metazoa, gastree i gąbki utworzyły pierwszy słój drzewa życia. Rozwijało się ono w poszumie czasu i człowiek – z najwyższej jego gałęzi – mógł widzieć swych przodków: małpę człekokształtną, małpiatkę, kangura, dziobaka, jaszczurkę, salamandrę, jesiotra, minoga, na koniec lancetnika, który w swych zwinnych ruchach pływał wzdłuż granicy królestwa kręgowców¹⁸².

Ten sam niby XIX wiek, który zbudował gmach szkoły, tak samo oparty na prawach mechaniki, a jednak widzimy obraz zupełnie inny – festiwal coraz to nowszych form, ożywających na zastygających dopiero poprzednikach. Pojawia się teraz teoria Kanta-Laplace’a, tutaj dobrze ulokowana, bo jak wszystkie pozostałe elementy mówiąca o powstawaniu, a nie o byciu świata. Inny też jest status wiedzy, którą posługuje się Teofil. Ta, z której zbudowany był gmach szkoły i edukacji, była solidna, niezmienna, pewna samej siebie. Teraz Teofil buduje z teorii, a więc z prawd nieostatecznych, niezamkniętych, nieustannie podległych krytyce i sprawdzaniu, czyli falsyfikacji (jak zauważa Szczerbakiewicz, w dwudziestoleciu jest to już wiedza w dużej mierze nieaktualna)¹⁸³. Dlatego też bohater może zastanawiać się, którą koncepcję powstania życia wybrać, i rozważanie to nie sprawia, że jego budowla chwieje się w posadach. Zwieńczeniem całości jest teoria ewolucji – także tylko teoria, chociaż co do niej Teofil zdaje się mieć więcej pewności („wszystko szło już bez oporu”). Koncepcje, z których chłopak buduje swój gmach, są – choć tylko do pewnego stopnia – niezależne od siebie, możliwe do wymiany. To ciekawe, choć osłabiające sprawność porównania z gmachem, który musiałby teraz być budowlą modułową. Parandowski proponuje nam w ten sposób wizję nauki podzielonej na dyscypliny, ale łączliwej. Różne

¹⁸² J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 688–689.

¹⁸³ R. SZCZERBAKIEWICZ: *Niepokalana szczerość jest urojeniem...*

teorie i różne dyscypliny powstają i rozwijają się niezależnie od siebie, a jednym z ich ważnych weryfikatorów jest to, czy dopasują się do – wciąż ewoluującej – całości. Znowu jedyną stałą – jest zmienność, napotykamy tę samą, co już wcześniej koncepcję nowoczesności: „Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”.

A jednak Teofilowi udaje się w końcu zamieszkać w tym „domu z ognia”. Przyswaja sobie ten tryb istnienia świata i opisującej go nauki. W tym, co konstruuje, znajduje uspokojenie, a nie kryzys:

I ani się spostrzegł, jak pewnego dnia usnął w drodze, z sercem spokojnym i ufny, przekonany, że cień, który go osłania, pada od potężnego gmachu, a nie od stosu kamieni zgromadzonych do budowy fundamentu¹⁸⁴.

Teofil nie powtarza doświadczenia permanentnego kryzysu, który był udziałem pokolenia modernistów, tak dosadnie i tragicznie opisanego chociażby przez Brzozowskiego w *Pod ciężarem Boga*. Zaznaje go, ale stopniowo z niego wychodzi. Długo trwa w zawieszeniu i w momentach słabości gotowy jest wrócić do dawnej wiary i religii. Przez pewien czas towarzyszy mu też poczucie niepowetowanej straty, które często pojawia się w tekstach relacjonujących odejście od religii i niejednego doprowadza do szaleństwa (przypadek byłego księdza z *Pod ciężarem Boga*). Jego myślenie o Bogu przechodzi natomiast etap melancholii, która, co zastanawiające, towarzyszy przemyśleniom po lekturze Haeckla:

Po niebie kłębiły się chmury jak dym. Pożar trawił tajemnice wysokich błękitów. Ogień, podłożony w dzień Wielkiej Nocy ręką dawnego seminarzysty, podsycany wciąż nowym podpałem, objął wszystkie wiązania nieba. [...] W spustoszonej wszechświecie zabrakło miejsca na tron Wiekuiśtego, a On sam, tułacz bezdomny, szukał schronienia na coraz dalszych wysokościach, w wichurze mgławic, pod ulewą dróg mlecznych, samotniejszy do króla Lira, i gotów już był ostatecznie zapaść się w jakieś czarne bezdno.

Teofil wzdrygnął się, jakby go dotknęło czyjeś spojrzenie. W rozchyleniu chmur błyszczała jedna jedyna gwiazda, osobiwie świetna. Ze ściśniętym

¹⁸⁴ Ibidem, s. 707.

sercem patrzył w to „oko nocy”, obdarzając je potęgą, gniewem i obrazą. Był to Syriusz, który oddalony o osiem lat świetlnych, widział go jeszcze w dzieciennym łóżku, z puklami włosów rozsypnymi po poduszce, pod obrazem Anioła Stróża¹⁸⁵.

Nawiedza go więc także mistyczny strach, który dotknął byłego księdza z *Pod ciężarem Boga*, a jak zobaczymy, nawiedzał nawet Helę Bertz z *Pożegnania jesieni* Witkacego. Wkrótce jednak dochodzi do uspokojenia i wyrównania. Sprzyjają temu dwie okoliczności. Pierwsza, wstępna, to umiejętność utworzenia i przyswojenia sobie skutecznej narracji, która sprawia, że nowy świat jest dla niego przyjazny i zrozumiały. Ona też pośrednio prowadzi do drugiego, znacznie ważniejszego uzasadnienia – Teofil ostatecznie nie odrzuca religii, a tylko zamienia jedną, dawną, na nową – religię nauki. Prześledźmy kolejno oba zjawiska.

Etyka, czyli religia w obrębie samego rozumu

Przewodnikiem bohatera jest teraz emerytowany profesor astronomii Józef Kalina. Ten potrafi znacznie rozsądniej pokierować rozwojem chłopca, dając mu przy tym poczucie i możliwość dużej swobody, otwierając przed nim całą swoją bibliotekę, ale nie narzucając mu konkretnych lektur, a co najwyżej komentując wybory bohatera. Jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, astronom potrafi nadać historii nauki ciekawą, fabularną formę. Teoria Darwina odgrywa tam rolę nie tylko kluczową merytorycznie, ale także przełomową fabularnie. Jego podejście do religii jest też zupełnie inne niż wojującego Kosa. Nie przekreśla jej jako głupoty czy oszustwa służącego władzy, ale odsuwa w stronę mitologii, co wydaje się postawą znacznie mniej kontrowersyjną i zideologizowaną, ale w rezultacie jest trwalszym narzędziem sekularyzacji i ateizacji. Daje bowiem Teofilowi szansę na zbudowanie sobie nowej tożsamości subtelnej krytyka, który z dystansem, bez zaciętrzewienia, może opisywać swoją dawną wiarę, ponieważ dyskurs, który przejął, jest zdolny generować odpowiedzi na wszystkie skomplikowane pytania.

¹⁸⁵ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 654–655.

Natomiast podsumowując swoją bardzo ostrą kłótnię z ojcem Teofila, astronom stara się zamazać różnicę między nimi:

– Widzisz, mój drogi – uśmiechnął się Kalina – z twoim ojcem pokłóciliśmy się o moralny ustrój świata. Jak to się najczęściej zdarza, nie było między nami różnic istotnych. Twój ojciec wyznaje dokładnie tę samą etykę, co ja, nosi jednak niepotrzebnie brzemię cudzych przekonań, które nauczył się uważać za własne. Trzyma go pod nim posłuch dla najsroższego z tyranów, tego, którego człowiek sam sobie wymyślił¹⁸⁶.

W ten sposób osiąga efekt podwójny – łagodzi w oczach Teofila konflikt z ojcem, który ostatecznie jest dla chłopca bardzo ważną osobą, a przy tym marginalizuje kwestie metafizyczne w relacji do życia codziennego i do właściwego, jego zdaniem, celu człowieka, czyli pewnego rodzaju idealizmu etycznego. Na pierwszy plan zostaje więc znów wyniesiona etyka. Inaczej jednak niż wyglądało to w *Zmorach*, nie dopatruje się tu pierwowzoru w chrześcijaństwie czy postaci Chrystusa, ale wskazuje na uniwersalizm tych przekonań etycznych, które w czystej formie wychodzą z samego człowieka, a nie z jakiegokolwiek prawdy objawionej. Pozostaje w tym niewypowiedziane nawiązanie do antycznego ideału człowieka, wypracowanego chociażby w dziełach Platona. Wydaje się jednak, że głównego punktu odniesienia należałoby w przypadku Kaliny szukać we współczesnych koncepcjach, które wychodzą od Kantowskiej *Religii w obrębie samego rozumu*. Opierają się one właśnie na założeniu, że religia jest przede wszystkim podstawą i uzasadnieniem dla etyki, która wykracza poza partykularny i codzienny interes, a którą jednostka pielęgnuje w sobie i wyprowadza z ideałów znajdujących się w każdym człowieku¹⁸⁷.

¹⁸⁶ Ibidem, s. 647.

¹⁸⁷ Por. I. KANT: *Wstęp*. W: IDEM: *Religia w obrębie samego rozumu*. Przeł. A. BOBKÓ. W: IDEM: *Dzieła zebrane*. T. 5. Red. W. WŁOCH. Toruń 2011.

Nauka jako nowa wiara

Takie sprowadzenie religii do etyki jest dla chłopca zdecydowanie niewystarczające. Narratorska interpretacja historii Teofila jest w tej kwestii bardzo wyraźna i szybko odkrywa – co szczegółowo omawia Rafał Szczerbakiewicz – że nowe doświadczenie bohatera ma od początku do końca charakter (pseudo)religijny. Już zresztą wiedza szkolna była w swoim gmachu „wyznawana”, a nie wykładana. Tymczasem nauka, odkryta przez Grodzickiego poza instytucją, w opozycji religia – wiara lokuje się wyraźnie po stronie tej drugiej:

Nowa wiara! Trudno to nazwać inaczej niżli tym odwiecznym słowem, które nigdy nie przestaje towarzyszyć człowiekowi na drodze do pojęcia świata. Teofil po miesiącach nieporadności wewnętrznej znów wierzył i znów miał szereg świętych wyrazów, którymi się krzepił. Substancja, energia, przyczynowość, ewolucja, atom – takie były teraz imiona bóstw zawartych w częściach czasu lub częściach przestrzeni, jak starorzyskie indigitamenta¹⁸⁸.

Zanim dojdzie do tego psychicznego wyrównania, Teofil przejdzie całe „niebo w płomieniach”. Z początku jedynie buntuje się przeciw religii, przebija się przez trudy konstruowania własnego światopoglądu. Okazuje się jednak, że „o wiele łatwiej burzyć się na myśl o naiwnej kosmogonii biblijnej, niż wyrzekłszy się Stwórcy pozostawić Jego dzieło nieuchwytnym dłoniom przypadku”¹⁸⁹. Krytyka historyczna okazuje się najprostszą, najbanalniejszą formą, która jednak po cichu przemycą cały nowoczesny paradygmat. Jego sedno – darwinowskie odrzucenie teleologii, a za nim celu i sensu w myśleniu o świecie, jest znacznie trudniejsze do podjęcia przez człowieka wychowanego jednak w przywiązaniu do tradycyjnej religii. Długo też Teofil mocuje się z własnymi przekonaniem, tym bardziej że katolicyzm wtłoczył mu w podświadomość silny strach przed potępieniem.

¹⁸⁸ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 705.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 548–549.

Co dzień doświadczał jak kruchy jest ten jego nowy świat, sklecony z paru książek i ze strzępów rozmowy w antykwarni, która wciąż trwała w nim jak wielka przygoda. Nie był nawet na tyle silny ów świat, aby wytrzymać głos sygnaturki, która co rano budziła Teofila swym śpiesznym, natarczym dzwonieniem. Jeszcze wyraźniej chwiał się, gdy odezwały się dzwonki przy Ofiarowaniu i gdy razem z nimi rozbrzmiewały słowa religii, która chleb zamienia w Boga. „Kościół mnie wychował, nie przestałem go kochać” – mówił sobie Teofil otwarcie. Nie spełniał jednak żadnych czynności religijnych, zachowując tylko nieuniknione pozory. Aby się nie zdradzać, brał do kościoła kieszonkowe wydanie „Boskiej komedii” w złoconej oprawie, czym przypominała książeczkę do nabożeństwa, i czytał te uniesione tercyny w niejasnym poczuciu, że mogłyby mu być wybaczone, gdyby przyszło mu kiedyś jeszcze szukać usprawiedliwienia¹⁹⁰.

Jak widać, katolicka wiara Teofila wcale nie jest płytka i pobieżna – przed przemianą był on raczej intensywnym wyznawcą o młodzieńczej, bardzo wrażliwej duchowości. Tym bardziej więc jasne jest, że w nauce szuka wypełnienia tego, czego go ta nauka pozbawiła, a krytyczna antyreligijność jest tylko etapem „pustyni”, który trzeba przebyć.

Wojowniczą, antyreligijną właśnie stronę nauki reprezentuje w powieści doktor Kos, który, jak pokazuje Szczerbakiewicz, jest częściowym *alter ego* Andrzeja Niemojewskiego i wyłącznie „koncentruje się na dezawuowaniu religii chrześcijańskiej. To jego właściwy cel, a naukowy aparat i zdobycie wiedzy doświadczalnej są tu tylko narzędziem”¹⁹¹. Dlatego też jego wzór jest nie do przyjęcia dla Teofila, który szuka nowej prawdy, mającej wypełnić miejsce po zdewaluowanej religii chrześcijańskiej w wydaniu katolickim. Nauka nie ma być tylko „młotem na czarownicę”, ale nową „religią według serca”, jak ujmuje to Szczerbakiewicz, parafrazując myśli bohatera powieści. Sacrum nie zniknęło ze świata, wymaga tylko „nowej procedury prawdy”, nowego języka, którym będzie się o nim mówić i za pomocą którego będzie się wypełniać puste miejsce, które to sacrum oznacza. Nie wypełni go ani ideologia narodu jako religii, ani klasyczna, odziedziczona z antyku uniwersalna etyka (jak chciał Zegadłowicz i jak chciałby pewnie Parandowski). „Jedyną prawdą żywą –

¹⁹⁰ Ibidem, s. 535.

¹⁹¹ R. SZCZERBAKIEWICZ: *Niepokalana szczerość jest urojeniem...*, s. 478.

konkluduje badacz twórczość Parandowskiego – czyli obecnie aktualną, aktywną, dominującą i pozornie pozapolityczną jest na początku nowoczesności nauka¹⁹².

Szczerbakiewicz nazywa nową sytuację Teofila „postoświeceniową religią nauki”. To zrównuje go z takimi wyznawcami nauki, jak – dziś – Richard Dawkins, a kiedyś Ernst Haeckel, do którego narrator porównuje bohatera:

Haeckel wpoił mu teorię ewolucji z fanatyzmem płomiennego wyznawcy i z niewyrozumiałością twórcy dogmatów. Było pewne powinowactwo między upartym chłopcem a starym biologiem, który do dwudziestego roku życia był wierzący, a nigdy właściwie nie przestał parać się Bogiem. Magiczne imię nie opuszczało jego książek, z których jedna z najgłośniejszych: *Naturalna historia stworzenia* była jakby odpowiedzią na Biblię¹⁹³.

Zbliżamy się więc znów do tego, co o doświadczeniu nauki pisze Miłosz, a co stało się jednym z postsekularnych komunałów – nauka jest tylko innym obliczem religii. W nowoczesnym i ponowoczesnym świecie przejmie po niej schedę w opisywaniu i wyjaśnianiu świata, co oznacza także, że świat przestaje być dla człowieka obcym miejscem. Nauka jest też źródłem autorytetu i repozytorium odpowiedzi na trudne, także niewyjaśnialne pytania – nawet jeżeli nie daje konstruktywnych rozwiązań, to niesie nadzieję.

Generalizacje

Kończąc się tu opowieść nazwałem na początku literacką historią intelektualną, uznając jej funkcję równocześnie jako element historii literatury i historii intelektualnej, a tym samym uznając wartość literatury dla tej ostatniej, szczególnie w zakresie, który Hayden White nazwał „przeszłością praktyczną”. Rekonstruując przeszłość, konstruujemy równocześnie opowieść o niej, która zbudowana jest z wcześniejszych, literackich opowieści. Ta pośredniość, która powielona jest jeszcze przez

¹⁹² Ibidem, s. 476.

¹⁹³ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 691.

pośredniość i konstrukcyjny charakter samego języka, nakazuje przyznać, że głównym celem tej pracy jest sama opowieść, czy raczej opowieści: ta, którą tutaj przeprowadziłem, i te wszystkie, które opisywałem. Przynoszą one pewne diagnozy rzeczywistości historycznej, choć bez prawa do ostatecznego wyrokowania o świecie (którego zresztą teoretycy ze szkoły poststrukturalnej pozbawiają też profesjonalnych historyków). Cztery badane powieści przyniosły cztery zupełnie różne narracje o świecie, z których udało się wydzielić pierwiastek sekularyzacyjny. Albo inaczej – udało się je przeczytać jako opowieści o religii i nowoczesności. Z tego zaś powstała kolejna opowieść. Na tym należałoby skończyć, jeżeli rzeczywiście sama opowieść ma być wartością główną.

Tak się jednak złożyło, że domykana tu opowieść jest podatna na pewne generalizacje, które proszę uznać za wartość dodaną do niej. Badane powieści wpisują się bowiem w różne narracje sekularyzacyjne funkcjonujące w socjologii i filozofii – każda w inną. Dwie (*Niebo w płomieniach* i *Zmory*) przynoszą „konstruktywne” rozwiązania, dwie pozostałe – kończą się (w badanej kwestii) diagnozą „destruktywną”. Cudzystów występuje tu dlatego, że powyższe określenia nie oznaczają generalnie aprobatywnych albo niszczyielskich rozstrzygnięć, ale są to funkcjonalne określenia odnoszące się do roli wiary i/lub religii w tych opowieściach.

Edukacja Józia Barącza Józefa Bieniasza to w tym kontekście przede wszystkim opowieść o utracie niewinnych marzeń o charyzmatycznej roli kapłana. Zostaje ona – jeśli nie od razu, to w kolejnych częściach trylogii – zrekompensowana zupełnie inną drogą życiową, nieprzekreślającą ostatecznie relacji człowieka z Bogiem.

O zupełnie inną „destrukcyjność” chodzi w wypadku *Ma lat 22* Tadeusza Peipera. Bohater tej powieści całkowicie wyrugował Boga i religię ze swojej świadomości. To radykalne zeświecczenie intelektualne okazuje się jednak jeszcze bardziej niszczyielskie, bo równocześnie religia pozostawia w podświadomości bohatera bruzdy, których teraz nie będzie on w stanie zasypać, a które jego seksualność pozostawiają w stanie pełnego rozregulowania.

Zmory Emila Zegadłowicza są opowieścią o przepracowaniu tego właśnie problemu. Od początku religia – instytucja i stojące za nią przymusy i wyobrażenia – jest negatywnym bohaterem tej historii. Jej odrzucenie

określam jako „konstruktywne” nie tylko dlatego, że jest uznawane za zbawcze dla psychiki głównego bohatera. Chodzi mi przede wszystkim o konstruktywność, która polega na tym, że za odrzuconą formę podstawia się od razu nową, uznaną za lepszą. Tym jest w *Zmorach* oświeceniowa idea religii naturalnej, czyli religii jako etyki, w tym wypadku – etyki miłości.

Taka kompensacja okazuje się niewystarczająca jako nowa forma religii dla bohatera *Nieba w płomieniach* Jana Parandowskiego, którego rozstanie z religią jako doświadczeniem intelektualnym było równocześnie rozstaniem z głęboką wiarą. Okazuje się – jak już wyjaśniła nam Julia Kristeva – że potrzeba wiary jest bardzo mocnym elementem młodszej psychiki i bohater powieści odnajduje nie tylko nową religię, ale też nową wiarę – w nowoczesnej nauce. Te dwa schematy zastąpienia religii – przez etykę i przez naukę – są w rzeczywistości zjawiskami o zupełnie różnej strukturze. Pierwsze, charakterystyczne dla XVIII-wiecznego nurtu oświeceniowego, polega na swego rodzaju destylacji – tezie, że religia w swojej czystej formie jest etyką, a reszta to mit, niepotrzebny naddatek. Z perspektywy religii tradycyjnej jest to głębokie zubożenie, przede wszystkim z racji odjęcia pierwiastka metafizycznego. Tak samo, co ciekawe, oceni to drugie z opisywanych zjawisk – XIX-wieczna krytyka, która zrozumiała wagę opowieści mitycznej i siły wyobraźni i dzięki temu mogła też je wykorzystać w walce z chrześcijaństwem, o którym pisałem na początku rozdziału, i w tworzeniu własnych narracji krypto-religijnych, co zamknęło naszą opowieść.

Warto jeszcze na koniec podsumować rolę szkoły w opisywanych przemianach. Wbrew oczekiwaniom, które płyną z lektury intelektualnej historii sekularyzacji Owena Chadwicka i z wspomnieniowych opowieści Czesława Miłosza, moc sekularyzacyjna szkoły nie jest tak wielka i tak jednoznaczna. Funkcjonuje ona w tej historii między dwiema sprzecznymi rolami. Ma potencjał, czasem wykorzystywany do tego, aby istnieć w kontrze do rzeczywistości, przynosząc tym samym jej krytyczny obraz. Przeważa jednak fakt, że jest instytucją dyscyplinującą, która powiela i utwierdza konserwatywne społeczeństwo. Jaka będzie jej rola wobec społeczeństwa, taka też będzie w odniesieniu do religii. Poza tym szkoła bywa miejscem konfrontacji myślenia religijnego i naukowego. W omawianych powieściach raczej tak nie jest, a to za sprawą jej konserwatyw-

nego stanowiska i niewielkiej wagi, jaką przywiązuje się w niej do nauk przyrodniczych. Ostatecznie więc przemiana duchowa odbywa się przede wszystkim obok szkoły – w lekturze i w „przygodzie”, czyli samodzielnym poszukiwaniu, którego podejmują się bohaterowie powieści. W ten sposób oczywiście ta przemiana traci powszechność i wyrazistość – z powieści wynika, że większość, nazwana synekdochą „czytelnicy Sienkiewicza”, po prostu jej nie doznaje. Powraca więc teza o wybiórczości, rzadkości tego doświadczenia duchowego, powielanego przede wszystkim wewnątrz formacji modernistycznej. Opowieści, chronologicznie dotyczące już dwudziestolecia międzywojennego (lub pozostające poza czasem), którym przyjrzymy się w kolejnym rozdziale, odniosą się do tej tezy bardzo różnie – raz powtarzając historię o zupełnej niezdolności czy niechęci społeczeństwa polskiego do odstąpienia od swojej tradycyjnej religii, innym razem przedstawiając współczesny sobie świat jako odczarowany i wyczyszczony z wszelkich form duchowości.

Rozdział 3

Narracje sekularne i narracje o sekularyzacji

Ostatni rozdział mojej pracy ma nieco inny charakter niż poprzednie. Zebrałem tutaj teksty poświęcone różnym tematom i różnym autorom. Tak się złożyło, że są to moim zdaniem najciekawsze postaci naszego literackiego dwudziestolecia. Przy każdym z nich pojęcie nowoczesności pojawiało się już wielokrotnie, ich obecność tutaj nie powinna więc być zaskoczeniem. Aż dwa teksty poświęcone są opowiadaniu *Bezrobotny Lucyfer* Aleksandra Wata. Nie wynika to z poczucia dotychczasowego braku zainteresowania gatunkiem opowiadania, które także może być, na równi z powieścią, wdzięcznym przedmiotem zainteresowania poszukiwacza tropów sekularyzacji. Jest to po prostu utwór wyjątkowy i dla pełnego zobrazowania jego problematyki – zdecydowałem się zachować dwa odrębne teksty. Poza tym uzupełniam jeszcze o kilka panteon tekstów, które w prozie dwudziestolecia wydają mi się niezbędnymi intertekstami.

Z każdym tekstem zmienia się perspektywa i zastosowane narzędzia. Jest to właściwa opowieść o sekularyzacji, która nie ma jednego oblicza i niejednej sprawy dotyczy. Każdy wątek zwraca się w stronę innej kategorii, która współokreśla nasze próby rozumienia relacji religii i nowoczesności. Wraca więc kategoria doświadczenia, pojawia się najpłodniejsza z sekularyzacyjnych metafor – odczarowanie. Tekst, od którego zaczynam, jest w zasadzie uzupełnieniem rozważań, którym poświęcony był rozdział poprzedni. Zmienia się tylko czas – przenosimy się do samego dwudziestolecia. Zwieńczenie lub przynajmniej uzupełnienie znajdzie więcej wątków, o których wspominałem tylko wcześniej – jak doświadczenie religijne, które dla pełnego opracowania wymaga-

łoby osobnej książki. Zupełnie inne ujęcie zyskuje nauka. Pojawiają się wszystkie główne instytucje, które nowoczesność postawiła naprzeciw religii, czyli przede wszystkim: nauka, ekonomia i polityka. W namiastkowej formie zwracam się w stronę ważnych języków krytyki religii: psychoanalizy i marksizmu. Ta różnorodność jest też świadectwem drogi, którą przeszedł badacz na tropach sekularyzacji¹.

Czy w szkole dyrektora Piórkowskiego nie uczy się religii (i biologii)?

„Czy chciałby pan zobaczyć ciało?”² – pyta Pimkę dyrektor Piórkowski. Jest to jedno z tych zdań w *Ferdydurke*, które otwierają się na niezwykłą mnogość interpretacji. Czy popełniono tu jakąś zbrodnię? Czy ktoś umarł? A może propozycja ma charakter erotyczny? Jakie ciało, pytamy? Oczywiście – chodzi o ciało pedagogiczne. Ale i to wyjaśnienie nie daje spokoju. Tylko jedno ciało? Przecież pokój nauczycielski wypełniony jest ciałami. A więc, proponując, dyrektor jednocześnie deklaruje – jedność organizmu pedagogicznego. Jest to propozycja ideologiczna, o której szczegółowo pisze Marian Bielecki w *Widmach nowoczesności*, opisując system pedagogiczny w *Ferdydurke* w kategoriach socjalizacji i uniformizacji, niedążących do rozwoju wiedzy i samodzielności, ale do wyhodowania jednostek reprodukcujących – mizerny i upadający – kapitał kulturowy³. Za Pierre'em Bourdieu Bielecki podkreśla, że do uzyskania odpowiedniego efektu w „produkcji osobników identycznie zaprogramowanych” wymagana jest najpierw odpowiednia „produkcja osobników odpowiedzialnych za programowanie”. Piórkowski nie pozostawia wątpliwości, że dobór „ciała nauczycielskiego” jest staranny i podykto-

¹ Teksty składające się na ten rozdział, w nieco tylko zmienionej formie, były wygłaszane na konferencjach i przekazywane do druku w książkach pokonferencyjnych. Zestawienie pierwodruków (jeszcze nie wszystkie się ukazały) znajduje się w bibliografii.

² W. GOMBROWICZ: *Ferdydurke*. Kraków 1996, s. 37.

³ M. BIELECKI: *Widma nowoczesności. Ferdydurke Witolda Gombrowicza*. Warszawa 2014, s. 193 i nast.

wany właśnie tą intencją: „[...] metody nasze wyrabiania pupy nie mają sobie równych, a ciało nauczycielskie pod tym względem dobrane jest jak najstaranniej”⁴.

Pozwalając nam zajrzeć do pokoju nauczycielskiego, dyrektor szkoły ujawnia nam skład, a tym samym specyfikę owego ciała pedagogicznego: historyk, nauczycielka francuskiego, nauczycielka kaligrafii, polonista i łacinnik. To dość osobliwe i, co tu kryć, wybrakowane grono pedagogiczne, reprezentujące wyłącznie wąskie kształcenie humanistyczne. Nie ma matematyka, biologa ani fizyka, nie ma także katechety. Jak to możliwe? Oczywiście jeżeli przyjąć perspektywę realistyczną, to po prostu niemożliwe – nauczyciele ci muszą znajdować się w każdej szkole. Nie może zabraknąć zajęć z przedmiotów maturalnych. Nie może też zabraknąć religii, jej obecność w przedwojennej szkole regulował artykuł XIII Konkordatu z 1925 roku. Oglądamy więc tylko część „ciała nauczycielskiego”. Jak to z ciałem bywa, pokazać należy tylko część. Dlaczego jednak właśnie tę część, a resztę – uznaje się za nie dość przyzwoitą?

Oczywiście w wypadku powieści Gombrowicza trudno jest zdawać się wyłącznie na realizm. „Ta dziwna instytucja, zwana literaturą”, jak pisał Derrida⁵, jest właśnie miejscem, w którym wolno wszystko, wolno więc nawet zignorować przepisy konkordatu. Jedyną władzą, o której nie można zapomnieć, jest genologia. Tymczasem *Ferdydurke*, rozprawa o niedojrzałości, jak już pokazałem, trwa w nieustannej intertekstualnej grze z powieścią rozwojową, powieścią o dojrzewaniu. Przegląd tych powieści, reprezentatywnych dla dwudziestolecia międzywojennego, odkrył przed nami ciekawą prawidłowość. Ilekroć mamy do czynienia ze scenami szkolnymi, obszarem zainteresowania jest to, co Gombrowicz pomija. W powieściach omawianych w poprzednim rozdziale, czy w odmiennych gatunkowo powojennych wspomnieniach Czesława Miłosa (*Rodzinna Europa, Legendy nowoczesności*), szkoła i jej okolice są miejscem, w którym, w różnym nasileniu, nieodmiennie pojawia się konflikt na linii religia – nauka, charakterystyczny dla kształtowania się nowoczesnego umysłu zindywidualizowanego, samoświadomego i pod-

⁴ W. GOMBROWICZ: *Ferdydurke...*, s. 37.

⁵ J. DERRIDA, D. ATTRIGE: *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*. Przeł. M.P. MARKOWSKI. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.

legającego procesom sekularyzacji. W powieściach „galicyjskich”, przywołujących przełom XIX i XX wieku, wyraźna była przewaga religii, która zdominowała zupełnie rewolucyjny potencjał nauki, ale nie wyrugowała jej całkowicie ze szkolnych tablic. We wspomnieniach Miłosza ta równowaga zostaje znów ustanowiona. Tymczasem w *Ferdydurke* – nagle obie strony zostają zapomniane.

Sedno tego konfliktu, a więc zderzenie rozumu i wiary, które Miłosz w *Legendach nowoczesności* określa właściwiej jako konflikt dwóch rozumów lub dwóch wiar⁶, jest ważnym elementem rozwoju nowoczesnego bohatera. Niezależnie od tego, czy przebiega lekko i mimochodem (*Ma lat 22*), czy jest naczelnym konfliktem kilkusetstronicowej powieści (*Niebo w płomieniach*), to istotny punkt nowoczesnej tożsamości *in statu nascendi*. Jako literacki archetyp takiej tożsamości należałoby wskazać głównego bohatera *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna, o którego kształtowanie rywalizowali jezuita Naphta i humanista, zadeklarowany mason Settembrini. Ale za nie mniej istotne, jeśli nie decydujące, trzeba tu przyjąć zwykłe doświadczenie życiowe młodego człowieka poddanego kształceniu, któremu historia Hansa Castorpa nadała tylko formę. Zresztą byłaby to forma nazbyt dojrzała jak na polskie warunki, gdzie najczęściej chodziło o powtórzenie XIX-wiecznego doświadczenia wojującego ewolucjonizmu Huxleya i „bezbożnego” historycyzmu Renana, a nie w pewnym sensie „postsekularna”, bo krytycznie podsumowująca doświadczenia zachodnie, ciemną i trudną dialektykę Naphty i Settembriniego.

Prosta dialektyka rozumu i wiary, forma nowoczesnej psychomachii, powtarza się niezmiennie i niezmiennie prowadzi bohatera powieści rozwojowej do przekształcenia świadomości. Naprzeciwko siebie stają dwie dyskursywne siły: religia (a więc szkolna dogmatyka, ale też domowa, „matczyna” wiara, oraz różne doświadczenia mistyczne) i nauka (raz będzie to biologia, raz historia, kiedy indziej znów nauki ścisłe lub filozofia). Religia zostaje zwyciężona (tylko u Miłosza nie jest to jednoznaczne) i to zwycięstwo jest istotnym, a bywa, że decydującym elementem nowej tożsamości – indywidualisty, dojrzałego, nowoczesnego człowieka (mężczyzny, dodajmy to bez niezbędnych komentarzy). Przy-

⁶ C. MIŁOSZ: *Legendy nowoczesności*. Kraków 1996, s. 85.

zna to zresztą także Gombrowicz w *Rozmowach z Dominikiem de Roux*⁷. To wewnętrzne przezwyciężenie jest dla nowoczesnego bohatera pierwszym zwyczajstwem z instytucją silną, posiadającą władzę nie tylko wobec prawa, ale i wobec świadomości. Przede wszystkim chodzi o Kościół katolicki, ale równocześnie jest to lekcja o możliwości uniezależnienia się od instytucji szkoły będącej częścią opresywnej kultury, co znajdzie najwyraźniejszą realizację w *Zmorach* Zegadłowicza. Bardzo dobrze pokazuje to doświadczenie Miłosz w *Legendach nowoczesności*, we fragmentach cytowanych na początku poprzedniego rozdziału.

Żadne siły moralne ani intelektualne – a także stojące za nimi instytucje – nie mogą w pełni zagarnąć człowieka nowoczesnego. Ten element powieści rozwojowej jest więc historią uwolnienia jednostki i drogi w stronę indywidualizmu i dojrzałości. Dlaczego więc brak tego konfliktu w *Ferdydurke*? Pytanie to jest tym ciekawsze, że – jak pisze Łukasz Tischner – doświadczenia gimnazjalne Gombrowicza są bliższe raczej opisom *Rodzinnej Europy* Miłosza niż przygodom Józia Kowalskiego:

[...] spośród nauczycieli wyróżniali się polonista, Czesław Ciepliński, i katecheta, ksiądz Roman Archutowski. Pierwszy był grafomanem poetą w guście młodopolskim, którego natchnione tyrady o uwielbianym Słowackim były w pewnej mierze inspiracją do stworzenia postaci Bładaczki. Drugi, o którym Gombrowicz nie wspomina [wyróżn. – R.K.], był typem naukowca, wybitnym znawcą dziejów Kościoła [...], człowiekiem łagodnym i głęboko ewangelicznym⁸.

Najkrócej rzecz ujmując – z tej perspektywy katecheta w szkole jest Gombrowiczowi nie na rękę. Nie o taką szkołę Gombrowiczowi chodzi. We wspomnianych powieściach rozwojowych szkoła jest mimowolnym medium, które, choć w ułomnej formie, najczęściej poza oficjalnym trybem edukacji, dostarcza pewnych idei, podpowiada rozwiązania i umożliwia samorozwój jednostki. W *Ferdydurke* to instytucja totalna, która nie może pozwolić sobie na ryzyko zaistnienia jednostki. Jest to kwestia bardzo dobrze znana, dokładnie omówiona we wspomnianej wcześ-

⁷ „Rozstanie z Bogiem – sprawa wielkiej wagi, bo otwierająca umysł na całość świata [...]”. Cyt. za: Ł. TISCHNER: *Gombrowicza milczenie o Bogu*. Kraków 2013, s. 54.

⁸ Ibidem, s. 52–53.

niej pracy Mariana Bieleckiego, przywołującej na świadków Foucaulta i Bourdieu. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że zdaniem Gombrowicza to przedmioty humanistyczne okazują się najskuteczniejszym narzędziem tej instytucji, czyli – okazują się najbardziej totalitarne. Kaligrafia, łacina i język francuski są wyłącznie pięknymi posągami, tym samym jest wykład Bładaczki o poezji Słowackiego. Kształcenie w nich to wychowanie do wierności i czołobitności. Wobec tak wykładanej wiedzy tworzy się aura nienaruszalności, sakralności, która daleka jest od deklaracyjnych wartości humanistycznych. W pewnym sensie – o czym za chwilę – to one tworzą religię.

Tymczasem katecheza religijna i przedmioty scjentystyczne, wykładane równolegle, prowokują konflikt i naruszenie stabilnego porządku. Dialektyka nauki i religii umożliwia wyraźne opowiedzenie się po jednej ze stron, co w konsekwencji stwarza warunki do usamodzielnienia się i rozwoju intelektualnego. Ten konflikt wewnętrznie rozsądza autorytet szkoły jako instytucji władzy i wychowania, dając miejsce na wytworzenie się indywidualności⁹. Nienaruszalne *status quo* humanistyki w takim wydaniu, jakie narzucają Bładaczka i łacinnik, umożliwia zmianę tylko jedną drogą – przez ucieczkę.

Szkoła jako religia zsekularyzowana

Wszyscy nauczyciele w zakładzie dyrektora Piórkowskiego w pewnym sensie są katechetami i kapłanami specyficznej religii zsekularyzowanej. Z pozoru jest to religia politeistyczna – każdy nauczyciel ma swojego bożka, swój obrzęd i swój system wyjaśniania świata przez nieustanne odwoływanie się do idola, który przysłania mu rzeczywistość, jak w komicznej scenie, w której łacinnik zabrania uczniowi wyjścia do ubikacji, a w zamian proponuje lekturę o przypadłościach żołądkowych wojska Juliusza Cezara¹⁰. Ostatecznie jednak jest to jedna i ta sama reli-

⁹ We wspomnianych powieściach rozwojowych szkoła oczywiście ma inne narzędzia do utrzymania porządku i ostatecznie jest zawsze silną instytucją, niemniej jednak mieszcząca się w niej dialektyka robi swoje.

¹⁰ W. GOMBROWICZ: *Ferdydurke...*, s. 57.

gia, a raczej obsadzone puste miejsce pozostałe po religii właściwej¹¹, którą, jak zobaczymy, Gombrowicz usuwa, a której funkcje nie mogły bez śladu zniknąć ze struktur społecznych. Nie ma bowiem ani spójnego systemu nadrzędnego, który charakteryzuje monolityczne społeczeństwa katolickie, ani demokratycznego rynku konkurencyjnych systemów religijnych na wzór religii protestanckich. Są tylko niezbyt żywotne pozostałości po takich ideach, jak klasyczne wykształcenie i postromantyczne wyniesienie poezji, której obszerniejszą krytykę jako pozornej religii Gombrowicz przedstawia w *Przedmowie do Filidora Dziekiem Podsztytego*. Brak więc dawnej religii, a to, co nowe, nie potrafi jej zastąpić.

Ateistyczna powieść i powrót wypartego Boga

„Nie ma już Boga, czyli formy świata”, i o tym właśnie jest *Ferdydurke*, jak twierdzi Jean-Pierre Salgas¹². *Ferdydurke*, zdaniem francuskiego autora, jest tekstem ściśle ateistycznym i nie chodzi tu tylko o wyeliminowanie Boga z porządku przedstawieniowego, ale także o wszystkie tego konsekwencje w strukturze świata, w ludzkim doświadczeniu, w etyce. Teza ta, argumentowana przede wszystkim na poziomie ideowym, nie znajduje potwierdzenia na najbardziej podstawowym poziomie – w leksyce powieści, a konkretnie w eksklamacjach tak bohaterów, jak i narratora powieści. Bóg, odrzucony w głównym dyskursie, wraca – niczym freudowskie niesamowite – przez szczeliny świadomości pojawiające się w momentach emocjonalnych wybuchów. Katalizatorem tych wybuchów okazuje się rozstrajający dyskurs Gałkiewicz. Najpierw doprowadza polonistę do desperacji: „Ciszej, na Boga! – syknął. – Gałkiewiczowi

¹¹ Tak sekularyzację tłumaczy Hans Blumenberg – w świecie, w którym oficjalna religia instytucjonalna utraciła swoją społeczną funkcję, pozostaje po niej puste miejsce, które domaga się wypełnienia. Niemiecki filozof występuje tu przeciwko koncepcji mówiącej o zależności i ideowej wtórności nowożytności wobec okresu, w którym religia instytucjonalna organizowała życie zachodniego społeczeństwa. Por. H. BLUMENBERG: „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*. Przeł. T. ZATORSKI. „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 2013, nr 2, s. 68.

¹² J.-P. SALGAS: *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*. Przeł. J.M. KŁOCZKOWSKI. Warszawa 2004, s. 105.

stawiam pałkę. Gałkiewicz zgubić mnie chce!”¹³. W scenie z łacinnikiem sam traci panowanie: „Tra, la, la, mama, ciocia! Jak to rozwija, kiedy nie rozwija? Jak to doskonalą, gdy nie dokonali? Jak to wyrabia, kiedy nie wyrabia? O Boże, Boże – Boże, Boże!”¹⁴. I chociaż są to przede wszystkim wykrzyknienia, w których Bóg przywoływany jest zwyczajowo, schematycznie, to jednak są pewną wskazówką: nawet w tak zlaicyzowanym świecie pewne wyobrażenia nie dają się łatwo wypłenić z podświadomości i w chwili braku równowagi – wracają w postaci takich językowych wybuchów.

Teza Salgasa mogłaby natomiast – o dziwo krytyk nie podejmuje szerzej tego tematu – oprzeć się na zauważalnym ograniczonym istnieniu w powieści religii jako zjawiska kulturowego. Brak nie tylko katechety. W mieście, przez które przechodzą Józio i Miętus, nie ma kościołów, są tylko urzędy, akademiki i sklepy. To jasne, że Boga do domu nie zapraszają też Młodziakowie, ale że także na wsi praktycznie nie ma żadnych objawów religijności lub chociaż równie polsko-szlacheckiego antyklerykalizmu – to może zastanawiać. Gdyby nie to, że mimochodem, w trakcie rozważań nad statusem ziemianstwa, narrator wspomina o księdzu proboszczu (w spódnicy)¹⁵, to pomyśleć by można, że Gombrowicz przedstawia fikcyjny świat, w którym po prostu nie ma religii instytucjonalnej. Ta jedna uwaga narratora pozwala na wysunięcie innej tezy, która odnosi się także do głównego wątku mojej wypowiedzi – Gombrowicz nie eliminuje religii ze świata *Ferdydurke*, ale wykazuje się brakiem zainteresowania wobec niej, na tyle zasadniczym, że albo należałoby zdiagnozować wyparcie, albo szukać innego powodu do tak wyraźnej postawy. Jak podaje Łukasz Tischner w rozprawie *Gombrowicza milczenie o Bogu*, autor *Ferdydurke* rozstał się ze swoją wiarą (która nigdy nie była zbyt mocna) mniej więcej w tym czasie, kiedy przeżywał traumę roku 1920 – poczucie społecznego odrzucenia i głębokiego strachu w związku z wojną polsko-bolszewicką¹⁶. Takie połączanie, jak uczy Freud, może

¹³ W. GOMBROWICZ: *Ferdydurke...*, s. 43.

¹⁴ Ibidem, s. 58.

¹⁵ W. GOMBROWICZ: *Ferdydurke...*, s. 214. O jeszcze jednej scenie, która przywołuje konotacje biblijne, piszę na końcu fragmentu poświęconego *Ferdydurke*.

¹⁶ Ł. TISCHNER: *Gombrowicza milczenie o Bogu...*, s. 54. Tischner podaje, że mogło to też zdarzyć się nieco wcześniej.

prowadzić do wyparcia, ale nie wyobrażenia głównego obiektu strachu, a kojarzących się z nim innych zdarzeń.

Gombrowicz w ostentacyjny sposób pomija religię katolicką, która jest niezbywalnym elementem polskiej kultury tamtego czasu, tak w *Ferdydurke*, jak i w *Pamiętniku z okresu dojrzewania*, a więc tak długo, jak z tą kulturą jest zmuszony żyć¹⁷. Z perspektywy lektury obu książek (szczególnie jednak *Ferdydurke*), jako tekstów krytycznych wobec ówczesnej sytuacji społecznej, to pominięcie roli Kościoła katolickiego i kleru wydaje się interesujące, tym bardziej że kiedy tylko pisarz znajduje się poza zasięgiem krajowej kultury z jej bardzo silną pozycją kleru i religijnego obyczaju, to od razu zaczyna posługiwać się chrześcijańskimi „rekwizytami”. Szczególnie istotną rolę odegra na przykład budynek kościoła i msza, najpierw w *Ślubie*, a potem w *Pornografii*. Właściwie tylko raz, w *Zdarzeniach na brygu Banbury* Gombrowicz pozwala sobie na krytyczną uwagę, w zabawny sposób pokazując, jaki wpływ ma instytucja religii na ludzką seksualność:

Czy pan zastanowił się nad tym, że ryba obojnaka, mając w sobie wszystko, co potrzeba, dopiero musi używać?! A ja jeden mam stać – ja jeden mam sterczeć jak kółek?

– To małżeństwo – rzekłem ostrożnie, ponieważ wszystkie włosy stały mi dęba na głowie i bałem się którego urazić. – To na pewno małżeństwo – w każdej rybie jest mężczyzna i kobieta i malutki ksiądz¹⁸.

Hipotezy

Skąd więc ten wykazywany przeze mnie brak? Prosta odpowiedź o laickiej świadomości, która nie ma potrzeby zwracania się do tej problematyki, byłaby może wystarczająca, gdyby nie dopuszczalna, wręcz kanoniczna interpretacja *Ferdydurke* jako krytycznego spojrzenia na instytucje organizujące świadomość ówczesnej Polski (szkoła i rodzina, nowoczes-

¹⁷ Zupełnie inaczej kwestia metafizyki, religii i instytucji kościelnych rozwiązana jest w *Opętanych*. To zagadnienie jest tam jednak podporządkowane zasadom gatunkowym (mieszanym) powieści gotyckiej, romansu i powieści kryminalnej.

¹⁸ W. GOMBROWICZ: *Zdarzenia na brygu Banbury*. W: IDEM: *Bakakaj*. Kraków 1987, s. 148.

ność i ziemiańskość). Zamiast odpowiedzi dać mogą tylko przypuszczenia. Jak pokazuje Łukasz Tischner¹⁹ – młodzieńcze życie pisarza upłynęło w nieustannym kontakcie z różnymi rodzajami katolicyzmu prezentowanymi przez jego matkę i siostrę. Czy może chodzi właśnie o delikatność wobec członków własnej rodziny? A może o respekt, który czuł wobec własnej siostry, Ireny Gombrowicz? Czy możliwa byłaby teza o wyparciu tej tematyki, oparta chociażby o doświadczenie odręczenia z okresu wojny bolszewickiej?

Blisko innego rozwiązania jest Marian Bielecki, piszący o przyczynach rezygnacji Gombrowicza z publikacji w ostatecznej wersji *Ferdydurke* fragmentu o spotkaniu z faszystą, który publikował w „Skamandrze”. Chodzi o najzwyczajszą niechęć czy obawę przed wmieszanym się w konkretny ideologiczny spór. Z tego powodu – pisze Bielecki – rezygnuje i z parodii *Marsza Pierwszej Brygady*, i z jednoznacznych deklaracji politycznych Miętusa²⁰. Nie należy też zapominać, że dwudziestolecie międzywojenne jest okresem zupełnie poważnego i oficjalnego działania cenzury. Przykład *Zmór* Emila Zegadłowicza – a więc przykład najintensywniejszego działania kontroli pozapolitycznej – pokazuje, że cenzura interesowała się przede wszystkim kwestiami obyczajowymi, ale nie pomijała także kontrowersji religijnych, bo już na przykład Witkacy swoją sztukę *Wariat i zakonnica*, ze względu na erotyczne uwikłanie tytułowej bohaterki, musiał wystawiać pod tytułem *Wariat i pielęgniarz*. Takie książki, jak *Niebo w płomieniach* Parandowskiego, spotykały się co prawda z niechętnym przyjęciem konserwatywnego społeczeństwa – o czym po latach wspomina autor²¹ – ale nie miały problemów z oficjalną cenzurą jako „poważny” gatunek powieściowy. Inaczej jednak mogłoby być z tekstem, który pomimo formy niekanonicznej odnosiłby się do kanonicznych dla narodu spraw.

Dodajmy na koniec, że poza tym przeglądem hipotez narrator *Ferdydurke* podpowiada nam jeszcze inny ciekawy wątek sekularyzacyjny, tym razem ukryty w języku. To scena, w której Józio tłumaczy się wujowi z „bra...tania się”:

¹⁹ Ł. TISCHNER: *Z Małozyc w świat*. W: IDEM: *Gombrowicza milczenie o Bogu...*

²⁰ M. BIELECKI: *Widma nowoczesności...*, s. 221–222.

²¹ J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach...*, s. 449 i nast.

– Brata się? *What is that* bra...ta się? Do diabła! Książę Seweryn...

Z łagodnym uporem powtarzałem wciąż „bra...ta się” i już za nic nie wyrzekłbym się zielonkawej, miękkiej naiwności, jaką smarowałem wujaszka.

– Kociu – rzekła dobrotliwie ciocia, która stanęła na progu z torebką cukierków w ręku – nie irytuj się, on zapewne w Chrystusie się brata, brata się w miłości bliźniego.

– Nie! – odparłem uporczywie. – Nie! Bra...ta się nago, bez niczego!

– Więc jednak zboczenie! – wykrzyknął.

– Wcale nie. Bra...ta się w ogóle bez niczego, bez zboczenia także. Jako chłopak się brata²².

Zjawisko pozornego odkontekstowania, które w tym wypadku polega na wyczyszczeniu kontekstu chrześcijańskiego i odrzuceniu, jako możliwego zamiennika, kontekstu cielesno-seksualnego, przypomina to, co Jacques Derrida opisuje jako „białą mitologię”²³. Józio nie pozostawia jednak czystego pojęcia, jak powinien postąpić filozof – ostatecznie, przyparty do muru, uzupełnia je o nowe zaszeregowanie, wprowadza zupełnie nową kategorię – chłopaka. Co to oznacza – to przynależy już do innych rozważań.

Religijne obrazowanie i sekularyzacja – postrzeganie miasta w *Bezrobotnym Lucyferze* Aleksandra Wata

Potrójne spojrzenie

Od pierwszych słów wydaje się jasne, że dwie perspektywy rządzą opowiadaniem Aleksandra Wata *Bezrobotny Lucyfer*:

²² W. GOMBROWICZ: *Ferdydurke...*, s. 220.

²³ J. DERRIDA: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Przeł. J. MARGAŃSKI. W: IDEM: *Marginesy filozofii*. Warszawa 2002, s. 266 i nast.

Nie można brać mu za złe biblijnego obrazowania. Patrząc na poszarpane chmurki widnokregu, myślał: rozgromiona broda Jehowy. Lecz wysoko nad jego głową chmurka była płaska i nieruchoma jak słowo depeszy, naklejone na olbrzymim wypłowiałym blankiecie²⁴.

Tytułowy bohater – pojawiający się na ziemi Lucyfer – patrzy przez pryzmat metafory religijnej. Zjawiska naturalne są dla niego nierozróżnialne z ich metaforycznym wyobrażeniem. Jest to rodzaj panteistycznej wyobraźni przednowoczesnej, czy nawet przedmetafizycznej, w której świat nie tyle jest napędzany przez boską siłę, albo jest jej odwzorowaniem, co po prostu jest boską formą.

Równocześnie ujawnia się forma postrzegania narratora, który zdaje się patrzeć na świat bezpośrednio i nowocześnie. Przeobrażająca metafora zostaje zastąpiona opisującym porównaniem. Świat jest samym sobą, niczym ponadto, a wyobraźnia skupia się wyłącznie na jego precyzyjnym opisanie.

W tych dwóch formach prezentują się dwa sposoby przedstawienia przestrzeni w opowiadaniu. Różnią się od siebie nie tylko podmiotem, ale i przedmiotem spojrzenia. Lucyfer kieruje swój wzrok daleko, w stronę widnokregu, a narrator zajmuje się niebem wiszącym pionowo nad bohaterem – a więc nad miastem, w którym za chwilę zacznie się akcja opowiadania. W ten sposób powstaje dodatkowe rozdzielenie, podkreślające dwoistość perspektywy *Bezrobotnego Lucyfera*. W rzeczywistości jednak mamy do czynienia nie z dwoma, ale z trzema spojrzeniami. Przyjmując dualistyczny, w pierwszej chwili oczywisty podział, zgadzamy się równocześnie na dominację narratora nad bohaterem i pomijamy najważniejszą focalizację opowiadania – zewnętrzne spojrzenie narratora na bohatera.

Opowiadający historię Lucyfera od samego początku wyraźnie stawia się w uprzywilejowanej sytuacji, skwapliwie wykorzystuje swoją nadrzędną rolę komunikacyjną. Najpierw dobrotliwie zdobywa się na pobłażliwą ocenę swojego bohatera, by od razu wyjaśnić, jak rzeczy mają się naprawdę. Diabeł – sugeruje nam narrator – zamknięty jest w swoich

²⁴ A. WAT: *Bezrobotny Lucyfer*. W: IDEM: *Bezrobotny Lucyfer. Opowieści*. Warszawa 1927. Posługuję się reprintem niniejszego wydania, przygotowanym przez „Zeszyty Literackie” i Wydawnictwo Austeria, Warszawa–Kraków 2009.

ograniczonych wyobrażeniach, których „nie można brać mu za złe”. Nie może przecież być kimś więcej, niż jest – postacią ze świata metafizycznego, zamkniętą w swoim religijnym, biblijnym myśleniu. Inaczej narrator – światły, racjonalny, nowoczesny – potrafi rozważnie objąć wszystko wzorkiem i opowiedzieć z należyтым dystansem. Jego zabieg stylistyczny (porównanie) jest też, w przeciwieństwie do religijnych metafor Lucyfera, w swojej epoce wyjątkowo aktualny – pozostaje w zgodzie z awangardową modą: stroniąc od metafizyki (bo zbyt młodopolska) i korzystając z rekwizytów nowoczesnej technologii (zgodnie z postawą futurystyczną). Narrator zdaje się uważać, że jego porównanie jest „naturalne”, „prawdziwe”, niezanieczyszczone przez obrazy mitologiczne, jak ma to miejsce w myśleniu Lucyfera. Jest to charakterystyczny przykład krytyki świata przednowoczesnego przez „oświecony umysł”²⁵. Ponieważ mowa tu o sprawach religijnych, postawę narratora można opisać jako typowy przykład nowoczesnej sekularyzacji.

Sekularyzacja i odczarowanie

Do rozważań nad *Bezrobotnym Lucyferem* Aleksandra Wata pojęcie sekularyzacji wprowadziła niedawno Seweryna Wysłouch²⁶. Badaczka pisze o „zlaicyzowanym świecie”, „metafizyce zsekularyzowanej” (to jest strąconej z pozycji filozofii pierwszej i sprowadzonej do opisu indywidualnego doświadczenia) i wreszcie o „diable zsekularyzowanym”, który nie jest już Księciem Piekieł, ale „przeciętnym bezrobotnym inteligentem”. Profiluje tym samym odbiór całego tekstu jako paraboli trudnego

²⁵ Ten typ postawy, choć na gruncie filozofii, poddaje krytyce Jacques Derrida: „Metafizyka – biała mitologia, która skupia w sobie i odzwierciedla kulturę Zachodu: biały człowiek traktuje swoją mitologię – indoeuropejską – swój *logos*, czyli *mythos* swego idiomu, jako formę uniwersalną tego, co zapewne jeszcze chce nazwać Rozumem”. Por. J. DERRIDA: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Przeł. J. MARGAŃSKI. W: IDEM: *Marginesy filozofii*. Przeł. A. DZIADEK i in. Warszawa 2002, s. 266.

²⁶ S. WYŚLOUCH: *Diabeł zsekularyzowany, metafizyka zsekularyzowana, świadomość postsekularna (O Bezrobotnym Lucyferze Aleksandra Wata)*. W: *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*. Red. A. CZYŻAK, Z. KOPEĆ. Poznań 2011.

losu nowoczesnego inteligenta, odrzucanego przez społeczeństwo, które nauczyło się radzić sobie bez jego retoryki, filozofii, estetyki i etyki.

Taka interpretacja, posługująca się pojęciem sekularyzacji, sama okazuje się jednak „sekularyzująca”, ponieważ za pomocą gatunku paraboli racjonalizuje opowiadanie sięgające po metafizyczne znaki. Jest to postawa zupełnie spodziewana – interpretacja poddająca się opowiadaniu – ponieważ przyjęta zostaje ta sama perspektywa, którą wybrał narrator. Cały materiał opowiadania jest tylko obszernym, spójnym porównaniem, które w ciekawy sposób ma pokazać trudny los człowieka wykształconego według tradycyjnych zasad, żyjącego w społeczeństwie, które jego stare, kiedyś niezbędne i wysoko cenione formy uznaje za nieprzydatne. Przy takiej lekturze, choć uprawnionej i ciekawej, gubi się pewien istotny element opowiadania. Odczytanie *Bezrobotnego Lucyfera* jako paraboli oznacza łatwą akceptację paradoksalności przedstawionego tam świata. Dla potrzeb takiej lektury fabułę można potraktować schematycznie, a budzące zdziwienie (punkt wyjścia każdego rozważania!) wydarzenia uznać za niezbędny, nieznaczący element fantastyczności przypowieści. Jest to moim zdaniem wybór interpretacyjny, który znacząco zubaża odbiór tego tekstu, zamykając jego lekturę metafizyczną, to znaczy taką, która podejmuje jakże ważny dla późniejszej twórczości Wata temat udziału diabła w historii.

Trudno jednak, przynajmniej do pewnego stopnia, dla potrzeb funkcjonalnych nie przyznać racji takiej lekturze. Opowiadanie Wata daje się czytać tak, jak opisano powyżej: kolejne sceny są do siebie strukturalnie podobne, a prawie każde spotkanie Lucyfera można podsumować prostym hasłem, odnoszącym się do jakiejś sfery krytykowanego świata. Parabola jest gatunkiem, ale też określeniem zabiegu, który zostaje zastosowany w narracji. Przy poszukiwaniu wzorca gatunkowego precyzyjniejsze będzie określenie Tomasa Venclovy „parabola filozoficzna”. Wskazuje ono na typ poruszanych problemów i nakierowany na współczesną cywilizację, krytyczny charakter *Bezrobotnego Lucyfera*²⁷.

²⁷ „Książka stanowi miazdzący atak na współczesną kulturę, komiczny demontaż jej wartości, mitów i stereotypów. A także przykład skrajnego szyderstwa”. Cyt. za: T. VENCLOVA: *Aleksander Wat. Obrazoburca*. Kraków 1997, s. 138. W tym samym

Wprowadzenie pojęcia sekularyzacji w sposób, jaki proponuje Seweryna Wysłouch, nie zmienia tego odczytania, ale pozwala je usystematyzować, przyrzeć mu się bardziej szczegółowo. Warto podążać tym tropem i rozpoznać procesy sekularyzacyjne w opowiadaniu. Niewątpliwie mamy tu do czynienia z dywersyfikacją tradycyjnej funkcji religii, czyli rozproszeniem jej na różne dziedziny i różne instytucje społeczne. Dziennikarstwo dostarcza opisu i sposobu rozumienia świata²⁸. Giełda określa ramy dla nowej etyki i wskazuje nową „eschatologię”. Sport przynosi nową wiarę, kształtuje tożsamość i jednoczy społeczeństwo. Dociekania metafizyczne, jedno z głównych źródeł myślenia religijnego, ulegają z jednej strony racjonalizacji (towarzystwo metapsychiczne), a z drugiej indywidualizacji i prywatyzacji (samotny poeta-filozof w restauracji).

Głównym, dominującym elementem obrazu jest jednak to, co w klasycznej teorii sekularyzacji Maxa Webera nazywa się „odczarowaniem” (niem. *die Entzauberung*). Koncepcja ta głosi, że nowoczesny człowiek w procesie racjonalizacji (rozpoczynającym się już dużo wcześniej, wraz z powstaniem religii monoteistycznych) zrezygnował z magicznego, opartego na niewyjaśnialnej, pozaświatowej tajemnicy, tłumaczenia sobie otaczającego go świata. Nie potrzebuje on tego, ponieważ ma naukę, która – jego zdaniem – nie tylko przynosi odpowiedzi, ale dzięki towarzyszącej jej technice daje też praktyczne rozwiązania problemu nieprzystawania człowieka do świata. Przede wszystkim zaś daje poczucie samodzielności²⁹. Świadomość odczarowania, powiązaną z figurą diabła, zobaczyć już można w ostatniej części *Fausta* Goethego, w której Mefistofeles jest przez bohatera odsuwany na bok. Bardzo wyraźnie pokazuje to Marshall Berman, przypominając, jak niewielką w gruncie rzeczy

miejsca Venclova pisze o „paraboli filozoficznej” jako „specjalności” Wata, która zaczyna się właśnie od *Bezrobotnego Lucyfera*, oraz wskazuje na Wolterowski wzór dla zbioru opowiadań.

²⁸ Interesująco o roli mediów jako *religio* współczesnej Europy pisze Tomáš Halík: „Media przejmują wiele aspektów roli tradycyjnej religii: oferują symbole, interpretują świat, przedstawiają intrygujące opowieści, wpływają na sposób myślenia i zachowania ludzi, tworzą sieć informacji, przekazują społeczne doświadczenia i wspólne tematy. Są także i przede wszystkim *arbitrami prawdy* [...]”. Cyt. za: T. HALÍK: *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*. Przeł. A. BABUCHOWSKI. Kraków 2006, s. 34.

²⁹ Por. m.in. M. WEBER: *Nauka jako zawód i powołanie*. Przeł. P. DYBEL. W: IDEM: *Polityka jako zawód i powołanie*. Oprac. Z. KRASNOŁĘBSKI. Kraków 1998, s. 122.

rolę – „goryla” przepędzającego staruszki – spełnia Mefistofeles w ostatnim wielkim przedsięwzięciu Fausta³⁰.

Koncepcja odczarowania przystaje do obu diabelskich historii przede wszystkim dlatego, że – w przeciwieństwie do innych teorii sekularyzacji – mniej stawia na instytucje, a bardziej na wyobraźnię, która ulega zmianie w nowoczesnym świecie. Pozwala w ten sposób rozwiązać dylemat, który – pozornie trochę wydumany – musi pojawić się, kiedy mówimy o „zlaicyzowanym świecie”: co w takim świecie robi Lucyfer? Jak to się dzieje, że – poza chwilą zawahania dziennikarza-ateisty – nikogo jego obecność nie zaskakuje, ani nie przeraża? Przeciwnie, kolejni napotkani ludzie, świadomi tego, z kim mają do czynienia, zdają się łatwo przyjmować jego obecność. Otóż świat odczarowany to nie taki, który stawia mocne ateistyczne tezy. Mocne tezy ontologiczne w ogóle nie są mu bliskie. Po prostu nie uznaje on metafizyki za ważną i potrzebną. W rozumieniu świata i działaniu społeczeństwa jest ona zbędna.

Taki świat Wat przedstawia w przerysowanej, groteskowej formie. Elementem tej groteski jest stosunek kolejnych postaci do Lucyfera. W tym właśnie momencie kończy się lektura paraboliczna, ponieważ groteska wymaga pełnego zaangażowania: nie tyle pełnej wiary w przedstawiany świat, co pełnego zaangażowania w grę z nią jako fikcją. Stosujący się do tej zasady uważny (pedantyczny?) czytelnik *Bezrobotnego Lucyfera* zauważy, że świat zbudowany jest nie tylko na zasadzie groteskowego zniekształcenia. Cały oparty jest też na dwóch zasadniczych błędach. Pierwszy omówimy już teraz, a drugi, który polega na podmianie głównego bohatera, rozpatrzmy w kolejnym tekście poświęconym opowiadaniu Wata.

³⁰ „[...] niektórzy komentatorzy uważają, że dokonanie tak wielkich rzeczy w tak krótkim czasie byłoby niemożliwe bez zakulisowych działań Mefistofelesa. W istocie jednak Goethe wyznacza Mefistofelesowi całkowicie poboczną rolę w tym przedsięwzięciu. Jediną działającą tu »podziemną potęgą« jest potęga nowoczesnej organizacji przemysłowej”. Cyt. za: M. BERMAN: „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. SZUTER. Kraków 2006, s. 82.

Kłopot z obrazowaniem

Błądzenie rozpoczyna się od pierwszych, przywoływanych już zdań: „Nie można brać mu za złe biblijnego obrazowania. Patrząc na poszarpane chmurki widnokregu, myślał: rozgromiona broda Jehowy”. Następnie tu pewne wymieszanie obrazów. Jehowa to rzeczywiście biblijne imię Boga, ale dla Wata, dobrze wykształconego, wychowanego w tradycji żydowskiej, jasne być musi, że Biblia stroni od przedstawiania Boga w ludzkiej postaci. O ile czasem, w bardziej poetyckich księgach, przypisuje się mu władanie piorunami³¹, to na nic zda się poszukiwanie obrazu Boga jako brodatego mężczyzny. Opis przypomina raczej greckiego Zeusa, a najlepszy efekt da zestawienie go z renesansową postacią z fresku Michała Anioła, który przedstawia Boga Stworzyciela.

Biblijnych elementów, jak się okazuje, jest w całym opowiadaniu niewiele – wspomniany mimochodem Lewiatan, policjant zmieniający się w Mojżesza, pojawiający się na ulicach miasta podmuch jakby z trąby. Nawet sam Lucyfer nie jest diabłem biblijnym – źródłosłów jego imienia jest łaciński („niosący światło”), a jako postać pojawia się dopiero w średniowieczu (u Dantego jest już władcą Piekła). Wyobrażenia zarysowane w opowiadaniu pochodzą z kultury Zachodu: Łysa Góra, franciszkański „braciszek auto”, „Don Juani i Lanceloci”, „słońce na wyciągniętej ręce jutrzeńki”. Bohater opowiadania bardziej niż biblijnym szatanem jest – zgodnie z intuicją Seweryny Wysłouch – dziedzicem kultury Zachodu, jakby zaskoczonym światem, który nie chce już korzystać z jego kultury.

Taka obserwacja niesie ze sobą interesującą konsekwencję: dość niespodziewanie Wat umieszcza Lucyfera pośród wielu bohaterów naszej cywilizacji – od Odyseusza i Hamleta po Johna Rambo – wracających z dalekiej podróży, stojących wobec świata, który kiedyś był ich, a którego nie poznają i który nie chce ich przyjąć. Rzeczywiście, Lucyfer zachowuje się tak, jakby nie był na świecie jakiś czas. Jego wspomnienia sięgają najbliżej spotkań z Marcinem Lutrem; większość lokuje się

³¹ Por. m.in. fragmenty z księgi Hioba: (Hi 28, 26); (Hi 38, 35) lub z księgi Psalmów: „O Panie, nachyl Twych niebios i zstąp,/ dotknij gór, by zadymiły,/ ciśnij piorun i rozprosz ich,/ wypuść swe strzały i przeraż ich” (Ps 144, 5-6).

w średniowieczu lub wcześniej. Bohater przychodzi więc jakby z innej epoki, jest wtrącony w świat, który jest mu zupełnie obcy. Nieskażony kulturowymi formami, a w związku z tym myślący i zdający pytania inaczej, niż przygotowany jest na to świat – to częsta, wspominana już kilkakrotnie w niniejszej pracy strategia oświeceniowej powiastki. Taką „czystą” obserwacją, dodajmy tym razem, posługuje się także Chesterton, przedstawiając nam swoich bohaterów, którzy z Watowym Lucyferem mają sporo wspólnego³². Jest to także podejście charakterystyczne dla rozwijających się w tym samym czasie badaniach etnograficznych. Za swoją główną dewizę uznał je Bronisław Malinowski i idący jego śladem antropolodzy. Lucyfer jest więc niczym papierek lakmusowy dla świata, w który próbuje wejść, pokazując przede wszystkim, jak nasze wyobrażenia, wyprowadzone z tradycyjnych przekonań (edukacji humanistycznej), teorii i stereotypów, odbijają się od rzeczywistego świata. Historykowi nie chodzi o „prawdę historyczną”, kapitalista wcale nie jest „brutalnym materialistą”, a opozycje pokoju i wojny czy przyjaźni i zdrady są w dyplomacji tylko grą strategii wojennych.

Miasto nowoczesne, czyli porządek nie do utrzymania

Jak sygnalizowałem na początku, przestrzenie i horyzonty opowiadania określa specyficzne spojrzenie narratora i bohatera na świat (i spojrzenie narratora na bohatera). Narrator określa pewne granice dla „biblijnej” wyobraźni Lucyfera: tymi granicami są granice miasta, w którym toczy się akcja opowiadania. Dopóki diabeł patrzy w dal, wolno mu mówić o „rozgromionej brodzie Jehowy” i „słońcu wyciągniętym na ręce jutrzeńki”, czyli: może odwoływać się do tradycyjnych metafor personifikujących świat. Przestrzeń miasta podlega już odczarowu-

³² Powiązanie z brytyjskim pisarzem widać nawet na zupełnie podstawowym poziomie – powieść *Kula i krzyż* (1909, wydanie polskie 1927) wydaje się bezpośrednim źródłem niektórych elementów *Bezrobotnego Lucyfera*. W prologu powieści pojawia się doktor Lucyfer, a zawiązanie akcji ma miejsce przed witryną czasopisma antykościelnego. Fabuła całej powieści to starcie dwóch „zaangażowanych” (katolika i ateisty) z indyferencją religijną brytyjskiego społeczeństwa, opresywnego dla obu bohaterów podważających jego obojętny, ideologiczny spokój.

jącemu wzrokowi narratora. Zmiana nie polega na usunięciu tropizacji opisu, ale na przeniesieniu wyobraźni w dziedzinę porównań nie personifikujących, nie utożsamiających, ale pracujących tylko na zasadzie analogii. Konsekwencje tej zamiany są dwojakie. Po pierwsze, następuje oddzielenie świata od jego opisu – nie jest on już metaforą, która go przedstawia. Posiada pewną samodzielność, naturalność, niezależną od kulturowo przetworzonego języka. Po drugie, również język opisu otrzymuje w konsekwencji swoistą samodzielność. Uwalnia się od niezbędnej wcześniej wiarygodności, spójności i odpowiedniości do przekonań (wiary) odbiorcy. Daje możliwość wyboru i z tego wyboru korzysta narrator – przedstawiając nam miasto językiem, który proponuje jako najwłaściwszy. Tym samym sugeruje nam, że w przestrzeni miasta rządzi niepodzielnie.

Zatrzymajmy się chwilę w tym miejscu. Elżbieta Rybicka wymienia opowiadanie Wata wśród najciekawszych nowoczesnych utworów wprowadzających problematykę urbanistyczną³³. Nie chodzi jej z pewnością ani o kwestię architektoniczną – poza „kamiennymi trąbami ulic” o kształcie miasta niczego się nie dowiadujemy – ani o określony porządek urbanistyczny. Raczej musi jej chodzić o jego brak i znaczenie tego braku, ponieważ akcja opowiadana rozwija się na zasadzie nieokreślonych skoków od punktu do punktu. Każda kolejna scena odgrywana jest w innym miejscu – znów na wzór oświeceniowej powiastki – i praktycznie nic nie wiemy o rozlokowaniu tych miejsc. Każde jest nacechowane nie przez wygląd, ale przez osobę, tak że otrzymujemy przegląd nowoczesnych postaw i zawodów³⁴. Przemieszczanie się nie jest dla Lucyfera problemem (inaczej niż w opowiadkach), a odwiedza przecież miejsca, które wydają się rozmieszczone w zupełnie różnych zakątkach świata. Poza Rzymem żadne miasto nie jest wymienione z nazwy, ale po rozmowie z sekretarzem generalnym Oil Company i królem giełdy pełnej „synów narodu wybranego” możemy domniemywać wizytę w Nowym Jorku. Większa część akcji dzieje się jednak w Europie, zapewne

³³ E. RYBICKA: *Modernizowanie miasta: zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków 2003, s. 143. Niestety badaczka tylko wspomina o *Bezrobotnym Lucyferze*, rozwijając swoją koncepcję na innych przykładach.

³⁴ Ze wszystkich istotnych zawodów nowoczesnych brak chyba tylko ważnego przedstawiciela mieszczaństwa – kupca.

w Polsce – to najoczywistsze, ale niepodane *explicite* rozwiązanie (w rozmowach pojawia się Łysa Góra). Diabeł i jego rozmówcy przerzucają się przykładami niemieckimi, francuskimi i amerykańskimi. Modelem, który z tego powstaje, nie jest zwykłe miasto, ale zróżnicowana, wieloraka metropolia, wielkie centrum, a gdyby narrator na to pozwolił, należałoby powiedzieć – wieża Babel.

W tej kompilacji porządek, który na wstępie zaprowadza narrator, okazuje się nie do utrzymania. Z czasem – wraz z zaangażowaniem Lucyfera w poszukiwania – następuje wymieszanie dyskursów. Diabeł, z początku zagubiony, kolejne kuszenia próbuje dostosować do swoich nowoczesnych rozmówców, dowodząc, że jego działania są prototypowe względem tego, co robią oni³⁵. Do końca jednak nie dostosuje do nich swojego języka. Równocześnie napotymane postaci okazują się nie całkiem „wyprane” z religijnej nomenklatury. Prerażony ateista robi znak krzyża, a wzburzony król nafty wykrzykuje: „Boże uchowaj nas”. Wiele postaci – z policjantem nazywającym siebie Mojżeszem na czele – próbuje tłumaczyć swoją rzeczywistość za pomocą określeń religijnych. O ile więc religia zostaje wyparta ze zracjonalizowanego obrazu świata, odczarowana jako nieracjonalna, o tyle tkwi bardzo głęboko w języku; przez niego dotrze z powrotem do wyobraźni.

Lucyfer, im lepiej poznaje miasto, tym lepiej zdaje się to rozumieć. Świat został powierzchownie zsekularyzowany – Kościół nie jest realną władzą, nikt nie uznaje moralności nastawionej na eschatologię ani wartości absolutnych – ale ludzka wyobraźnia pozostaje wciąż „zaczarowana”. Zmienia się tylko narzędzie „zaczarowujące”. Ostatni wybór Lucyfera jest więc prosty i wcale nie desperacki. Chociaż wygnano go z oficjalnej ekonomii, polityki i historii, to wraca do nich przez wyobraźnię tłumów – przez kino. Lucyfer jako Charlie Chaplin jeszcze raz powtarza tę samą wędrówkę przez miasto – tym razem jednak poznają i ukochają go tłumy. Zajmiemy się tym szczegółowiej już za chwilę. Teraz

³⁵ Hans Blumenberg rozszyfrowuje takie zachowanie jako ukrytą podstawę sekularyzacji – udowodnienie, że każda nowoczesna instytucja ma swoje teologiczne, chrześcijańskie źródło, jest sposobem przeciwników nowoczesności na zaprzeczenie prawomocności nowożytności jako epoki samodzielnej, a nie tylko schyłkowej formy chrześcijaństwa. Por. H. BLUMENBERG: „*Sekularyzacja*”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości...*

warto odnotować, że jeżeli tak odczytamy diagnozę Wata, to okaże się, że jego przekonanie o udziale diabła w historii swój początek znajduje właśnie w *Bezrobotnym Lucyferze*³⁶.

Jak nowoczesność wypierała (się) diabła? Wat, kino, odczarowane i niesamowite

Człowiek faustyczny i człowiek odczarowany

Nowoczesna świadomość próbuje opisać siebie za pomocą zadziwiająco różnych, czasem nawet wykluczających się, kategorii, znaków i metafor. W zależności od perspektywy (filozoficznej, klasowej, estetycznej itd.) tak zwany człowiek nowoczesny przedstawia nam się w różnych, często sprzecznych ze sobą formach. Opowiadanie Aleksandra Wata *Bezrobotny Lucyfer* jest konfrontacją przynajmniej dwóch takich form – człowieka faustycznego i człowieka odczarowanego. Jak pokazuje Aleksander Wójtowicz, „nowoczesność wedle Wata to epoka fałszywych teorii i sztucznie ustawionych dychotomii, przy pomocy których nie sposób wyjaśnić dynamiki współczesności”³⁷. I rzeczywiście, jak zobaczymy, konfrontacja tych dwóch teoretycznych konstrukcji prowadzi do ich rozbicia. Proces odczarowywania świata, który wyrzuca na margines demony ze świata Fausta i już w założeniu wypiera się wszystkiego, co nadprzyrodzone, ostatecznie zostawia dla niego ważne miejsce, z którego, jak się okaże, da się Ciemnemu Towarzyszowi Fausta pokierować.

Faust jest bez wątpienia jednym z centralnych emblematów nowoczesności. Pośród głównych mitów nowoczesnego świata wymieniają go cho-

³⁶ Píše o tym Józef Olejniczak: „Wiarę w odzyskanie podstawowego w kulturze europejskiej atrybutu diabła, jakim jest zdolność kierowania duszą człowieka, przywraca dopiero dziennikarz-hochsztapler, namawiający go do porzucenia samobójczych myśli i podjęcia pracy w filmie”. Cyt. za: J. OLEJNICZAK: *W-Tajemniczenie – Aleksander Wat*. Katowice 1999, s. 58.

³⁷ A. WÓJTOWICZ: *Cogito i „sejsmograf podświadomości”*. Proza Pierwszej Awanardy. Lublin 2010, s. 66.

ciażby Marshall Berman³⁸ i Ian Watt³⁹. Już Oswald Spengler w *Zmierzchu zachodu* opisuje świadomość zachodnią jako duszę faustowską: czystą, nieograniczoną w pojmowaniu siebie i świata, nastawioną na abstrakcję, którą symbolizuje nieskończona przestrzeń oderwana od „momentalnej zmysłowej teraźniejszości”⁴⁰, oraz silnie zindywidualizowaną w swej „bezgranicznej samotności”⁴¹. Zwraca uwagę otwartość tej świadomości na transcendencję. Chociaż religia, jak diagnozuje Spengler, jest w cywilizacji formą ograniczoną i schyłkową – to charakterystycznego dla cywilizacji racjonalnego myślenia naukowego nie da się zrozumieć bez poprzedzającej go religii. Przyznać wręcz można, podążając za zdaniem filozofa, że „wiedza jest jedynie późniejszą formą wierzenia”⁴². Nauka jest więc, tak jak poprzedzająca ją religia, nastawiona na wykraczanie poza znany świat, odkrywanie tego, co nieznanne. Stąd też człowiek faustyczny transcenduje swoje życie i swój świat. Przekraczanie przez niego świata ma dwa oblicza. Faust marzy o nieustającym rozwoju, chce zmieniać siebie i – szczególnie w Goethowskiej wersji tej opowieści – przekształcać to, co go otacza, podważać formy i wprowadzać to, co nowe. Żeby tego dokonać, Faust sięga po środki, które także mają charakter transcendentny. Nowoczesny mit o Fauście, jak wiadomo, nie pozostawia go samego – inspiratorem i narzędziem owego wykraczania jest Mefistofeles, a więc postać diabelska, metafizyczne/metaforyczne zło, które jest ceną wiedzy i możliwości Fausta⁴³.

³⁸ M. BERMAN: „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”... Berman jeden z pięciu rozdziałów swojej rozprawy poświęca *Faustowi* Goethego jako „tragedii rozwoju”.

³⁹ I. WATT: *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge 1997. Watt opowiada całą historię przemian mitu o Fauście, a jako wzorcową opowieść przyjmuje *Tragiczną historię doktora Faustusa* Marlowa.

⁴⁰ O. SPENGLER: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Oprac. H. WERNER. Przeł. J. MARZĘCKI. Warszawa 2014, s. 121.

⁴¹ Ibidem, s. 123.

⁴² A. KOŁAKOWSKI: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 83. Cytat z prac Spenglera podany bez umiejscawiającego odnośnika, niezlokalizowany.

⁴³ Co ciekawe, Goetheowskiego Fausta nie interesuje to, co nadprzyrodzone, jego przekraczanie świata w żadnym razie nie ma charakteru eschatologicznego, czego najlepszym dowodem jest odpowiedź, której udziela na warunki stawiane przez Mefistofelesa: „To tam mało mnie obchodzi! / Gdy ten świat runie w ogniu czy w powodzi,/

Na takie rozwiązanie nie może sobie pozwolić człowiek wyłaniający się z rozpraw Maxa Webera, świadom odczarowania świata, a więc wyraźnego zerwania ze wszystkimi zabobonami i mitami, ale także metaforami⁴⁴ i personifikacjami, twarzo trzymający się racjonalistycznego uzasadnienia świata. Człowiek odczarowany niekoniecznie odrzuca wszelką religię – Weber za model „odczarowania” świata podaje przecież religię purytańską z jej podejściem do zbawienia⁴⁵ – bez wątplenia odrzuca jednak wyobrażenia, nawet jeśli tylko metaforyczne, sił nadprzyrodzonych, które miałyby jakiś wpływ na kształtowanie się nowoczesnego świata. „Odczarowanie”, przez Webera właściwie tylko wspomniane, nigdy do końca nieopracowane, było dla niego metaforą diagnozującą współczesną mu rzeczywistość. Krytyczne spojrzenie autorów *Dialektyki oświecenia*, Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, ukazuje, że bardziej niż diagnozą było ono programem – ideologią – tego oblicza nowoczesnego świata, który autorzy nazywają oświeceniem⁴⁶.

Spotkanie tych dwóch świadomości chciałbym uczynić kluczem do lektury opowiadania *Bezrobotny Lucyfer* Aleksandra Wata. Tytułowy bohater, diabelska postać, która w gruncie rzeczy nie jest Lucyferem, lecz Mefistofelesem, przybywa na ziemię po pewnym czasie nieobecności, żeby znaleźć swojego Fausta – człowieka, dla którego może pracować, z którym może zawrzeć diabelski pakt, czyli – w nowym języku – umowę o pracę. Niezmiennie spotyka się jednak z odmową, która wynika z nieużyteczności dla współczesnego człowieka tych walorów, które proponuje kusiciel. To natomiast, wbrew pozorom, nie jest spowodowane radykalną sekularyzacją świata, ale najprościej rzecz ujmując, brakiem Fausta, czyli brakiem faustowskiego ducha-marzyciela w świecie, do którego trafia diabeł. Nieużyteczna bowiem, jak się okazuje, nie jest metafizyka, ale transcendencja, rozumiana jako (anty)horyzont

Mniejsza, czy inny powstanie!”. Cyt. za: J.W. GOETHE: *Faust*. Przeł. J. PASZKOWSKI. Kraków 2003, s. 63.

⁴⁴ Paradoksalnie, samo odczarowanie jest przede wszystkim tropem – metaforą pewnego procesu towarzyszącego procesowi racjonalizacji.

⁴⁵ M. WEBER: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Przeł. B. BARAN, P. MIZIŃSKI. Warszawa 2010, s. 74, 83.

⁴⁶ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 2010, s. 15.

działań. Najlepiej widać to najpierw w spotkaniu z towarzystwem spirytystycznym, które nie odrzuca przecież wiary w istnienie tego, co metafizyczne, czyli ponadnaturalne, a tylko wyklucza możliwość istnienia czegoś, co przekracza (transcenduje) pierwotne założenia badawcze. Podobnie historyk nie wychodzi poza materiał i metodologię swojej dziedziny, a biskup, do którego zdesperowany Lucyfer przychodzi się nawrócić, nie jest w stanie przekroczyć myślowo scholastycznych rozstrzygnięć i teologicznych abstrakcji. Postaci, które Lucyfer spotyka na swojej drodze, to – posługując się językiem Goethego – ludzie żyjący w świecie, który wypowiedział już swoje „wstrzymaj się chwilo! Ty jesteś tak piękną!”⁴⁷, a więc ludzie, których produkty nowoczesności nasycają i zadowalają. Nawet jeżeli nie zatrzymują rozwoju (ekonomicznego, naukowego, fizycznego itd.), to zaprzestają zmiany form, mieszczą się w tych, które mają.

Lucyfer, który jest Mefistofeilesem

Żeby wyjaśnić właściwą rolę diabła w takim świecie, wróćmy do przeinaczenia, na które zwróciłem uwagę. Teza, że bohaterem *Bezrobotnego Lucyfera* jest Mefistofeles, nie tylko ma swoje uzasadnienie, ale moim zdaniem jest ciekawym kluczem interpretacyjnym. Rozróżnienie między tymi dwiema – najbardziej nowoczesnymi z postaci diabelskich, musi być dla tak wytrawnego czytelnika literatury, jakim był Wat, najzupełniej jasne. Oczywiście wymieszanie postaci i imion diabelskich jest czymś zwyczajnym na przestrzeni wieków ich chrześcijańskiego istnienia, a paktły ludzie podpisywali i z Szatanem, i z Belzebubem, i z całym diabelskim dworem⁴⁸. Ale nowoczesna literatura, poczynawszy od *Raju utraconego* Milтона, uporządkowała sobie diabelskie postaci i niektórym z nich przyznała konkretne role, czyniąc z nich bohaterów określonych typów narracji. Jak podaje Ignacy Matuszewski w reprezentatywnym dla tego uporządkowania tekście z 1899 roku *Diabeł w poezji*, Mefistofeles

⁴⁷ J.W. GOETHE: *Faust...*, s. 65.

⁴⁸ Por. M. RUDWIN: *Diabeł w legendzie i literaturze*. Przeł. J. ILG. Kraków 2009, s. 191 i nast.

i Lucyfer tworzą dwa najważniejsze, w pewnym sensie przeciwstawne nurty diabelskie modernistycznej literatury, z których jeden swoją centralną realizację znajduje w *Kainie* Byrona, a drugi w *Fauście* Goethego⁴⁹. Lucyfer (łac. *niosący światło*) przedstawiany jest jako władca piekieł już u Dantego, ale dopiero w *Raju utraconym* Milтона zyskuje na znaczeniu jako samodzielny bohater utworu. Lucyfer Byrona to już postać w pełni ukształtowana – buntownik i krytyk, „dumny rokoszanin”, jak nazywa go Matuszewski⁵⁰, reprezentant wszystkich samotnych bohaterów romantycznych. Na pierwszy plan wysuwa się też tragiczność tej postaci. Staje się ona równocześnie emblematem romantycznego indywidualizmu i pragnienia wolności. Dla opowieści o niej właściwy jest wzniosły ton i styl. Mefistofeles jest za to duchem negatywnym, często komicznym, bo wywodzącym się z tradycji jarmarcznej. Tak jak Lucyfer przedstawiany jest w obrębie mitu o buncie i upadku z nieba, tak Mefistofeles jest częścią tylko jednej legendy – opowieści o Fauście, którego duszę próbuje zdobyć. Poczynania Mefistofelesa są często daremne – w taki czy inny sposób Faustowi niejednokrotnie, szczególnie w późnych wersjach mitu⁵¹, udaje się uwolnić od cyrograficznego zobowiązania. Lucyfera należałoby więc wpisać w ciąg bohaterów nowoczesnego indywidualizmu, o których pisze Ian Watt: Fausta, Don Kichota, Don Juana i Robinsona Crusoe⁵². Mefistofeles mieści się w tej samej narracji i o nim pisze autor *Myths of Modern Individualism*, ale jako o jednej z postaci podwładnych, służących bohaterom, obok Sancho Pansy, Catalinona i Piętaszka⁵³. Nie tylko jest więc przeciwieństwem samoistności, ale – łącznie

⁴⁹ I. MATUSZEWSKI: *Dyabeł w poezji: historia i psychologia postaci uosabiających zło w literaturze pięknej wszystkich narodów i wieków: studium literacko-porównawcze*. Warszawa 1899, s. 162.

⁵⁰ Ibidem, s. 159.

⁵¹ To, czy dusza Fausta trafi do piekła, Maximilian Rudwin uzależnia od stosunku danej narracji do źródłowego dla mitu faustowskiego protestanckiego fatalizmu. Pierwotne wersje tej opowieści miały pokazywać rezultaty paktowania z diabłem i dlatego Faust musiał ponieść konsekwencje swojego wykroczenia przeciw boskiemu porządkowi. Ten pogląd zmienia się w oświeceniu wraz z odwróceniem się waloryzacji pragnienia wiedzy, poczynawszy od niedokończonej sztuki Lessinga. Por. M. RUDWIN: *Diabeł w legendzie i literaturze...*, s. 216–219.

⁵² I. WATT: *Myths of Modern Individualism...*

⁵³ Ibidem, s. III.

z pozostałymi postaciami – jest też dowodem na to, że nowoczesny indywidualizm zawsze okupiony jest ofiarą z czyjejś samodzielności.

„Lucyfer” Wata jest słabą, komiczną postacią, której – dokładnie tak, jak Mefistofelesowi – nie wychodzi większość sztuczek prowadzących do zdobycia ludzkiej duszy. Romantyczny Lucyfer, Książę Piekieł, nigdy nie zniżyłby się do postawy służalczej. Dlaczego więc Wat dokonuje takiej podmiiany? Przyczyn i możliwych interpretacji jest wiele. Idąc za koncepcją Seweryny Wyśłouch, jeśli bohaterem opowiadania jest „przeciętny bezrobotny inteligent”⁵⁴, to odpowiedniejszy dla tej heroikomicznej postaci jest romantyczny paradygmat wzniosłego bohatera niż mieszczkański, jarmarczny handlarz ludzkich dusz. Zamiana umożliwia usamodzielnienie się tej podrzędnej wobec Fausta postaci. Etymologia imienia Lucyfera (niosący światło) przypomina też zasadniczy symbol-metaforę ówczesnej literatury – awangardę, czyli straż przednią, niosącą często lampę przed głównym pochodem. Metafora światła jest też zaskakująco odpowiednia dla ostatecznych rozstrzygnięć o awangardowej i diabelskiej roli kina, a więc sztuki, która swoje istnienie opiera na świetle. Zamiana imion prowadzi wreszcie do swoistego uniezwyklenia akcji opowiadania: upadki Mefistofelesa byłyby czymś zupełnie zwyczajnym i oczekiwanym, natomiast porażka Lucyfera nie tylko jest dla nas czymś bardziej zaskakującym, ale przynosi większy wachlarz emocji – jak pokazuje Jarosław Płuciennik, Miltonowski Lucyfer jest pierwszą nowoczesną postacią antagonisty skonstruowaną w taki sposób, żeby czytelnik mógł się z nim utożsamiać, a co najmniej odbierać go w sposób tolerancyjny i empatyczny. Dzieje się tak między innymi za sprawą użytego w tekście *Raju utraconego*, podobnego do „prototypowego” (hamletowskiego), solilokwium opartego na kartezjańskim wątpieniu i poszukiwaniu tożsamości⁵⁵.

W pierwszej scenie opowiadania ta podmiiana nabiera charakteru maskarady – Mefistofeles, zamieniony w Lucyfera, pokazuje się na chwilę „w stroju Mefistofelesa” – niby przedstawia się jako Mefistofeles, ale robi to tylko po to, żeby potwierdzić swoją fałszywą tożsamość Lucyfera.

⁵⁴ S. WYŚLOUCH: *Diabeł zsekularyzowany...*, s. 122.

⁵⁵ J. PŁUCIENNIK: *Literatura, głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*. Kraków 2009, s. 100 i nast.

Przyjrzyjmy się tej scenie uważnie, bo właśnie tam kryje się to, co niesamowite, a co – jak zobaczymy – jest sygnałem końcowego zagnieżdżenia się diabła w nowoczesnej kulturze. Akcja toczy się w redakcji czasopisma „Śmierć bogom”:

– Przyszedłem – rzekł do redaktora – ofiarować panu swoją współpracę. Znam wszystkie tajemnice stworzenia i mogę ogłosić rewelacje, których nikt nie zna.

– To niemożliwe, – odparł redaktor, – my wiemy wszystko. Wiedzieć wszystko – to nasze *raison d'être*. Zresztą mamy już więcej współpracowników niż abonentów. Może później, kiedy indziej...

– Ale – krzyknął przybysz – ja jestem osobistym wrogiem Boga!

– Nie jesteśmy wrogami Boga. Nie można być wrogiem fikcji. Walczymy z ustrojem opartym na niej, zwalczamy tradycję, religię, kościół.

– Jestem tym, który zwalcza kościół od wieków. Jestem, – dodał szepcąc, – jestem Lucyferem.

Redaktor nie zdążył się roześmiać, gdy naraz pokój zadrżał, i wśród huku piorunów, w ogniu błyskawic ukazał się nieznajomy, lecz w innym stroju, w stroju Mefistofelesa.

– W tej inscenizacji zapewne poznaje mnie pan lepiej. Ich bin der Geist, der stets verneint!

– Apage Satana! – krzyczał redaktor, czyniąc nad sobą wielokrotnie znak krzyża. I kiedy po kilku sekundach wszystko wróciło do pierwotnego wyglądu:

– Wierzę, żeś jest diabłem, – zawołał, z trudem chwytając oddech, – a wierzę dlatego, że ty, który jesteś najuporczywszym rudymementem i jedyną, być może, istotą naprawdę wierzącą w istnienie Boga, przychodzisz do pisma antyreligijnego i proponujesz współpracę. Jest to nietakt i czelność, na którą ważyć się mógł tylko szatan⁵⁶.

Powrót wypartego

Bohater opowiadania staje przed człowiekiem, którego zaliczyć można do ludzi o świadomości odczarowanej, który w swoich wypowiedziach odwołuje się do rozumu i wiedzy, a religię sprowadza do idei społecz-

⁵⁶ A. WAT: *Bezrobotny Lucyfer...*, s. 9–10.

nych. Jego reakcją na próby ujawnienia metafizyki jest śmiech, który zostaje jednak powstrzymany, dziennikarz staje bowiem wobec niesamowitego. Jak to możliwe, że ten racjonalny i ironiczny człowiek tak łatwo poddaje się diabelskiemu przedstawieniu? Odpowiedź podpowiada Freud, człowiek tak samo odczarowany, ale doskonale przy tym rozumiejący ograniczony, świadomościowy charakter tego odczarowania:

[...] ongiś uważaliśmy te możliwości za coś rzeczywistego, byliśmy przekonani co do realności tych wydarzeń. Dzisiaj już w to nie wierzymy, *przewyciężyliśmy* te sposoby myślenia, atoli nie czujemy się całkiem pewni tych nowych przekonań, nasze dawne przekonania nadal bowiem w nas żyją i tylko czyhają na coś, co mogłoby je powtórzyć [wyróżn. – R.K.]⁵⁷.

Rozpoznać można trzy elementy zjawiska, które sprawiły, że zadeklarowany ateista i racjonalny człowiek tak łatwo poddał się wierze w zjawienie się diabelskiej postaci. Najpierw – zaskakujące i widowiskowe efekty – pirotechnika i kostium. Dalej, poprzez przedstawienie siebie jako bohatera literackiego – wejście w świat fikcji, które działa na wielu poziomach: argumentuje za istnieniem „czegoś więcej”, jednocześnie oznacza odwołanie się do tego, co rozpoznawalne i kulturowo zrozumiałe, oraz wprowadzenie do świata, w którym wszystko jest możliwe. I wreszcie fakt pozornie błahy, że cytat z *Fausta* Goethego Lucyfer wypowiada po niemiecku – to odwołuje do prostego stereotypu, który funkcjonuje także na poziomie literackim (przypomnijmy: „Diabeł to był w wódce na dzień/ Istny Niemiec, sztuczka kusa”)⁵⁸ i w potocznym, codziennym, negatywnym polskim stereotypie Niemca⁵⁹.

Te trzy elementy wystarczą, żeby płytkie odczarowanie dziennikarza załamało się pod wpływem powracającej wiary w instytucję diabelską,

⁵⁷ S. FREUD: *Niesamowite*. W: IDEM: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1997, s. 258.

⁵⁸ A. MICKIEWICZ: *Pani Twardowska. Ballada*. Cyt. za: Wirtualna Biblioteka Literatury Polskiej, <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0017.htm> [dostęp: 23.11.2014].

⁵⁹ Warto w tym momencie zwrócić uwagę, że o mówieniu po niemiecku i o niemieckim jako języku diabelskim piszą też niemieccy autorzy – tak Goethe, jak i Mann, rzecz jasna interpretując i waloryzując to zupełnie inaczej.

tak silnie zakorzenioną w podświadomości ówczesnego Polaka. Ciekawe jednak, że ten zabobon nie wraca do niego przez coś, co przypomni mu o domowej czy parafialnej religijności, gdzie mógł dotknąć go strach przed diabłem i potępieniem. Wraca do niego przez fikcję, przez kulturę, która ma wyraźne znamiona kultury popularnej, czego sygnałami są efektowna konstrukcja, łatwo rozpoznawalne interteksty i stereotypowe myślenie.

W tym miejscu, jak sądzę, bohater opowiadania otrzymuje lekcję, która ostatecznie przyniesie owoce – diabeł, wraz z całą religią, wyparty w odczarowanej (a w rzeczywistości po prostu gnuśnej) świadomości przez naukę i ideologię, ma drogę powrotną przez podświadomość i niesamowite. Tą drogą jest kultura, a właściwie kultura popularna. Jak dowiemy się na końcu opowiadania – jest nią kino. Żeby zrozumieć ten mechanizm, proponuję dwa spojrzenia – jedno wstecz i jedno w przód (wobec tekstu opowiadania), przynoszące diagnozę uzupełniającą się, choć wypowiedzianą w zupełnie innym języku.

Faust i widmowe media

W pierwszym akcie drugiej części *Fausta* Goethego tytułowy bohater i jego diabelski towarzysz w przemyślny i nowoczesny sposób – za pomocą papierowych pieniędzy, dla których pokryciem jest tylko obietnica i cesarski podpis – reperują cesarską gospodarkę. Kiedy tylko cesarz zaczyna czuć się bezpieczny finansowo, widząc możliwości, jakimi dysponuje Mefistofeles, zupełnie zmienia swoje żądania:

FAUST

[...]

Cesarz chce, i to bezzwłocznie w tej dobie,

Helenę i Parysa zobaczyć przy sobie;

Pragnie on skutkiem sztuki czarnoksiężskiej

Ujrzeć zmysłowie

W żywej osnowie,

Ten wzór piękności niewieściej i męskiej⁶⁰.

⁶⁰ J.W. GOETHE: *Faust...*, s. 254.

Diabeł wydaje się oburzony taką zmianą roli oraz tym, że żądania wysuwane są tak nagle, a Faust przyjmuje je tak lekkomyślnie. Ten jednak wydaje się lepiej rozumieć relację między tymi dwoma etapami:

FAUST

Ty sobie nie zdałeś sprawy
Ze skutków twego kręactwa;
Daliśmy mu już bogactwa,
On teraz żąda zabawy⁶¹.

Dobrobyt, brak troski o potrzeby skarbowe (cesarz powierza zarządzanie i obrót nowymi środkami bohaterom dramatu)⁶² przynosi od razu pragnienie rozrywki. Faust dziwi się, że Mefisto tego nie rozumie. Od tej socjologicznej oczywistości znacznie ciekawsze jest to, jakiej rozrywki pragnie cesarz. Po pierwsze, ma ona być „bezzwłoczna”, a więc dostarczona natychmiast i na żądanie odbiorcy, a nie wtedy, kiedy artysta poczuje natchnienie i w nim swoje dzieło zrealizuje. Po drugie zaś, sztuka, którą bohaterowie mają zrealizować, ma się opierać na przywoływaniu widm – mitycznych postaci, wzorów piękna. Trudno przypuszczać, aby Goethe przepowiadał zaistnienie kina – widowiskowej sztuki, której masowy charakter zapoczątkowuje kulturę „instant” – ale ten myśliciel już w pierwszej połowie XIX wieku okazuje się dobrze wiedzieć, jakiego charakteru kultury oczekuje świat dojrzałego kapitalizmu, którego dobrobyt uspokaja w rewolucyjnych i reformatorskich zapędach.

Uniwersum, do którego trafia Lucyfer Wata, jest właśnie takie. Dlatego też zajęcie, którego podejmuje się diabeł, nie jest rozwiązaniem desperackim, jak zwykło się to interpretować, ale wyborem tego, czego nasycony nowoczesnością świat od niego oczekuje⁶³. Co więcej, jest to rola, dzięki

⁶¹ Ibidem.

⁶² Widać tu ciekawą zgodność z charakterystyczną raczej dla krajów anglosaskich koncepcją prywatnego banku centralnego, któremu państwo przekazuje podstawowe uprawnienia do zarządzania walutą.

⁶³ Podobne wnioski z opowiadania wyprowadza Józef Olejniczak, zauważając, że dopiero kino przywraca Lucyferowi „wiarę w odzyskanie podstawowego w kulturze europejskiej atrybutu diabła, jakim jest zdolność kierowania duszą człowieka”. W ten sposób *Bezrobotny Lucyfer* jest pierwszym z wielu głosów Wata dotyczących udziału diabła w historii. Por. J. OLEJNICZAK: *W-Tajemniczanie...*, s. 58.

której diabeł będzie mógł na nowo podjąć próby zdobycia władzy nad człowiekiem. Tym razem – ma on wielkiego sojusznika i pana w postaci systemu kapitalistycznego, nowego Fausta. Ta zależność jest widoczna w ostatniej scenie opowiadania, w której Lucyfer okazuje się aktorem filmowym. Narracja prowadzona w czasie przeszłym w biegu ostatniego akapitu nagle się zmienia: „Lucyfer został artystą filmowym. Znamy go wszyscy. To Charlie Chaplin”⁶⁴. Jest to ważne zakłócenie czasowe w narracji – zwracając się bezpośrednio do odbiorcy, narrator przedstawia perspektywę czasową. Przez ten narracyjny gest opowiadane wydarzenia zostają przeniesione w przeszłość w sposób znacznie wyraźniejszy, niż czyni to neutralna, typowa narracja w czasie przeszłym. To pozwala nam spojrzeć na całość jako na inscenizację wcześniejszych zdarzeń. Nie jest tak, że Lucyfer dopiero będzie aktorem – on już jest artystą filmowym, dobrze znanym czytelnikowi i mającym na swoim koncie istotne osiągnięcia. Otrzymujemy w ten sposób sygnał, że opowiadanie jest fikcją w fikcji, chaplinowską maskaradą. Bohater już jest Chaplinem i od początku odgrywał przed nami swoją rolę, która musiała go doprowadzić w to, a nie inne miejsce. Albo inaczej – to Chaplin od początku jest przebrany diabeł. Jak każda tego typu historia, ta też wymagała tylko przejścia odpowiedniej drogi, doświadczenia świata i zrozumienia, jakie jest w nim miejsce bohatera.

To rozwiązywanie przynosi finałowa scena, w której Lucyfer otrzymuje wskazówki od postaci zjawiającej się nagle i w typowej teatralnej formie *deus ex machina* odmieniającej całą historię. Nieznajomy, który wskazuje bohaterowi jego właściwą rolę, przywraca na chwilę wysoki rejestr opowiadaniu. We wzniosłych słowach obiecuje Lucyferowi miejsce kontestatora, krytyka, „nihilisty i deprawatora”. Pozwala mu z godnością zdystansować się od rzeczywistości, która odsuwa go na margines. Diabeł pozostać ma ostoją człowieczeństwa („które jest wszak właściwą twą istotą, o Lucyferze”)⁶⁵ w odhumanizowanym świecie. Ma wreszcie swoje miejsce, jest sobą.

⁶⁴ A. WAT: *Bezrobotny Lucyfer...*, s. 50.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 49.

Przemysł kulturalny

Takie zakończenie, na dodatek utrzymane we wzniosłym tonie, musi budzić podejrzenia i to nie tylko dlatego, że zostaje niejako „wyciągnięte z rękawa”. Czy można bowiem wyobrazić sobie straszniejszą porażkę Lucyferycznej indywidualności niż znalezienie swojego miejsca wśród ludzi, nawet w opozycji do nich? Nic bardziej dlań przerażającego niż „bycie sobą”, które w metafizycznym świecie jest przypisane jego największemu wrogowi („Jestem, który jestem”). Istotą Lucyfera jest przecież niebycie, wieczne zmaganie, nieustanna negacja, a nie powierzchowna i złudna artystyczna kontestacja w ramach przemysłu kulturalnego, jak ujęliby to Theodor W. Adorno i Max Horkheimer. Fakt, że diabeł ostatecznie znajduje swoje miejsce, przenosi nas od razu z tragedii do operetki, w poetyce której tragedia jest zawsze tylko finałem drugiego aktu, budującym napięcie przed właściwym, szczęśliwym zakończeniem. Spojrzenie na całość opowieści jako na historię z happy endem, nieprawdopodobną w narracji o tragicznych losach indywiduum, przenosi całość opowiadania do świata kultury popularnej w tym sensie, w jakim piszą o niej przedstawiciele szkoły frankfurckiej w rozprawie *Dialektyka oświecenia*:

Jak każda węgiersko-wiedeńska operetka w drugim akcie musiała zawrzeć tragiczny finał, co trzeciemu aktowi nie pozostawiało nic prócz sprostowania nieporozumień, tak przemysł kulturalny wyznacza tragizmowi stałe miejsce w rutynie. Już samo jawne istnienie recepty wystarcza, by uśmiechnąć troskę, że tragizm jest nie do opanowania⁶⁶.

Przemysł kulturalny, jak opisują go autorzy *Dialektyki oświecenia*, posługuje się tragizmem tak samo jak każdą inną substancją sztuki, tylko po to, aby wytworzyć złudzenie, że wciąż „możliwe są mocne, autentyczne przeżycia”⁶⁷, jednak konsekwencje tragizmu zastępuje mieszczańską moralnością i mieszczańską ideologią z jej nieodłącznym, rozbajającym wszelkie konflikty szczęśliwym zakończeniem.

⁶⁶ M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO: *Dialektyka oświecenia...*, s. 154.

⁶⁷ Ibidem, s. 153.

Diabeł przejmuje więc wreszcie władzę, ponieważ „całym światem zawiaduje filtr przemysłu kulturalnego”⁶⁸, ale nie jest to nic więcej niż władza, którą w ramach systemu kapitalistycznego mają urzędnicy i funkcjonariusze – pozwalająca utrzymywać system, a nie zawiadywać nim i jego elementami wedle własnej woli. Główną funkcją przemysłu kulturalnego nie jest bowiem – jak w wypadku sztuki – oczyszczenie świadomości, rozwój jednostki, czy nawet dostarczanie rozrywki, ale tłumienie, przez odpowiednie dozowanie, potrzeb⁶⁹, które mogłyby być wywrotowe dla systemu. Jeśli więc człowiek ma potrzebę kontestacji i uwolnienia, to dostanie jej namiastkę w kinie po to, aby nie szukał jej już na ulicy i w miejscu pracy. Jeśli człowiek marzy o człowieczeństwie, to Lucyfer-Chaplin zrealizuje je za niego na ekranie.

Historia bezrobotnego Lucyfera – który jest Mefistofeilesem – który jest Chaplinem – będzie więc w tym kontekście opowieścią o wtłoczeniu nowoczesnego marzenia o indywidualności w karby nowoczesnego zniewalania w systemie. Indywidualizm, tak jak Lucyfer, pozostaje fikcją (już nawet nie mitem), a opowiadanie o nim będzie paradoksalnie miało tylko jeden cel: stłumienie indywidualizmu, „zamknięcie ludzkich umysłów od chwili wyjścia z fabryki wieczorem do chwili stawienia się pod zegarem kontrolnym następnego ranka”⁷⁰. Oto prawdziwe oblicze diabła w zapętlonej przez przemysł kulturalny nowoczesności.

Doświadczenie religijne i dwie fantazmatyczne role kobiece

Czy religia ma płęć?

W to, że religia i płęć krzyżują i wiążą się nawzajem, trudno jest wątpić. „Krzyżowanie” to dobra metafora dla społeczno-politycznego nurtu rozważań na ten temat – zagadnień bioetycznych i problematycz-

⁶⁸ Ibidem, s. 128.

⁶⁹ Ibidem, s. 142.

⁷⁰ Ibidem, s. 133.

nej sytuacji kobiet w religijnych systemach i w społeczeństwach, w których religia (współ)decyduje o etyce i polityce. Nie mniej istotne jest także „wiązanie się”, bo pozwala podkreślić, że religia i płęć funkcjonują w istotnej zależności, bez której przynajmniej ta pierwsza byłaby praktycznie niemożliwa. Niniejszą pracę chciałbym uczynić elementem tych rozważań, które pokazują, że nie tylko religia decyduje o sprawach płci (na poziomie etycznym i politycznym), ale to płęć jest niejednokrotnie wzorcem, na którym tworzą się religijne obrazy, doświadczenia i przekonania.

Bez poszukiwania syntezy i ostatecznych rozstrzygnięć chciałbym zaprezentować dwie perspektywy, które funkcjonują na poziomie typu w tekstach literackich dwudziestolecia. Jedna z nich – o rodowodzie romantyczno-młodopolskim i za wzór biorąca doświadczenia mistyczne – przedstawia religię jako doświadczenie i sprawę męską, dla kobiet niedostępną lub niezrozumiałą. Najczęściej pełnią one wówczas rolę głównych oponentów religijnego doświadczenia męskich bohaterów. Interesujące i rozszerzające okazuje się spojrzenie w takich tekstach właśnie na – pozornie drugorzędne – role kobiece. Druga perspektywa odwraca sytuację, pokazując, że to, co religijne, jest tym, co kobiece: religia jest kobietą. W przeciwieństwie do pierwszej sytuacji, w której religia jest czymś aktywnym i opartym na doświadczeniu, tu najistotniejsza jest praktyka etyczna i relacje, które ona tworzy. Obie perspektywy są oczywiście silnie ukontekstowane, przede wszystkim dlatego, że obie w badanym materiale ograniczają się wyłącznie do religii katolickiej, głównej religii polskiego dwudziestolecia.

Męskie sprawy i kobiece role

Kultura, a w niej także literatura każdego czasu, wypracowuje własne sposoby mówienia o zjawiskach i przeżyciach o charakterze religijnym. Nie oznacza to jednak, że ponad czasami i kulturami istnieją jakieś uniwersalne doświadczenia sacrum. Należy raczej spodziewać się, że mamy do czynienia z relacją zwrotną. Nasze wierzenia, nasz język (a więc i nasze lektury) i nasze oczekiwania wpływają na nasze doświadczenia, a te znowu wracają do nas i kształtują wierzenia, język i oczekiwa-

nia, ale już jako uprzedmiotowione, pozornie z zewnątrz przyniesione, „udowodnione” fakty⁷¹. Modernistyczne poszukiwanie duchowości, które było także gestem buntu i odejścia od chrześcijańskiej doktryny w stronę satanizmu i religii wschodu, znajduje kontynuację w poszukiwaniach doświadczeń religijnych u takich twórców, jak Iwaszkiewicz i Witkacy. U obu autorów – choć u każdego zupełnie inaczej – utrzymuje się mizoginiczny rys tych poszukiwań, tak charakterystyczny dla młodopolskich twórców⁷². Następuje tu jednak powrót do „lokalnej” religii katolickiej, która w dwudziestolecie okazuje się ponownie atrakcyjną formą, głównie zapewne dzięki uwolnieniu jej od funkcji patriotycznej i rozwojowi różnych ruchów modernizujących⁷³.

W wypadku Jarosława Iwaszkiewicza mamy do czynienia z zupełnie konkretnym źródłem myślenia o doświadczeniu religijnym – jak pokazuje Piotr Mitzner, rozprawa Williama Jamesa *Doświadczenia religijne* jest dlań niezwykle cennym źródłem inspiracji. W wielu opowiadaniach i powieściach doświadczenia bohaterów są pisane na wzór schematu przedstawionego w *Doświadczeniach religijnych*⁷⁴. Jednym z takich tekstów jest *Młyn nad Utratą*⁷⁵. Pośród innych opowiadań to wyróżnia się z dwóch powodów. Po pierwsze, typ doświadczenia opisany w nowoczesnym języku psychologii przez Jamesa zostaje skonfrontowany z ortodoksyjnym typem religijności, który reprezentował przyjaciel Iwaszkiewicza, poeta Jerzy Liebert, zmarły kilka lat przed powstaniem opowiadania i będący pierwowzorem głównego bohatera⁷⁶. Po drugie zaś, mamy do

⁷¹ Por. M.C. BAGGER: *Religious Experience, Justification and History* [e-book]. Cambridge 1999, loc. 250.

⁷² Por. M. PODRAZA-KWIATKOWSKA: *Symbol i symbolika w poezji Młodej Polski*. Kraków 1994, s. 276.

⁷³ Jak m.in. tzw. „Kółko” ks. Władysława Kornilowicza, z którego wyrosło potem silne katolickie środowisko intelektualne „Verbum”, a z którym kontakt (przez żonę i Jerzego Lieberta) miał Iwaszkiewicz.

⁷⁴ P. MITZNER: *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*. Warszawa 2003, s. 24.

⁷⁵ J. IWASZKIEWICZ: *Młyn nad Utratą*. W: IDEM: *Panny z Wilka i inne opowiadania*. Wrocław 1998.

⁷⁶ Liebert nie podzielał entuzjazmu Iwaszkiewicza, ponad teorię Jamesa przenosząc w myśleniu o religii średniowieczne dziełko Tomasza z Kempis *O naśladowaniu Chrystusa* (czytał je równocześnie). Zapewne uznawał teorię Jamesa za zbyt uniwersalizu-

czynienia z opowiadaniem, którego tematem nie jest samo doświadczenie, ale... jego utrata.

Julek Zdanowski (bohater wzorowany ponoć na Liebercie) jest człowiekiem o ugruntowanym poglądzie religijnym, charakteryzującym się dużą gorliwością i skłonnościami do elitaryzmu. W tekście pojawia się, szybko zresztą odrzucona, sugestia jego świętości. Stary ksiądz Górski, na wzór biblijnego Symeona oczekującego Mesjasza, liczy na to, że zanim umrze, uda mu się na własne oczy zobaczyć człowieka świętego. Spotkanie, krótka obserwacja i spowiedź Zdanowskiego dają mu wrażenie, że oto stanął przed nim wyczekiwany święty. Dalszy bieg wydarzeń przynosi mu rozczarowanie. W momencie pierwszego spotkania z księdzem Julek jest „na drodze łaski”, o doznaniu której mówi na spowiedzi. Sugeruje więc, że ma za sobą jakieś wyjątkowe doświadczenie, które skończyło się otrzymaniem daru łaski uświęcającej (daru, który w doktrynie Kościoła katolickiego oznacza stan otwartości na Boga i na świętość)⁷⁷. Ten stan zostaje jednak zrujnowany. Rzecz jasna – przez kobietę.

Inaczej jednak niż w modernistycznej tradycji, nie ma tu mowy o upadku w ramionach kobiety-wampa, a więc o przegranej cnoty z grzechem pożądliwości. Jadwiga Łowiecka jest kobietą o zupełnie pospolitej urodzie, nic jej erotycznie nie wyróżnia, nie ma w sobie żadnego piękna duchowego ani intelektualnej czy emocjonalnej atrakcyjności. Dodatkowo jest od Zdanowskiego starsza, ma dwójkę dzieci i męża, od którego uciekła. Jak to więc możliwe, że – jak powie Karol Hopfer, przyjaciel bohatera – „Taka baba zabiera nam takiego człowieka”⁷⁸?

W swojej tożsamości religijnej Julek nie uwzględnia w ogóle cielesności, jego wiara jest zbudowana wyłącznie na pojęciach intelektu i na przeżyciach wewnętrznych. Jest niejako wypadkową tego, co o religii Iwaszkiewiczowi mówił Liebert i co pisarz wyczytał u Jamesa. Kobieta, Jadwiga Łowiecka, jest wobec tego zjawiskiem zupełnie zewnętrznym, obcym i niepojmowalnym. Proste, stereotypowe przeciwstawienie sobie duszy i ciała zostaje tu doprowadzone do granic interpretacyjnych. Cie-

jąca, pozbawioną zakorzenienia w konkretnej religii i ontologii. Por. J. LIEBERT: *Listy do Agnieszki*. Warszawa 2002, s. 95, 108.

⁷⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, pkt. 1996–1999.

⁷⁸ J. IWASZKIEWICZ: *Młyn nad Utratą...*, s. 209.

lesność, którą Łowiecka wnosi w życie Zdanowskiego, w żaden sposób nie jest komplementarna z tożsamością ugruntowaną w religii, jaką zbudował sobie Zdanowski. Brakuje jej piękna, a więc tego, co scholastyczny intelekt może cenić w ciele. Nie ma w sobie nawet erotyzmu, któremu można się poddać lub z którym można też, jak z grzechem, walczyć. Nie ma wreszcie w sobie nic ze świata duchowego Julka – nie jest religijna (ani specjalnie antyreligijna), nie interesują jej przeżycia duchowe, nie jest partnerem do intelektualnej rozmowy ani o religii, ani o poezji.

Co ciekawe więc, a niezupełnie jasne na pierwszy rzut oka, nie mamy tu wcale do czynienia z realizacją stereotypu, w którym niewinna anielska dusza jest kuszona przez erotyczne szatańskie ciało. A skoro tak, to występuje w tekście niespójność, którą musielibyśmy powtórzyć za Hopferem: dlaczego właściwie „taka baba zabiera takiego człowieka”? Można odpowiedzieć na to, przypominając o kulturowo uwarunkowanej narracji. Mizoginiczna perspektywa narratora (i Karola Hopfera, którego można uznać za autorską personę) jest w tym tekście bez wątpienia inspirowana homoerotycznie i w związku z tym kobieta wcale nie jest siłą erotyczną, której ulega mężczyzna. Tak określony narrator nie pojmuje lub nie chce uznać pewnych zjawisk, które oddziaływały na heteroseksualnego bohatera – zupełnie zwykłych zjawisk dla dojrzewającego młodzieńca – albo po prostu chce przedstawić swoją perspektywę.

Można jednak – i podejmijmy taką krótką próbę – zamiast przyglądać się narratorskiej interpretacji seksualności bohatera, uważniej przyjrzeć się interpretacji jego wiary. Dla narratora właściwie nie jest to już wiara, ale utwierdzony, pieczołowicie wypracowany pogląd i charakter: „Religijność Julka w ostatnich czasach znalazła sobie w jego duszy nurt spokojny, głęboki i bardzo pewny. Nie nawiedzały go, jak przed kilku jeszcze laty, żadne paroksyzmy strachu ani tragicznych zwątpień”⁷⁹. Zdanowski utracił żywotność swojej wiary, zamieniając ją na stabilność. Tym-

⁷⁹ Ibidem, s. 172–173. Dla ścisłości warto zauważyć, że czytając to opowiadanie kluczem biograficznym i patrząc na Zdanowskiego tak, jakby to był Jerzy Liebert, rzeczywiście mamy do czynienia z Iwaszkiewiczowską interpretacją jego postawy religijnej. Równoległy klucz biograficzny w postaci twórczości samego Lieberta pokazuje, że do końca życia zachował on jednak żywotne napięcie w swojej duszy – świadczą o tym chociażby takie wiersze, jak *Lisy* i *Gorzkie wióry*.

czasem, jak zauważyliśmy, spotkanie z Łowiecką jest dla Zdanowskiego zderzeniem z czymś zupełnie obcym. Łowiecka nie jest w żaden sposób podobna do Julka. Ona także nie ma w sobie niczego, co byłoby dla niego ostrzeżeniem przed wykroczeniem. Mówiąc najprościej – nie ma w sobie nic, z czym porozumieć się lub z czym walczyć mogłaby religijna tożsamość Zdanowskiego. Staje wobec niej zupełnie oniemiała.

Łowiecka zdobywa Zdanowskiego niejako bezbronnego, bez możliwości jakiegokolwiek reakcji, ubezwłasnowolnionego jej radykalną innością – a więc dokładnie tak, jak Bóg zdobywa człowieka w doświadczeniu mistycznym. Mamy więc do czynienia z powtórzeniem (parodią?) doświadczenia religijnego, które jednak zamiast tego, co boskie, w oczach narratora przynosi tylko to, co banalne i puste. Bardzo późno Julek zdecydować się nazwać to szczęściem i miłością, od razu czując niedosyt i miałość tych wartości wobec tego, co utracił. Niemniej jednak pozostanie wierny swojemu nowemu doświadczeniu i do końca nie wyrzeknie się tego, co dzięki niemu otrzymał. Doświadczenie przyniesione przez kobietę, nawet tylko pseudoreligijne, ale mieszczące się w strukturze doświadczenia religijnego, a więc psychologicznie oddziaływające tak samo, okazuje się silniejsze niż nawet mocno ugruntowana, ale nie dość żywa religia.

W młodopolskim schemacie kobieta stoi po stronie natury i erotyzmu, a równocześnie, w gnostyckim ujęciu świata, po stronie zła jako wampir lub jako sługa Szatana⁸⁰. Opowiadanie Iwaszkiewicza na pierwszy rzut oka wpisuje się w ten mizoginiczny sposób kształtowania relacji damsko-męskich, tym bardziej że Łowiecka pełni przecież szatańską funkcję odciągania człowieka (mężczyzny) od Boga. Opozycja zostaje jednak znacznie pogłębiona, aż do przedstawienia kobiety jako ośrodka zupełnie innego, obcego uniwersum. Przedmiotem interpretacji pozostaje, czy uznamy jego samoistną wartość, czy za narratorem uznamy je za nihilistyczną – bo pozbawioną metafizyki, a nawet jakiegokolwiek psychiki – parodię świata mężczyzn, w którym mieści się możliwość transcendencji.

W zupełnie inny sposób, do granic, modernistyczne przeciwstawienie wykorzystane zostaje w powieści *Pożegnanie jesieni* Stanisława Ignacego

⁸⁰ Por. M. PODRAZA-KWIATKOWSKA: *Symbol i symbolika...*, s. 274 i nast.

Witkiewicza⁸¹. Witkacy ze wzmożeniem powtarza wszystkie stereotypowe i mizoginiczne młodopolskie kategorie. Hela Bertz, postać sataniczna w ścisłym tego słowa znaczeniu, jest demonem głównego bohatera, którego wiedzie do upadku. Jako „wampir” Hela nie jest samodzielną postacią, a jedynie męskim perwersyjnym fantazmatem. Równocześnie jest doskonałym obiektem męskiej żądzy i – władcza i obezwładniająca – usprawiedliwia męską słabość, która musi upaść wobec takiej potęgi erotycznej. Hela stoi na drodze rozwojowi metafizycznemu Atanazego (nie religijnemu, ale właśnie metafizycznemu, jak to u Witkacego), dysponując z nadmiarem całą jego energią i wykorzystując go wedle własnych żądz i potrzeb.

Hela daje się jednak uwolnić od swojej narracyjnej podrzędności i obserwować jako interesujące samodzielne zjawisko – jej funkcja literacka wykracza poza realizację fantazmatów głównego bohatera i poza typową funkcję „pomocniczą”. Tak postrzegana, Hela jest w pewien karykaturalny sposób najreligijniejszą postacią w polskiej literaturze. Niemal cały swój wysiłek nakierowuje na pobudzenie religijnego zmysłu. Piękna, znudzona i inteligentna, ale intelektualnie nietwórcza, cały czas szuka sposobu na doznanie uczucia metafizycznego, włączając się w wielkie laboratorium doświadczeń metafizycznych Witkacego. W swoich poszukiwaniach działa wyłącznie na dwóch polach – erotyki i religii, przy czym to ostatnie okazuje się prowadzić ją znacznie dalej, wyznaczając przy okazji kolejne istotne etapy całej powieści. Zajmiemy się tym szczegółowo już niedługo.

Zderzenie przeciwnych pierwiastków – punkt wyjścia moich rozważań – znajdujemy znów w *Niebie w płomieniach* Parandowskiego. Jak pamiętamy, dla Teofila jego bunt jest właśnie formą duchowej aktywizacji, inwestycji całego potencjału energetycznego i zawierzenia, zaufania w siłę nauki, która buduje dlań podstawy świata. I tu znów kobieta, czy właściwie dziewczyna, zostaje postawiona w opozycji do męskiej postawy (nie)wiary. Pierwszy raz ta intuicja występuje w formie ludowej mądrości, którą wypowiada przyjaciółka matki bohatera, zaniepokojonej profanacyjną postawą syna: „Jak mu jakaś dziewczyna wpadnie w oko, o wszystkim zapomni”⁸².

⁸¹ Szerzej omawiam to we fragmencie *Powieść jako pole doświadczeń...*

⁸² J. PARANDOWSKI: *Niebo w płomieniach*. W: IDEM: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1957, s. 537.

Parandowski prezentuje nam jednak bohatera innego niż wcześniej przeze mnie opisani: witalnego, niedotkniętego usprawiedliwiającym słabość mizoginizmem, ale bardzo wyraźnie skoncentrowanego na stawianych sobie celach. Dlatego dziewczyna – Alina Fajtówna – mimo krótkiej fascynacji schodzi na drugi plan, przestaje się liczyć wobec coraz większego zaangażowania Teofila w jego nową wiarę. Dopiero pod koniec powieści, już po przejściu bohatera całej drogi przemiany, Teofil znów spotyka Alinę i tym razem jej zwycięstwo jest całkowite. Doprowadza nawet do tego, że bohater wyprzedaje swoje drogocenne książki, biblie jego nowej wiary, żeby mieć fundusze na kino i teatr. Nie oznacza to jednak kryzysu, nie zakłóca tożsamości bohatera. Parandowski daje więc inną interpretację postawy bardzo podobnej do tej, którą opisywał Iwaszkiewicz – zderzenia ugruntowanego, silnego światopoglądu z radykalanie innym, kobiecym światem, które jest przecież doświadczeniem typowym dla dojrzewającego mężczyzny. Najwyraźniej Grodzicki lepiej przepracował swoją przemianę. Przeszedł przez kolejne etapy – fascynacji, buntu, nawrotu dawnych wątpliwości i ostatecznego ustalenia, tak że jego światopogląd nie stanowił już dla niego problemu, wyzwania czy sprawy, której za wszelką cenę należałoby bronić. Teofil przeszedł próbę, „czas pustyni”, i to sprawia, że mógł „przyjąć” Alinę jako swego rodzaju nagrodę – nie w sensie przedmiotowego trofeum do zdobycia, ale możliwości oddania się sobie nawzajem, bez zagrożenia rozbicia własnej tożsamości. Wymaga to jednak wstępnego poświęcenia nie od Teofila, ale od Aliny, która przegrywa z fascynacją intelektualną bohatera powieści na początku jego drogi „ateistycznej wiary”, by w końcu – sama będąc dojrzalszą – zdobyć dojrzalszego (także fizycznie) Teofila. Parandowski proponuje więc prostą lekcję ciągłości w rozwoju oraz cierpliwości, która popłaca. Na końcu tej drogi młodzi zostają przedstawieni w następujący sposób:

Teofil dojrzał pośród słów, pojęć, abstrakcyj, pośród dni samotnych i nocy udreńczonych; był to jego „czas pustyni”. Całymi miesiącami żył sam na sam z Bogiem, jakby pod krzakiem ognistym, który na koniec spalił się do szczytu, nie zostawiając nawet garstki popiołów. [...]

Alinę natomiast wychowała ziemia. Wychowała ją w swych prastarych, zdrowych zasadach, którymi przez wieki utrzymywała się w centrum

świata – równa, płaska, oblana horyzontem jak strumieniem oceanu. Na jej stałej powierzchni nie doznawało się zawrotu głowy⁸³.

Narrator, opisując bohaterów, przedstawia ich w znanej nam już dobrze opozycji, nie pomijając różnicujących elementów. W obu wypadkach podkreśla jednak nie ich przynależność, ale dziedzictwo, wychowanie, źródło. Dzięki temu nie są to pierwiastki blokujące się, ale uzupełniające, co – jak na filologa klasycznego przystało – Parandowski pojmuje przez analogię do dwóch możliwych lektur *De rerum natura* Lukrecjusza:

O naturze rzeczy Alina wiedziała i pragnęła wiedzieć to tylko, co mieści się w pierwszych dwudziestu pięciu wierszach poematu Lukrecjusza, i gdyby jej ta książka wpadła do rąk, nie przeczytałaby więcej. Teofil zaś, który przeżył pół roku jakby w komentarzu do wszystkich sześciu ksiąg, przeczytał ów wstęp i teraz dopiero zaczynał go sylabizować⁸⁴.

Religia jest kobietą

O tym, że w *Niebie w płomieniach* przemiany i spory religijne są zawsze „męską sprawą”, zaświadcniają też inne relacje w powieści. Antagonistycznymi przewodnikami są dla Teofila katecheta ksiądz Grozd i astronom, profesor Kalina. Obaj próbują w ten czy inny sposób przeciągnąć go na swoją stronę. Jeszcze istotniejszą rolę odgrywa jednak ojciec Teofila, Albin Grodzicki, który zorientowawszy się, że załamał się religijny światopogląd syna, staje się jego polemicznym przeciwnikiem. Życie w domu Grodzickich przemienia się w nieustającą dyskusję, spór na dowody, przykłady i światopoglądy.

Z boku przypatruje się temu matka. Jej rola – chociaż na pierwszy rzut oka poboczna – okazuje się bardzo interesująca. Teofil, doskonale przygotowany merytorycznie i retorycznie, zwycięża z ojcem, ale matki nie może pokonać w żaden sposób, ponieważ ta nie stanowi dlań przeciwnika, nie tworzy agonu. Jak zauważa narrator, „dla ignorancji matki [Teofil – przyp. R.K.] miał znacznie więcej szacunku niż dla wiedzy

⁸³ Ibidem, s. 735.

⁸⁴ Ibidem, s. 735–736.

ojca”⁸⁵. Religijność Zofii Grodzickiej opisana zostaje jako tradycyjna – oparta na ufności w Bogu „bez zawilosci teologicznych” oraz na trosce. Jej obecność ustanawia w ogóle dom, nie tylko ze względu na jej domowe obowiązki gospodyni, ale przede wszystkim dlatego, że stanowi ona ostoję bezwarunkowej akceptacji, która ze zwykłego miejsca zamieszkania tworzy dom. Próbuje przekonywać Teofila albo godzić go z ojcem, ale porażka nie prowadzi u niej do agresji lub odrzucenia. Kiedy Grodziccy przeprowadzą się do nowego mieszkania, w pokoju Teofila zamiast obrazu z Aniołem Stróżem zawiśnie portret matki. Zaryzykować więc można tezę, że to właśnie dzięki matce – bardziej niż dzięki męskim przewodnikom i przeciwnikom – Teofil może zbudować i spokojnie unormować swoją nową tożsamość. W tym sensie upadek Julka Zdanowskiego też można tłumaczyć właśnie brakiem matki.

Tradycyjna religijność jest w naszej literaturze często utożsamiana z matką – nauczycielką domowej, nieortodoksyjnej religijności. O bardzo silnej zależności wyobraźni religijnej Iwaszkiewicza od jego matki pisze Piotr Mitzner⁸⁶. Wyraźny jest też wpływ religijności matki na bohaterów powieści Witkacego, szczególnie *Nienasycenia*. Także w *Pożegnaniu jesieni* wszelkie elementy wyobraźni religijnej deklaratywnie ateistycznego głównego bohatera wydają się pochodzić z tego typu domowej wiary. We wszystkich wypadkach mamy do czynienia z ich podobnym typem – łagodną pobożnością, dobrem i brakiem intelektualnego odniesienia teologicznego. Gdyby szukać jakichś deklaracji teologicznych, to najczęściej będzie pojawiać się (niewyrażone w dyskursie teologicznym) przepełnione miłością i litością marzenie o apokatastazie, czyli powszechnym zbawieniu, likwidacji piekła. Nie jest ono jednak wynikiem teologicznych rozważań nad nieskończoną boską miłością, ale konsekwencją etycznej postawy, której zasadą jest chęć pełnego zrozumienia i przyjęcia, a której zadaniem jest – ujmując to górnolotnie – zapewnienie o tym, że świat jest miejscem możliwym do życia. W ten sposób ujmuje to Julia Kristeva, analizująca poglądy Hannah Arendt (jej lektury św. Augustyna) w pierwszym tomie monumentalnej pracy poświęconej kobiecemu geniuszowi:

⁸⁵ Ibidem, s. 663.

⁸⁶ P. MITZNER: *Na progach...*, s. 30.

Miłość matczyna do dowolnego życia – a nie postępy techniki witalistycznej, za pomocą których można tę miłość obejść [...] – jest w stanie zagwarantować naszą *conditio humana* jako istot, które troszczą się o sens bycia tu oto⁸⁷.

Dla Arendt i dla Kristevej jest to sprawa zasadnicza z perspektywy bioetycznej. Technika, o której mowa, może być jednak równie dobrze zastąpiona techniką myśli, czyli ideami i ideologiami, które próbują ustrukturyzować nasz świat zamiast – *nomen omen* – kontekstu macierzystego. Różnica między tymi sposobami myślenia a perspektywą macierzystą będzie występować za każdym razem i polegać będzie na tym, że te wtórne systemy zawsze w pewnym przynajmniej stopniu swoje funkcjonowanie opierają na jakiejś transcendencji – niekoniecznie w sensie religijnym – na wykraczaniu poza indywidualne ludzkie jestestwo (Heideggerowskie bycie-tu-oto, *dasein*). Niezbędne do kształtowania się ludzkiej tożsamości, systemy te potrzebują jednak umiejscowienia i świadomości tego, że matka czuwa, kocha i akceptuje. To jest ich jedynym środkiem do zaistnienia i zagnieżdżenia się w poszczególnym jestestwie.

Emblematem takiej postawy jest matka, ale jej rolę mogą oczywiście odgrywać też inne osoby, tym bardziej że – tak jak wcześniej – chodzi tu przede wszystkim o role zbudowane na poziomie wyobraźniowym. Zawsze chodzić będzie o kogoś, kogo postawa i obecność sprawiają, że świat jest możliwy, a człowiek może być człowiekiem. Interesującym tego przykładem, pochodzącym z zupełnie innego typu literatury niż dotychczasowy, jest wzięta z życia, ale objawiająca nam się tylko za pośrednictwem zbioru epistolograficznego relacja Jerzego Lieberta i Bronisławy Wajngold, zawarta w *Listach do Agnieszki*⁸⁸. Niestety nie zachowały się listy Agnieszki (właśc. Bronisława Wajngold, później Maria Gołębiowska) do poety, ale to z tego materiału, który mamy, wnioskować można o niezwyklej roli Wajngold w życiu duchowym Lieberta (interesuje nas, tak jak dotąd, przede wszystkim męskie wyobrażenie).

⁸⁷ J. KRISTEVA: *Geniusz kobiecy. Hannah Arendt. Biografia*. Przeł. J. LEVIN. Warszawa 2007, s. 57.

⁸⁸ J. LIEBERT: *Listy do Agnieszki*. Warszawa 2002. Dla porządku należy zauważyć, że relacja Lieberta i Wajngold jest o kilka lat wcześniejsza niż jego związek z Marią Leszczyńską, który był inspiracją dla Iwaszkiewicza przy pisaniu *Młyna nad Utratą*.

Częstotliwość, niemal codzienna, tych bardzo osobistych listów o wierze, poezji i wspólnej miłości świadczy o intensywności relacji między nimi, ale w oczywisty sposób także o dystansie, odległości, która dzieliła oboje. Ten dystans pozwolił na realizowanie się przyjaźni – obok wzajemnej fascynacji. Agnieszka pełni w niej rolę podwójną. Jest dla poety partnerem w ocenie jego poezji, w dzieleniu się doświadczeniem i we wspólnych troskach. Pełni jednak także rolę znacznie ważniejszą, dzięki której właśnie młodszy o kilka lat i szczerze zakochany w adresatce listów Liebert nazywa ją od czasu do czasu – obok „najukochańszej” i „przyjaciółki” – także swoją „mamusią”⁸⁹. Agnieszka jest dla niego oddaloną, ale w pełni zaufaną powierniczką, trochę jakby lustrem, w którym może on zobaczyć siebie. Dzięki niej poeta może wypowiedzieć, wydobyć za pomocą języka swoje doświadczenie przemiany w religii i w poezji.

Opisywany typ jest kobiecy w tym sensie, że jego archetypem jest matka. Nie zawsze jednak musi się realizować w kobiecych postaciach. Przeciwnie, najbardziej otwartą i rozumiejącą postawę, jaką przynosi nam literatura, prezentuje bohater *Idioty* Fiodora Dostojewskiego, księdę Myszkina, który wobec każdego przyjmuje pozycję zrozumienia i akceptacji. W *Niebie w płomieniach* mamy jeszcze postać księdza Skromnego, który na poziomie społecznym robi to samo, co matka w domu – umożliwia Teofilowi wolny rozwój, „biorąc na siebie jego grzechy” i nie ujawniając jego sytuacji, która, jak pamiętamy, w historycznych okolicznościach powieści oznaczałaby nie tylko ostracyzm, ale wręcz złamanie prawa i możliwość wydalenia ze szkoły.

Interesującą postacią tego typu w literaturze polskiego dwudziestolecia jest wspominany już w pierwszym rozdziale mojej rozprawy bohater powieści Zofii Kossak *Bez oręża*, św. Franciszek z Asyżu. Przyjaźń Agnieszki i Lieberta bywa czasem – oczywiście przy zachowaniu skali – porównywana do relacji św. Klary i św. Franciszka z Asyżu. Giovanna della Croce, przedstawicielka teologii feministycznej, relację tych dwojga świętych przedstawia zaś jako wzorcowy przykład realizacji geniuszu kobiecego – przyjaźni, w której kobieta jest wsparciem i duchowym part-

⁸⁹ Por. m.in. ibidem, s. 42.

nerem mężczyzny⁹⁰. Okazuje się jednak, że przy poszukiwaniu tej relacji w *Bez oręża* spotka nas zawód. Klara jest w powieści prawie nieobecna. Ani razu nie staje przed nami w bieżącej akcji utworu, pojawia się tylko we wspomnieniach i przywołaniach. Zostanie opisana jako najpiękniejsza i najlepsza chrześcijanka, a jej relacja z Franciszkiem ma się opierać na wzajemnej fascynacji i wierności (klaryski zachowują regułę franciszkańską, nawet gdy następcy Franciszka od niej odejdą). Pada nawet sugestia – wyśmiana przez Franciszka – ich małżeństwa⁹¹. Ostatecznie Klara jest jednak w całości powieści postacią trzeciorzędną. Wydaje się, że ma w niej przede wszystkim funkcję fabularną, typową dla porządku literatury popularnej – głównemu bohaterowi przyporządkowana ma być najlepsza kobieta. Jej słaba obecność nie wynika z tego, że wspierający pierwiastek kobiecy nie jest Franciszkowi potrzebny, ale z tego, że to on właśnie w powieści najlepiej go realizuje. Nie chodzi wyłącznie o jego chtoniczne osadzenie, ale przede wszystkim o to, co Julia Kristeva opisuje jako geniusz kobiecy – formę kobiecej psychoseksualności: nienarcystyczną, tworzącą relacje i gotową do samopoświęcenia. Realizując te cechy, Franciszek jest przy tym pokorny i pogodny. Łączy w sobie stylizowane cechy obu płci – męski zwrot ku transcendencji i chtoniczne kobiece zagnieżdżenie. Tę jego rolę najlepiej rozumie papież Innocenty III, widząc w nim odnowiciela chrześcijaństwa i wybawiciela zachodniej cywilizacji. Franciszek nie ma jednak uczynić tego siłą polityczną, przebiegłością czy walecznością. Całość opiera na prostym zaufaniu wobec drugiego człowieka. Ta postawa naiwnego zaufania i zrozumienia pozwoli mu bez strachu pójść do sułtana i prosić o pokój, co okaże się decydujące dla uratowania od śmierci wszystkich członków wyprawy krzyżowej do Egiptu.

⁹⁰ G. DELLA CROCE: *Geniusz kobiecy. Duchowość kobiety od średniowiecza po dziś dzień*. Przeł. E. AUGUSTYN. Kraków 2011.

⁹¹ Z. KOSSAK: *Bez oręża*. Warszawa 1957, s. 129.

Powieść jako pole doświadczeń – religia w *Pożegnaniu jesieni* Stanisława Ignacego Witkiewicza

Realizm w stronę metafizyki

Trudno nazwać Witkacego realistą. Wydaje się raczej, że w swoich niesamowitych, fantastycznych opowieściach – podobnie jak w swoich dziełach malarskich – jest dokładnie po drugiej stronie pojmowania relacji sztuki do rzeczywistości. Narzuca się takie myślenie szczególnie w dramatach, gdzie zmarli wracają jakby nienaruszeni, ludzie przenoszą się w czasie i rosną im diabelskie ogony. Witkacy deklaruje też niezmiennie, że Czysta Sztuka jest oparta przede wszystkim na formie, a treść, w której mieści się też ciąg fabularny utworu dramatycznego, jest tylko dodatkiem. Fantastyczne miejsca, osoby, zdarzenia – to chleb powszedni jego twórczości. Sen, szaleństwo – to jej najczęstsze określenia⁹².

Osobliwie przedstawia się to w powieściach, których, jak wiadomo, artysta do dzieł sztuki nie zaliczał. Fantastyczność utrzymana tu zostaje przede wszystkim w znaczeniu niezwykłości. Bohaterowie znajdują się zazwyczaj w kręgu wysokoartystycznym, przeestetyzowanym czy wysublimowanym w inny sposób, a odważne sceny przedstawiają czasem to, co większość pisarzy – poza teksami pornograficznymi – pomija lub pozostawia metaforom. Niezwykłe bywają też miejsca – arystokratyczne pałace, niedostępne leśne ostępy i egzotyczne krainy. Te ostatnie, zdaniem Anny Micińskiej, dzięki podróży na Wschód odbytej z Bronisławem Malinowskim, leżą właśnie u podstaw dojrzałej tożsamości Witkacego:

[...] egzotyczna wyprawa z 1914 r. przestała być jedynie epizodem biografii, lecz zaczęła procentować pod pędzlem i piórem dojrzałego artysty, stając się zarówno niewyczerpanym „źródłem inspiracji”, jak i trwałą kategorią filozoficzną, przez którą Witkacy dokonuje oglądu i oceny otaczającego go świata⁹³.

⁹² Por. np. J. BŁOŃSKI: *Witkacy na zawsze*. Kraków 2003, s. 128.

⁹³ A. MICIŃSKA: *U źródeł „Czystej Formy”. Na marginesie tropikalnych zapisków S.I. Witkiewicza*. W: EADEM: *Istnienie poszczególne: Stanisław Ignacy Witkiewicz*. Wrocław 2003, s. 125.

Niezwykłość jest więc wpisana w sposób myślenia Witkacego także dlatego, że u jej podstaw leży rzeczywistość nieprzystająca do otaczającej go polskiej szarości. Piękno, barwa, egzotyka – nie tylko ukształtowały wyobraźnię artysty. Wrażenia z nimi związane, niedające się z niczym zestawić i nie do opisanie w znanych mu kategoriach⁹⁴, uformowały jego kielkujące już wcześniej epistemologiczne przekonania: o nieprzystawalności naszego myślenia do istoty świata („metafizycznego pępka”), o konieczności wszechstronnego i żmudnego poszukiwania języków do opisu doświadczenia, które może – kto wie – nawiedza nas raz w życiu i nie wydaje się możliwe do powtórzenia. Tam swoje źródło, a co najmniej ognisko zapalne, ma niezwykłość tego, co twórca opowiada nam w swoich dramatach i powieściach.

Należy jednak dostrzec wyraźne rozróżnienie między fantastycznością zdarzeń w dramatach Witkacego a niezwykłością świata przedstawianego w nich, a także w powieściach. Tu rzeczywistość nie jest oparta na nieprawdopodobieństwie i przeinaczeniu, ale na wyjątkowości tematu, niezwykłej plastyczności miejsc czy ponadprzeciętności postaci. W *Przedmowie do Nienasycenia* deklaruje wprost:

Powieść jest dla mnie przede wszystkim opisaniem trwania pewnego wycinka rzeczywistości – wymyślnego czy prawdziwego – to obojętne – rzeczywistości w tym znaczeniu, że główną rzeczą w niej jest treść, a nie forma. Nie wyklucza to oczywiście najdzielszej fantastyczności tematu i psychologii występujących osób – chodzi tylko o to, aby czytający był zmuszony wierzyć, że tak właśnie, a nie inaczej było lub być mogło⁹⁵.

W postawie wobec powieści Witkacy prezentuje poglądy klasyczne, powtarzane właściwie od czasu powstania pierwszej *Poetyki*: przedstawienie rzeczywistości przez opowiadanie („opisanie”); fikcja oparta na przekonującym odbiorcę prawdopodobieństwie, bo w literaturze od prawdy ważniejsze jest właśnie prawdopodobieństwo⁹⁶. To najbardziej klasyczne rozumienie *mimesis* zostaje jednak wykorzystane do innego

⁹⁴ Ibidem, s. 124.

⁹⁵ S.I. WITKIEWICZ: *Przedmowa*. W: IDEM: *Nienasycenie*. Warszawa 1982, s. 7.

⁹⁶ ARYSTOTELES: *Poetyka*, 1448a, 20; 1451b, 5.

niż zwykle naśladowania. W swoim rozumieniu realizmu Witkacy sięga bowiem „wyżej” niż do akcji utworu, rozumianej jako ciąg przedstawionych zdarzeń. „Jestem za skrajnym realizmem w powieści, ale realizmem przepojonym głęboką metafizyką” – napisze w 1932 roku⁹⁷, pozornie tylko paradoksalnie. Działanie mimetyczne sięgać ma więc do świata metafizycznego, a dokładnie – do doświadczenia tego świata. O ile bohaterowie w swojej powierzchowności mogą być „niesamowici”, niespotykani w świecie rzeczywistym, o tyle to, co przeżywają, czyli ich doświadczenia i poszukiwanie uczucia metafizycznego, przynosi efekty takie, jakie przyniosłyby w rzeczywistości – o ile oczywiście metafizyczny sąd narratora byłby trafny. Witkacy jest więc w swojej twórczości powieściowej „realistą metafizycznym”. W Czystej Formie prowadzi odbiorcę ku przeżyciu Tajemnicy Istnienia, tutaj próbuje opisać, pokazać tę drogę. Różnica mieści się jednak nie tylko między oddziaływaniem a prezentowaniem. Dramaty i inne dzieła sztuki są projektowane tak, żeby działały, były skuteczne dzięki swojej formie. W powieści natomiast otrzymujemy spektrum prób, które nie zawsze, a nawet rzadko, kończą się oczekiwanym napotkaniem Tajemnicy. Artysta pokazuje świat, w którym metafizyczne tryumfy są wciąż osłabiającą swoją pozycję rzadkością, a wyciągnięcie ręki w stronę dawnego świata pełni zwykle nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Jest to różnica między praktykowanym idealizmem a krytycznym realizmem. Dobrze pokazuje to miejsce powieści w twórczości Witkacego, niezgorzej wpisuje się też w koncepcję powieści jako gatunku sekularnego Iana Watta. Jeśli w sztuce artysta nadal jest skłonny poszukiwać metafizycznych doświadczeń, to powieściowa forma zmusza go do porzucenia nadziei, odczarowania swoich pragnień, pozostania „na ziemi”.

Uznając powyższe założenia, autor *Nienasycenia* postanawia wyzyskać ich efekty i przyjmuje, że powieść będzie dla niego terenem eksperymentu, w którym sprawdzać będzie różne drogi ku uczuciu metafizycznemu. Wystawia więc swoich bohaterów na wszelkiego rodzaju próby, obserwując ich i rozważając rezultaty. Bardziej niż bohaterami stają się

⁹⁷ S.I. WITKIEWICZ: *O znaczeniu intelektualizmu w literaturze*. „Gazeta Polska” 1932, nr 26–29. Cyt. za: A. MICIŃSKA: *Pożegnanie jesieni*. W: EADEM: *Istnienie poszczególne...*, s. 190.

tym samym jego królikami doświadczalnymi. Wykorzystuje do tego narzędzia znane nam doskonale jako to, co wypracował w swojej teorii – filozofię, sztukę i religię. Wprowadzane w życie Witkiewiczowskich postaci oddziałują na nie, odkrywając przy tym swoje działanie – spreparowane oczywiście przez Witkacego. Co ciekawe, inaczej niż w swoich rozprawach teoretycznych, za główne narzędzie eksperymentu artysta przyjmuje religię. Ten fenomen chciałbym poddać pod rozważę. Szczególnie w *Pożegnaniu jesieni* – które będzie głównym przedmiotem moich rozważań – ośrodkiem całej powieści są przeżycia i rytuały religijne: nawrócenie, chrzest, spowiedź.

Z powrotem do materiału historycznego

Rytuał nie istnieje jednak bez ukontekstowania – każdy ugruntowany jest w swojej religii. Trzy wymienione powyżej to formy typowo chrześcijańskie. I chociaż dla każdej można szukać analogii w innych wierzeniach, to konkretna realizacja odbywa się zawsze w ramach określonej religii, określonej kultury, określonej sytuacji. Aby pokazać to, co ma być sednem dzieła, potrzebny jest budulec, z którego skonstruowane zostaną sceny powieści. W tym sensie każde dzieło literackie jest historyczne i poddaje się lekturze historycznej, ponieważ na podstawie pewnych informacji w tekście pozwala nam snuć opowieść o przeszłości, która ten tekst współtworzyła. Rzecz jasna jest to zadanie niebezpieczne i wymaga uwzględnienia przynajmniej podstawowych ograniczeń – fikcyjności przedstawianego świata oraz refleksyjnego i interpretacyjnego stosunku literatury do rzeczywistości. Ponadto jest jeszcze jedna wątpliwość natury podmiotowej. Każda taka opowieść jest podwójnie zapośredniczona – w podmiocie badacza, który kieruje opowieść na określone tory, i w podmiocie autorskim, którego doświadczenie jest przetwarzane w opowiadanej historii. Ta wielość ograniczeń staje się jednak, zamiast przeszkodą, wyróżnikiem opowieści.

Jeżeli więc stawiam pytanie o religię i sekularyzację w *Pożegnaniu jesieni*, to muszę pamiętać, że robię to w kontekście współczesnego nurtu krytyki postsekularnej, ale przede wszystkim robię to wobec doświadczenia religii, którego szukam w tekście. Oczywiście, także dla

Witkacego, jest to, że podstawowym budulcem są tu doświadczenia autora⁹⁸ poddane uogólnieniu i artystycznie przetworzone. Nie „doświadczenie religijne”, ale właśnie „doświadczenie religii”, bo niekoniecznie chodzić tu musi, jak u Williama Jamesa, o przeżycia, które w człowieku budzą doświadczenia epifaniczne, lecz o wszystkie spotkania z religią, przy całej wieloznaczności tego pojęcia. Do tego typu doświadczeń zaliczyć by można więc, obok doświadczeń religijnych różnego typu, obserwacje (i uczestnictwo w) społecznej obrzędowości, postrzeganie udziału religii w życiu publicznym, lektury i dyskusje, wychowanie i wykształcenie⁹⁹, eksperymenty z ortodoksyjnymi i nieortodoksyjnymi formami itd.

Religia z uczucia metafizycznego

Rozważania dotyczące religii u autora *Nienasycenia* napotykać zawsze pewną wątpliwość. Jan Błoński zauważa, że „Witkacy religii chyba dobrze nie rozumiał”¹⁰⁰, co oznaczać ma raczej nie brak systematycznego namysłu badawczego – bo tego Witkiewiczowi trudno jest odmówić – ale pewnego rodzaju personalnego wejrzenia w sprawy religijne, doświadczenia, które daje tylko uczestnictwo. Brak zaangażowania religijnego oraz społecznego wychowania obrzędowego artysty musiał mocno na tym zawazyć. Witkacy w swoich pismach nie traktował zwykle religii jako zagadnienia samodzielnego i wartego uwagi samo w sobie. Uznawał ją raczej za jedno z narzędzi czy dróg dojścia do bezpośrednio danej jedności

⁹⁸ Por. S.I. WITKIEWICZ: *Przedmowa...*, s. 8–9. Witkacy nie odcina się od swojego doświadczenia widzianego jako budulec, a jedynie nie zgadza się na traktowanie swojej twórczości jako wyłącznie wyrażenia samego siebie.

⁹⁹ W odniesieniu do znanej biografii Witkacego jest to punkt najciekawszy. Kształcony w domu młody Witkiewicz nie spotyka się ze szkolną obrzędowością, a nawet w ramach szkolnych obowiązków domowych uczenie się katechizmu spotyka się z największą niechęcią zarówno u niego, jak i u jego ojca. Por. A. MICIŃSKA: *Kronika życia i twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza w latach 1885–1914*. W: EADEM: *Istnienie poszczególne...*, s. 42. Niezupełnie wyjaśniony pozostaje natomiast stosunek matki pisarza do religii i jej wpływ na syna – zaczątki tego znaleźć by można w biograficznej interpretacji *Nienasycenia*.

¹⁰⁰ J. BŁOŃSKI: *Witkacy na zawsze...*, s. 70.

osobowości, czyli uczucia metafizycznego, zasadniczego zagadnienia całej jego twórczości. W tekście *O stosunku religii do filozofii* w 1932 roku stwierdza, że religia jest „konstrukcją uczuć powstałych w związku z niepokojem metafizycznym, i to konstrukcją ujętą w symbole w danym kulcie, takie a nie inne, ale ogólnie w pewnych granicach dowolne”¹⁰¹. Ustala więc dla niej wyłącznie ludzkie pochodzenie, wynikające z psychicznej konstrukcji człowieka. Symbole, które określają każdą religię, nie są próbą ujęcia w ludzkim języku tego, co boskie, ponadświatowe czy eschatologiczne, ale wyrazem ludzkiego doświadczenia wewnętrznego. Zaznaczyć należy przy tym, że wyraźnie sprzeciwia się kulturowej koncepcji Bronisława Malinowskiego, który religię uznaje za wytwór pierwotnych potrzeb społecznych, tak jak najczęściej przyjmuje to antropologia kulturowa. Zamiast tego szkicuje inny początek religii – widzi w niej pierwszy objaw indywiduum próbującego zrozumieć siebie i odróżniającego się od reszty świata.

W gruncie rzeczy wykonuje gest identyczny z antropologami, ale określony innym celem: zamiast opisywać etapy rozwoju społeczeństwa i kultury, jak czynili to ewolucjoniści przed Malinowskim, stawia tezę – której nie rozwinie we wspomnianym artykule – o kolejnych stadiach poszukiwania uczucia metafizycznego według dobrze znanego ciągu: religia – filozofia – sztuka. Podobnie też jak antropolodzy, wprowadza specjalizację instytucji w ramach społeczeństwa. Wyznacza religii bardzo konkretną funkcję, także we współczesnym świecie: zapewnienia tych, którzy tego potrzebują, że istnieje pewien ogólny sens Istnienia. Tej wątpliwości nie może bowiem rozwiązać filozofia ani nauka. Zaznacza przy tym, że religia nie powinna – aby nie popaść w konflikt z tamtymi – wchodzić ze swoją dogmatyką na pole zarezerwowane dla filozofii i nauki.

W tym podejściu do religii, zarówno u Witkacego, jak i w antropologii kulturowej, dominującym sposobem myślenia jest nowoczesna nauka w jej XIX-wiecznym paradygmacie przyrodoznawczym. Opiera się ona na myśleniu genetycznym i ewolucyjnym oraz na precyzyjnym rozdzieleniu dyscyplin. Mamy więc do czynienia z typowymi, bardzo wyraźnymi

¹⁰¹ S.I. WITKIEWICZ: *O stosunku religii do filozofii*. W: IDEM: *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*. Oprac. J. DEGLER. Warszawa 1976, s. 69. Pierwodruk w czasopiśmie „Zet” 1932, nr 4, s. 4.

tezami sekularyzacyjnymi, z perspektywą ateistyczną. Nie ma w ogóle mowy o jakiegokolwiek transcendencji, sama religia w swej podstawowej funkcji jest częściowo przeżytkiem (działa, ale w sposób ograniczony), a w nowoczesnym społeczeństwie spełniać ma tylko pośrednią rolę pocieszycielki.

Religia w *Pożegnaniu jesieni*

Można by właściwie na tym zakończyć rozważania o miejscu religii i procesach sekularyzacji, gdyby nie to, że lektura *Pożegnania jesieni* w zasadniczy sposób podważa siłę powyższych sądów – nie tyle nawet samych sądów o przekonaniach Witkacego, co ich przydatności i wystarczalności podczas lektury tej powieści. Okazuje się bowiem, że jest to powieść przepelniona problematyką i rozważaniami religijnymi o bardzo różnym nasileniu i ukierunkowaniu. Autor przedstawia w niej całą gamę poglądów na tematy religijne. Korzystając z dostępnego mu zasobu koncepcji, faktów społecznych i doświadczeń, Witkacy opiera powieść na zasadzie wielogłosu. Podejmuje kolejne wątki, jak na przykład uczucia religijne czy Kościół i jego możliwy wpływ na społeczeństwo, a następnie rozwija je, obserwując możliwości, które w nich tkwią. Najczęściej łączy konkretną ideę z jednym z bohaterów, obserwując jego sytuację jako odosobniony przypadek – znów zgodnie z paradygmatem przyrodoznawczym.

Interesujące jest to, jaki materiał w swoich „badaniach” wybiera. Powieść odbierana była przecież jako powrót Młodej Polski, a więc należałoby się spodziewać nacisku na religie wschodu, schopenhauerowski buddyzm czy satanizm à la Miciński. Chociaż załączki tego wszystkiego można tam odnaleźć, to funkcjonują one (szczególnie satanizm) tylko na poziomie obrazowania. Jedyna religia, która w gruncie rzeczy jest w powieści ważna, to chrześcijański katolicyzm. Witkacy eksperymentuje i czerpie z katolicyzmu całymi garściami. Z księdzem Wyprztykiem przypatruje się różnym poglądom z tym wyznaniem związanym i łączy je ze swoimi. Przed Helą Bertz stawia dwustronne lustro, w którym przez pryzmat katolicyzmu ogląda modernistyczne eksperymenty religijne, a przez antropologiczną metodę obserwacji dystansującej – kato-

licyzm oczami „dzikiego”, to jest kogoś zupełnie go nierozumiejącego¹⁰². Wreszcie – w języku i doświadczeniu Atanazego Bazakbala – przedstawia zaplątanie języka w religii oraz zależność od „domowej religijności”. Przyjrzyjmy się tym trzem perspektywom.

Wyprztyk, czyli instytucja

W postaci księdza Hieronima Wyprztyka Witkacy zarezerwował ważne miejsce w powieści dla katolicyzmu. Księdza poznajemy jako spowiednika i chrzciciela Heli Bertz, a więc uczestnika gierki religijnych bohaterki, choć zdającego się panować nad swoją „ofiarą”, która postrzega go jako wysłannika sił wyższych¹⁰³. Jego działania ewangelizacyjne są właśnie cały czas przedstawiane jako polowanie, w każdej sytuacji „jastrzębim wzrokiem i zręcznym słówkiem zgłębia i sonduje dusze obecnych czyhając na nowe ofiary”¹⁰⁴. To postawa jakże charakterystyczna dla potrydenckiego Kościoła. Wyprztyk, członek zakonu paralelistów, wypełnia wszystkie założenia zakonu jezuitów, z wyjątkiem silnego nacisku na posłuszeństwo papieżowi – o czym nie wiemy wiele. Tak można by też czytać projekt nieistniejącego w rzeczywistości zakonu paralelistów – jako nowych jezuitów. Towarzystwo Jezusowe przecież to zakon stworzony na potrzeby świata nowożytnego, jako odpowiedź na jego zmiany. Jego członkowie to wyłącznie silne osobowości, świetnie znające otaczający je świat, dobrze wykształcone i nastawione na ciągłą ewangelizację, szczególnie wśród elit i władzy. Zakon paralelistów to jego prosty następca w nowoczesnym świecie, który jest już na skraju katastrofy. Jego zadaniem jest stworzenie dla tego świata równoległej (paralelnej) drogi, na której chrześcijaństwo przetrwa – tak do końca Wyprztyk definiuje swoją „misję na planecie”¹⁰⁵. Kiedy dołącza do rewolucji niewelistów, tłumaczy to właśnie tym, że musi wiarę chrześcijańską przeprowadzić przez ten trudny czas do przyszłego odrodzenia.

¹⁰² Gdyby więc teza Błońskiego była słuszna, to Hela byłaby rodzajem odbicia sytuacji autora.

¹⁰³ IDEM: *Pożegnanie jesieni...*, s. 280.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 86.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 46.

Z biegiem powieści odkrywamy coraz większą wagę tej potężnej (także cielesnie) postaci. Narrator kilkakrotnie powtarza, że ksiądz Hieronim jest jedynym, który ma ogłęd na całość stosunków między bohaterami. Także dzięki temu, że jest spowiednikiem, zna poglądy wszystkich stron i tajemnice, które nawzajem przed sobą ukrywają. Co ciekawe, jest właściwie jedyną postacią, której diagnozy w powieści się sprawdzają – Heli i Atanazemu dokładnie opowiada, co się z nimi stanie, na długo przed tym, kiedy te wydarzenia pojawią się na horyzoncie.

Wreszcie – okazuje się, że ksiądz Wyprzytyk był katechetą, ważnym w rozwoju Atanazego, Sajetana Tempego i hrabiego Łohojskiego. Jego nauka leży więc u podstaw wszystkich najważniejszych postaci powieści, z wyjątkiem tych, które reprezentują sztukę. Wyprzytyk panuje nad przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. A jednak nie przekłada się to na konkretną władzę – ksiądz w zasadzie nie wpływa na żadne decyzje bohaterów.

Czytając to alegorycznie, otrzymujemy bardzo ciekawy obraz Kościoła reprezentowanego przez zakonnika – zupełnie inny, niż można by się spodziewać po lekturach pism teoretycznych Witkacego. Widać przede wszystkim siłę, która leży u podstaw ważnych ideologii prezentowanych w powieści (znów – poza poglądami artystycznymi). Przypomina to trochę koncept Waltera Benjamina o kukle materializmu dialektycznego i kierującym nim z ukrycia karle teologii, którą przypomniał Slavoj Žižek¹⁰⁶. Bardzo wyraźny jest wpływ ideowy koncepcji istnienia poszczególnego Wyprzytyka na indywidualistyczne poglądy Atanazego. To właściwie ostatni moment jego uporządkowanych poglądów – dalsze, relatywizujące przemyślenia z czasem się rozsypują.

Zastanawiające jest, czy dałoby się nakreślić jakieś pokrewieństwo koncepcji księdza Wyprzytyka z jego innym uczniem – Sajetanem Tempem. Ten ostatni oczywiście radykalnie odcina się od myślenia o indywiduum i wszystkiego, co reprezentuje świat pozostałych bohaterów. Relacja do myśli Wyprzytyka też dałaby się przedstawić wyłącznie przez negację. Niewątpliwe podobieństwo widać natomiast w zdecydowaniu i przekonaniu obu bohaterów o posiadaniu jedynej

¹⁰⁶ S. ŽIŽEK: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. KROPIWNIKI. Bydgoszcz 2006.

prawdy oraz umiejętności instrumentalnego wykorzystania nie-prawd pobocznych.

W tym kompleksie relacji Witkacy pokazuje rolę, jaką Kościół pełni dlań jako fundament cywilizacyjny. Nie zawsze musi to być – jak u Atanazego – budowanie podstaw ideowych. Czasem, jak w wypadku Tempego, chodzi o przekazanie pragmatycznego i (nie)etycznego wzorca działania. Nie doszukamy się u Witkacego pochwały Kościoła jako dobrego fundamentu, bo cywilizacja, którą wspiera, okazuje się dekadentka. Kościół w postaci księdza Wyprztyka przedstawiony zostaje jako potężny system wiedzy i mądrości działającej na tkance współczesności, ale z perspektywą znacznie szerszą.

Katolicyzm Wyprztyka nie jest modernistyczny w takim sensie, jak postawa kniazia Bazylego w *Nienasyceniu*. Dostosowuje się do nowocześnieści, ale w żadnym razie nie podporządkowuje się jej ideologiom. Jego przedłożenie indywidualizmu nad społeczeństwo bliższe jest XVI-wiecznemu mistycyzmowi niż francuskim modernistom katolickim. Jezuickiej postawie wyróżniającej potęgę Boga i jego przedstawiciela towarzyszy pozornie tylko z nią sprzeczna postawa bliska franciszkanizmowi. Chodzi przede wszystkim o dwie idee: bezwzględnego miłosierdzia aż do apokatastazy (likwidacji piekła) oraz odważnej pokory, która prowadzi go do wizji papieża boso wychodzącego z Watykanu w świat¹⁰⁷.

Ostatecznie jest to oczywiście postawa modernistyczna, daleka od ortodoksji katolickiej, szczególnie ze względu na skupienie się na indywidualum. Opiera się jednak na dawnych nowocześnieściach – późnośredniowiecznym odrodzeniu zakonów żebraczych i barokowej inicjatywie trydenckiej. Jest też w niej myśl wyciągnięta jakby z rozważań Johna Henry'ego Newmana, sprowadzonych na nasz grunt przez Stanisława Brzozowskiego – o tym, że ostatecznie żadne systemy filozoficzne „nie są w stanie dać rady Tajemnicy Istnienia”¹⁰⁸.

Nie są to jednak źródła zadeklarowane, wydaje się raczej, że Witkacy przedstawia te dwie postawy jako najatrakcyjniejsze i najsilniejsze

¹⁰⁷ S.I. WITKIEWICZ: *Pożegnanie jesieni...*, s. 75. Tę ideę zrealizuje Witkacy w *Nienasyceniu*, okaże się jednak, że świat nie przyjmie jej jako spóźnionej.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 62; S. BRZOZOWSKI: *John Henry Newman*. W: J.H. NEWMAN: *Przyświadczenia wiary*. Przeł. S. BRZOZOWSKI. Lwów 1915, s. 13–14.

według niego wizje katolicyzmu. Dołącza do tego dystans do hierarchii kościelnej, której rola w powieści nie jest zbyt duża¹⁰⁹. Z tymi wizjami autor-narrator zdaje się w ograniczony sposób utożsamiać, o czym świadczyć może choćby to, że daje Wyprztykowi wypowiedzieć wiele własnych przekonań dotyczących Tożsamości Faktycznej Poszczególnej. Generalnie, jeśli nie brać pod uwagę danego mu nazwiska, ksiądz Wyprztyk jest postacią traktowaną przez narratora najpoważniej, z szacunkiem i bez uszczypliwości.

Nazwiska pominąć jednak nie sposób. Jego niezgodność z całokształtem postaci nabiera szczególnego znaczenia, stawiając w stan podejrzenia wartości, które reprezentuje, z góry skazując je na ironiczny osąd. I rzeczywiście, o ile Wyprztyk sam tryumfuje, to nie da się tego powiedzieć o jego religii. Nawet jeżeli leży u podstaw współczesnych poglądów, to sama w sobie – jako instytucja i jako ortodoksyjny system – przez większość zostaje odrzucona. Jest też zwykle wykorzystywana jako narzędzie. Dla Heli to droga ku pobudzeniu doświadczeń, a dla jej ojca – sposób na wejście w pewien krąg interesów. Otrzymujemy w ten sposób podwójny obraz, w którym raz religia podlega instrumentalizacji i sekularyzacji (jej rola zastępowana jest przez inne instytucje), a raz jest eksponowana jako wartość leżąca u podstaw wszystkich istotnych koncepcji (co także uznać można za formę sekularyzacji).

Hela, czyli doświadczenie

Zupełnie inną formę religijności wprowadza Witkacy wraz z postacią Heli Bertz. Ta córka niezmiernie bogatego Żyda, niesamowita piękność „w typie semickim”, postać sataniczna, odgrywa w powieści podwójną rolę. Po pierwsze jest demonem głównego bohatera, Atanazego Bazakbala. Stąd satanistyczna leksyka, która towarzyszy jej opisom, skonfrontowana ze znacznie słabszą anielskością Zosi, narzeczonej Atanazego. Bardziej interesująca jest jednak w tych rozważaniach jako samodzielna

¹⁰⁹ Tylko raz pojawia się w ogóle zagadnienie wpływu hierarchii kościelnej na życie i społeczeństwo – kiedy biskup nie zgadza się na pochowanie na cmentarzu samobójczo zmarłej Zosi; S.I. WITKIEWICZ: *Pożegnanie jesieni...*, s. 269.

bohaterka, która przez całą powieść zajmuje się właściwie jednym – poszukiwaniem doświadczenia pełni, nasycenia. Robi to niemal wyłącznie dwiema drogami – przez próby seksualne i przez poszukiwania religijne. Te wydają się Heli dwiema równoległymi siłami, które wypierają się nawzajem i uzupełniają. Obojętna wyznaniowo Żydówka pod wpływem wzniosłego wyobrażenia sobie własnego pogrzebu w obrządku katolickim postanawia się nawrócić. Od początku do katolicyzmu przyciąga ją przede wszystkim wizja majestatu tej religii, jej bóstwa i obrządku. Na większą uwagę w tym kontekście zasługuje scena jej chrztu:

Rozpoczął się wreszcie chrzest. Rzecz dziwna. Hela odpowiadała z początku gładko i spokojnie, ale na pytanie „czy wyrzeka się złego ducha i spraw jego”, chwycił ją kurcz za gardło, oczy zaszyły łzami i nie mogła wydusić ani słowa. A w kościele nastała złowroga cisza. Jakiś zaświatowy dreszczyk wstrząsnął nawet najsceptyczniejsze mózgi. Stary Bertz podniósł obie ręce do góry – w tej chwili zstąpiła nań łaska: wierzył naprawdę, ale jak dziwnie... Wierzył więcej w złego ducha niż w Boga... Poczuł się dumnym z tego, że może w jego córce mieszkał sam Książę Ciemności. Cisza powoli napełniała się trwożliwym szeptem, a szept ten miał żydowski posmak: jakieś „Chábełe, Chíbełe” Łohoyskiego, jakieś Ananiel, Ahasfaron, Azababrol, a nawet Prepudrech. Dużo było ich dziś w tym kościele. Na tle tym pękło coś w przestrzeni i dał się słyszeć dźwięczny głos Heli: „Wyrzekam”. Książd Wyprztyk miał chwilę nieziemskiego zachwytu¹¹⁰.

Hela odczuwa majestat, jest wrażliwa na każdą jego możliwość i teatralizuje go. Tak będzie działać zawsze: jest poszukiwaczem i eksperymentatorem w obszarze doświadczenia metafizycznego. Teatralność jej zachowania niekoniecznie wynika z potrzeby pokazania siebie i zaskoczenia widowni. Raczej chodzi o zaspokojenie pragnienia metafizycznego, na którego nadzieję ma bohaterka w zrealizowaniu obrzędu rozumianego przez nią jako realne wydarzenie metafizyczne, którego powodzenie zależy od gorliwości i „teatralnej” doskonałości odprawiających go. Współcześnie nazwalibyśmy to aktem performatywnym, dla narratora tak przedstawiającego Helę ważniejsze jest raczej podobieństwo jej zaangażowania do pierwotnej religijności totemicznej, w której

¹¹⁰ S.I. WITKIEWICZ: *Pożegnanie jesieni...*, s. 137–138.

znak jest zarazem samym desygnatem, a więc to, jak wykonany będzie obrzęd, jest jednoznaczne z tym, jaki będzie jego efekt.

Tak działająca przez całą akcję powieści Hela – zarówno w religii, jak i w erotyce – jest przedmiotem największej pogardy narratora¹¹¹ jako typ dążenia do doświadczenia metafizycznego równocześnie prymitywny i sztuczny. Jednak narrator zdaje się przyglądać jej z pewnym zacięciem. Bohaterka jest przykładem tego, w jaki sposób można próbować na własną rękę szukać doświadczenia, opierając się na tradycyjnych rytuałach i powrocie do prymitywizmu. Witkacy przedstawia Helę jako ciekawy przykład człowieka wykorzenienia, „wyczyszczonego kontekstu”, który wszystkie znaki traktuje równorzędnie i dowolnie je wybiera wedle własnego upodobania, bez względu na ich kontekst. Hela jest tu uosobieniem zniechęconego przez Witkacego pragmatyzmu, który – jak w *Doświadczeniach religijnych* Jamesa – pozwala człowiekowi na dowolne poszukiwania w ramach religijnych wyborów. Taką charakterystyczną nowoczesną postać autor *Nienasycenia* rysuje nam w kategoriach człowieka prymitywnego, krytykując tym samym ten sposób dążenia do uczucia metafizycznego.

Ten wątek, jeżeli wyjrzymy poza jego antysemityzm i mizoginizm, pokazuje nam ciekawy, podwójny eksperyment Witkacego, w którym modernistyczne poszukiwania religijne przeglądają się w katolicyzmie, a ten obserwujemy oddany w ręce „dzikiego”. To znów stary oświeceniowy eksperyment przypowieści: oddajmy pewne idee komuś, kto zupełnie ich nie rozumie, i w ten sposób sprawdźmy ich obiektywną wartość. Tak samo jak w powiastce, nie da się tego zrobić bez efektu karykaturalnego. Jest to, zauważmy, typowy okaz bajkowego pisarstwa świeckiego, tak jak rozumiał je Northrop Frye.

Hela poszukuje najsilniejszych doświadczeń religijnych. Nie znajduje ich jednak, jak wcześniej młodopole, w satanizmie czy religiach wschodu, ale w katolicyzmie. Oczywiście jest to możliwe dlatego, że jest ona Żydówką, nie jest wychowana w wierze katolickiej i dzięki temu ta wiara może być dla niej czymś nowym, egzotycznym. Zupełnie jej nie rozumie i przyjmuje ją bardzo wybiórczo. W ogóle nie bierze pod uwagę etyki, nie rozumie konieczności połączenia katolickiego

¹¹¹ Por. np. ibidem, s. 35.

majestatu i chrześcijańskiego miłosierdzia. To tylko potwierdza „etnologiczną” perspektywę – ówczesni badacze kultur twierdzili, że etyka wiąże się z religią dopiero na jej zaawansowanym etapie. Hela nie posiada też w gruncie rzeczy tego, co w wypadku chrześcijaństwa nazwać można wiarą. Przyjmując chrzest, przyjmuje do wiadomości katolickiego Boga księdza Wyprzytyka, trochę tak, jak pokonany lud pierwotny przyjmuje wiarę zwycięzców (to znów wyobrażenie ewolucjonistyczne). Ten brak wiary widać bardzo dobrze w jej stosunku do Chrystusa, którego nie może jakoś uznać, zwracając się raczej w stronę Pierwszej i Trzeciej Osoby Boskiej jako uosobienia mocy władczej i mocy sprawczej. A przecież wiara w boskość Chrystusa jest tym, co katolickiego chrześcijanina konstytuuje.

Co ciekawe, kiedy bohaterka odrzuci chrześcijaństwo na kolejnym etapie swoich poszukiwań, nie będzie to równoczesne z odrzuceniem Boga. Przeciwnie, wydaje się, że im bardziej oddala się od „wyznania”, tym silniej odczuwa realne spojrzenie Boga, a siebie widzi jako potęgioną (angażując się w religię, zdawała się nie myśleć o eschatologii, robiła to przecież dla doświadczenia; z czasem dopiero odczuwa konsekwencje swoich nieodpowiedzialnych działań). Hela, chociaż w powieści reprezentować ma indywidualistyczne, modernistyczne poszukiwania, okazuje się zupełnie przednowoczesna. Jej działanie wskazuje na nowoczesność, ale jej wyobrażenia pochodzą z pogańskiej niemożności przyjęcia świata bez bóstwa. Ostatecznie trzeba by przyznać, że Hela reprezentuje „katolicyzm pogański”, nakierowany przede wszystkim na potęgę Boga i na jej doświadczanie. To chyba najciekawsza diagnoza, którą proponuje nam w tym miejscu Witkacy – właśnie w religii katolickiej i jej doświadczeniowym potencjale (wzorcem tu będzie pewnie barok i jego ekstatyczni mistycy) tkwi silnie zakorzeniony pierwiastek prymitywnego totemizmu.

Autor zdaje się dobrze rozumieć dwie współistniejące płaszczyzny każdej rozbudowanej religii, w tym wypadku katolicyzmu – obiektywizm i kulturową zależność. Istnieje przecież jakiś teologiczny kanon, nawet jeżeli nie jeden i zmienny na przestrzeni wieków, to będący historycznie do ustalenia, ponieważ jest dyskursywny. Ten kanon spotyka się jednak zawsze z poziomem wyobrażeniowym, który mocniej uzależniony jest od warunków kulturowych. Dlatego możliwy jest bardzo specyficzny

katolicyzm żydowskiego neofity, tak samo jak – pod koniec powieści – możliwy okazuje się, choć zrozumiały tylko dla księdza Wyprztyka, „żydowski buddyzm”¹¹², który opiera się na przesianiu przez żydowską wyobraźnię czegoś, co nawet nie jest czystym buddyzmem, ale jego europejską interpretacją.

Istnieją – mówi teraz Witkacy – tylko takie formy religijne. Teologia w formie czystej to filozofia, i to marna. Każda religia opiera się jego zdaniem przede wszystkim na wytworzonych wyobrażeniach. Podstawą tych wyobrażeń nie muszą być jednak tylko obserwacje rzeczywistości, tak jak w wyobraźni mitologicznej. Często ich podstawą są wcześniejsze kulturowe przeświadczenia, które najczęściej tkwią w umysłach nie do końca pojęte i wyeksplikowane. Nie chodzi tu o poziom podświadomy, ale o to, co Charles Taylor nazywa *imaginarium*¹¹³, a więc nieujęta w postaci jasnej doktryny sferę uwewnętrznionych przekonań o świecie.

Atanazy, czyli język i kulturowa determinacja

Przyzwyczailiśmy się postrzegać *Pożegnanie jesieni* jako powieść o kryzysie, zbliżającej się katastrofie. „Była to dziwna epoka kryzysów indywidualnych na tle kryzysu społecznego”¹¹⁴ – mówi wprost narrator, ale, jak się okazuje, jest to jeden z niewielu momentów, w których to on przepowiada nam kryzys. Niemal całość poglądu katastroficznego jest w powieści wypowiedziana przez Atanazego Bazakbala. W tym też mieszczą się poglądy o upadku religii. Powtarza on Witkiewiczowską koncepcję odtajemniczenia świata, którą Jan Błoński zestawia z odczarowaniem Maxa Webera¹¹⁵. Główny bohater powieści mówi o religii dosłownie: „Murzyn spełnił swoją rolę i może odejść”¹¹⁶. Jego pogląd z początku powieści to uporządkowane przekonanie o nieuchronnej katastrofie. Towarzyszy temu deklarowany ateizm. Nie ma w tym przerażenia zbliżającą się kata-

¹¹² Ibidem, s. 237.

¹¹³ Por. Ch. TAYLOR: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przeł. A. PUCHEJDA, K. SZYMANIAK. Kraków 2010.

¹¹⁴ S.I. WITKIEWICZ: *Pożegnanie jesieni...*, s. 93.

¹¹⁵ J. BŁOŃSKI: *Witkacy na zawsze...*, s. 167 i nast.

¹¹⁶ S.I. WITKIEWICZ: *Pożegnanie jesieni...*, s. 172.

strofą, raczej jest to postawa deterministyczna. Zostanie on jednak poddany wszystkim możliwym próbom – dla Witkacego bardziej niż głównym bohaterem powieści, jest on głównym królikiem doświadczalnym. Pod wpływem kolejnych doświadczeń bardzo szybko rozpada się nie tyle jego katastroficzny pogląd, co jego stoicyzm, a wraz z nim pewność co do własnych przekonań. Temu procesowi towarzyszy ciekawa przemiana językowa:

„Oto są skutki tego życia z dnia na dzień i niezajmowania się niczym poważnym” – myślał. „O, Boże – szeptał, nie wierząc w Boga zupełnie – już nigdy... Od jutra, od dziś, tu, zaraz zacznę nowe życie, wezmę się do jakiejś pracy, tylko niech teraz, dziś...”¹¹⁷.

Odtąd każdemu pobudzeniu emocjonalnemu Atanazego towarzyszy ta sama eksklamacja: „O Boże!”. Ten pozornie prosty wykrzyknik, wykpiony przez narratora, mający swoje odbicie w ludowym powiedzeniu „jak trwoga, to do Boga”, prowadzi nas na kolejny trop. Brak panowania nad własnym językiem to mocny zarzut, który można postawić Bazakbalowi. Nie w tym sensie, w jakim zrobił to Sajetan Tempe, wrzucając do ognia jego rozprawę filozoficzno-socjologiczną – nie chodzi o słabość tych rozważań w ramach problematyki społecznej, ale o to, że cała jego praca duchowa ogranicza się właśnie do sfery intelektu. Można zaryzykować twierdzenie, że porażka Atanazego jako człowieka wynika z tego, że nie wziął pod uwagę całości istoty ludzkiej i dlatego każde „O Boże!” jest jakby wyłomem w jego konstrukcji umysłowej (równoległe z nieustannym seksualnym podniecaniem przez Helę). Ten kryzys niewiary rozwija się aż do ostatecznej kokainowej wizji, która tuż przed śmiercią przywraca mu przekonanie o istnieniu osobowego Boga¹¹⁸. Przekonanie, którego – wnioskuje z jego języka – nigdy do końca się nie wyżył. Może być to przekonanie wytworzone przez jego nauczyciela, księdza Wyprztyka, ale można przypuszczać też, że jest bardziej „podskórne”, wynika z wychowania przez matkę, a więc tradycyjną przekazielię kultury religijnej w tamtym społeczeństwie.

¹¹⁷ Ibidem, s. 81.

¹¹⁸ Ibidem, s. 343.

Teza Błońskiego, którą przytaczam na początku tego tekstu, ma uzasadnienie tylko o tyle, o ile rzeczywiście badacz miał na myśli rozumienie uczestniczące, a więc prawdę pewnej konkretnej wspólnoty, którą Błoński reprezentuje. Ważniejsze dla niniejszych rozważań jest jednak to, jak Witkacy próbował zrozumieć religię. Wydaje się, że artysta patrzy na kulturowo najbliższe mu katolickie chrześcijaństwo jakby z zewnątrz, bez tej wiedzy, którą przynosi uczestnictwo, raczej wbrew niej, niczym antropolog badający ludy kulturowo obce. Rozważa religię na wielu poziomach, z których trzy zostały omówione dokładnie (instytucja, doświadczenie, język). Wykazuje się przy tym bardzo dobrym zmysłem obserwacji. Co ciekawe, najmniej w powieści mówi się o upadku religii w ramach ogólnej katastrofy (to zmieni się w *Nienasyceniu*). Raczej Witkacy przepowiada jej inną przyszłość – beznamietne, odduchowione trwanie w zsocjalizowanym świecie. Zamiast skończyć się, jak często głoszą ateistycznie nastawione teorie sekularyzacyjne, religia po prostu utraci swój charakter pośrednika w doświadczeniu metafizycznym.

„Garaż Męki Pańskiej”

Sekularyzacja jako kategoria socjologiczna w *Pasjach błędmierskich* Jarosława Iwaszkiewicza

Nie bez powodu tekst *Pasji błędmierskich* pozostawiam jako ostatnią lekturę tej rozprawy. Wydaje mi się bowiem, że przynosi on rozstrzygnięcia – generalnie pesymistyczne z perspektywy ideologii nowoczesnej – które najwięcej mówią o sytuacji, w jakiej dwudziestolecie zamykało się na sprawy religijne. Jest to też tekst otwarty na analizę i przynoszący cały wachlarz ciekawych wniosków. Zdaje się mówić dość wyraźnie: sekularyzacja nie jest naszą polską mocną stroną. Chociażby miasto szło szybkim krokiem w stronę nowoczesności, to jakiegokolwiek wystawienie na próbę „duszy polskiej” przywraca nam wizję świata zdominowanego przez

myśl i kulturę religijną. Cała nowoczesność dwudziestolecia – oznajmia Iwaszkiewicz – jest iskierką na wietrze, która utrzyma się może w ciasnych ścianach pojedynczych pokoi poetów i intelektualistów, ale wyprowadzona na szerokie pole szybko zgaśnie. Dla Iwaszkiewicza Polska to przede wszystkim nie miasta, ale małe miasteczka, ziemiańskie dwory, wsie i wielka, otwarta przestrzeń. Wydana w 1938 roku powieść przynosi nam już jakieś przeświadczenie o schyłku tego wszystkiego. Już zresztą w 1956 roku (drugie wydanie powieści) Iwaszkiewicz pisał o *Pasjach błędomierskich* przede wszystkim jako o obrazie historycznym: „Czasy były groźne, dziwaczne i okrutne – »Pasje« są do pewnego stopnia wiernym ich odbiciem”¹¹⁹.

Ujęciu socjologizującemu, które proponuję w pytaniu o sekularyzację w powieści Iwaszkiewicza, sprzyja pierwsza wskazówka odautorska, dana w nazwie tytułowej miejscowości – Błędomierz (miejscowości fikcyjna). Przestrzeń powieści jest nam od razu dana jako socjologiczna próbka pomyłek i błędów¹²⁰. Błędomierz w tym odczytaniu staje się kondensacją polskości. Będąc centrum wydarzeń, jest też symbolicznym punktem, w którym zbiegają się postawy, sposoby działania i myślenia, które Iwaszkiewicz uznaje za składające się na polskość późnego dwudziestolecia. Podobnie jak w *Ferdynurce* Witolda Gombrowicza¹²¹, w *Pasjach...* każda formuła polskości posiada swoje miejsce (miasto, dwór, miasteczko, wieś). Jednak inaczej niż tam, w niewielkim Błędomierzu następuje wymieszanie wszystkich formuł: idei, praktyk i relacji władzy, i przy tej próbie kondensacji wszystko ulega rozbiciu, pokazując przy tym niemożliwość istnienia jakiegokolwiek projektu wspólnoty obejmującego

¹¹⁹ J. IWASZKIEWICZ: *Pasje błędomierskie*. Warszawa 1976, s. 6. Pierwsze wydanie powieści pochodzi z 1938 r. i pod względem tekstu nie różni się od wydania, z którego pochodzą cytaty – z wyjątkiem tego, że w powojennych wydaniach (1956, 1976) pojawia się aneks w postaci wycofanych wcześniej fragmentów powieści, a z początku książki usunięta zostaje dedykacja – „Czesławowi Miłoszowi”.

¹²⁰ Łatwo uznać to za etymologiczne przekłamanie, ponieważ nazwa miejscowości ma budowę, która powtarza się w twórczości Iwaszkiewicza i stworzona została na podstawie nazw takich miejscowości, jak Kazimierz czy Sandomierz, w których człon „mierz” pochodzi od słowiańskiego *mir* – pokój, a nie od miary; trudno jednak z tego powodu rezygnować z narzucającej się interpretacji.

¹²¹ Obie powieści dzieli zaledwie kilka lat, a łączy krytyczna postawa wobec własnej współczesności. Ich zestawienie mogłoby dać interesujące rezultaty.

wszystkie grupy. Znamienne jest, że dla połączenia wszystkich symbolicznych ośrodków polskości Iwaszkiewicz wybiera właśnie prowincjonalne miasteczko, a więc przestrzeń, którą darzy szczególną atencją. Dla pisarza, w całej jego twórczości, prowincja jest bramą do zrozumienia historycznego i kulturowego źródła Polski i Europy. W badanej powieści okazuje się jednak równocześnie przestrzenią niegościnną, nieprzyjazną dla współczesnego świata. Spotykające się tam dyskursy nie mają szans na dialog czy wzajemne pozytywne oddziaływanie. *Pasje...* są w tym sensie opowieścią o niemożliwości rewolucji nowoczesnej, a szczegółowo – rewolucji kapitalistycznej w Polsce międzywojnia. Mimo że istnieją w niej stosunki kapitalistyczne (ich wyraźnym, oglądanym z krytycznej perspektywy przykładem jest fabryka Jakuba Gorneckiego/Gorensteina), to nie można za pomocą kapitalistycznych pojęć objąć takich dziedzin, jak folklor, kultura artystyczna i religia, które silnie trzymają się jako niezależne dyskursy.

Temu rozbiciu chciałbym się przyjrzeć z perspektywy zasadniczej dla powieści – konfliktu wokół wydarzenia pasyjnego, które dla jednych jest istotną wartością tradycyjną, dla innych przedmiotem historycznego lub estetycznego zainteresowania, a dla głównego bohatera (Kanickiego) – potencjalnie atrakcyjnym źródłem dochodu i drogą do realizacji pożądanego. Brak właściwie w powieści wypowiedzianej perspektywy tradycyjnych (wyjściowych dla powieści) uczestników (aktorów) wydarzenia pasyjnego. Jest to tym bardziej interesujące, że to oni – najbardziej bierna grupa – „zwyciężają” ostatecznie na polu bitwy o pasję, chociaż to zwycięstwo jest niczym więcej, jak tylko biernym powrotem do dotychczasowej formy. Wprowadzam równolegle dwa pojęcia – obok sekularyzacji będę mówił też o kapitalizacji (lub komercjalizacji) religii, ponieważ konfrontacja tych dwóch pojęć daje pełniejszy obraz świata przedstawionego w powieści. Sekularyzacja jest pojęciem zewnętrznym wobec dyskursu pojęciowego: w *Pasjach błędnierskich* brak *explicite* odwołań do jej teoretyków (Webera czy Durkheima), a nawet głównych ideologów (Marksa czy Freuda). Zamiast tego mają miejsce próby działania wedle schematu, który mieści się w podstawowym rozumieniu tego procesu. Kapitalizacja natomiast znajduje się w samym centrum znaczeniowym powieści – jest ideą organizującą wyobraźnię bohaterów powieści, chociaż nie jest – jak zobaczymy – do końca przez nich zrozumiana, nie tylko jako ter-

min z zakresu socjologii czy ekonomii, ale jako ideologiczne wyobrażenie. Spróbujmy to wyjaśnić.

Fabula i kategorie nowoczesności

Młody poeta, Leopold Kanicki, przyjeżdża z Warszawy do pałacu (dworku) największego polskiego pisarza, szanowanego na świecie noblisty, Tadeusza Zamojły (postać częściowo wzorowana na Tołstoju). Tam dowiaduje się o odbywających się w pobliskim miasteczku – Błędomierzu – corocznych uroczystościach pasyjnych, którym towarzyszy inscenizacja. Idąc za przekorną radą Róży, córki Zamojły, poeta postanawia „skapitalizować” inscenizację i wraz z Leszkiem Krobowskim, właścicielem warszawskiego biura podróży, rozpoczyna przygotowywanie przedstawienia pasyjnego, które ma w założeniu stać się wielkim wydarzeniem kulturalnym, porównywalnym do bawarskiej pasji w Oberammergau, gdzie od 1643 roku mniej więcej regularnie co 10 lat odbywa się wielkie przedstawienie pasyjne. Zadanie jest następujące: inscenizacja musi być atrakcyjna dla współczesnej publiczności. Przygotowuje się więc nowy, łatwiej przyswajalny tekst; reżyserię, scenografię i część ról oddaje się w ręce profesjonalistów (resztę ról odgrywają dotychczasowi miejscowi aktorzy-amatorzy); wydarzenie ma być urynkowane, reklamą i kolportażem biletów zajmuje się biuro podróży. Całością rządzą więc trzy kategorie: estetyzacja, profesjonalizacja i urynkowanie. Wszystkie trzy znajdują się w samym środku pojęcia nowoczesności, a proces, którym kierują, należałoby nazwać kapitalizacją religii. Nie polega ona na usunięciu religijnego wydarzenia, ale zamienieniu go w świecki zwyczaj teatralny, którego religijność jest tylko przypadłością (nawet jeżeli bardzo ważną), a nie elementem konstytutywnym. Nie można więc od razu orzec, że mamy do czynienia z typową próbą sekularyzacyjną, jaką opisują teoretycy – zastąpieniem religijnej instytucji przez świecką. Nikt nie zaprzecza temu, że wydarzenie ma mieć nadal charakter religijny. Chociaż można mieć wątpliwości, czy nadal będzie zjawiskiem sakralnym, to mimo wszystko pozostaje w ramach instytucji religijnej, choćby przez starania o uzyskanie aprobaty władz kościelnych dla wydarzenia (zgoda biskupa jest niezbędna, żeby wystawić pasję). Kapitalizacja oznacza tu zmianę przez dodanie w podwójnym znaczeniu: zjawisko

jest tylko unowocześniane, a celem jest uzyskanie dzięki niemu dodatkowego profitu. Pasja staje się (czy raczej ma się stać) wydarzeniem o charakterze kapitalistycznym, ponieważ niezależnie od tego, czym jest, końcowy kapitał ma być większy od kapitału wejściowego. „Skapitalizować” oznacza więc ostatecznie dokładnie to, co znaczy to pojęcie w ekonomii – ująć wszystko jako kapitał (policzalne dobro finansowe) i uzyskać z niego dodatkowy profit. Nie będziemy się temu dziwić, jeżeli zauważymy, że „warto by to skapitalizować” wypowiediane jest przez najlepiej wykształconą i „marksistowsko uświadomioną” Różę. Iwaszkiewicz daje tu interesujący przykład tego, co Charles Taylor przekornie nazwał „widmem idealizmu”, czyli ujawniania się ideowych, filozoficznych, czy po prostu koncepcyjnych podstaw praktyki społecznej i ekonomicznej¹²².

Kapitalizacja, jak wspomniałem, działa przez dodanie, ale to dodanie – podobnie jak Derridiański suplement – okazuje się zastąpieniem, ponieważ żeby myśleć o dodatkowym zysku, trzeba o całości zacząć myśleć jako o kapitale. Zastąpienie to jest tym bardziej zasadnicze, że rywalizują tu dwa osobne paradygmaty, które razem nie mogą funkcjonować bez uszczerbku dla któregoś z nich. Taylor pisze o ekonomii jako rzeczywistości obiektywnej nowoczesnego świata¹²³. W tym znaczeniu wypiera ona teologię i dlatego – jak próbuje pokazać Iwaszkiewicz – tam, gdzie centralną wartością jest kapitalizacja, nie można bezkarnie używać form teologicznych. „Kapitalizacja religii” jest więc aktem degradującym swój przedmiot, ponieważ kapitalizm jest w tym ujęciu paradygmatem konkurencyjnym dla religii. Nie staje się to przedmiotem namysłu organizatorów widowiska, którzy deklarują jednoznacznie religijny charakter tego przedsięwzięcia (okazuje się to rynkowo skuteczne, bo ostatecznie większą część widowni zajmą osoby duchowne). Zeświecczenie pasji odbywa się więc na poziomie wyobraźniowym (znów warto przywołać Taylorowskie pojęcie *imaginariusium społecznego*, wyobraźni niekoniecznie wyrażonej dyskursywnie) i polega na zamianie podstawy religijnej na kapitalistyczną¹²⁴.

¹²² Ch. TAYLOR: *Nowoczesne imaginaria społeczne...*, s. 49.

¹²³ Ibidem, s. 97.

¹²⁴ Należy odróżnić to zjawisko od nierozzerwalnego powiązania teologii i ekonomii, a także od nieparadygmatycznych powiązań religii i pieniędzy, które w przypadku katolicyzmu są bardzo intensywne i bywają oceniane wyjątkowo negatywnie, ale osta-

To, co żart Róży łatwo budzi w wyobraźni, w realizacji okazuje się zupełnie nieudane. Z postępem prac pojawiają się coraz większe trudności. Zupełnie brakuje skutecznej organizacji i jakiegokolwiek szczegółowej wizji przedsięwzięcia. Mimo poparcia wszystkich władz (świeckiej i kościelnej) piętrzą się kłopoty administracyjne. Równocześnie rozwija się silna opozycja wobec przedstawienia, która pod wodzą Ottona Krobowskiego (brata Leszka, współorganizatora przedsięwzięcia), za wszelką cenę i na podstawie wszystkich – od prawa do lewa – argumentów moralnych i politycznych, próbuje nie dopuścić do zmiany charakteru widowiska. Ottonem kieruje mit natury (jak ujmuje to Przybylski)¹²⁵, nie przeszkadza mu to jednak w posługiwaniu się raz argumentami tradycyjalistycznymi (o niszczeniu kultury polskiej), raz antyklerykalnymi (o nadmiernym propagowaniu aktów religijnych w nowoczesnym świecie), w zależności od tego, które z nich wydadzą mu się akurat skuteczniejsze. Bojkot przedsięwzięcia przygotowuje na zasadzie zorganizowanego masowego protestu. W duchu reakcjonista, w działaniu jest więc jednostką politycznie nowoczesną. Ostatecznie, mimo administracyjnej porażki (aresztowanego) Ottona, przedstawienie okazuje się klęską. Estetycznie jest zupełnie nieatrakcyjne, w wykonaniu mniej przekonujące niż oryginał (sławny warszawski aktor grający Chrystusa jest jego najsłabszym ogniwem), a ekonomicznie jest zupełnie nieopłacalne. Wartości z asortymentu religijnego znikają zupełnie. Projekt nie wypiera też staroego przedstawienia, bo – wedle słów wójta pobliskiej wsi – szybko wrócić ma dawny zwyczaj.

Ubogi duch kapitalizmu

Jakie może być źródło tej porażki? Zestawienie teologii z kapitalizmem w poszukiwaniu odpowiedzi pozwala odnieść całość do teorii Maxa Webera, opisaną w pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (jednej z pierwszych prac z dziedziny socjologii religii). Weber stawia tezę,

tecznie nie negują samej istoty religijności, a co najwyżej – jak mówi o tym teologia – czynią niegodnym jej szafarza.

¹²⁵ R. PRZYBYLSKI: *Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916–1938*. Warszawa 1970, s. 318.

że narodziny nowoczesnego kapitalizmu były możliwe tylko dzięki rozwojowi specyficznej protestanckiej etyki, w której praca staje się samodzielną wartością, zysk jest natomiast wyłącznie jej naturalnym elementem. Protestantyzm nie jest religią, która staje jednoznacznie po stronie kapitalizmu, ale przygotowuje człowieka na warunki, które ten sposób organizacji kapitału ze sobą niesie (na przykład w specyficznej koncepcji zawodu u Lutra). Opozycją dla kapitalizmu u Webera nie jest socjalizm, komunizm czy inna nowoczesna koncepcja ekonomiczno-społeczna, ale – na pierwszym miejscu – tradycjonalizm, definiowany przede wszystkim negatywnie (w opozycji) jako brak oddzielenia pracy od realizacji podstawowych potrzeb (przestaję pracować, kiedy mam już coś jeść) i jako przywiązanie do wartości, które powstrzymują działania kapitalistyczne (jak choćby katolickie pojęcie lichwy).

Droga nieudanej sekularyzacji egemplifikowanej przez Iwaszkiewicza wiedzie więc przez niezaszczepienie „ducha kapitalizmu”, którego znowu przyczyną jest nieodpowiednie uformowanie społeczeństwa przepojonego duchem katolicyzmu, nieprzygotowanego do rzetelnej pracy i zbyt przywiązanego do tradycyjnych form. Prowadzi to ostatecznie do tautologicznego stwierdzenia, że sekularyzacja jest możliwa tylko tam, gdzie panują do tego odpowiednie warunki, szczególnie – gdzie umożliwia to kultura i sama religia.

Żart marksistki

Szukając uzasadnień, łatwo jest mówić o nieprzygotowaniu animatorów wydarzenia do działalności kapitalistycznej albo o niegotowości środowiska na warunki kapitalistyczne. Być może znaleźć jednak można jeszcze bardziej szczegółowe źródło porażki. Wróćmy raz jeszcze do „założycielskiego” fragmentu powieści:

- Jednym słowem, polskie Oberammergau!
- Tak – powiedział Krobowski – tylko że nikomu nie znane. Innych widzów poza Żydami błędomierskimi i okolicznymi chłopami widowisko to nie ściąga.
- O, ja, jeżeli mogę, to zawsze tam chodzę – powiedziała Krystyna – to takie pobożne.

- Róża uśmiechnęła się z wyrazem wyższości.
– Warto by to skapitalizować.
Kanicki wziął to powiedzenie za dobrą monetę.
– Oczywiście, że warto – powiedział. – Dziś jeszcze gotów jestem się do tego wziąć¹²⁶.

Zasadnicza idea organizująca powieść wyłania się z wielogłosu składającego się z kilku perspektyw, ocen i postaw, przy czym wydaje się, że nikt spośród wypowiadających się osób nie panuje do końca nad tym, co mówi. Wyjątek stanowi Róża. Wszyscy wypowiadają się wprost, ona wyraźnie ironizuje, a przy tym interpretuje i organizuje całą scenę, dostosowując ją do swoich przekonań. Jej „warto by to skapitalizować” jest odpowiedzią na „to takie pobożne”, co po raz kolejny ujawnia opozycję kapitału i religii. Jest równocześnie reakcją na wypowiedź Krobowskiego o miernym zainteresowaniu tym wydarzeniem – jasne jest, że komercjalizacja zmieniałaby tę sytuację. Z trzech przedstawionych perspektyw Kanicki wybiera tę wypowiedzianą przez Różę. Być może dziewczyna z premedytacją prowokuje wyraźnie zainteresowanego nią poetę, choć raczej przypuszczać można, że tylko żartuje (w ramach konwersacji). Niezależnie od tego narrator mimochodem daje do zrozumienia, że Róża i Kanicki niezbyt dobrze się rozumieją. We frazie „wziąć powiedzenie za dobrą monetę” tkwi podwójny błąd. Po pierwsze mamy tu zwykły błąd poznawczy – branie powiedzenia za monetę to branie słowa za rzecz, zamiana rozmowy o czymś w robienie tego. Koncept „polskiego Oberammergau” z tematu konwersacji zupełnie niepotrzebnie staje się nagle przedsięwzięciem do realizacji.

Ale – to po drugie – narrator, mówiąc o „dobrej monecie”, pokazuje coś więcej – nierozumienie na zupełnie innym poziomie, w zakresie ideologii i powiązanej z nią ekonomii. Dobra (lub zła) moneta, jako wyobrażenie, pochodzi z imaginarium przednowoczesnego, kiedy to wartość kruszcowa monety była zasadniczym wyznacznikiem jej wartości rynkowej i w związku z tym monety były podrabiane przez zmniejszanie tej zawartości. Kapitalizacja, którą proponuje Róża, wprowadza nas natomiast w świat nowoczesnej ekonomii, gdzie pieniądź jest

¹²⁶ J. IWASZKIEWICZ: *Pasje błędmierskie...*, s. 17.

przede wszystkim abstrakcją, a jego wartość jest ugruntowana nie w nim samym (w zawartym w nim złocie), ale w spekulacyjnej sytuacji rynkowej. Kanicki i Róża mówią więc i myślą w zupełnie innych kategoriach, żyją w innych światach. Właśnie z tych niezrozumień wyrasta cały, już na wstępie „błędny” projekt.

Bohaterowie i zmierzch bogów

Skąd pewność, że Róża wie, co mówi? Otóż – nic nie znajduje w powieści pełniejszego potwierdzenia. Iwaszkiewicz sugeruje to we wstępie do drugiego wydania *Pasji...*, oznajmiając, że jego bohaterka w pierwotnej wersji powieści była zdeklarowaną komunistką, ale z powodów cenzuralnych musiał tę otwartość w przedwojennym wydaniu usunąć. Pomijając już, ile jest w tym prawdy, dostajemy tu jasny sygnał: to będzie bohaterka powieści, na dodatek „uświadomiona”, a więc rozumiejąca stosunki społeczne i ekonomiczne. Niezależnie od wypowiedzi autorskich, widać to dobrze w powieści – Róża jest jedyną osobą dobrze wykształconą, wrażliwą społecznie w typie pozytywistycznym (odrzuca życie na dworze ojca oraz pracę w Warszawie i wyjeżdża w roli nauczycielki do małej wiejskiej szkoły na wschodzie Polski) i rozumiejącą oba nierozumiejące się nawzajem światy. Tak samo dobrze potrafi rozmawiać o sytuacji społeczno-gospodarczej, jak dyskutować o literaturze i grać na fortepianie. Zna sytuację robotnika i potrafi utrzymać maniery arystokratki. Okazuje się w ten sposób bohaterką w najbardziej klasycznym znaczeniu tego terminu. Tkwi rozdarta między dwoma światami i pokazuje historyczne przesunięcie z jednego do drugiego. Symbolicznym przejściem jest scena, w której w obecności ojca gra na fortepianie *Pożegnanie Wotana z Walkirii* Richarda Wagnera. W tej operowej scenie Wotan (Odyn), nordycki władca bogów, żegna się ze swoją córką Brunhildą (tytułową walkirią), całując ją w czoło z frazą powtórzoną w powieści: „Pocałunkiem tym scałowuję boskość twą i stajesz się człowiekiem”¹²⁷.

Zamoyłło, powtarzając ten gest, daje do zrozumienia, że pojmuje zmianę, jaka zachodzi. Jego ostatnia powieść, *Upadek Rzymu*, doskonale

¹²⁷ Ibidem, s. 182.

wpisuje się w to samo myślenie. Pewien świat odchodzi i zbliża się coś zupełnie nowego, pozbawionego owej „boskości” (Wagnerowskie *Gottheit*). Róża natomiast sama oznajmia, że nigdy tej boskości nie zaznała. Kiedy ojciec i córka rozmawiają o męce (o własnej męce, ale w pamięci mając przygotowywaną Mękę Pańską) – on widzi swoją w upadku boskości swojego świata. Chodzi tu równocześnie o świat arystokracji i wielkiej sztuki, ale w pewnej mierze nie da się nazwać tego inaczej niż boskością – przekonanie o pewnej ontycznej nadrzędności, wyjątkowości, która z niego powinna spływać na jego dzieci. Ona natomiast rozumie mękę jako coś najbardziej ludzkiego, zupełnie nieboskiego, coś, co odróżnia człowieka od wszystkich innych istot żyjących. Męka Pańska, męka Chrystusa, będzie więc dla niego poświęceniem Boga schodzącego na ziemię, a dla niej gestem najbardziej ludzkim, uczłowieczającym Chrystusa¹²⁸. „Odjęcie boskości”, które następuje w Róży, jest parabolą całej powieści (choć oczywiście należy pamiętać, że jest ona pisana w sposób wieloperspektywny).

O ile więc Kanicki jest bohaterem w rozumieniu struktury fabularnej (jego działanie jest równoznaczne z przebiegiem akcji), to właśnie Róża jest ośrodkiem powieści, mimo że w akcji powieści znajduje się na peryferiach, odmawia wręcz uczestnictwa w wydarzeniach napędzających akcję powieści, odrzuca też propozycję matrymonialną Kanickiego. Jest bohaterką (heroiną) w klasycznym ujęciu greckim (jako córka boga – pisarza największego z największych, Wotana-Zamojłły) i bohaterką świata nowoczesnego. To przejście pokazuje, w jaki sposób powieść ma być obrazem zachodzących w społeczeństwie zmian, to jest – w jaki sposób analizuje i przetwarza społeczne abstrakcje (kapitalizacja i sekularyzacja), czasem je mitologizując lub tragizując, czyli wypowiadając w swoim specyficznym literackim języku sekularyzacji.

Ale znaleźć można w *Pasjach błędmierskich* także dowody na karykaturalne spojrzenie na sekularyzację – ostatecznie to one prze-

¹²⁸ Bliskie jest to nurtowi myślenia prezentowanemu przez Harveya Coxa, który twierdzi, że sekularyzacja jest procesem wprost wychodzącym z judeochrześcijaństwa, a mającym swój centralny punkt właśnie w idei uczłowieczenia Boga. Koncepcję tę streszcza Andrzej Draguła w pracy *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*. Warszawa 2010, s. 13–17.

ważą. Wyczytać je można również za pomocą podstawowych kategorii z zakresu – tym razem już nie socjologii, lecz – poetyki.

Narracja i tradycja

Wyraźne w powieści okazuje się przede wszystkim miejsce narratora, odznaczającego się cechami autorskimi. Cały czas ukryty za prostą, trzecioosobową narracją (personalno-auktorialną), tylko kilkakrotnie ujawnia się w sytuacjach, w których wydaje mu się, że odbiorca wymaga jednoznacznego, autorytarnego wyjaśnienia. Dla przykładu: prezentację różnych, spornych punktów widzenia na wzorcowe dla przedsięwzięcia wydarzenie pasyjne w bawarskim Oberammergau zamyka jednoznaczny komentarz autorski, wykraczający poza wiedzę dostępną w świecie bohaterów:

Nie wiadano, że przedstawienia w Oberammergau są jednym wielkim bluźnierstwem i że nie budują bynajmniej Chińczyków, Hindusów i Amerykanów, którzy zapełniają ławy wielkiego teatru, i że marzeniem – zresztą często ziszczanym – wszystkich starych dam zjeżdżających na widowisko jest spędzenie nocy ze świętym Janem lub co najmniej Jakubem apostołem, których grają zażywni górscy chłopcy z olbrzymimi grzywami włosów¹²⁹.

O ile konstrukcja bohaterów – zestawiana przez Ryszarda Przybylskiego z wielogłosową narracją Dostojewskiego¹³⁰ – sprzyja pluralizacji tekstu, to postawa ukrytego, czasem interweniującego narratora sprowadza go z powrotem na grunt myślenia tradycyjnego. Ten horyzont ograniczający świat jest też najbardziej tradycyjną – wypowiedzianą wprost – formą przekazu idei w literaturze. Precyzyjnie stworzone charaktery, spierające się w wielogłosie, tracą nagle swoją niezależność i w kluczowych momentach poddają się wszechmocnemu narratorowi.

¹²⁹ J. IWASZKIEWICZ: *Pasje błędmierskie...*, s. 170.

¹³⁰ R. PRZYBYLSKI: *Eros i Tanatos...*, s. 318.

Garaż Męki Pańskiej, czyli język przeciwko sekularyzacji

Nie mniej precyzyjnie działają specyficzne formy nominalne, które pojawiają się na przestrzeni całej powieści. Rodzinna firma Krobowskich to podwójne przedsiębiorstwo – syn prowadzi biuro podróży, a ojciec zakład pogrzebowy. Firma potocznie i żartobliwie nazywana jest więc „biurem podróży doczesnych i wiecznych”. Pomimo że nazwę uzyskaną przez analogię przejmuje z części doczesnej, to ważniejszą i ekonomicznie trwalszą częścią interesu jest zakład ojca. Chociaż w nazwie przeważa nowoczesne przedsiębiorstwo, to okazuje się ono skuteczne tylko jako metafora dla pewniejszego, „śmiertelnego” interesu, który dominuje ekonomicznie i symbolicznie.

Inny przykład jest równie ciekawy. Na przedniej ścianie pomieszczenia, w którym odbywa się widowisko pasyjne, pojawia się napis „Garaż Męki Pańskiej”, używany wcześniej tylko skrótowo i żartobliwie przez organizatorów, a zapisany przez nieświadomego ironii pomocnika. Ta karykaturalna forma nie jest wyłącznie prostym żartem, podkreśla bowiem jeszcze raz dokonane pomieszczenie porządków.

W końcowych partiach tekstu ten sam napis zostaje wykorzystany do kluczowej diagnozy. Kanicki, stając przed budynkiem (tuż przed samobójstwem): „przeczytał zatarty napis: »Garaż«, a pod tym prawie nieczytelny, pobielony: *Męki Pańskiej*. Uśmiechnął się: czyjej? mojej?”¹³¹. Zabieg jest prosty: wykorzystuje możliwą, ale semantycznie nieprawidłową polisemię, rozbijając utartą formułę. Zamiast klucza teologicznego, w którym „Pan” oznacza Boga, używa klucza nowoczesnego, z jego zwykłym adresem osobowym. Biblijne określenie „Męka Pańska” zostaje użyte dla opisu własnego doświadczenia – Iwaszkiewicz posługuje się więc częstym nowoczesnym gestem wobec religii, w którym tradycyjne formy, postrzegane jako przedmiotowe, zostają przetworzone przez podmiot i wprowadzone do jego własnego doświadczenia. Wykonuje to jednak przeciw przedmiotowi swojego doświadczenia – zamazuje jego rozumienie tylko po to, aby dać pewną ironiczną konkluzję egzystencjalną. Równocześnie otrzymujemy informację – prosty przekład tradycyjnych formuł na nowoczesny język (zakres sekularyzacji społecznej) daje efekt wyłącznie karykaturalny.

¹³¹ J. IWASZKIEWICZ: *Pasje błędmierskie...*, s. 231.

W przeciwieństwie do interpretacji, które nazwać by można egzystencjalnymi i które – jak w przypadku wspomnianej przeze mnie pracy Przybylskiego – proponują odczytanie postaw i sytuacji bohaterów *Pasji...* przede wszystkim w kategoriach tragicznych, okazuje się ostatecznie, że tło – w tym wypadku tło polityczne – może prowadzić do odczytań karykaturalnych. Nie oznacza to, że polityczna interpretacja *Pasji błędomierskich* daje odczytanie tego utworu jako karykaturę sekularyzacyjną, ale że pośród innych zjawisk pojawia się nowe, dla interpretacji Iwaszkiewicza dość rzadkie. Ostatecznie otrzymujemy jednak, jak chciał już Przybylski, literacki wielogłos, także w ujęciu politycznym. Odnajdujemy wyraźne znaki konserwatywne (narrator, ironia, ostateczny rezultat przedsięwzięcia), a diagnoza zderzenia perspektyw i dyskursów jest krytyczna. Niemniej jednak widać też, jak powieść staje się – niejako wbrew narratorowi – tekstem nowoczesnym, ujawniając rozwijające się w polskim społeczeństwie metafory kapitalistyczne, będące zaczątkiem nowego języka. Wielostronnie, psychologicznie najciekawiej przedstawiona postać Tadeusza Zamojły wydaje się przynosić najlepiej uogólnioną perspektywę. Jego zasadniczy schopenhauerowski pesymizm, wpływający z poczucia schyłkowości (jego i jego świata), rodzi w końcowych fragmentach jego ostatniej powieści, zatytułowanej *Upadek Rzymu*, niespodziewanie optymistyczną wizję powstającego na gruzach nowego świata. Jego optymizm jest dla wymowy tekstu zasadniczy, ale zbyt naiwny, żeby uznać go za diagnozę całości, i pewnie uzupełnić by go należało jeszcze o perspektywę Ottona (niesłusznie pomijanego w mojej pracy). Ten, ze swoją duchową prostotą jako ideologicznym przekonaniem, zostaje ostatni na polu walki i w zamknięciu powieści rysuje obraz niepokojąco banalnego (ale, zdaje się, bliskiego narratorowi, niekoniecznie autorowi), witalistycznego spojrzenia w przyszłość. Na gruzach starego pozostają więc tylko: prości ludzie, jak upiór wracające, na przekór wszystkiemu ciągle jeszcze ważne formy religijne i metafory kapitalizmu.

Zakończenie

Tropy sekularyzacji

Trudno jest postawić ostatnią kropkę. I chociaż założyłem, że opowieść o religii w świecie nowoczesnym ma się sama usprawiedliwiać jako opowieść, to nie można opuścić jej bez pewnych podsumowań, choć zawsze będą to tylko generalizacje i uproszczenia. Zamykający całość tekst poświęcony *Pasjom błędmierskim* Jarosława Iwaszkiewicza pozostawia po sobie – i tym samym po całości – pesymistyczne poczucie niespełnienia i nietrwałości projektu nowoczesności. Czy ten obraz oddaje literacką rzeczywistość, którą próbowałem opisać? Od początku, od rozważań teoretycznych nad powieścią, widać, że literatura jest specyficzną przestrzenią, otwartą na to, co nazwałem doświadczeniem nowoczesności mieszczącym w sobie także takie tendencje, jak sekularyzacja. Równocześnie jednak – co najlepiej widać w drugim rozdziale – towarzyszy temu świadomość odrębności, odmienności i samotności w tym doświadczeniu. Omawiane powieści nie przynoszą złudnego przekonania – często głoszonego w dyskursie politycznym – że mamy do czynienia z procesem powszechnym i zmierzającym w jednym, określonym kierunku. To, co opisują „powieści rozwojowe”, to raczej wstęp do narracji, pierwszy nieśmiały krok w nieznanym kierunku, choć niepozbawiony pewnych konkretnych nadziei.

Moja praca jest przede wszystkim próbą rekonstrukcji tej opowieści, pozwala jednak, mam nadzieję, zidentyfikować powtarzające się zjawiska literackie, które już w tytule określam jako tropy sekularyzacji. Spośród nich warto zwrócić uwagę przede wszystkim na dwa. Pierwszy to

przetworzenie i użycie schematu gatunkowego przypowieści, ukształtowanego w oświeceniu (wzorcem jest *Kandyd* Woltera), ale wpisującego się w długą tradycję tekstu „świeckiego”, który Northrop Frye nazywa *secular scripture* i opisuje jako tekst niezakorzeniony, nieodpowiedzialny, dystansujący. Przypowieść (rozumiana już jako trop, a nie gatunek) posiada prosty schemat: w statyczny kontekst wprowadza znak, który pozwala na jego nową, niezależną od tego kontekstu interpretację. W jej toku następuje odsłonięcie tego, co konserwatywna struktura chce ukryć lub co po prostu nie jest w niej uświadomione. Oczywiście niemal zawsze takie postępowanie – działające jako krytyka ideologiczna, ale także samo podlegające takiej krytyce – będzie naznaczone politycznością. Najczęściej ten znak przybiera formę postaci, jej słów albo gestów. Takim znakiem będzie więc Lucyfer z opowiadania Wata, słowa Róży Zamoyłło („Warto by to skapitalizować”) z powieści Iwaszkiewicza czy postawa Gałkiewicza w *Ferdydurke* i postaci „gałkiewiczowskich”, które opisują w rozdziale drugim. Do pewnego stopnia przypowieściami są dwie najważniejsze powieści narracji sekularyzacyjnej – *Zmory* Zegadłowicza i *Niebo w płomieniach* Parandowskiego, obie bowiem wprowadzają bohatera wyraźnie oddzielonego od otoczenia i podejmującego się zmiany tego otoczenia nie czynem, ale właśnie gestem interpretacyjnym.

Osobne miejsce w realizacji tego tropu należy pozostawić dla doświadczenia religijnego – odczuwam pewien niedosyt pracy analitycznej nad tym pojęciem w mojej pracy – które realizuje opisany tu schemat, wprowadzając indywiduum tam, gdzie dotychczas funkcjonował powszechnik. Zamiast prawdy legitymizowanej przez tekst (Pismo, teologię, filozofię) lub wspólnotę – odsyłającej poza możliwości poznawcze jednostki, do transcendencji – mówi się o zjawisku, którego wartość przejawia się i oceniana jest w jednostkowym doświadczeniu i które od teraz będzie nadawało znaczenie określeniu „religijne”. Także tam, gdzie doświadczenie religijne jako doświadczenie mistyczne próbuje się wpisać w tradycyjną doktrynę – a może właśnie przede wszystkim tam, gdzie tak się postępuje – dokonuje się wyraźne przesunięcie wartościowania w obrębie religii.

Kiedy Iwaszkiewicz czy Witkacy podejmują się prób i eksperymentów z doświadczeniem religijnym na polu literatury, podmiotowość zostaje zapośredniczona w języku, a więc znów w tym, co ogólne. Próba wypo-

wiedzenia doświadczenia – to wielkie wyzwanie literatury nowoczesnej – nakierowuje nas na drugi ważny trop, który chciałbym nazwać animizacją, choć termin ten ma tutaj trochę inne znaczenie niż w słownikowej definicji. Animizacja polega na tym, że pewną utartą, skostniałą formę, na przykład gatunek literacki, przetwarza się na podmiotowe doświadczenie, a więc w pewnym sensie ożywia, obdarza duszą (*anima*). Może mieć to przekształcenie intencję religijną, jak w próbach poetyckich Jerzego Lieberta, który „ożywia” między innymi gatunek litanii¹, albo może być animizacją zeświecczającą, która działa podobnie do schematu Agambenowskiej profanacji. Ta w mojej narracji występuje często: epifaniczna lektura wielkanocna Teofila Grodzickiego, Peiperowska profanacja kolędy, unowocześniony apokryf w *Zmorach* czy też przywrócenie mocy diabelskiego kłamstwa w nowoczesnym kinie (*Bezrobotny Lucyfer*).

Poza tymi dwoma specyficznymi przekształceniami występują w mojej pracy określenia, które – o ile uznamy je za tropy sekularyzacji – skonstruowane na zasadzie litoty skutecznie osłabiają pojęcie w pierwotnym założeniu stawiane w centrum mojej pracy. Weberowskie „odczarowanie”, Witkiewiczowskie „odtajemniczenie” czy Nietzscheański (Wagnerowski) „zmierzch bogów” pokazują, że sedno zjawiska, które socjologdy zmieścili pod wspólną nazwą – sekularyzacja, było często interpretowane inaczej. Świat rzeczywiście ulega zmianie, ale tym, co go opuszcza, nie jest religia, a pewne zjawiska i doświadczenia powiązane – być może tylko w sposób przypadkowy – z tradycyjnym religijnym rozumieniem świata. Raz będzie to więc przekonanie o utracie energetycznej (duchowej, magicznej) więzi człowieka ze światem, innym razem – tragiczne poczucie braku dostępu do istoty rzeczywistości, łączące się z rosnącym brakiem zainteresowania tą istotą wśród ludzi, czy wreszcie – zerwanie z pewnym hierarchicznym modelem świata.

To nakazuje przypomnieć sobie jeszcze raz pewną intuicję. Otóż sekularyzacja – określenie, którego należało użyć choćby ze względu na kontekst postsekularny – może być konceptem nie do końca trafionym. Jako

¹ Por. R. KNAPEK: *Nowoczesne doświadczenie... katolickie* (Newman – Brzozowski – Liebert). W: *Doświadczenie nowoczesności. Perspektywa polska – perspektywa europejska*. Red. E. PACZOSKA, J. KULAS, M. GOLUBIEWSKI. Warszawa 2012.

wydzielone pojęcie skupia się wyłącznie na udziale religii zinstytucjonalizowanej (w organizacji kościelnej i w systemie wiary) w naszej kulturze, koncentruje się więc na jednym tylko zjawisku, izolując je od pozostałych, które mu towarzyszą i współtworzą kulturę duchową naszej cywilizacji. Dlatego w mojej pracy starałem się jak najszerzej spojrzeć na całość zjawiska, które nazwałem „religia w świecie nowoczesnym”.

Bibliografia

Teoria sekularyzacji i myśl postsekularna (cytowane w pracy)

- AGAMBEN G.: *Pochwała profanacji*. W: AGAMBEN G.: *Profanacje*. Przeł. M. KWATERKA. Warszawa 2006.
- BADIOU A.: *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*. Przeł. J. KUTYŁA, P. MOŚCICKI. Kraków 2007.
- BERGER P.: *Święty baldachim*. Przeł. W. KURDZIEL. Kraków 2005.
- BLUMENBERG H.: „Sekularyzacja”. *Krytyka pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*. Przeł. T. ZATORSKI. „Kronos. Metafizyka, kultura, religia” 2013, nr 2.
- BLUMENBERG H.: *The Legitimacy of the Modern Age*. Trans. R.M. WALLACE. Cambridge 1983.
- CHADWICK O.: *The secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge 1990.
- DRAGUŁA A.: *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*. Warszawa 2010.
- HABERMAS J., RATZINGER J.: *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*. San Francisco 2006.
- HABERMAS J.: *Wierzyć i wiedzieć*. „Znak” 2002, nr 9.
- HALÍK T.: *Wzywany czy niewzywany – Bóg się tutaj zjawi*. Przeł. A. BABUCHOWSKI. Kraków 2006.
- JARZYŃSKA K.: *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*. „Teksty Drugie” 2012, nr 1–2.
- KRISTEVA J.: *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*. Przeł. A. TURCZYN. Kraków 2010.
- MCCLURE J.: *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*. Athens 2007.
- TAYLOR Ch.: *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Przeł. A. PUCHEJDA, K. SZYMANIAK. Kraków 2010.
- TAYLOR Ch.: *A Secular Age*. Cambridge 2007.

- WEBER M.: *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Przeł. B. BARAN, P. MIZIŃSKI. Warszawa 2010.
- WEBER M.: *Nauka jako zawód i powołanie*. Przeł. P. DYBEL. W: WEBER M.: *Polityka jako zawód i powołanie*. Oprac. Z. KRASNODĘBSKI. Kraków 1998.
- ŽIŽEK S.: *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*. Przeł. M. KROPIWNICKI. Bydgoszcz 2006.

Stan badań – literatura obca

- BRETT R.L.: *Faith and doubt: religion and secularization in literature from Wordsworth to Larkin*. Macon 1997.
- FESSENDEN T.: *Culture and redemption: religion, the secular, and American literature*. Princeton 2007.
- FRYE N.: *The Secular Scripture. A Study of Structure of Romance*. Cambridge 1978.
- JAMESON F.: *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. New York 1981.
- LEWIS P.: *Religious Experience and the Modernist Novel*. Cambridge 2010.
- LUKÁCS G.: *Teoria powieści. Esej historyczno-filozoficzny o wielkich formach epiki*. Przeł. J. GOŚLIŃSKI. Warszawa 1968.
- SINGH A.: *Literary secularism. Religion and Modernity in Twentieth-Century Fiction*. Cambridge 2006.
- STEWART C.: *The Eighteenth-Century Novel and the Secularization of Ethics*. Farnham 2010.
- SUDLOW B.: *Catholic literature and secularisation in France and England, 1880–1914*. Manchester 2011.
- WATT I.: *Narodziny powieści. Studia o Defoe’em, Richardsonie i Fieldingu*. Przeł. A. KRECZMAR. Warszawa 1973.
- WOOD J.: *The Broken Estate. Essays on literature and belief*. New York 2010.

Bibliografia podstawowa

- ANKERSMIT F.: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2005.
- ARYSTOTELES: *Poetyka*. W: ARYSTOTELES: *Retoryka-Poetyka*. Przeł. H. PODBIELSKI. Warszawa 1988.
- BAGGER M.C.: *Religious Experience, Justification and History* [e-book]. Cambridge 1999.
- BALL S.J.: *Foucault i edukacja. Dyscypliny i wiedza*. Przeł. K. KWAŚNIEWICZ. Kraków 1992.
- BARTHES R.: *Przyjemność tekstu*. Przeł. A. LEWAŃSKA. Warszawa 1997.

- BATAILLE G.: *Doświadczenie wewnętrzne*. Przeł. O. HEDEMANN. Warszawa 1998.
- BERMAN M.: „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Przeł. M. SZUTER. Kraków 2006.
- Biblia Tysiąclecia. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, <http://biblia.deon.pl/> [dostęp: 17.01.2016].
- BIELECKI M.: *Widma nowoczesności. Ferdynand Witolda Gombrowicza*. Warszawa 2014.
- BŁOŃSKI J.: *Witkacy na zawsze*. Kraków 2003.
- BRODZKA A.: *O kryteriach realizmu w badaniach literackich*. Warszawa 1959.
- BRÜCKNER A.: *Apokryfy średniowieczne*. Cz. 1. Kraków 1900.
- BRZOZOWSKI S.: *Legenda Młodej Polski*. Wrocław 1983, reprint wydania z 1910 roku.
- BRZOZOWSKI S.: *John Henry Newman*. W: J.H. NEWMAN: *Przyświadczenia wiary*. Przeł. S. BRZOZOWSKI. Lwów 1915.
- BUBER M.: *Problem człowieka*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1993.
- CAMPBELL J.: *Bohater o tysiącu twarzy*. Przeł. A. JANKOWSKI. Poznań 1997.
- CHYLIŃSKI H.: *Przedmowa*. W: A. NIEMOJEWSKI: *Bóg czy człowiek. Wybór z dzieł A. Niemojewskiego o pochodzeniu chrześcijaństwa*. Warszawa 1960.
- CROCE DELLA G.: *Geniusz kobiety. Duchowość kobiety od średniowiecza po dziś dzień*. Przeł. E. AUGUSTYN. Kraków 2011.
- CULLER J.: *Wszeghiedza*. W: CULLER J.: *Literatura w teorii*. Przeł. M. MARYL. Kraków 2013.
- CZERMIŃSKA M.: *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie, wyzwanie*. Kraków 2004.
- DERRIDA J.: *Biała mitologia. Metafora w tekście filozoficznym*. Przeł. J. MARGAŃSKI. W: DERRIDA J.: *Marginesy filozofii*. Przeł. A. DZIADEK i in. Warszawa 2002.
- DERRIDA J.: *O gramatologii*. Przeł. B. BANASIAK. Warszawa 1999.
- DERRIDA J., ATTRIGE D.: *Ta dziwna instytucja zwana literaturą*. Przeł. M.P. MARKOWSKI. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12.
- Dzieciństwo Pana, Ewangelia Tomasza (Dzieciństwa)*. W: *Apokryfy Nowego Testamentu*. T. 1. Red. M. STAROWIEYSKI. Kraków 2003.
- ECO U.: *Historia krain i miejsc legendarnych*. Przeł. T. KWIECIEŃ. Poznań 2013.
- EUVÉ F.: *Darwin i chrześcijaństwo*. Przeł. K. CHODACKI. Kraków 2010.
- FIOŁEK K.: *Darwinizm wyznaniem filozoficznym Aleksandra Świętochowskiego?* „Świat i Słowo” 2010, nr 1.
- FREUD S.: *Niesamowite*. W: FREUD S.: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. RESZKE. Warszawa 1997.
- GLOGER M.: *Sienkiewicz nowoczesny*. Bydgoszcz 2010.
- GREENBLATT S.: *Shakespeare. Stwarzanie świata*. Przeł. B. KOPEĆ-UMIASTOWSKA. Warszawa 2007.
- GRYCHOWSKI M., MARECKI J.: *Zakony w Polsce*. Warszawa 2009.
- HADACZEK B.: *Polska powieść rozwojowa w dwudziestoleciu międzywojennym*. Szczecin 1985.

- HORKHEIMER M., ADORNO T.W.: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. ŁUKASIEWICZ. Warszawa 2010.
- JAKÓBIEC J.: *Szkołna droga syna chłopskiego*. W: *Galicyskie wspomnienia szkolne*. Oprac. A. KNOT. Kraków 1955.
- JAMES W.: *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*. Przeł. J. HEMPEL. Oprac. B. BARAN. Warszawa 2011.
- JAY M.: *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*. Przeł. A. REJNIAK-MAJEWSKA. Kraków 2008.
- KANT I.: *Religia w obrębie samego rozumu*. Przeł. A. BOBKO. W: KANT I.: *Dzieła zebrane*. T. 5. Red. W. WŁOCH. Toruń 2011.
- KARPOWICZ-SŁOWIKOWSKA S.: *Mesjasz czy Antychryst? Bolesława Prusa czytanie Darwina*. „Świat i Słowo” 2010, nr 1.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, www.katechizm.opoka.org.pl.
- KLIMOWICZ M.: *Oświecenie*. Warszawa 2002.
- KLÓSIŃSKI K.: *Od „Zmór” do „Motorów”*. Czy jest możliwa literatura erotyczna? W: *Studia o Zagadłowiczu*. Red. J. PASZEK. Katowice 1982.
- KOŁAKOWSKI A.: *Spengler*. Warszawa 1981.
- KRISTEVA J.: *Geniusz kobiety. Hannah Arendt. Biografia*. Przeł. J. LEVIN. Warszawa 2007.
- KUŹNICKI L.: *Ewolucjonizm w Polsce 1883–1959*. „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2009, nr 3–4 (58).
- KUŹNICKI L.: *Postać i dzieło Karola Darwina w polskim piśmiennictwie 1882 roku*. „Kosmos. Problemy nauk biologicznych” 2009, nr 3–4 (58).
- LACAN J.: *Mit indywidualny neurotyka*. Przeł. T. GAJDA, J. KOTARA, J. WAGA. Warszawa 2015.
- LACAPRA D.: *Rethinking Intellectual History*. New York 1983.
- LEVINE G.: *Darwin and the Novelists. Patterns of Science in Victorian Fiction*. Cambridge 1988.
- MAJOREK C.: *Oblicze historiografii oświatowo-pedagogicznej Galicji*. W: *Myśl edukacyjna w Galicji 1772–1918: ciągłość i zmiana*. Red. C. MAJOREK, A. MEISSNER. Rzeszów 1996.
- MARKIEWICZ H.: *Teorie powieści za granicą*. Warszawa 1995.
- MATUSZEWSKI I.: *Dyabeł w poezji: historia i psychologia postaci uosabiających zło w literaturze pięknej wszystkich narodów i wieków: studium literacko-porównawcze*. Warszawa 1899.
- MENCWEL A.: *Sienkiewicz i Brzozowski*. W: *Po co Sienkiewicz? Sienkiewicz a tożsamość narodowa – z kim i przeciw komu?* Red. T. BUJNICKI, J. AXER. Warszawa 2007.
- MENCWEL A.: *Stanisław Brzozowski – filozofia dojrzałości dziejowej*. W: A. BIELIK-ROBSON i in.: *Brzozowski. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa 2011.
- MICIŃSKA A.: *Istnienie poszczególne: Stanisław Ignacy Witkiewicz*. Wrocław 2003.
- MIŁOŻC C.: *Przygody młodego umysłu*. Oprac. A. STAWIARSKA. Kraków 2003.
- MITZNER P.: *Na progu. Doświadczenia religijne w tekstach Jarosława Iwaszkiewicza*. Warszawa 2003.

- MOŹDŻEŃ S.I.: *Historia wychowania 1795–1918*. Kielce 2000.
- NIETZSCHE F.: *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*. W: NIETZSCHE F.: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Przeł. B. BARAN. Kraków 1993.
- NYCZ R.: *Język modernizmu: prolegomena historycznoliterackie*. Wrocław 1997.
- NYCZ R.: *Literatura jako trop rzeczywistości*. Kraków 2001.
- OLEJNICZAK J.: *W-Tajemniczanie – Aleksander Wat*. Katowice 1999.
- OPACKI I.: *Krzyżowanie się postaci gatunkowych jako wyznacznik ewolucji poezji*. W: I. OPACKI: *Odwrocona elegia. O przenikaniu się postaci gatunkowych w poezji*. Katowice 1999.
- OSTROWSKI M.: *Duszpasterstwo wobec problemu wolnego czasu człowieka – aspekt moralno-pastoralny ze szczególnym uwzględnieniem turystyki*. Kraków 1996.
- PÀTTARO G.: *Pojmowanie czasu w chrześcijaństwie*. W: *Czas w kulturze*. Red. A. ZAJĄCZKOWSKI. Warszawa 1988.
- Pijarzy w kulturze dawnej Polski: ludzie i zagadnienia*. Praca zbiorowa. Kraków 1982.
- PLUCIENNIK J.: *Literatura, głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*. Kraków 2009.
- PODRAZA-KWIATKOWSKA M.: *Symbol i symbolika w poezji Młodej Polski*. Kraków 1994.
- Programy i dyskusje literackie okresu Młodej Polski*. Oprac. M. PODRAZA-KWIATKOWSKA. Kraków 1977.
- PROUST M.: *O czytaniu*. Przeł. M.P. MARKOWSKI. „Literatura na Świecie” 1998, nr 1–2.
- PRZYBYLSKI R.: *Eros i Tanatos. Proza Jarosława Iwaszkiewicza 1916–1938*. Warszawa 1970.
- RENAN E.: *Żywoł Jezusa*. Przeł. A. NIEMOJEWSKI. Kraków 1904.
- RUDWIN M.: *Diabeł w legendzie i literaturze*. Przeł. J. ILG. Kraków 2009.
- RYBICKA E.: *Modernizowanie miasta: zarys problematyki urbanistycznej w nowoczesnej literaturze polskiej*. Kraków 2003.
- SALGAS J.-P.: *Witold Gombrowicz lub ateizm integralny*. Przeł. J.M. KŁOCZKOWSKI. Warszawa 2004.
- SKOCZYŁAS L.: *Ojczyzny i wiary obrońca. Henryk Sienkiewicz*. Warszawa 1927.
- SŁAWEK T.: *NICowanie świata. Zdania z Szekspira*. Katowice 2012.
- SPENGLER O.: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*. Oprac. H. WERNER. Przeł. J. MARZĘCKI. Warszawa 2014.
- Sprawozdanie C.K. Rady Szkolnej Krajowej o stanie szkół średnich w Galicji w roku szkolnym 1902/3. Lwów 1903.
- Sprawozdanie C.K. Rady Szkolnej Krajowej o stanie szkół średnich w Galicji w roku szkolnym 1908/9. Lwów 1909.
- STANZEL F.: *Sytuacja narracyjna i epicki czas przeszły*. W: *Teorie form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym. Antologia, wybór tekstów*. Oprac. i przeł. R. HANDKE. Kraków 1980.
- STRAUSS D.F.: *Stara i nowa wiara*. Przeł. I. MOSZCZEŃSKA. Warszawa 1907.
- SZCZERBAKIEWICZ R.: *Niepokalana szczerość jest urojeniem. Dekonstrukcje mitu śródziemnomorskiego w twórczości Jana Parandowskiego*. Lublin 2013.

- TISCHNER Ł.: *Gombrowicza milczenie o Bogu*. Kraków 2013.
- TOTI G.: *Czas wolny*. Przeł. B. FELDIN, Z. ZAWADZKI. Warszawa 1963.
- VENCLOWA T.: *Aleksander Wat. Obrazoburca*. Kraków 1997.
- WATT I.: *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*. Cambridge 1997.
- WHITE H.: *Proza historyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Przeł. R. BORYŚLAWSKI i in. Kraków 2009.
- WHITE H.: *Przeszłość praktyczna*. Red. E. DOMAŃSKA. Kraków 2014.
- WIERZBOWSKI J.: *Klasyczne gimnazjum galicyjskie*. W: *Galicyjskie wspomnienia szkolne*. Oprac. A. KNOT. Kraków 1955.
- WITKIEWICZ S.I.: *O stosunku religii do filozofii*. W: WITKIEWICZ S.I.: *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*. Oprac. J. DEGLER. Warszawa 1976.
- WITKIEWICZ S.I.: *O znaczeniu intelektualizmu w literaturze*. „Gazeta Polska” 1932, nr 26–29.
- WÓJTOWICZ A.: *Cogito i „sejsmograf podświadomości”*. Proza Pierwszej Awangardy. Lublin 2010.
- WOLSKA D.: *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat współczesnej humanistyki*. Kraków 2012.
- WYSŁOUCH S.: *Diabeł zsekularyzowany, metafizyka zsekularyzowana, świadomość postsekularna (O Bezrobotnym Lucyferze Aleksandra Wata)*. W: *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*. Red. A. CZYŻAK, Z. KOPEĆ. Poznań 2011.
- ZEGADŁOWICZ E.: *Słowa bez przydziału*. „Wiadomości Literackie” 1936, nr 13.

Literatura

- BIENIASZ J.: *Edukacja Józia Barącza. Powieść z życia studentów*. Kraków 1934.
- BRZOWSKI S.: *Płomienie*. Warszawa 1911.
- CHESTERTON G.K.: *Kula i krzyż*. Przeł. M. SKIBNIEWSKA. Warszawa 1992.
- GOETHE J.W.: *Faust*. Przeł. J. PASZKOWSKI. Kraków 2003.
- GOMBROWICZ W.: *Dziennik 1953–1956*. Kraków 1986.
- GOMBROWICZ W.: *Ferdynand*. Kraków 1996.
- GOMBROWICZ W.: *Zdarzenia na brygu Banbury*. W: GOMBROWICZ W.: *Bakakaj*. Kraków 1987.
- IWASZKIEWICZ J.: *Książka moich wspomnień*. Warszawa 1975.
- IWASZKIEWICZ J.: *Młyn nad Utratą*. W: IWASZKIEWICZ J.: *Panny z Wilka i inne opowiadania*. Wrocław 1998.
- IWASZKIEWICZ J.: *Pasje błędniarskie*. Warszawa 1976.
- KOSSAK Z.: *Bez oręża*. Warszawa 1957.
- KRAJEWSKI D.M.: *Podolanka wychowana w stanie natury*. Warszawa 1784.

- LIEBERT J.: *Listy do Agnieszki*. Warszawa 2002.
- MANN T.: *Czarodziejska góra*. Przeł. J. ŁUKAWSKI. Wrocław 2004.
- MICKIEWICZ A.: *Pani Twardowska. Ballada*, <http://literat.ug.edu.pl/amwiersz/0017.htm> [dostęp: 23.11.2014].
- MIŁOŚZ C.: *Legendy nowoczesności*. Kraków 1996.
- MIŁOŚZ C.: *Rodzinna Europa*. Warszawa 1990.
- NAŁKOWSKA Z.: *Niecierpliwi*. Lwów 1939.
- PARANDOWSKI J.: *Niebo w płomieniach*. W: PARANDOWSKI J.: *Dzieła wybrane*. T. 1. Warszawa 1957.
- PEIPER T.: *Ma lat 22*. W: PEIPER T.: *Powieści*. Kraków 1977.
- SHAKESPEARE W.: *Hamlet. Królewicz duński*. Przeł. J. PASZKOWSKI, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/hamlet.html> [dostęp: 20.06.2015].
- SIENKIEWICZ H.: *Quo vadis*. Kraków 2000.
- WAT A.: *Bezrobotny Lucyfer*. W: WAT A.: *Bezrobotny Lucyfer. Opowieści*. Warszawa 1927. Reprint przygotowany przez Zeszyty Literackie i Wydawnictwo Austeria. Warszawa–Kraków 2009.
- WITKIEWICZ S.I.: *Nienasycenie*. Warszawa 1982.
- WITKIEWICZ S.I.: *Pożegnanie jesieni*. Wrocław 2005.
- ZEGADŁOWICZ E.: *Zmory. Kronika z zamierzchłej przeszłości*. Oprac. M. WÓJCIK. Wrocław 2006.
- ŻELEŃSKI T. (BOY): *Mózg i płeć*. Cz. 1. Warszawa 1957.

Pierwodruki fragmentów pracy

Religijne obrazowanie i sekularyzacja – postrzeganie miasta w Bezrobotnym Lucyferze Aleksandra Wata w zmienionej formie jako:

KNAPEK R.: *Religijne obrazowanie i sekularyzacja – postrzeganie miasta w Bezrobotnym Lucyferze Aleksandra Wata*. W: *Mapy świata – mały ciała. Geografia i cielesność w literaturze*. Red. A. JASTRZĘBSKA. Kraków 2014.

Jak nowoczesność wypierała (się) diabła? Wat, kino, odczarowane i niesamowite w lekko zmienionej formie jako:

KNAPEK R.: *Jak nowoczesność wypierała (się) diabła? Wat, kino, odczarowane i niesamowite*. „FA-art” 2014, nr 4.

Powieść jako pole doświadczeń – religia w Pożegnaniu jesieni Stanisława Ignacego Witkiewicza w niezmienionej formie (z wyjątkiem drobnych poprawek) jako:

KNAPEK R.: *Powieść jako pole doświadczeń – religia w Pożegnaniu jesieni Stanisława Ignacego Witkiewicza*. W: *Literatura i „faktury” historii XX (i XXI) wieku*. Red. A. MOSALIĆ i in. Warszawa 2014.

„Garaż Męki Pańskiej”. *Sekularyzacja jako kategoria socjologiczna w Pasjach błędomierskich Jarosława Iwaszkiewicza w zmienionej formie jako:*

KNAPEK R.: „Garaż Męki Pańskiej”. *Sekularyzacja jako kategoria polityczna w Pasjach błędomierskich Jarosława Iwaszkiewicza. W: Polityczność literatury – polityczność literaturoznawstwa – gramatyka sprzeciwu.* Red. J. OLEJNICZAK, R. KNAPEK, M. SZUMNA. Katowice 2012.

Ryszard Knapiek

Tropes of secularization in the prose of the interwar period

Summary

The main aim of this work is to examine the usefulness of the notion of secularization (understood both as a theory and ideology) for the reading of the Polish prose from the interwar period. Secularization is one of the fundamental categories of modernity, still an important issue in the study of literature, and yet, it has not been broadly applied in native literary studies so far. The context for the following discussion is the post-secular thought in its various aspects. This work consists of three chapters which constitute a whole, but can also be read as separate dissertations.

Chapter one is fundamentally theoretical, with theory being immediately backed up (as a starting point and as examples) by interpretations of literary texts. Its aim is the reconstruction of the “secular theory of the novel”. Researchers such as Northrop Frye and Ian Watt demonstrate how secularization processes influenced the rise and development of the genre. In *The Rise of the Novel*, Watt puts forward a thesis that an essential determinant of the novel, a genre that originated in the 18th century, is locating justifications for the world portrayed as well as for the characters’ psychology solely in the “earthly” matters, regardless of the author’s personal convictions. An original conception is proposed by James Wood who argues that the novel transforms the modern conception of faith introducing the notion of fiction, which blasts out the religious tradition of strong faith from the inside.

Chapter two is entirely devoted to a few novels classified as novels of formation (*Bildungsroman*) and set in Galicia at the turn of the 19th and 20th centuries, the plot of which is centered around school. The basis for analysis are the categories and phenomena (reading, school as an institution and studying) which allow us to follow through the changes of consciousness being the main theme of the analyzed novels. The research method in this chapter is a deepened interpretation of excerpts of the novels and the intertextual reading of literature through literature. From the analyses conducted in this way emerges a surprisingly cohesive, although diverse in details, story of the changes of adolescent consciousness against the background of the conservative community.

Chapter three is a collection of various interpretations of texts, each of which is based on different categories, conceptions or languages. Together, they show a multifaceted picture of how the prose of the interwar period reflects, comments

on and inspires the religious transformations of the contemporary man and society. The focus of interpretation are the four texts: Witold Gombrowicz's *Ferdydurke*, Aleksander Wat's *Bezrobotny Lucyfer*, Stanisław Ignacy Witkiewicz's *Pożegnanie jesieni* and Jarosław Iwaszkiewicz's *Pasje błędomirskie*.

Key words: interwar period, prose, novel, secularization, religion, modernity

Ryszard Knapiek

Die Spuren der Säkularisierung in Prosawerken der Zwischenkriegszeit

Zusammenfassung

Die Abhandlung bezweckt, die Nützlichkeit des Begriffs „Säkularisierung“ (im theoretischen und ideologischen Sinne) bei der Lektüre der polnischen Prosawerke der Zwischenkriegszeit zu untersuchen. Säkularisierung als eine der Hauptkategorien der Modernität gehört immer noch zu wichtigen Fragen der Literaturwissenschaft und trotzdem war sie in polnischen wissenschaftsliterarischen Forschungen kaum verwendet. Seine Betrachtungen stellt der Verfasser im Zusammenhang mit postsäkularen Meinungen in deren verschiedenen Erscheinungen an. Die Arbeit besteht aus drei Kapiteln, die zwar eine Ganzheit bilden, doch auch als separate Abhandlungen betrachtet werden können.

Das erste Kapitel ist ein theoretischer Teil, der in seinem Ausgangspunkt und in den Beispielen auf Interpretation der literarischen Texte beruht. Sein Hauptziel ist die Rekonstruktion von der „säkularen Theorie des Romans“. Solche Wissenschaftler, wie: Northrop Frye und Ian Watt zeigen, auf welche Weise die Säkularisierungsprozesse die Entstehung und die Entwicklung des Romans als einer literarischen Gattung beeinflusst haben. In dem Werk *Narodziny powieści* (dt.: *Geburt eines Romans*) stellt er die These auf, dass das Hauptmerkmal des Romans, einer im 18. Jahrhundert entstandenen Gattung ist, die Begründung für die dargestellte Welt und für Psychologie der Figuren, abgesehen von persönlichen Gewissensgründen des Autors, nur in „irdischen“ Sachen zu platzieren. Eine originelle Konzeption formuliert James Wood, der behauptet, dass der Roman die heutige Vorstellung von dem Glauben ändert, indem er in den Glauben einen, die religiöse Tradition des tiefen Glaubens sprengenden Begriff „Fiktion“ einführt.

Das zweite Kapitel ist en bloc einigen den Bildungsromanen zugeordneten Romanen gewidmet, deren Handlung in einer Schule in Galizien an der Wende des 19. zum 20. Jh. spielt. Analysiert werden solche Kategorien, wie: Lektüre, Schule als Institution, Wissenschaft, die erlauben, den zum Hauptthema der zu untersuchten Romane werdenden Bewusstseinswandel zu folgen. Als Forschungsmethode dienten dem Verfasser eine vertiefte Interpretation von kurzen Romanpassagen und intertextuelle Lektüre der literarischen Texte mittels der Literatur. Dank den Forschungen entstand eine in sich überraschend einstimmige, obwohl auch in Details differenzierte Geschichte über den Wandel des jugendlichen Bewusstseins vor dem Hintergrund der konservativen Gemeinschaft.

Das dritte Kapitel ist eine inhomogene Sammlung von Interpretationen der einzelnen Texte, von denen jeder auf anderen Kategorien, Vorstellungen oder Sprachen basiert. Gesammelt geben sie ein vielseitiges Bild davon, wie die Prosa der Zwischenkriegszeit den religiösen Wandel des Menschen und der Gesellschaft von heute widerspiegelt, kommentiert und anregt. Interpretiert werden vor allem vier Texte: *Ferdynand* von Witold Gombrowicz, *Bezrobotny Lucyfer* (dt.: *Arbeitsloser Luzifer*) von Aleksander Wat, *Pożegnanie jesieni* (dt.: *Abschied vom Herbst*) von Stanisław Ignacy Witkiewicz und *Pasje Błędomierskie* (dt.: *Leidenschaft für Błędomierz*) von Jarosław Iwaszkiewicz.

Schlüsselwörter: Zwischenkriegszeit, Prosa, Roman, Säkularisierung, Religion, Modernität

Redaktor: Mariola Massalska

Projekt okładki: Olga Knapiek

Realizacja graficzna: Magdalena Starzyk

Redaktor techniczny: Małgorzata Pleśniar

Korektor: Lidia Szumigala

Łamanie: Marek Zagniński

Copyright © 2016 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-8012-763-0

(wersja drukowana)

ISBN 978-83-8012-764-7

(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 17,75. Ark wyd. 18,5.
Papier Alto, 80 g, vol. 1,5 Cena 20 zł (+VAT)

Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek,
Spółka Jawna, ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek



Więcej o książce



CENA 20 ZŁ	ISSN 0208-6336
(+ VAT)	ISBN 978-83-8012-763-0