

JAN BŁOŃSKI

EKUMENIZM A LITERATURA

Zapewne powinienem najpierw oświetlić terminy „ekumenizm”, „literatura katolicka”, „sacrum” we wzajemnych związkach. Chciałbym jednak przynieść raczej świadectwo czy dokument (o tyle, o ile osobista opinia krytyka może być dokumentem świadomości zbiorowej). Jak mi się zdaje, to świadectwo nie mówi najlepiej o tym krytyku, o jego przenikliwości, wytrwałości czy moralności intelektualnej. Ale może właśnie dlatego będzie symptomatyczne.

Przed trzydziestu laty, kiedy zacząłem, za sprawą Kazimierza Wyki, ogłaszać tu i ówdzie recenzje i artykuły, istniał, jak wiadomo, wyraźny podział światopoglądowy wśród pisarzy i funkcjonowały również, jeśli wolno powiedzieć, dwie literatury, zwyczajna i katolicka. Można przypuszczać, że ta druga istniała — w zamierzeniu mecenasa i także w świadomości piszących — raczej trybem ustępstwa czy koncesji, prawdopodobnie chwilowej. Ale nie to odwodziło mnie od zaciekawienia literaturą „katolicką”, zaciekawienia, ku któremu powinny mnie skłaniać osobiste przekonania. Problemem było to raczej, że wszystko, co mnie w głębi ducha, a nie tylko w dorywczych pisaninach zajmowało, było nadto odległe od owej „katolickiej” grządki krajowego piśmiennictwa. Chciałbym się jasno wytłumaczyć: nigdy nie zdołałem się przekonać do socrealizmu lat pięćdziesiątych. Od socrealizmu do Gombrowicza, Witkacego, Schulza, tym bardziej do Prousta, Mallarmégo, Manna — byli to pisarze, którzy i wtedy, i później jeszcze najżywiej kusili — było niesłychanie daleko. Dystans ten był wszakże zewnętrzny jakby, administracyjny i w sobie samym mogłem go niejako skasować.

Nie mogłem natomiast — w ogóle nie umiałem — przejść od problematyki Witkacego czy Prousta do zagadnień roztrząsanych ówczesnie przez krytyków i pisarzy kręgu katolickiego czy chrześcijańskiego, pisarzy, których szanowałem i nieraz też podziwiałem jako artystów. Istniały — wśród moich literackich upodobań — dwa wyjątki: Baudelaire i Miłosz. Pomijam Francuza, który naprawdę należy do dalekiej historii. Co do Miłosza, to minęły lata, zanim zrozumiałem naprawdę naturę stosunku do inspiracji chrześcijańskiej i — mówiąc najprościej — związek, jaki jego poezję łączył z religią. Przeczynałem, że istnieje: poznawałem to po poczuciu grzechu, który przenika tę poezję. Ale Miłosz zacierał ślady. O sprawach

religijnych wyrażał się powściągliwie, o wyznaniowych kąśliwie czasem i dopiero późniejsze wypowiedzi, nade wszystko zaś *Ziemia Ulro*, pozwoliły mi zrozumieć duchową genealogię tej twórczości. Miłosz nie ukrywał bynajmniej przyczyn swej powściągliwości. Powiadał wręcz, że w dwudziestoleciu etykieta pisarza „kato-lickiego” oznaczała drugorzędność. Tym kłopotliwsza byłaby dla poety, którego „ortodoksja” — jeszcze jedno niebezpieczne słowo — mogła łatwo budzić wątpliwości.

Trudno właściwie o głępszą sytuację. Wielki poeta nie może wprost mówić o tym, co mu najbardziej leży na sercu. Jego młody wielbiciel — czując niewyraźnie, co to chyba jest — boi się, że pada ofiarą własnych urojeń i swej, zawodowej niejako, troski o piękno nie potrafi zupełnie związać z przeświadczeniem o prawdzie. Jak łatwo spostrzec, pisarze, na jakich się — prywatnie — wychowałem, szczególnie zaś Proust i Witkacy, Mallarmé i Leśmian, starali się, każdy inaczej, odpowiedzieć na całkiem podobne pytanie: czy i jak sztuka może zająć miejsce religii? Proust pisał, że sztuka jest współpracą „ducha religijnego i miłości rzeczy”¹. Co do Witkacego, to pojąłem stosunkowo szybko, że osławiona Tajemnica Istnienia jest kryptonimem religijnego sacrum, aczkolwiek sam Witkacy twierdził, że jest akurat przeciwnie (wszakże terminowi ogólniejszemu wolno chyba przyznać pierwszeństwo). „Mówię «kwiat!» i z niepamięci, do której mój głos wtrąca wszelkie kontury, wznosi się muzycznie, jako coś innego niż znane kielichy, sama idea, urzekająca, przedtem mieszkanka wszystkich bukietów” — pisał S. Mallarmé². Więc słowo poety jest — możliwym? niemożliwym? — wcieleniem idei... zaś oba słowa, i wcielenie, i idea, można na dobrą sprawę pisać z wielkiej litery, tym bardziej że (jak wynika ze słynnych uwag o mszy i teatrze) wzór tej liryczno-metafizycznej ceremonii jest jawnie liturgiczny. Wreszcie, kiedy Leśmian pisał o poetyckim rytmie jako o „boskiej swawoli” i „pierwiastku upojeń”, słowo „boski” nie było bynajmniej zwykłym *epiteton ornans*. Czytamy przecie, że „to, co rytm ogarnął, nieśmiertelnie i prawom ziemskim wymyka się bezwiednie”, aczkolwiek wymyka i nieśmiertelnie w duchu nie bardzo chrześcijańskim³. Pojmuję więc, czemu Miłosz, gniewając się na bezreligijność czy pseudoreligijność polskiej literatury, wskazywał właśnie na Leśmiana jako na poetę, który do spraw świętości zbliża się bardziej od wielu z tych, których wiersze znaleźć można w antologiach wyznaniowych.

¹ O religijnych wzorcach (modelach) odczuwania, światopoglądu i struktury powieści Prousta pisało wielu badaczy, m.in. E.R. Curtius, J. Pommier, G. Poulet, E. Coleman (*Proust w oczach krytyki światowej*. Wybór, redakcja i przedmowa J. Błoński. Warszawa 1970). Temu zagadnieniu poświęcił książkę G. Cailhau *Marcel Proust* (Paris 1958). Por. również J. Błoński. *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*. Warszawa 1965 s. 141-145.

² Z *Przedślowia do „Traité du Verbe” René Ghila (1885)*. W: *Moderniści o sztuce*. Wybrała, opracowała i wstępem opatrzyła E. Grabska. Warszawa 1971 s. 251.

³ B. Leśmian. *Rytm jako światopogląd*. W: *Szkice literackie*. Opracował i wstępem poprzedził J. Trznadel. Warszawa 1959 s. 66; tenże. *U źródeł rytmu*. Tamże s. 74. Por. też: J. Błoński. *Bergson a program poetycki Leśmiana*. W: *Studia o Leśmianie*. Pod red. M. Głowińskiego. Warszawa 1971 s. 81-91. Historia i teoria literatury. Studia 28.

Przyznaję jednak, że dochodziłem do tych odkryć bardzo powoli. Etykieta drugorzędności, przyklejana przed pięćdziesięciu laty pisarzom „katolickim”, była w Polsce — niezależnie od animozji politycznych — funkcją moralistycznej cenzury lub raczej autocenzury, nie znanej w średniowieczu, stosunkowo niegroźnej w baroku (zwłaszcza katolickim), możliwej jeszcze do omińnięcia w romantyzmie, morderczej natomiast w epoce, kiedy mimetyczna funkcja literatury porażała pióra świadomością, że proponują czytelnikom wzory do naśladowania, chcąc czy nie chcąc. S. Sawicki podkreśla trafnie, że — nawet w swoich najlepszych osiągnięciach — powieść katolicka czuła się zobowiązana do tworzenia „bohaterów pozytywnych”⁴. Aby wykadzić niebezpieczny literacko zapaszek świętoszkostwa, Greene, Mauriac czy Flannery O'Connor zaopatrują swoich bohaterów we wszystkie możliwe i wyobrażalne grzechy i występki. Nigdzie nie kradnie się, upija, hańbi i cudzołoży intensywniej niż w dziełach tych właśnie wybitnych pisarzy, którzy — pokonawszy mieszczański lęk przed zgorzeniem — nie chcieli jednak zrezygnować z obowiązku nauczycieli życia. Obowiązek ten został nawet uogólniony przez teoretyków — w Polsce przez S. Skwarczyńską — pod nazwą „katolickiej teorii rzeczywistości”, o którą ta literatura winna być oparta: w praktyce szło o budowanie świata przedstawionego w opozycji grzechu i łaski⁵. Lecz tak jak powyższa opozycja nie wyczerpuje chrześcijaństwa, tak samo nie ma żadnej „katolickiej teorii rzeczywistości”. Lub raczej, było ich i jest tyle, że umykają nie tylko bliższej definicji, ale nawet przykładowej klasyfikacji.

Możliwe, że gdybym uczył się literatury na innych niż wspomniani na początku autorach, doszedłbym pręcej do pogodzenia sprzecznych potrzeb, artystycznych i religijnych. Im bardziej bowiem droga tzw. „literatury katolickiej” zdawała mi się (mimo godnych podziwu sukcesów) — zaułkiem, tym bardziej zaskakiwała mnie, powiedzmy ogólnie, „chrześcijańskość” utworów, przede wszystkim klasycznych, które stopniowo poznawałem lub raczej, jak to zwykle bywa z klasykami, których po kilkakrotnym przeczytaniu zaczynałem rozumieć. Cervantes i Shakespeare, Goethe i Dostojewski przekonywali mnie z cierpliwą starannością, jak trudno europejskiemu pisarzowi przekroczyć krąg mentalny, zatoczony przez chrześcijaństwo. Ponieważ zaś coraz lepiej uczyłem się rozpoznawać, ile literacka współczesność — czy ogólniej, nowożytność — zawdzięcza tradycji, zacząłem powoli pojmować, że pytania, odpowiedzi i przeświadczenia, jakie zajmowały mojego Prousta, Witkacego czy Miłosza są mniej lub bardziej pochodne od religijnego spadku, że zeświecczają lub, przeciwnie, uświęcają elementy, wchodzące w skład ogromnej budowli, w którejśmy się poniekąd pogubili, i że po tej budowli dobrze byłoby pochodzić z teologiczną świeczką. Czy naprawdę — teologiczną? Teologia jest już porządkowaniem, racjonalizacją, ograniczaniem. W ciele literatury europejskiej nie krążyła teologia, krążyła czy krąży wiara, a jeśli nawet nie wiara, to substancje,

⁴ Czy zmierzch „literatury katolickiej”? W: *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*. Lublin 1978 s. 142.

⁵ *Literatura katolicka jako termin w nauce o literaturze*. „Znak” 1950 nr 24.

które z tej wiary biorą początek. Dlaczego tak trudno nam — raczej mnie — to wypowiedzieć? Oczywiście, nie chcę nikogo przekonywać, że w literaturze europejskiej (czy choćby polskiej) nie ma wielu wątków religijnie obojętnych czy tym bardziej chrześcijaństwu nieprzyjaznych. Jednak z latami religijny wymiar zjawiska, zwanego literaturą, jawił mi się coraz natarczywiej, zaś książki, zupełnie tego wymiaru pozbawione, coraz częściej wprawiały mnie w senność. Jest ich na szczęście mniej niż się zdaje. Pod warunkiem, rzecz jasna, że wyzbędziemy się, patrząc na te dzieła, tej wyznaniowej czujności, która doprawdy w epoce ekumenizmu nie przystoi, przynajmniej krytykowi lub czytelnikowi.

Padło więc słowo: ekumenizm. Do czego może nam być ono w tej sprawie przydatne? Myślę najpierw — muszę tu użyć liczby pojedynczej — że bardzo mało wiem o historii, bardzo mało o chrześcijaństwie. Kiedy przyszło mi do głowy, aby napisać o Sępie Szarzyńskim, a miał to być początkowo artykuł czy esej, ufałem wyniesionemu z podręczników — i z lekcji religii, niestety — przekonaniu, że reformacja była w istocie momentem zeświecczenia kontynentu i że rozbudzenia żarliwości religijnej należało szukać u katolików. Po przeczytaniu paru książek mądrzejszych od *Narodzin nowoczesnej filozofii człowieka* uprzytomniłem sobie, że było akurat odwrotnie. Pomyłka ta nauczyła mnie pokory. Cóż ja wiem o spotkaniu pietyzmu ze spinozyzmem, bez którego nie byłoby pewnie niemieckiego oświecenia? A cóż, oprócz żartów, o tradycji purytańskiej, bez której chyba trudno pojąć literaturę amerykańską? A co o zawikłanych dziejach rosyjskiej duchowości, która — w warunkach całkowitego podporządkowania cerkwi państwu — tak kapryśnie i osobiście rozkwitła na przełomie wieków? Inaczej mówiąc, tam, gdzie pozytywistyczny banał lub strukturalny ahistoryzm nie podsuwał nawet myśli o istnieniu religijnych inspiracji, nauczyłem się podejrzewać (podejrzenie nie oznacza twierdzenia) działania takich stron chrześcijaństwa, które w moim kulturalnym otoczeniu ignorowano, lekceważono lub nawet potępiano. Ekumenizm oznaczał — dla mnie przynajmniej — także to radosne odkrycie, że nasze biblioteki są o wiele bardziej chrześcijańskie aniżeli kiedyś sądziłem.

Nie znane czy mało znane impulsy chrześcijańskie występowały zresztą na ogół w połączeniach paradoksalnych lub trudno czytelnych, takich, których znaczenie zatarło się z czasem czy zmieszało. Sęp był niewątpliwie katolikiem, lecz jego uczuciowość religijna została silnie naznaczona przez reformę. Czytając nieuważnie Morsztyna, można *Emblemata* uznać za katolickie, jako że jaskrawszy jest tam wpływ baroku, który odruchowo łączymy z Trydentem. Już tutaj widać, jak — w interpretacji literackiej — kwalifikacje wyznaniowe okazują się często nieadekwatne, co nie oznacza naturalnie, aby historyk mógł je lekceważyć. Dlaczego tak jest? Otóż stanowią one, jak się zdaje, racjonalizacje większych całości (czy zespołów) zachowań społecznych, właściwych danemu pisarzowi, tak jako artyście jak działaczowi, obywatelowi itp. Tymczasem twórczość literacka skupia zwykle tylko część doświadczeń duchowych epoki czy człowieka, część odgranicozoną wymogami czy dyspozycjami stylistycznymi, gatunkowymi, społecznymi czy wreszcie jednost-

kowymi tylko. Otóż ten fragment domaga się wpasowania w całość inaczej pomyślaną niż wyznaniowa. Przypominam sobie, jak przed dwudziestu laty któryś z naszych krytyków orzekał, iż Claudela przez nieporozumienie tylko zwać można pisarzem katolickim, a to z powodu „pogańskiej” miłości stworzenia, buchającej z jego poezji. Jednocześnie inny znawca odmawiał katolicyści Mauriacowi, oczywiście potomkowi potępionego przez kościół Janseniusza.

Przykład karykaturalny, ale pouczający. Nikt bowiem nie odmówiłby miana „chrześcijan” zarówno bliskim kalwinizmowi pesymistom, jak niezliczonym poetom, którzy — zgodnie ze starodawnym toposem — z olśniewającej piękności świata wnioskowali o dobroci i potędze Stwórcy. Inspiracje religijne, działające w literaturze, przeskakują przez wieki i stąd częste wrażenie „nieprawomyślności”, przede wszystkim wyznaniowej: nie jest przypadkiem, że wśród wybitnych poetów religijnych tyłu zmieniało konfesję, i to zazwyczaj przeciw dominującej w środowisku, gdzie się wychowali. Tak na przykład statystycznie „za wielu” katolików znaleźć można wśród angielskich poetów metafizycznych, za wielu antytyrytarzy (czy sympatyków) wśród pobożnych staropolaków. I to jest może także nauka, którą wolno chyba uznać za ekumeniczną. Sacrum jest kapryśne, zjawia się niespodziewanie, objawia przeciw rutynie i przyzwyczajeniu, tym samym zbliża często do granicy schizmy i herezji. Ale czy naprawdę? Czy ta schizma, herezja, obojętne czy „papistowska” czy reformowana, nie jest raczej motywowana — przynajmniej w materiale literatury — przypomnieniem i ożywieniem istniejących niegdyś i zapomnianych możliwości duchowych chrześcijaństwa? Przed stu laty wesóły chrześcijanin gorszył zupełnie tak samo jak dzisiaj budzi podejrzenie przynięciony potęgą zła „manichejczyk”.

Uważniejsze badanie pozwala zwykle rozwikłać — czy przynajmniej dobrze umiejscowić — problemy, o których mówiłem dotychczas. Trudności wyłaniają się naprawdę dopiero z nastaniem religii osobistych, przede wszystkim romantycznych. Przykłady polskie są szczególnie uderzające, musimy bowiem myśleć o największych: Mickiewiczu, Słowackim. Zjawisko nie było jednak rzadkie i w Europie naliczyć by można sporo podobnych, od Blake’a do Wiktora Hugo, który przecież uważał się za założyciela nowej religii. Poeci wchodzą jawnie w rolę kapłanów, świętych, proroków, natchnionych przewodników społeczności, którą często chcą uznawać dalej za chrześcijańską właśnie, za „prawdziwie chrześcijańską”. Powstaje tak szczególne napięcie. Nigdy zapewne poezja nie była bardziej pełna Boga (gdzież średniowieczny liryk śmiałyby zabierać się do podobnych tematów!), nigdy poczucie obcowania ze świętością bardziej literacko dominujące. Zarazem jednak raz po raz pojawiały się wątki nie tylko że pozawyznaniowe, co łatwo zrozumieć na zasadzie uprzednio zaproponowanej, ale także pozachrześcijańskie, aby pozostać przy przykładzie reinkarnacji.

Nie należę bynajmniej do tych, którzy „pachnące siarką” słowa Mickiewicza czy Słowackiego kwalifikują jako poetyckie licencje ... dla świętego spokoju czy narodowego pożytku. Polskim katolikom, polskiemu kościołowi czyniono zresztą

czasem zarzut, że nie traktował spraw teologicznych poważnie, i chętnie przymykał oczy na poetyckie herezje. Ja jednak — mówię może rzeczy oczywiste — myślę, że mniej tu było naiwności czy przeciwnie, taktycznego sprytu, aniżeli prekursorskiego poniekąd poczucia wspólnoty, ekumeniczności właśnie. Musi ona bowiem chyba oznaczać nie tylko skupienie na tym co wspólne, co istotne, ale także zaufanie do tej woli twórczości, jaką w dziedzinie religijnej właśnie objawiał romantyzm. Szukając świętości, inaczej, działania Boga w historii — a to jest chyba punkt centralny i niebezpieczny najbardziej — romantycy podejmowali ryzyko tak wielkie, że nie mogło nie otrzeć się o śmieszność (lecz czy śmieszności umiał się zawsze ustrzec także Dostojewski?) Otóż jedyną właściwie asekuracją jest w podobnych poszukiwaniach zdecydowane pragnienie pozostania razem, służby społeczności, wyznania wspólnoty tradycji, która dotąd spajała wyznawców i której przysłe przekształcenia jawią się oczom proroka. Tych wyznań, tych pragnień polskim przynajmniej romantykom nie zabrakło. Reszta jest domysłem, przecuciem, także urojeniem. Całkiem podobny mechanizm działał u charyzmatycznych odnowicieli, także tych, którzy mieli, jak Ignacy Loyola, stać się „kijem w rękę starca”. Przestrzegał on swoich pierwszych uczniów, że „może zostaniemy w Rzymie ukrzyżowani”. Ale poszedł do Rzymu. Mickiewicz także chadzał do papieża. W tych wypadkach wszystko właściwie trzyma się na — ugruntowanej mistycznie — woli wspólnoty, nie na spoistości przekonań. Jest to jeszcze jeden wymiar ekumenizmu. Przyznajmy, że łatwiej praktykować go wobec poetów niż wobec teologów.

Mam teraz przejść do utworów, które trudno nazwać chrześcijańskimi, które nie zasługują nawet na miano religijnych, zdradzają jednak, w swej myślowej i także literackiej (np. fabularnej) strukturze, jawną lub dyskretną zależność od chrześcijańskich wzorców. Istnieje wiele spletających się możliwości. Często artystyczne credo jawi się jako zastępcze wobec doświadczenia religijnego, podczas gdy struktura stylistyczna (w poezji) albo fabularna (w prozie) parafrazują, zazwyczaj okólnie, ezoterycznie, np. schematy hagiograficzne albo składniki przekazu ewangelicznego. Poemat zostaje pomyślany jako epifania, otwierająca się — jak pisał H. Friedrich — ku „pustej transcendencji”⁶. Inaczej mówiąc, następuje sakralizacja wartości estetycznych albo też absolutu pojmowanego jako poczucie całkowitej niewystarczalności (Mallarmé). W obu przypadkach, jeśli domyślane do końca, „nicieś wytacza swe morza na nabożeństwo”, jak pisał Paul Celan, piękno bowiem nie znajduje uzasadnienia gdzie indziej niż w akcie komunikacji poetyckiej, zaś absolut, będący czystym brakiem, rozplywa się niejako w miarę samospelnienia. Aporie symbolistycznych koncepcji poezji zostały zresztą obficie opisane.

Kiedy indziej utwór — powiedzmy powieść — nabywa, przeciwnie, cech eschatologicznych. Staje się, jak u Prousta, „prawdziwą rzeczywistością”, uzyskaną — tu motyw chrześcijański rysuje się wyraźnie — za cenę grzechu i odkupienia, to znaczy

⁶ *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*. Przełożyła i opatrzyła wstępem E. Feliksiak. Warszawa 1978 s. 70-75, 98-102, 171-179 i in.

zejścia artysty w błahość doczesności i następnie całkowitego poświęcenia życia odtworzeniu tej doczesności w jej głębszym, lepszym, trwalszym kształcie. Słowem, literatura to sąd ostateczny, praca wyobraźni nabywa zaś konotacji pólplatońskich, półchrześcijańskich. Największe dzieła XX wieku zdają się nieraz — mówiąc żartobliwie — takimi „sumami para-teologicznymi”. Czerpią swą spoistość, a także, całkiem świadomie, swą moc oddziaływania z tradycji religijnej. Zakładają bowiem czytelnika zdolnego, po pierwsze — odczytać utwór wedle parafrazowanego schematu, po drugie zaś — dokonać niejako transmutacji uczuciowego kapitału, zgromadzonego przez pobożne dzieciństwo, na przeżycie estetyczne; operacji, sygnalizowanej stale przez zabiegi stylistyczne Prousta i Mallarme’go. Ale mówiłem o nich dlatego, że znam ich jeszcze najlepiej; to samo dałoby się zapewne powiedzieć o Mannowskiej „teologii ironii”, by przypomnieć określenie E. Hellera⁷, idealizmie Brocha czy nawet demiurgii Joyce’a, najbardziej chyba negatywnej czy destrukcyjnej.

Wszystkie te dzieła, choć niechrześcijańskie, mogły powstać tylko w kręgu kultury chrześcijańskiej: przystałoby im śmieszne nieco określenie małochrześcijańskich czy chrystianoidalnych. W miarę upływu lat świadomość, że tak jest (a bywa tak chyba częściej niż w twórczości dziewiętnastego wieku, zwłaszcza powieściowej) — świadomość ta narasta aż do pytania o dostępność czy zrozumiałość tych utworów. Inaczej mówiąc, to co jawiło się niegdyś jako odkrywcze, awangardowe, przybiera poniekąd barwę dekadencji. Uzależnia bowiem warunki własnego odbioru od trwania przesłanek, które — przynajmniej częściowo — poddaje w wątpliwość.

Istnieje oczywiście sporo innych nawiązań i zależności, często nie tak ambitnych, całościowych. Mogą jednak — dzięki na przykład moralnemu charakterowi konfliktu — kształtować fabułę dzieła. Podam przykład powieści, bądź co bądź *minorum gentium*, która ma jednak tę zaletę, że należy do polskiego kanonu lektur szkolnych, mianowicie *Ludzi bezdomnych*. Jak wiadomo, konflikt *Ludzi bezdomnych* odbierany jest przez współczesnych czytelników, zwłaszcza młodych, jako niedorzeczny; nie można zresztą odmówić im słuszności, jeśli przyjąć perspektywę, w jakiej książka jest zwykle interpretowana. Bo przecież działalność społecznika może tylko skorzystać i okrzepnąć dzięki rodzinnej pomocy i współdziałaniu. Zupełnie inaczej jednak, jeśli spojrzeć na Judyma tak, jak zrobił to swego czasu K. L. Koniński: zobaczyć w odmowie własnego domu — „odkupienie grzechu pierworodnego indywiduacji”, „najbardziej oryginalne i bezpośrednie naśladowanie Chrystusa”, gest w istocie modlitewny i monastyczny, dzięki któremu obowiązek miłości dla cierpiących nabiera istotnie znaczenia sakralnego, absolutnego⁸. Kiedy *Ludzie bezdomni* powstawali, tej chrześcijańskiej inspiracji w ogóle nie dostrzegano, nie dostrzegał jej może nawet Żeromski, pełen niechęci dla instytucji kościelnej, dla „katabasów”. A przecież, jak mogłem sprawdzić niejako doświadczalnie, w seminaryjnej dyskusji,

⁷ *The ironic German. A Study of Thomas Mann*. London 1958 zvl. s. 215-258.

⁸ *Problemat „Ludzi bezdomnych”*. „Nasze Drogi” 1925 z. 2.

właśnie trwanie czy czytelność tej inspiracji (nie zaś motywacje praktyczne i humanitarne) zapewniają powieści sensowność.

Przykładem powieściowego arcydzieła, które czytane bez ożywienia chrześcijańskiego zaplecza czy genealogii staje się równie płaskie jak *Ludzie bezdomni* — niedorzeczni, było dla mnie *Pod wulkanem* Malcolma Lowry. Jest to dość banalna historia alkoholika, który z mechaniczną nieuchronnością traci ludzki szacunek, stanowisko społeczne, a nawet porozumienie z ukochaną żoną, odzyskane tylko w symbolicznym geście finału. Literacka wielkość powieści nie zasadza się ani na osobliwość analitycznej (np. nieciekawa byłaby interpretacja psychoanalityczna), ani na fabularnej zręczności. Opiera się li tylko na niesłychanie drobiazgowej metaforyzacji codzienności, poczynając od topografii miasta, rozdartego przez wulkaniczną szczelinę, która — niczym wrota piekieł — nie przestaje kusić i w końcu pochłania bohatera. Ta metaforyzacja właśnie wstawia wydarzenia w ramy historii potępienia (czy zbawienia), odnosząc się zarówno do jednostki, jak i do społeczności, z której pochodzi konsul, do anglosaskiej Europy. Czytelnikowi, który nie potrafi uruchomić procesu metaforyzacji, inaczej mówiąc, odczytywać i sumować aluzji, które, niczym kamyki w mozaice, nadają losom konsula nie tylko blask, ale i najzwyczajszy sens — *Pod wulkanem* wypada praktycznie z ręki. Purytański Dostojewski... ale zrobiony jak szwajcarski zegarek. Pytanie, czy transcendencja Lowry'ego jest „pusta” czy „pełna”, traci właściwie znaczenie, przynajmniej literackie. W istocie nie ma bez niej powieści. Chrześcijańskie prawdy — czy mity, jak kto woli, obojętne — nie pozostają bowiem w stosunku analogii do opowiedzianej historii (jak np. w przypadku Prousta), ale współtworzą samą literackość tej historii, zmieniają ją w dzieło sztuki pisarskiej, wyrывая z dziedziny psychologicznego czy egzotycznego banału.

Jak zatem działają owe „chrystianoidalne” dzieła, których sporo się namnożyło i wśród których, pozwolę sobie przypomnieć, wyrosłem, kłopotąc się zerwaniem związku między pięknem a prawdą? Czy tylko jednokierunkowo, zużywając i estetyzując religijny kapitał, z którego częściowo przynajmniej powstały? Dzisiaj nie wydaje mi się to równie pewne co niegdyś (nie mówiąc o tym, że lepiej dostrzegam zależności). Dzieła te, chcąc dotrzeć do czytelnika w pełni swego uposażenia, mobilizują niejako swą genealogię religijną i muszą ją — choć nie zawsze — podtrzymywać pod rygiem popadnięcia w niedorzeczność albo w płaską jednowymiarowość. Myślę w każdym razie, że to ekumeniczne spojrzenie na literaturę, które chciałbym uchwycić, domaga się, aby ten aspekt kwestii usilnie podkreślać. Lowry'ego (Witkacego, Prousta) pojmuję dzięki — nie wbrew — chrześcijańskiej tradycji, w której się wychowałem.

Jest to zatem spojrzenie, które można określić dwojako. Po pierwsze, obejmuje ono literaturę niejako synchronicznie. Różnice między wyznaniem, wierami zinstytucjonalizowanymi a osobistymi itp. — różnice, które w danym momencie historycznym mogły prowadzić do zupełnego niezrozumienia, do nienawiści i palenia ksiąg włącznie — uznaje bardziej za aktualizacje różnych aspektów

wspólnego zjawiska niż za opozycje, które w tym zjawisku powstały. Po drugie, spojrzenie to nie jest zorientowane teologicznie (ideologicznie), ale sakrocentrycznie (antropologicznie czy egzystencjalnie). O wspólnocie decydują bowiem hierarchizacja i uporządkowanie wartości uznawanych za absolutne, a zatem, w ostatecznym rachunku, doświadczenie sacrum, nie zaś jego racjonalizacje. Oczywiście, nie każde sacrum jest chrześcijańskie lub choćby ustruktrowane quasi-chrześcijańsko. Jednak znaczna większość jego przejawień musi być z konieczności w Europie chrześcijaństwem naznaczona, co oczywiście poszerza znacznie zakres i możliwości porozumienia.

Zacząłem od przypomnienia Miłosza i uprzytamniam sobie teraz, że właściwie wszystko co powiedziałem zamyka się w mało znanym wierszu — nie wierszu *Zapísane wczesnym rankiem*⁹. W czasie spaceru po obłąkanym Berkeley roku 1967 poeta trafia u antykwariusza na książeczkę z nazwiskiem Ben Shahn:

(Ten znany malarz z którym widywałem się kiedyś często, urodzony 1898, in Kovno, Russia).

Więc otworzyłem książeczkę, która składa się z wypisanych dużymi literami zdań o malarstwie wziętych od aleksandryjskiego Greka imieniem Maximus z Tyru.

Tak potężna była moja radość chwalczy widzialnych rzeczy, że przepisuję i ja co powiedział ten Grek z drugiego wieku:

Bóg sam	i kości słoniowej
ojciec	i srebra,
i uczyniciel	roślin
wszystkiego co jest	i rzek,
starszy	górkich szczytów
niż słońce	i strumieni,
albo niebo,	tęskniąc do
większy niż	wiedzy o nim,
czas i	i w naszej
wieczność,	słabości
niż cały potok	nazywając wszystko
bytu,	co jest
nie do nazwania jest	piękne
przez prawodawcę,	na tym świecie
nie do wymówienia	według jego
przez żaden głos,	natury —
nie do ujrzenia	tak właśnie jak się przydarza
przez żadne oko.	ziemskim
Lecz my,	Dla nich
niezdolni będąc	najpiękniejszym widokiem
pojąć	będą same
jego istoty,	rysy twarzy
używamy pomocy	ukochanego,
dźwięków	ale ucieszy ich też
i imion,	pamiętka,
i obrazów,	widok liry,
kutego złota	małej włóczni,

⁹ *Prywatne obowiązki*. Paryż 1972 s. 162-164.

krzesła być może,	przywodzi na myśl
albo bieźni,	Grekowi sztuka Fidiasza,
czegokolwiek na świecie	Egipcjaninowi
co przypomina im	część oddawana
o ukochanym.	zwierzętom,
Po cóż bym miał	innemu człowiekowi
dalej badać	rzeka,
i sądy wygłaszać	jeszcze innemu
o wizerunkach?	ogień,
Niech ludzie wiedzą	nie gniewa mnie
co jest boskie,	ich niezgoda;
uczyńcie tak	byle by wiedzieli,
aby wiedzieli:	byle by kochali
to wszystko.	byle by pamiętali.
Jeżeli Boga	

Ktoś zastanawiać się będzie czy to wiersz czy proza i w jakiej intencji Miłosz przypadkowe podaje do druku.

Ja jednak wolałbym wreszcie być poza wierszem i prozą, poza intencją i uzasadnieniem.

OECUMENISM AND LITERATURE

Summary

Thirty years ago there were discussions in Poland of "Catholic literature"; it was even proposed to recognize the term as a term of literary scholarship. The idea was probably wrong, since instead of facilitating transition from religious to literary questions it rendered it more difficult. The work of a critic, on which the author's evidence is based, teaches how to discern in the body of modern literature the more or less manifest problems, structures and experiences whose religious origins used to be much clearer and easier to trace in the past. How can the notion of oecumenism be useful for this? In the first place, it helps the student to understand the impact of some aspects of Christianity that have been forgotten, neglected or condemned in his environment. Denominational qualifications are the rationalizations of sets of social modes of behaviour (or their effects), proper to the writer (or his work) as artist and man. But literature usually covers only part of the human experience of an epoch, a part which it is difficult to inscribe in the current religious criteria. In fact, literature is a constant reminder, a reviving force for the spiritual possibilities of Christianity as a whole, both those already forgotten and those newly discovered or felt intuitively. Hence its tendency towards nonconformity, accusations of „heresy" and the like, intensified by moralistic self-censorship which forced the view of literature as a set of models of behaviour. By concentrating on what is common to both we can, for instance, discover analogies in the development of Catholic and Protestant poetry, at the close of the 16th and during the 17th century; we can better understand the desire to create religious art that was so characteristic of a host of romantic individual religions, or the mechanism of the sacralization of aesthetic values at the end of the 19th century, which was by no means a one-way process. In brief, an oecumenical view approaches literature synchronically and regards differences among denominations, institutional and individual beliefs, etc., as actualizations of various aspects of the same thing rather than contradictions. Furthermore, the oecumenical approach is not oriented towards theology (or ideology) but towards the sacred; it studies the experience of the sacred rather than its rationalizations. Of course, it does not neglect purely secular themes or experiences; nor does it regard each type of the sacred as Christian or derived from Christianity; but in general it strengthens our conviction of the unity and continuity of both the Christian religion and European literature.