

P O L S K A A K A D E M I A N A U K
I N S T Y T U T B A D A Ń L I T E R A C K I C H

P A M I Ę T N I K L I T E R A C K I

CZASOPISMO KWARTALNE POŚWIĘCONE HISTORII
I KRYTYCE LITERATURY POLSKIEJ

ROCZNIK CIII, ZESZYT 1

IB INSTYTUT BADAŃ
LITERACKICH PAN
WYDAWNICTWO
WARSZAWA 2012

Fundacja
AII
Akademia Humanistyczna

Z A Ł O Ż O N Y W R O K U 1 9 0 2
P R Z E Z T O W A R Z Y S T W O L I T E R A C K I E
I M I E N I A A D A M A M I C K I E W I C Z A

Komitet redakcyjny: GRAŻYNA BORKOWSKA (redaktor naczelny), MICHAŁ GŁOWIŃSKI (zastępca redaktora naczelnego), TERESA KOSTKIEWICZOWA (zastępca redaktora naczelnego), ADAM DZIADEK, WOJCIECH GŁOWAŁA, LUIGI MARINELLI, ANDRZEJ SKRENDO, LUDWIKA ŚLĘKOWA, KRZYSZTOF TRYBUŚ

Sekretarz redakcji: ZOFIA SMOLSKA

Projekt okładki: JOANNA MUCHO

Na okładce
fragment portretu Marii Nawrockiej (1929 r.)
autorstwa S. I. Witkiewicza

Opracowanie redakcyjne i korekta: ELŻBIETA ACHRE-
MOWICZ, AGNIESZKA KOŚNIKOWSKA, AGNIESZ-
KA MAGREL, JOANNA NOWAK, ZOFIA SMOLSKA,
DOROTA STĘPIEŃ

Tłumaczenie streszczeń: TOMASZ P. GÓRSKI

Opracowanie typograficzne i łamanie: **erte**

Wydanie publikacji dofinansowane przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Zrealizowano w ramach
Programu Operacyjnego „Wydarzenia Artystyczne”
ogłoszonego przez
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

© Copyright by Fundacja Akademia Humanistyczna and
Instytut Badań Literackich PAN, Wrocław–Warszawa 2012

Objętość: ark. wyd. 21,5; ark. druk. 17,5
Nakład: 600 egz.

TREŚĆ ZESZYTU

Str.

I. ROZPRAWY I ARTYKUŁY

1. Cezary Zalewski, „Pszenica i kąkol”. Interteksty biblijne w „Lalce” Bolesława Prusa 5
2. Agata Skała, Sacrum w „Godach życia” Adolfa Dygasińskiego. O niepozytywnym przyrodoznawstwie i irracjonalizmach 31
3. Bogusław Grodzki, Wielkie żarcie, mniejsze żarcie, żarcie na niby. O motywie jedzenia w prozie baśniowej Bolesława Leśmiana na przykładzie „Przygód Sindbada Żeglarza” 47
4. Wojciech Sztaba, O naturze duszy. Witkacy czyta „Emancypantki” Bolesława Prusa 77
5. Łukasz Tischner, „Sól ziemi”, czyli tęsknota do eposu 87
6. Katarzyna Bałewska, Czarny wariant „Bildung”. O relacjach między „Czarodziejską górą” Thomasa Manna a „Szpitalem Przemienienia” Stanisława Lema 111
7. Tomasz Tomasiak, Spotkanie z Wielką Matką. Sztuka paleolityczna w twórczości Wisławy Szymborskiej i Zbigniewa Herberta 129
8. Arkadiusz Bałajewski, Rewizje romantyczne w prozie najnowszej 147

Zagadnienia języka artystycznego

9. Agata Brajerska-Mazur, „Filutka z filigranu”, czyli o przekładzie językowego naśladownictwa z ekfrastycznych wierszy Wisławy Szymborskiej 187

II. MATERIAŁY I NOTATKI

1. Zapomniane artykuły Karola Irzykowskiego: Henryk Markiewicz, wstęp; Karol Irzykowski, Literatura polska w ostatnim stuleciu. (Z niemieckiego przełożyła Małgorzata Łukasiewicz); Karol Irzykowski, Literatura powojenna w Polsce. Odprężenia i nowe napięcia. (Z niemieckiego przełożyła Małgorzata Łukasiewicz) 221
2. Piotr Mitzner, Trudna przyjaźń. Dmitrij Filosofow – Maria Dąbrowska – Stanisław Stempowski 239

III. RECENZJE I PRZEGLĄDY

1. Marek Adamiec, Nad młodzieńczymi wierszami Herberta. Rec.: Mateusz Antoniuk, Otwieranie głosu. Studium o wczesnej twórczości Zbigniewa Herberta (do 1957 roku). Kraków 2009 259
2. Jacek Łukasiewicz, Grochowiak metafizyczny. Rec.: Michał Nawrocki, „Tego się naucz każdy, kto dotykasz próżni”. Rzecz o poezji Stanisława Grochowiaka. Kraków 2007 264
3. Wojciech Kudyba, Esej o topografii i historii. Rec.: Andrzej Sulikowski, Album spotkań z ks. Janem Twardowskim. Lublin 2008 270

IV. KRONIKA

Zmarli

1. Zofia Wójcicka (20 marca 1931 – 28 czerwca 2011) (Piotr Krupiński) 275

CONTENTS OF THE FASCICLE

	Page
I. TREATISES AND ARTICLES	
1. Cezary Zalewski, "Wheat and Corn Cockle." Biblical Intertexts in Bolesław Prus' "The Doll"	5
2. Agata Skała, The Sacred in Adolf Dygasiński's "Feasts of Life" ("Gody życia"). On Non-Positivistic Natural History and Irrationalisms	31
3. Bogusław Grodzki, Great Eating, Smaller Eating, Supposedly Eating. On the Motif of Eating in Bolesław Leśmian's Fairy-Tale Prose. The Case of "Adventures of Sindbad The Sailor" ("Przygody Sindbada Żeglarza")	47
4. Wojciech Sztaba, On the Nature of Soul. Witkacy's Reading Bolesław Prus' "Emancipationists"	77
5. Łukasz Tischner, "Salt of the Earth" ("Sól ziemi"), or Longing for the Epic Story	87
6. Katarzyna Bałzewska, "Bildung's" Black Variant. On Relationships Between Thomas Mann's "The Magic Mountain" and Stanisław Lem's "The Hospital of Transfiguration"	111
7. Tomasz Tomasiak, A Meeting with Great Mother. Paleolithic Art in Wisława Szymborska's and Zbigniew Herbert's Writings	129
8. Arkadiusz Bagłajewski, Romantic Reviews in the Newest Prose	147
Problems of Artistic Language	
9. Agata Brajerska-Mazur, "Minx Filigree," or on the Translation of Linguistic Imitation from Wisława Szymborska's Ekphrastic Poems	187
II. MATERIALS AND NOTES	
1. Karol Irzykowski's Forgotten Articles: Introduction by Henryk Markiewicz; Karol Irzykowski Polish Literature in the Last Century. (Translated from the German by Małgorzata Łukasiewicz); Karol Irzykowski Post-war Literature in Poland, Relaxations and New Tensions. (Translated from the German by Małgorzata Łukasiewicz)	221
2. Piotr Mitzner, A Difficult Friendship. Dmitry Filosofov – Maria Dąbrowska – Stanisław Stempowski	239

III. REVIEWS AND SURVEYS. – IV. CHRONICLE

CEZARY ZALEWSKI
(Uniwersytet Jagielloński, Kraków)

„PSZENICA I KAŁOL”

INTERTEKSTY BIBLIJNE W „LALCE” BOLESŁAWA PRUSA

Pamięci Profesora Stanisława Fity

Badacze zajmujący się intertekstualnością *Lalki* Bolesława Prusa zgodnie przyznają, iż w tej powieści spośród ogromu zapożyczeń z różnych utworów najwięcej ma źródło w *Biblii*¹. Wszelako paradoksalny status tego konsensusu polega na tym, że zakłada on zarówno duży zakres występowania danego zjawiska, jak też jego minimalną funkcjonalizację. Jeśli bowiem dociekania nie poprzestają na zwykłym katalogu owych przywołań, który rejestruje stopień ich dokładności, to najczęściej prowadzą do takiego wniosku:

Nawiązania i aluzje [biblijne] nie stanowią celu samego w sobie, ich użycie uzasadnione jest każdorazowo względami konstrukcyjnymi i znaczeniowymi, podziwiać trzeba kunszt, z jakim pisarz włącza je do budowy stylistycznej powieści².

Dopóki jednak twierdzenie takie nie będzie poparte odpowiednimi analizami, dopóty pozostaje wyłącznie hipotezą, której w sposób zadowalający nie udowodnienia – oczywiście skądinąd – przekonanie dotyczące charakteryzowania bohaterów za pomocą tego typu odwołań.

Punktem wyjścia takich analiz jest technika wprowadzania zapożyczeń biblijnych, która nie ogranicza się do dwóch metod (cytaty i kryptocytaty). Ich pełnej prezentacji należałoby dokonać opierając się na klasyfikacji zaproponowanej przez Włodzimierza Boleckiego, który wyróżnił trzy sposoby włączania oraz wykorzystywania tzw. cytatu empirycznego. Pierwszy polega jedynie na umieszczeniu odpowiednio wyodrębnionego fragmentu, który nie wymaga żadnego komentarza; druga procedura natomiast koncentruje się wokół samego aktu cytowania, przy czym jego składnikiem „wcale nie musi być cytat”:

¹ Zob. A. M artus z e w s k a, „*Lalka*” i niektóre problemy intertekstualności. W zb.: „*Lalka*” i inne. *Studia w stulecie polskiej powieści realistycznej*. Red. J. Bachórz, M. Głowiński. Warszawa 1992, s. 65. – K. T o k a r z ó w n a, *Inspiracje i motywy biblijne w twórczości Bolesława Prusa*. W zb.: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*. Red. S. Fita. Lublin 1993. – M. S z p i l a r e w i c z, *Oblicza intertekstualności „Lalki” – kilka uwag o relacjach międzytekstowych powieści Prusa*. „Prace Literackie” t. 44 (2004), s. 125. – J. D a m b o r s k ý, *Intertekstualność w „Lalce”*. „Przegląd Humanistyczny” 2006, nr 5/6, s. 86.

² D a m b o r s k ý, *op. cit.*, s. 88.

Może on zostać zastąpiony aluzją, parafrazą, a nawet cytatem fikcyjnym. Nie cytat jest tu zatem przedmiotem analizy, ale – by tak rzec – jedynie deklaracja podmiotu wypowiedzi: „w tym miejscu przytaczam cudzą wypowiedź”³.

Trzecią zaś praktyką jest kryptocytat, który pozostaje niesygnalizowany, a zatem jego rola jest czysto potencjalna, czyli zależna od poziomu kompetencji odbiorcy. Badacz konkluduje:

Wspólną cechą tych zjawisk (tj. cytatu sygnalizowanego, aktu cytowania i kryptocytatów) jest to, że konstytuują semantyczny wymiar istnienia tekstów literackich, chociaż ich funkcje komunikacyjne są zupełnie różne⁴.

Przenosząc ten wniosek w obręb konkretnego utworu, jakim jest *Lalka*, wypadałoby stwierdzić, iż istnieje pewna zależność między owymi trzema metodami a ich rolą w procesie przekazywania znaczeń. Relacja ta opiera się na założeniu, że im słabszy jest bezpośredni związek cytatu z sytuacją, w jakiej się on pojawia (w szczególności zaś z osobą, która się nim posługuje), tym większa jest jego moc eksplanacyjna czy nawet prefiguracyjna. Wówczas zatem fragment z *Pisma wiatego* zarówno wyjaśnia, jak i zapowiada dalszy przebieg fabuły, wzbogacając go o aspekt religijny. I odwrotnie: kiedy bohaterowie niemal bezwiednie włączają w swoje wypowiedzi kryptocytaty biblijne, wtedy służą one tylko charakterystyce pośredniej, sygnalizując aktualne stany – a czasem i przemiany – mentalne. Między tymi skrajnymi założeniami znajduje się jeszcze jedno, umiarkowane, związane z koncentracją na akcie cytowania. Wtedy bowiem zarówno pojawia się element postaciowania, jak i – w sposób bardziej ukryty i dlatego fakultatywny – występują procesy interpretacji oraz prefiguracji.

Jedynym bodaj przykładem pierwszego mechanizmu są wydarzenia obejmujące wielkopostną kwestę, w której trakcie Wokulski słyszy aż kilka cytatów biblijnych. Rozwiązanie pośrednie jest częstsze, gdyż narrator nieraz podkreśla samo przywoływanie fragmentów z *Pisma wiatego* u takich bohaterów jak Wokulski, Izabela, Dalski czy dróżnik Wysocki. Niewątpliwie jednak do najbardziej popularnych przypadków, które dotyczą niemal wszystkich postaci, należą kryptocytaty biblijne. Ponieważ ich funkcja – w przeciwieństwie do zakresu występowania – jest nader ograniczona, pozostają one poza obrębem analiz niniejszego artykułu.

Cytaty sygnalizowane

Konstrukcja sceny rozgrywającej się w kościele jest niezwykle precyzyjna. Dominantę kompozycyjną stanowi tu zestawienie sfery nadprzyrodzonej – skupiającej się w postaci Chrystusa – z empiryczną, ludzką. Narrator aranżując ten proces wykorzystuje doznania (audytywne oraz wizualne) Wokulskiego⁵, ograniczając

³ W. Bolecki, *Historyk literatury i cytaty*. W: *Pre-teksty i teksty. Z zagadnień zwizków mi dzytekstowych w literaturze polskiej XX wieku*. Wyd. 2, zmien. Warszawa 1998, s. 27.

⁴ *Ibidem*, s. 28.

⁵ Jak zauważa Z. Mocarcka-Tycowa (*Chrystus w literaturze pozytywizmu*. W zb.: *Chrystus w literaturze polskiej*. Red. P. Nowaczyński. Lublin 2001, s. 303), pisarz prezentuje tu autentyczne doznania, chociaż podlega ono znamienym ograniczeniom: „Narrator Prusa jedynie bardziej relatywizuje swój przekaz – doświadczenie obecności Chrystusa przedstawia jako pewnego rodzaju niejasno rozpoznane wrażenie zmysłowe. Narrator informuje, iż bohaterowi w y d a w a ł o

przy tym do niezbędnego minimum refleksje bohatera, dla którego sens słyszanych słów jest albo niejasny, albo niewiarygodny. Zasadnicze zadanie bohatera polega bowiem na tym, iż staje się on narzędziem pozwalającym na wykonanie jukstapozycji: kiedy docierają do protagonisty cytaty biblijne, obserwuje on zachowania kolejnych osób (czy grup społecznych) – i dzięki temu tworzy się sugestia związków między tymi sferami.

Przywołane i wyodrębnione cytaty z *Nowego Testamentu* (bądź ich parafrazy) są w tej scenie liczne, ale można je połączyć w trzy grupy. Do pierwszej należą pojawiające się passusy z *Kazania na Górze* (I 204, 206, 211⁶). Mimo ich powtórzenia Prus *explicite* wprowadza do *Lalki* jedynie trzy błogosławieństwa, które we współczesnym przekładzie brzmią następująco:

Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni.

Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię.

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni.

[Mt, 5, 4–6]⁷

Cytaty te – nieco okrojone – pojawiają się w trakcie obserwacji praktyk religijnych, jakich dokonują przedstawiciele ubogich, najniższych warstw społecznych. W dalszym przebiegu fabuły fragmenty te będą zatem związane z losami osób, które pochodzą z tych właśnie środowisk.

Druga grupa intertekstów powstała dzięki kontaminacji fragmentów ewangelicznych. Przedstawiając zachowanie prostytutki, narrator stwierdza:

Kłęczący obok z niechęcią patrzyli na jej aksamitny kaftanik i jaskrawy kapelusz. Ale gdy Chrystus szepnął: „Kto z was jest bez grzechu, niech rzuci na nią kamieniem”, padła na posadzkę i ucałowała jego nogi jak niegdyś Maria Magdalena. [I 204–206]

Połączenie cytatu dotyczącego ukamienowania cudzołożnicy (J 8, 7) z imieniem Marii Magdaleny nie jest zapewne poprawne, ale sugeruje możliwość symultanicznego odniesienia tego cytatu do dwóch różnych kobiet, które znalazły się w podobnej sytuacji, dlatego analogicznie wyrażają swoją wdzięczność. Wskazówkę taką potwierdza obserwacja Wokulskiego, który najpierw dostrzega Marię („magdalenkę”), a następnie – Helenę Stawską.

Trzecia grupa zakłada jeszcze bardziej radykalną kontaminację biblijnych zapożyczeń. Kiedy bohater wchodzi do kościoła, nie potrafi zidentyfikować się z żadną grupą społeczną. Wówczas „głos” odpowiada mu:

Może jesteś okiem żelaznego przetaka, w który rzucę ich wszystkich, aby oddzielić stęchłą plewy od ziarna [...]. [I 198]

Zbliżonym nawiązaniem pisarz zamyka tę scenę, tworząc z tych właśnie cy-

s i ę, że owo zjawisko zachodzi, stąd też narrator niejako nie bierze odpowiedzialności za obiektywną prawdę przekazu”.

⁶ W ten sposób odsyłam do: B. Prus, *Lalka*. Oprac. J. Bachórz. T. 1–2. Wyd. 2, przejrz. Wrocław 1998. BN I 262. Liczby rzymskie oznaczają tomy, arabskie – stronicę. Ponadto stosuję w artykule skrót M = J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*. Przeł. M. Frankiewicz. Wprowadzenie K. Tarnowski. Kraków 1996. Liczby po skrócie wskazują stronicę.

⁷ Wszystkie cytaty z *Biblii* podaję za: *Pismo wi te Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 3, popr. Poznań–Warszawa 1980.

tatów kompozycję klamrową, która podkreśla ich dominującą funkcję. Wokulski słyszy bowiem kolejne prorocтво:

Pośle Syn Człowieczy anioły swoje, a oni zbiorą wszystkie zgorszenia i tych, którzy nienawiść czynią – jako zbiera się kąkol i pali się go ogniem. [I 206]

Józef Bachórz trafnie wskazuje, iż w pierwszej przepowiedni wykorzystana zostaje wypowiedź św. Jana Chrzciciela (Łk 3, 17), natomiast w drugiej bezpośrednio pojawia się odesłanie do wyjaśnienia przypowieści, którego udzielono apostołom (Mt 13, 41–42). Wspólnym tematem pozwalającym na zestawienie obu fragmentów jest kwestia rozróżniania i segregacji, która została ujęta poprzez podobne symbole tworzące pary opozycyjne. Zbieżne okazuje się także to, że obie wypowiedzi zakładają, iż Boska interwencja zostanie dokonana pośrednio: za pomocą „narzędzia” (pisarz zastąpił tu oryginalne „wiejadło” – „przetakiem”) lub „posłańców” (aniołowie).

Połączenie to nie jest zatem bezpodstawne, ale zaskakuje odległymi źródłami. Wydaje się, że uzasadnieniem tego zabiegu (analogicznie do wcześniejszej kontaminacji) jest zwiększenie zakresu odniesienia. Cytaty te bowiem nie tylko wstępnie określają zadanie Wokulskiego, ale także wskazują, że jego działalność odbywać się będzie równocześnie wśród „wszystkich”: tych najuboższych i tych najbogatszych. Przypuszczenie to podtrzymuje też gra spojrzeń bohatera, który, słysząc te fragmenty, nieustannie przenosi wzrok od klęczących biedaków do kwestujących dam (i ich towarzyszy).

B ł o g o s ł a w i e ń s t w a

Testament Wokulskiego jednoznacznie wskazuje, iż spośród bohaterów pochodzących z warstw najniższych szczególnie bliscy są mu bracia Wysoccy oraz Węgiełek (II 678–679). Wybór ów nie jest przypadkowy, gdyż Wokulski rozpoznawszy wartość wspomnianych ludzi, nie zamierza dopuścić do jej zaprzepaszczenia. Jego działania powodują zatem, że owe trzy błogosławieństwa najtrafniej komentują biografie tych trzech postaci.

Pierwszym ubogim, jakiego spotyka protagonista, jest furman Wysocki. Jego losy układają się wedle sentencji:

Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni. [Mt 5, 4]

W trakcie krótkiej rozmowy (I 168–171) okazuje się, iż niemal wszystkie doświadczenia bohatera wywołują stan, o którym mówi ten passus. Trudności, z jakimi boryka się Wysocki (i jego rodzina), są materialne: brakuje jedzenia, ubrania, odpowiedniego mieszkania. Zarazem jednak pisarz podkreśla, że ten rodzaj nędzy powoduje poważne konsekwencje⁸. Wysocki bez środków do życia oraz pracy nie ma odwagi prosić kogokolwiek (np. Rzeckiego) o pomoc, czując, iż nie jest jej godny. Niepowodzenia odbierają mu wiarę we własne siły i prowadzą do wyniszczającej samotności. Paradoksalnie – jej skutki okazują się widoczne w trak-

⁸ B. Prus (*Kroniki*. Oprac. Z. Szwejkowski. T. 18. Warszawa 1968, s. 12–13) kwestię tę poruszał wielokrotnie w publicystyce. Najdobitniej sformułował swoje stanowisko w r. 1904, stwierdzając: „prawdziwa nędma [...] jest nie tylko głodem i chłodem, ale także – niemocą, zwątpieniem i ciężkim zalem do świata, a nawet do Boga!...”

cie działań charytatywnych: kiedy przynosząca zapomogę siostra negatywnie wypowiada się o statusie moralnym Wysockiego, on nie protestuje; a gdy nieoczekiwanie dostaje pieniądze, jest pewny, że każdy potraktuje go jak złodzieja.

Prus przedstawia zatem człowieka pogrążonego w smutku, którego powodem jest nędza materialna oraz niska samoocena etyczna. Jednakże najbardziej ukrytą przyczyną tego stanu jest alienacja powodująca, że bohater znajduje się na marginesie międzyludzkich relacji. To właśnie doświadczenie utraty – zawarte w podstawowym przesłaniu błogosławieństwa, o którym tu mowa⁹ – sprawia, iż Wysocki natychmiast rozpoznaje Wokulskiego i wita go z nieukrywanymi oznakami szacunku.

Smutek ewangeliczny nie jest stanem egocentrycznym¹⁰. Dlatego kiedy Wysocki zda relację ze swojego – i nie tylko – położenia, zaniepokoi go także sytuacja Wokulskiego:

Ale i wielmożny pan coś markotnie wygląda? Taki już widać czas nastał, że wszyscy muszą zginąć – westchnął ubogi człowiek. [I 169]

Ten bezinteresowny gest współczucia – tak kontrastujący z niewiele wcześniejszymi uwagami Lisieckiego (I 150–151) – nie tylko zawiązuje solidarne porozumienie między dwoma samotnikami, ale odsłania także najbardziej dramatyczny aspekt ewangelicznego smutku. Zawiera się w nim bowiem doświadczenie umierania, które ogranicza niemal każdy wymiar ludzkiej kondycji¹¹.

Drugim ubogim, z jakim styka się Wokulski, jest brat furmana – dróżnik Wysocki. Jego perypetie obrazuje sentencja:

Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni. [Mt 5, 6]

Trudne położenie Wysockiego wskazuje, iż spośród trzech – przyjmowanych standardowo¹² – znaczeń kluczowego terminu dominujące jest ostatnie, związane z jakością relacji panujących w społeczeństwie¹³. Nie wiadomo, dlaczego bohater

⁹ Jak bowiem zauważa współczesny egzegeta, C. M. Martini (*Błogosławie stwa*. Przeł. S. Obirek. Kraków 2000, s. 32): „Słowo greckie – *penthôntes* – przywołuje zarówno boleść, jak i smutek, i w sposób bezpośredni odnosi się do żaloby, do łez wylewanych na przykład po śmierci drogiej nam osoby”.

¹⁰ Współczesny komentator, P. Hinnebusch (*Błogosławie stwa. W poszukiwaniu rado ci Królestwa Bo ego*. Przeł. E. Peśla. Kraków 2004, s. 114), stwierdza: „Dzięki błogosławionemu smutkowi wiemy, czym jest pełna miłości solidarność z cierpiącymi, dlatego pocieszamy zasmuconych”. Zob. też S. Tugwell, *Osiem błogosławie stw. Rozważania nad tradycją chrześcijańską*. Przeł. W. Unolt. Wyd. 2. Poznań 1999, s. 85, 93.

¹¹ Zob. Tugwell, *op. cit.*, s. 90–91.

¹² Jak bowiem stwierdza Martini (*op. cit.*, s. 59–60): „Możemy [...] powiedzieć, że słowo »sprawiedliwość« zawiera w sobie przynajmniej trzy różne znaczenia. Przede wszystkim chodzi tu o sprawiedliwość Boga, ostateczne zbawienie przez Boga ofiarowane wszystkim ludziom. Na drugim miejscu jest sprawiedliwość człowieka, jego dobre, pobożne uczynki – przestrzeganie praw, jałmużna, świętość moralna. I wreszcie jest sprawiedliwość społeczna, stosunki międzyludzkie oparte na sprawiedliwości”.

¹³ Taką sugestię potwierdzają późniejsze wypowiedzi Prusa, w których pojawia się to błogosławieństwo. Np. omawiając wysiedlenia i represje Polaków, jakie w Księstwie Poznańskim organizowali hakatyści, pisarz zauważa istnienie motywacji religijnej dla tych działań. Starając się ją zdyskredytować, ironicznie stwierdza: „W taki sposób modli się do Chrystusa, który między innymi

został przez władze Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej przeniesiony pod Częstochowę, prawdopodobnie powód był akcydentalny lub biurokratyczny. Nikt jednak nie zwrócił uwagi na straty, jakie ta decyzja spowodowała w uposażeniu Wysockiego, który tę samą pracę wykonuje teraz w niekorzystnie zmienionych warunkach. Przeprowadzka oznacza bowiem dla niego rezygnację z uprawy posiadanej ziemi, dzięki czemu nie tylko nie jest w stanie nadal pomagać rodzinie brata, ale i sam znajduje się w katastrofalnej sytuacji. Sprawiedliwym rozwiązaniem byłoby zwiększenie wynagrodzenia, lecz takiej propozycji nikt Wysockiemu nie składa.

Trzecim ubogim jest Węgiełek, stolarz z Zasławia. Do jego postawy znajduje zastosowanie ostatni *passus*:

Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadają ziemię. [Mt 5, 5]

Węgiełek przynajmniej dwukrotnie mógł zaangażować się w konflikt. Narrator dyskretnie przemilcza wprawdzie kwestię przyczyn podpalenia warsztatu, ale należy się domyślać, iż jego sprawcą okazał się małomiasteczkowy konkurent zdolnego rzemieślnika¹⁴. Węgiełek jednak poprzestaje na zwykłym wyładowaniu swej złości (II 295), nie szukając na nikim zemsty. Niemal identycznie zachowuje się wobec Starskiego, chociaż tym razem zaniechanie odwetu za krzywdy wyrządzone Marii wywoła u tego bohatera najpierw gniew, a następnie emocjonalną apatię względem żony (II 602–604).

Jeśli podstawowym sensem cichości ewangelicznej jest unikanie przemocy w sytuacjach, które mogą do niej prowadzić¹⁵, to Węgiełek wypełnia to zadanie znakomicie¹⁶, zwłaszcza że nie jest to łatwe z powodu jego temperamentu. Postępowanie względem Marianny wskazuje ponadto, iż jej przyszły mąż nie tylko rezygnuje z działań gwałtownych, ale potrafi współczuć tym, którzy stali się ich ofiarą. Jego litość przeradza się w odwzajemnioną miłość¹⁷; a przemiana ta jest

uczyl: [...] »Błogosławieni, którzy łakną sprawiedliwości, albowiem będą nasyчени...«” (Prus, *Kroniki*, s. 17).

¹⁴ Jak bowiem przekonuje J. Zacharska (*Po ary u Prusa*. W zb.: *Prus i inni. Prace ofiarowane profesorowi Stanisławowi Ficie*. Red. J. A. Malik, E. Paczoska. Lublin 2003, s. 206): „poza-ry w utworach Prusa nie są dziełem natury lub przypadku, lecz wynikiem działania ludzi [...]”.

¹⁵ Martini (*op. cit.*, s. 50) zauważa: „»Cichość« jest zdolnością zrozumienia, iż w stosunkach międzyludzkich – a one przecież określają właściwy człowiekowi poziom istnienia – nie ma miejsca na przymus czy przemoc; tutaj bowiem skuteczna jest pasja przekonywania i ciepło miłości. [...] Cichość staje się więc przeciwieństwem wszelkiej formy przemocy fizycznej czy moralnej; staje się zwycięstwem pokoju nad wojną, dialogu nad gwałtem”.

¹⁶ O tym, iż Prus rozumiał to błogosławieństwo w sensie „pacyfistycznym”, świadczą też jego uwagi dotyczące konfliktów zbrojnych. Potrzebę ich zaniechania w przypadku Anglików uzasadniał następująco: „Naród, dla którego *Biblia* stanowi najulubieńszą książkę, zapomniał przemądrych słów Chrystusa: »Błogosławieni cisi, albowiem oni odziedziczą ziemię!«” (B. Prus, *Kroniki*. T. 16 1966ñ, s. 494). *Nb.* pisarz w tym względzie diametralnie różni się od A. Świętochowskiego. Autor *Duma pesymisty* tę sentencję interpretował dosłownie, stosując ją do skromnego i działającego w ukryciu społecznika, który: „Zapał się własnego istnienia, rozplynął się w istnieniu tysięcy. Nie żyje przez siebie i dla siebie, żyje przez dusze swych braci i tylko dla nich. Struny swego serca związał ze strunami społeczeństwa i odtąd każde wewnętrzne drgnienie tego ostatniego odzywa się właściwym dźwiękiem i w jego piersi” (A. Świętochowski, *Błogosławieni cisi...* „Przegląd Tygodniowy” 1872, nr 21). Zob. też M. Kref, *Elizy Orzeszkowej „Błogosławieni cisi...”* W zb.: *Twórczo Elizy Orzeszkowej*. Red. K. Stępnik. Lublin 2001.

¹⁷ Dla współczesnych komentatorów istnieje bliski – i nadprzyrodzony – związek między cichością a miłością. Np. J.-M. Lustiger (*B d cie szcz liwi*. Przeł. I. Królik. Kraków 1999,

o tyle ważna, o ile nie pozostaje bez dalszych konsekwencji. Podejmując decyzję o małżeństwie, Węgiełek akceptuje przecież ryzyko, jakie wiąże się z dawnym postępowaniem „magdalenki” (II 467–468).

Błogosławieństwa ewangeliczne wskazują na stan szczęścia, który, jak podkreślają egzegeci¹⁸, należy rozumieć zarówno subiektywnie, jak też obiektywnie. Prus migawkowo przedstawiając dalsze losy tych epizodycznych postaci, niezwykle precyzyjnie prezentuje oba te wymiary. Pierwszy z nich jest związany z postępowaniem Wokulskiego, który w odpowiedni sposób pomaga potrzebującym. Natomiast drugi, istotniejszy aspekt jest trudniej zauważalny, dlatego jego ukazanie wymaga dodatkowego kontekstu.

Najszybciej obietnica ewangeliczna zostaje zrealizowana w przypadku furmana Wysockiego. Wokulski natychmiast wręcza mu zapomogę, a następnego dnia każe mu stawić się w swoim sklepie. Łzy, jakie pojawiają się na twarzy Wysockiego, wyrażają zarówno wdzięczność za niespodziewane ocalenie, jak i – paradoksalnie – szczęście. Oto bowiem znalazł się ktoś, kto nie tylko nim nie pogardza, ale troszczy się o niego.

Jego brat dróżnik czeka nieco dłużej. Ostatecznie jednak Wokulskiemu udaje się przenieść go do Skierniewic, a administracja Kolei Warszawsko-Wiedeńskiej naprawia niesprawiedliwość, podwyższając wynagrodzenie. Nie jest zresztą wykluczone, iż pisarz, wprowadzając informację o działalności gastronomicznej Wysockiego (I 504), sugeruje pełne – dlatego także dosłowne – spełnienie biblijnej zapowiedzi.

„Ziemia”, o jakiej mówi ostatnie błogosławieństwo, również zawiera element nie tyle materialny, ile związany z codzienną egzystencją. Węgiełek, przebywając pod opieką Wokulskiego, nie tylko uzyskuje środki na odbudowę spalonego warsztatu, ale i nabywa kolejnych umiejętności, które po powrocie uczynią go jeszcze lepszym rzemieślnikiem. O wiele ważniejszy jest jednak fakt, iż dzięki pobytowi w Warszawie spełni się pragnienie Węgiełka związane ze znalezieniem żony ze sfery mieszczańskiej. Ponadto, jeśli błogosławieństwo zapewnia, że otrzymane dary staną się własnością obdarowanego, oznacza to, iż Węgiełek nie straci już ani swoich kwalifikacji, ani miłości, jaką ofiarowuje mu Marianna.

Obserwacja zachowań tych bohaterów prowadzi wszelako do wniosku, że otrzymana pomoc wywołuje u nich przemianę. Dokonuje się ona na poziomie psychologicznym, ale jej interpretacja wymaga, jak sądzę, uwzględnienia także kontekstu teologicznego. Wydaje się, iż przedstawiając obiektywne skutki działania błogosławieństw, Prus pozostaje zgodny z tradycyjną teologią św. Augustyna, który *Kazanie na Górze* połączył z darami Ducha Świętego¹⁹.

s. 57) konkluduje: „Jeśli «cisi» mogą zostać nazwani błogosławionymi, to dlatego, że Bóg udziela im swojej siły miłości po to, aby uczestniczyli w Jego zamyśle”.

¹⁸ Najtrafniej wyraził to L u s t i g e r (*ibidem*, s. 107), stwierdzając, iż błogosławieństwa „uczają, czym jest szczęście o b i e k t y w n i e: ma ono swe źródło w Bogu i polega na zjednoczeniu się z Jego Synem. Jak jednak przyjąć podobne stwierdzenie, skoro szczęście jest z zasady s u b i e k t y w n e? Rzeczywiście, nie za bardzo można być szczęśliwym, niczego z tego szczęścia nie odczuwając [...]”.

¹⁹ Ś w. A u g u s t y n, *Błogosławie stwa a dary Ducha wi tego*. W: *O kazaniu Pana na górze. – Do Symplicjana o ró nych problemach. – Problemy ewangeliczne*. Przeł. S. R y z n a r, J. S u l k o w s k i. Wstęp, oprac. E. S t a n u l a. Warszawa 1989, s. 26–29.

Wedle autora *Wyznawcy*, którzy nazwani są smutnymi, otrzymują dar umiejętności. Jeśli jego rozumienie zawiera także pragmatyczną intuicję, to Prus koncentruje się przede wszystkim na niej. Doraźna pomoc udzielona Wysockiemu powoduje bowiem, iż zostaje on wyrwany ze stanu apatii. Staje się osobą zaradną i przedsiębiorczą, dlatego narrator nie wspomina, kiedy i w jakich okolicznościach bohater *Lalki* przeniósł się z Powiśla na Tamkę. Natomiast kolejne polecenia Wokulskiego spełnia Wysocki biegłe i skrupulatnie, nawet jeśli nie zawsze rozumie intencje swojego dobroczyńcy.

Męstwo staje się udziałem poszukujących sprawiedliwości. Dróżnik Wysocki najpierw zachęca swojego syna do przyjęcia takiej postawy (I 299), a następnie sam daje dowód odwagi, ratując Wokulskiego przed samobójczą śmiercią na torach. Interpretując późniejszą rozmowę bohaterów (II 528–532), można stwierdzić, iż akt ten łączy wszystkie trzy sensy sprawiedliwości ewangelicznej, pokazując, że jej wypełnianie wymaga determinacji i niezłomnej woli, której działanie nie odbywa się bez motywacji religijnej²⁰.

Natomiast cichym przeznaczony zostaje dar pobożności. Szczególnie widać go w ostatnim dokonaniu Węgiełka, który przeskakawszy dokładnie zasławskie ruiny, stawia na nich krzyż upamiętniający ocalenie Wokulskiego (II 685–686). Węgiełek jest więc przekonany, iż ten bezsporny fakt nie miałby miejsca, gdyby nie wpisano go w Boski plan odkupienia.

Wydaje się zresztą, iż na takie postępowanie bohatera wpływa jego aktualna sytuacja rodzinna, w której dokładnie wypełnia się błogosławieństwo ewangeliczne. Z listu wynika bowiem, że relacje Węgiełka z żoną uległy znaczącej poprawie, gdyż stara się on teraz rozumieć jej obawy, uczucia, reakcje. Ta zmiana byłaby niemożliwa²¹, jeśli w nim samym nie dokonałoby się odnowienie dawnej więzi, jaka po spotkaniu ze Starskim wydawała się zaprzepaszczone. Węgiełek znów jest sobą²² – człowiekiem wrażliwym i zaangażowanym – a zarazem kimś lepszym, ponieważ wyzbywając się egocentryzmu, odkrywa miłość, która zawsze szuka dobra ukochanej osoby.

J a w n o g r z e s z n i c e

Między Marią a Heleną Stawską istnieją ważne różnice, ale perspektywa intertekstu ewangelicznego podkreśla raczej podobieństwa ich sytuacji. Cztery kluczowe momenty ich biografii są więc analogiczne: konflikt z osobą wyżej od

²⁰ Zob. S. F i t a, „Pozytywista ewangeliczny”. *Problematyka religijna w twórczości Bolesława Prusa*. W: „Pozytywista ewangeliczny”. *Studia o Bolesławie Prusie*. Lublin 2008, s. 28.

²¹ Jej konieczność trafnie dostrzega B. O b s u l e w i c z - N i e w i ń s k a („Nieobałamucona” *wrażliwość. Pisarze okresu pozytywizmu o flantropii i miłosierdziu*. Lublin 2008, s. 279), stwierdzając: „Nie tylko Maria musi się zmienić. Jej metamorfoza jest zależna od metamorfozy Węgiełka. Jest, by odwołać się do skrótu myślowego, zależna od oczu Węgiełka”.

²² Współczesny egzegeta, S. Th. P i n c k a e r s (*Szczegółowe odnalezienie*. Przeł. P. S i e j k o w s k i. Poznań 1998, s. 64), wskazuje, iż „ziemia” zawarta w tym błogosławieństwie jest niewątpliwie „królestwem niebieskim, o którym mówił Jezus, wypełniając starotestamentalną obietnicę. Lecz czy nie oznacza ona również owego cichego posiadania samego siebie, ziemi naszego ciała i naszego serca, które jest udziałem tych, którzy będąc wydani łagodności Boga, nauczyli się wyrzucać z duszy i życia przemoc, chaos i podziały, rozsiewane przez grzech? Czy owocami Ducha nie są radość, spokój, łagodność, opanowanie?”

nich postawioną, publiczne potępienie, które jest jego wynikiem, udzielona w chwili krytycznej pomoc Wokulskiego oraz wdzięczność, jaką te kobiety wyrażają wobec wybawcy.

Obie bohaterki zostają oskarżone o kradzież (dochodów, lalki) przez swoje pracodawczynie. W dwóch przypadkach pomówienie jest fałszywe i – jak pokazują szerzej przedstawione losy Stawskiej – stanowi ono formę zemsty, która wynika z zazdrości. Pomimo to skutki owych zachowań są radykalne: szantażowana Maria zostaje prostytutką, a Helenie grozi udowodniona sądownie wina pociągająca za sobą utratę środków utrzymania i, prawdopodobnie, eksmisję. Maria już jest na marginesie zarezerwowanym dla najgorszych, a Stawska powoli zmierza w podobnym kierunku. Analogia staje się zresztą ściślejsza, jeśli uwzględni się jej aspekt moralny. Usunięcie czy usuwanie poza nawias obu kobiet okazuje się bowiem dodatkowo uzasadniane ich niewłaściwym obyczajowo zachowaniem, które jest albo oczywiste (prostyucja), albo domyślne (romanse).

Postępowanie Wokulskiego w tych sytuacjach także jest podobne przynajmniej do tego stopnia, jaki sugeruje pytanie ewangeliczne (J 8, 7). Jego sens dokładniej odsyła wprawdzie do sytuacji Heleny Stawskiej: jej główna oskarżycielka, baronowa Krzeszowska, zostaje skompromitowana. Ujawniony zostaje bowiem zarówno fałszywy charakter jej pomówienia, jak też jego ukryte intencje, które daleko odbiegają od norm etycznych.

Natomiast przypadek Marii jest trudniejszy. Niewątpliwie, wyraźna niechęć, jakiej wobec niej doświadcza bohater, wynika z trafnej obserwacji, zgodnie z którą owa kobieta także w kościele okazała się prostytutką²³. Niemniej – nie Wokulski pierwszy rzuca w nią kamieniem: on tylko odkrywa, że Maria na obecnym etapie niczym nie różni się od tych, którzy ją wykorzystują. Jeśli jej „cyniczna historia” jest prawdziwa, to oznacza, iż bohaterka zapamiętała szuka zemsty – i w tym celu posunie się nawet do świętokradztwa. Publicznie potępia zatem samą siebie, ponieważ zamierza uzyskać Boską pomoc w walce z osobami, których szczerze nienawidzi. Działanie Wokulskiego jest tu proste, a zarazem skuteczne: odkrywając sytuację Marii, czyni on wszystko, aby radykalnie odseparować ją od ludzi, z którymi pozostaje w konflikcie.

W obu przypadkach postępowanie bohatera dalekie jest od spontaniczności, ale jego zaangażowanie w proces sądowy jest zdecydowanie silniejsze. Dlatego też wdzięczność, jaka spotka Wokulskiego, okazuje się proporcjonalna do jego nastawienia. Maria modli się za niego, a w trakcie ostatniej rozmowy z trudem powstrzymuje łzy wzruszenia. Natomiast późniejsze postępowanie Stawskiej okaże się dla protagonisty jedynym źródłem wytchnienia i zapomnienia o bólu, który osacza go podczas pobytu na arystokratycznych salonach (II 442, 482). Pani Helena – niczym ewangeliczna Maria (J 12, 3) – w swoim domu oferuje Wokulskiemu ostatnie chwile spokoju przed nadchodzącym *apogeum* cierpienia.

Z g o r s z e n i a

Przytoczony przez Prusa cytat z *Ewangelii* (I 206) brzmi w wersji dokładnej następująco:

²³ Zob. Obsulewicz-Niewińska, *op. cit.*, s. 465.

Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości, i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. [Mt 13, 41–42]

W kontekście fabularnym kluczowe jest tu owo „zgorszenie” czy, jak niekiedy termin ten bywa przekładany, „skandal”. Jego antropologiczny sens został interesująco przedstawiony przez René Girarda:

Grecki termin „*skandalon*”, jak i jego hebrajski oryginał, oznacza nie jedną z tych zwyczajnych przeszkód, którą człowiek bez trudu omija, jak już się raz o nią potknie, lecz paradoksalną przeszkodę, której prawie że nie daje się uniknąć. Im bardziej bowiem zgorszenie nas odrzuca, z tym większą mocą nas pociąga. Im bardziej wcześniej się potłukliśmy, z tym większym zapałem rozbijamy się znowu.

Aby pojąć ten dziwny fenomen, wystarczy nawet w tym, co właśnie napisałem, rozpoznać zachowanie mimetycznych rywali, którzy zakazując sobie nawzajem przedmiotu swego pożądania, jeszcze umacniają w sobie swoje podwójne pragnienie. Systematycznie przeciwstawiając się sobie, aby uniknąć nieubłaganej rywalizacji, zawsze w końcu potykają się o fascynującą przeszkodę, którą odtąd są dla siebie nawzajem²⁴.

Girard podkreśla przy tym utratę samostanowienia przez podmiot, który został zgorszony:

„*Skandalon*” oznacza zatem niezdolność uniknięcia ducha rywalizacji, który w rzeczywistości jest duchem niewoli, ponieważ podporządkowuje nas tym wszystkim, którzy nas przewyższają, a my nie dostrzegamy, jak niewiele warta jest cała ta gra²⁵.

To ograniczenie okazuje się ważne, ponieważ w *Lalce* Wokulski także jest uwikłany w skandal, który zawęży jego perspektywy poznawczą i emocjonalną²⁶. Z faktu, iż bohater nie znajduje się – przynajmniej w zasadniczej partii fabuły – poza skandalem, wynikają trudności dotyczące funkcjonowania passusu ewangelicznego. Czy owym Boskim pośrednikiem niwelującym zgorszenia będzie Wokulski?

Odpowiedź jest, jak sądzę, paradoksalna: i tak, i nie. Nie, jeśli sytuacja taka wymagałaby od protagonisty doskonałej („anielskiej”) postawy, wolnej od rywalizacji, dzięki czemu mógłby on konsekwentnie realizować pokojową misję²⁷. Tak, jeśli założy się, że jego nie zawsze właściwe czyny – niekiedy mimowolnie, a niekiedy nie – będą oddziaływać na innych w taki sposób, że doprowadzą do spełnienia proroctwa ewangelicznego. Metafora „przetaka”, jaką wybrał Prus, jest więc szczególnie adekwatna: bohater, owszem, będzie narzędziem, ale nieco mechanicznym, bezwiednym, a nawet – jak sugeruje wypowiedź, która ową metaforę zawiera – biernym.

Interpretację taką wspiera także sens biblijnego cytatu, sens, którego nie można ujmować tradycyjnie, czyli eschatologicznie²⁸. Gdyby dotyczył on wyłącznie

²⁴ R. Girard, *Widziałem szatana spadaj cego z nieba jak błyskawica*. Przeł. E. Burska. Warszawa 2002, s. 29.

²⁵ R. Girard, *Początki kultury*. Przeł. M. Romanek. Kraków 2006, s. 139.

²⁶ Szerzej piszę o tej kwestii w książce *Powracaj ca fala. Mityczne konteksty wybranych powieści Bolesława Prusa i Elizy Orzeszkowej* (Kraków 2005).

²⁷ Dlatego zbyt ryzykowny jest sąd M. Glogera (*Bolesław Prus i dylematy pozytywistycznego wiatopoglądu*. Bydgoszcz 2007, s. 208), który stwierdza, iż w *Lalce*: „Parafrazy ewangelicznych sentencji zostają podporządkowane głównie bohaterowi i służą jego charakterystyce jako herosa powołanego do walki ze złem, przemiany duchowej ludzkości i ustanowienia nowego porządku, a przez to niemal równego Jezusowi”.

²⁸ Tak właśnie postępuje Tokarzówna (*op. cit.*, s. 54).

Sądu Ostatecznego, wtedy jego wprowadzenie do fabuły umieszczonej w perspektywie doczesnej byłoby zupełnie niefunkcjonalne. Zrozumienie tego zabiegu umożliwia najnowsza egzegeza, która komentuje ów fragment następująco:

Odnosnie do tej przypowieści [...] należałoby się zastanowić, co oznaczałaby, gdyby zamiast informacji o końcu, była raczej nauczaniem dotyczącym tego, jak żyć tu i teraz, w okresie przed końcem. W tym przypadku rola owej opowieści jest nieco inna. Zamiast wyposażać nas w detale sądu po śmierci, upiera się ona, żeby nie wykonywać żadnego typu sądu przed śmiercią. Kiedy ona mówi: „Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów”, nie traktujemy tego jako straszenia, ale jako zachętę: „Zostaw i n n e m u powodowanie płaczu i zgrzytania zębów. Niech to będzie t a m, a nie t u. Nie czyń t e r a z żadnego rodzaju sądu lub segregacji między dobrymi i złymi ludźmi. W ten sposób będziesz budował Królestwo Niebieskie”²⁹.

Taką postawę przyjmuje – albo stara się przyjąć – protagonista wobec pewnych postaci, które (podobnie jak on) tkwią w sferze skandalu. Jednakże te zgorszenia nie mogą się ze sobą krzyżować: jeśli bowiem tak się dzieje, Wokulski zamiast powstrzymać się od wrogich działań, dokonuje ich intensyfikacji (np. konflikt ze Starskim). Dlatego korzystny wpływ Wokulskiego jest wyraźny tylko w przypadku dwojga osób – barona i baronowej Krzeszowskich. Oddziaływanie to zgodnie z przesłaniem ewangelicznym można określić jako wyzwolenie postaci spod władzy zgorszenia, które dotąd panowało w jej egzystencji niepodzielnie.

Baron Krzeszowski

Pojedynek nie jest wydarzeniem autonomicznym, dotyczącym jedynie samych zainteresowanych. Jego kluczowym kontekstem są bowiem stosunki między baronem a panną Łęcką, które narrator podsumowuje następująco:

Krzeszowskiego nienawdziła panna Izabela. Kiedyś umizgał się do niej, a odrącony, mścił się. Wiedziała, że nazywał ją za oczy – starzejącą się panną, która wyjdzie za swego lokaja. Tego było dosyć, ażeby pamiętać mu całe życie. Lecz baron, nie poprzestając na nieszczerym frazesie, nawet wobec niej zachowywał się cynicznie, drwiąc z jej starych wielbicieli i robiąc aluzje do ich majątkowej ruiny. Że zaś i panna Izabela od niechcenia przypominała mu jego żonę, mieszczankę, z którą połączył się dla pieniędzy, a nic od niej nie mógł wydobyć, więc – toczyła się między nimi walka ostra, czasami nawet przykra. [I 450]

Ten konflikt ma naturę ewangelicznego skandalu: obie strony nie mogą zrezygnować z cyklicznych działań prowadzonych przeciwko sobie. Krzeszowski zakłada, iż przyczyną odrzucenia jego starań okazał się domniemany rywal, dlatego usiłuje go zdyskredytować, publicznie odmawiając mu wszystkiego (majątku, urodzenia itp.). Ponadto baron przenosi antagonizm małżeński, czyniąc Izabelę odpowiedzialną za swój stan majątkowy; ją także traktuje jak rywala pilnie skrywającego przed nim potrzebne fundusze. Wynikające z takiej motywacji działania bohatera powodują u panny Łęckiej eskalację nienawiści, która staje się obsesyjna i prowadzi do powstawania kolejnych planów zemsty lub upokorzenia.

Wokulski, dzięki pani Meliton, korzysta z takiego właśnie projektu Izabeli, który dotyczy klaczy wyścigowej. Wykonanie tego zamiaru okazuje się perfekcyj-

²⁹ J. A l i s o n, *Raising Abel. The Recovery of the Eschatological Imagination*. New York 1996, s. 84–85.

ne, gdyż, jak zaznacza narrator, po wygranej gonitwie barona spotykają klęska i wstyd. Wszelako reakcja Krzeszowskiego jest i przewidywalna, i natychmiastowa: w odwecie publicznie zniesławia on Stanisława jako „wielbiciela” oraz „dobroczyńcę”, który pozbawia go zarówno zwycięstwa, jak też pieniędzy.

Protagonista został zatem wciągnięty w konflikt arystokratyczny, dlatego jest zmuszony do zachowań zgodnych z jego zasadami. W każdej zaś walce po ataku następuje kontratak, stąd wyzwanie barona na pojedynek wydaje się postępowaniem konsekwentnym i nieuchronnym. Ważniejszy jest jednak fakt, iż Wokulski przejmuje nie tylko formy działania, ale również ich motywacje: zupełnie nie znając Krzeszowskiego, odczuwa względem niego „głuchą wściekłość” (I 419), a tuż przed pojedyńkiem – „dziką zjadłość” (I 423).

Dopiero kiedy baron przypadkowo spudłuje, owo negatywne nastawienie ulegnie redukcji, dzięki której radykalny odwet zostanie przez Wokulskiego zaniechany. Symbolika jego strzału wcale nie jest groteskowa³⁰, ponieważ objawia, iż bohater – niczym ów pistolet – okazuje się narzędziem, tj. osobą trzecią, która jedynie przenosi (oraz intensyfikuje) zadawnione resentymenty.

Rozpoznanie tej kwestii powoduje, że pan Stanisław już względem ранnego Krzeszowskiego zachowa się nadzwyczaj przyjaźnie, a nawet poprosi go o przebaczenie (I 425). Niemal ze wstydem wyzna baronowi właściwą przyczynę pojedynku, uzyskując – szybko zrealizowaną – zapowiedź przeprosin i pojednania z Izabelą (I 458–459). Długotrwały skandal zostaje więc przerwany: Krzeszowski i panna Łęcka zapominają o wzajemnych urazach, a ich relacja wkracza w nowy etap.

Podszyte zawiścią malwersacje finansowe Maruszewicza sprawiły jednak, iż baron ponownie zraził się do Wokulskiego, który rzekomo pozbawił go 200 rubli. Ta „kupiecka” natura stanie się kolejnym źródłem zgorszenia, każąc Krzeszowskiemu – ze szkodą zresztą dla siebie – unikać pana Stanisława, a także rozpowszechniać o nim niepochlebne opinie na salonach.

Gdy tę sprawę przejmie Rzecki, ujawnione zostanie oszustwo, którego dopuścił się Maruszewicz. Skruszony baron sam wtedy przyjdzie do Wokulskiego, odbywszy uprzednio serię wizyt, w których trakcie odwołał fałszywe posądzenia (II 503–504). Między bohaterami dochodzi wówczas do trwałego pojednania i obaj traktują się już jak członkowie jednej rodziny, w której szczerze rozmawia się o finansowych sekretach. Pan Stanisław – podobnie jak poprzednio baron w stosunku do Izabeli – podejmie także ugodowe działania względem Maruszewicza.

Między Wokulskim a Krzeszowskim dwukrotnie zatem dochodzi do konfliktu, który kończy się wspólnym porozumieniem. To powtórzenie nie stanowi retardacji: w obu bowiem sytuacjach bohaterowie kolejno zostają wciągnięci do uprzednich antagonizmów, których funkcjonowanie potrafi przeciwstawić sobie albo niemal obce, albo nawet oficjalnie już pogodzone osoby. Niezwykła jest więc siła, z jaką zgorszenia potrafią się rozprzestrzeniać, zwłaszcza jeśli ich „terenem” jest zamknięta społeczność. Wydaje się to o tyle ważne – i zaskakujące – o ile oba przypadki nie należą do idealnie symetrycznych, gdyż w drugim napięcia są słabsze, wyłącznie jednostronne (Maruszewicz i baron przeciwko Wokulskiemu, ale nie odwrotnie).

³⁰ Zob. J. B a c h ó r z, *Pojedynek Stanisława Wokulskiego z baronem Krzeszowskim*. (Z cyklu: *Kolejne zabawy „Lalki”*). W zb.: *Nowe stulecie trójcy powieściopisarzy*. Red. A. Z. Makowiecki. Warszawa 1992, s. 135.

Baronowa Krzeszowska

Baronowa również tkwi w podwójnym układzie napięć, lecz – inaczej niż mąż – nie łączy ich ze sobą. Skandaliczna natura przysługuje tylko pierwszemu z tych układów, który obejmuje relacje bohaterki z jej mieszkającymi na poddaszu sąsiadami. Baronowa i studenci nie tracą żadnej okazji, aby pod pretekstem tej samej moralności wzajemnie się znieważać, oskarżać czy wreszcie uciekać się do drobnych, acz bardzo nieprzyjemnych działań. Prus przedstawiając te utarczki, kładzie nacisk na ich komiczny, wręcz groteskowy aspekt, niemniej ów „rodzaj sportu” (II 331) polegający na szybkim ataku i jeszcze szybszym uniku okazuje się dla wszystkich uzależniający; młodzieży dostarcza on rozrywki, a u Krzeszowskiej wywołuje spazmatyczne ataki, jednakże żadna ze stron nie zamierza ustąpić. Dopiero eksmisja studentów – możliwa tylko dzięki postępowaniu Wokulskiego w sprawie kamienicy – kładzie kres temu konfliktowi, który po ich nieoficjalnym powrocie zostanie odnowiony, chociaż kto inny (zamiast baronowej) będzie w niego zaangażowany.

Antagonizm z sąsiadami nie jest dla Krzeszowskiej uciążliwy, ponieważ paradoksalnie okazuje się zarazem intensywny, jak też powierzchowny. Silna nienawiść bohaterki omija bowiem studentów i koncentruje się na osobie Heleny Stawskiej, która jednak w żaden sposób nie odwzajemnia tego nastawienia. Zgorszenie jest zatem jednostronne, ale – inaczej niż u męża – nie zmniejsza to wrogości baronowej, wręcz przeciwnie: podsycą ją.

Pierwsza faza zgorszenia polega na zazdrości o Krzeszowskiego, który, wyprowadziwszy się z domu, okazuje pani Helenie wyraźne zainteresowanie. Dezaprobatą, z jaką traktuje ona te starania, wcale nie zmniejsza jej winy względem baronowej. Krzeszowska bowiem ocenia to zachowanie dokładnie tak, jak gdyby sama była jego wykonawczynią; ponieważ zaś teatralizacja jej postępowania jest absolutna³¹, dlatego bezwiednie baronowa projektuje analogiczną postawę na działania Stawskiej, która, wyrzucając kwiaty od barona, jedynie „udaje” i „oszukuje” wszystkich (II 75). Czyniąc z niej swoje *alter-ego*³², Krzeszowska natychmiast popada w skrajny resentyment. Uniesiona gniewem apeluje do Rzeckiego:

Panie! – wybuchnęła z nową siłą głosu – możesz zostawić nawet tych nihilistów, ale ja... musisz wygnać!... Niech lokal stoi po niej pustką... będę za niego płacić, byle ona nie miała dachu nad głową... [II 82]

Ten wybuch nienawiści jest autentyczny i nader znamieny: kiedy zazdrość przemieni innego w sobowtóra, podmiot doprowadzony zostaje do stanu, w którym przemoc jawi się jako jedyny skuteczny sposób postępowania. Oczywiście, sama zainteresowana nie wykona tego zamierzenia, chętnie natomiast posłużyłaby się w tym celu osobami trzecimi.

Gdy jednak starania barona osłabły (albo nawet zostały zaniechane), baronowa wróciła do kwestii, która już wcześniej ją angażowała. Przegrywając licytację,

³¹ Zob. A. Z. Budrewicz, *Krzeszowska – krewna Dulskiej?* W zb.: *wiat „Lalki”. 15 studiów*. Red. J. A. Malik. Lublin 2005.

³² Podobieństwo sytuacji, a zarazem lepsza pozycja Stawskiej wobec Krzeszowskiej są przez narratorkę stale podkreślane. Obie bowiem kobiety nie są „ani rozwódkami, ani wdowami” (II 91), ale tylko pierwsza wciąż cieszy się zainteresowaniem mężczyzn; obie też mają rozwinięty instynkt macierzyński (dotyczący córek), lecz jedynie pani Stawska może go realizować.

postanowiła zdobyć kamienicę, ponieważ traktuje ją niczym relikwią po zmarłej córeczce. Teraz to Wokulski swoim uporem dotyczącym ceny nieustannie gorszy Krzeszowską, wyzwalaając w niej równie silną – jak wynika z anonimów – nienawiść. Bohaterka i tym razem będzie działała za pomocą pośredników, a najważniejszym z nich okaże się właśnie pani Stawska. Złożona jej propozycja pracy ma na celu zawiązanie znajomości, która mogłaby być wykorzystana do wywarcia odpowiedniego wpływu na Wokulskiego. Paradoks tej sytuacji polega na tym, iż dotychczasowy „kamień obrazu” – czyli uroda pani Heleny – nagle staje się dla Krzeszowskiej cennym i pragmatycznym atutem, wobec którego ustępuje nawet kwestia moralności.

Początkowe niepowodzenie nie zniechęca baronowej, dlatego postanawia włączyć w swój plan także córkę Stawskiej – Helenkę. Zaprasza ją razem z matką i wypytuje o Wokulskiego, licząc, iż ten nie odmówi prośbie przekazanej przez dziecko. Kiedy więc te wysiłki stały się daremne, Krzeszowska drogo kupiwszy kamienicę nie tylko wypowie mieszkanie Stawskiej, ale wykorzysta nadarżającą się – tzn. podsuniętą przez Maruszewicza – sposobność do zemsty, która dosięgnie tyleż matkę, ile córkę.

Jest w tym postępowaniu coś okropnego; jeśli bowiem baronowa zamierza wykorzystać Helenkę, musi przekazać jej własne nastawienie do Wokulskiego czy Rzeckiego. Częściowo udało się jej już tego dokonać (II 358), ale gdyby wizyty trwały dłużej, nie jest wykluczone, iż córeczka Stawskiej ostatecznie uległaby tej perswazji. Przenoszenie na niewinne dzieci (a Helenka niewątpliwie do nich należy) „dorosłych” resentymentów to deprawacja, wciąganie w krąg skandalu³³. W tym kontekście kulminacyjną scenę procesu, kiedy sędzia na oczach przerażonej Helenki niszczy ową lalkę, można ująć symbolicznie: destrukcji podlega nie tyle przedmiot, ile te odczucia dziecka, które zostały skażone działaniami baronowej.

Upokorzenie doznane w sądzie okazało się dla Krzeszowskiej początkiem istotnych zmian. Zamiast dalej nienawidzić Wokulskiego, bohaterka docenia jego postawę; zamiast planowanej zemsty baronowa szczerze przeprasza Stawską i jej matkę. Wszystko wskazuje na to, iż Wirski ma rację, twierdząc:

To kobieta skruszona, żałuje za grzechy i niezawodnie poprawi się. [II 425]

Baron i baronowa Krzeszowscy

Konflikty, w jakie nieustannie popadają oboje Krzeszowscy, są efektem ich wzajemnej relacji, która polega na otwartej lub ukrytej walce toczony przez 2 lata w warunkach nieoficjalnej separacji. Siła tego antagonizmu została zaznaczona pośrednio za pomocą zabiegów unifikujących. Ich występowanie w tego typu sytuacjach Girard wyjaśnia następująco:

Skandal jest relacją mającą równie złe konsekwencje dla osoby, która go wywołuje, jak i dla tej, która mu się poddaje. Skandal jest zawsze relacją sobowtórów, a różnica między oso-

³³ Jak bowiem zauważa R. Girard (*Kozioł ofarny*. Przeł. M. Goszczyńska. Łódź 1987, s. 195): „Dziecko bierze za przykład przede wszystkim najbliższego z dorosłych. Skoro zetknie się z osobą już wciągniętą w skandal, tak pochłoniętą pożądliwością, że jest już w niej hermetycznie zamknięta, to jej zamknięcie oberze za model dla siebie. Stanie się mimetyczną reprodukcją takiej postawy, jej groteskową karykaturą”.

bą prowokującą skandal a osobą ulegającą mu zawsze będzie miała tendencję do zaniku; bierny obiekt skandalu staje się jego wykonawcą, przyczyniając się do jego zatarcia³⁴.

Tym, który rozpoczął konflikt, jest niewątpliwie baron, zazdrosny o pieniądze żony, nie pozwalającej mu z nich korzystać. Wiedząc, że ich intercyza wymaga obustronnego porozumienia, demonstracyjnie zrywa on małżeństwo i skutecznie blokuje fundusze baronowej, która zmuszona jest zaciągać pożyczkę na – ratujący ją od ostatecznej ruiny – zakup kamienicy (I 512–513).

Każda ze stron stanowi skuteczną przeszkodę w urzeczywistnieniu zamierzeń swojego adwersarza, ale nie oznacza to, iż sytuacja taka jest nienaruszalna. Antagonistom wydaje się bowiem, że potrafią zmienić – z korzyścią dla siebie – ten układ, dokonując różnorodnych działań, prowokacji czy intryg. I właśnie takie zachowania znakomicie pokazują, iż wciągnięta w konflikt baronowa zaczyna upodabniać się do swojego męża. Wzajemna symetria małżonków jest w *Lalce* prezentowana z matematyczną wręcz precyzją: oboje w tym samym momencie dokonują zakupów w sklepie galanteryjnym, ukradkiem zerkając na siebie i oceniając efekt swych działań; oboje starają się dowiedzieć czegoś o sobie od Wokulskiego i – również oboje – wstawiają się u niego za Mraczewskim. Nawet różnica majątkowa okazuje się w praktyce niestabilna, gdyż autentyczne – tj. wynikające z rozrzutności – ubóstwo barona harmonizuje ze skromnym (wręcz skąpym) stylem życia baronowej, która także ma tylko jedną służącą i jada posiłki w podobnie niezdrowy sposób. Oboje nękani są przez analogiczne obsesje związane z pochodzeniem (baron nienawidzi mieszczaństwa, a baronowa – arystokracji), ale przede wszystkim – ze śmiercią. Oboje też potrafią teatralizować tę drugą fiksję, używając jej do swoich celów: baronowi śni się jego własny pogrzeb, dzięki któremu „okrada” żonę; baronowa w obliczu potencjalnej eksmisji rozpacza po stracie dziecka. Nic zatem dziwnego, że ich wygląd zewnętrzny także zmierza do ujednolicenia, gdyż oboje są równie zniszczeni i przedwcześnie postarzali.

Naturę ich relacji podsumowuje Mraczewski, stwierdzając:

Otóż pan baron i pani baronowa od roku prowadzą ze sobą wojnę. On chce rozwodu, na co ona się nie zgadza; ona chce przepędzić go od zarządu swoim majątkiem, na co on się nie zgadza. Ona nie pozwala mu trzymać koni, szczególnie jednego wyścigowca; a on nie pozwala jej kupić kamienicy po Łęckich, w której pani Krzeszowska mieszka i gdzie straciła córkę. Oryginały!... Bawią ludzi, wymyślając jedno na drugie... [I 187]

Istotnie, w ich zachowaniu znajduje się niemało groteskowego komizmu, ale ukryty jest w nim także konflikt, którego symetria sugeruje nienawiść graniczącą z opętaniem. Atak i kontratak następują po sobie z niezawodną precyzją, a każdy pretekst okazuje się doskonały do ich zrealizowania. Jeśli więc Lisiecki wcześniej określa ich mianem „oryginalnych diabłów” (I 187), to nie jest to termin retoryczny: ich wzajemne zgorszenie prowadzi do niespotykanej eskalacji napięcia, które grozi obustronnym unicestwieniem.

Wokulski początkowo nie angażuje się w tę sytuację, zachowując neutralny dystans. Ale zachęcony przez panią Meliton, wkracza w ów spór i nabywa od

³⁴ R. Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort. Transl. S. Bann and M. Metteer. Stanford 1978, s. 418.

Krzeszowskiej klacz. Gdyby tego nie zrobił, hrabinie Karolowej i prezesowej Zasławskiej, oczywiście, udałoby się pogodzić małżonków, ponieważ baronowa jako pierwsza poczyniła pewne ustępstwa, które baron – dzięki odpowiedniej perswazji – powinien był docenić, zwłaszcza że mógłby na tym zyskać i pieniądze, i klacz. Wokulski jest jednak po stronie Izabeli, dlatego nic i nikt nie zdoła powstrzymać go przed zakupem, a potem przed wykorzystaniem owego „wyścigowca”.

Później, kiedy bohater wstępnie pogodził się z baronem, omal nie doprowadził do zaostrenia niezgody, próbując udzielić mu finansowej pomocy. Skutecznie powstrzymał go Maruszewicz, który zresztą – szukając kolejnych źródeł pieniędzy – doprowadzi też (razem z adwokatem) do zawarcia transakcji między Wokulskim a Krzeszowską. Dopiero kupienie przez nią upragnionej kamienicy uzupełni pierwszy warunek – tj. brak kredytu dla barona – umożliwiającą szukanie obustronnego pojednania.

Baronowa szybko bowiem przekona się, że prowadzenie takiego przedsięwzięcia przekracza jej kompetencje. Nie przewidziała zwłaszcza tego, iż postępując dość brutalnie z lokatorami, spotka się z odwetem, którego sprawcami okazują się studenci. Po ich eksmisji Krzeszowska jest już pewna, że sama nie potrafi rządzić kamienicą, w której czekają na nią wyłącznie śmiertelne zagrożenia (II 424). Uświadomienie ich sobie wywołuje najpierw zmianę nastawienia właścicielki do najemców (i swoich pracowników), a następnie zgodę na warunki, jakie bez wątpienia za pośrednictwem księcia postawił Krzeszowski.

Motywacją pojednania w obu przypadkach było doświadczenie zagrożenia: utraty życia przez baronową, a honoru nazwiska – przez zadłużonego barona. Jednakże, kiedy po raz ostatni małżonkowie wzajemnie się oskarżają, każde z nich przyznaje się do swoich przewinień i – między wierszami – prosi o wybaczenie (II 497–498). Wydaje się, iż potwierdzeniem jego uzyskania (dla obu stron) jest propozycja opieki barona, której baronowa nie tylko nie odrzuca, ale wręcz się domaga.

Postępowanie Wokulskiego przyrównane zostało w *Lalce* do przesiewającego „przetaka” i pracującego „aniola”. Jeśli ma ono pozostać funkcjonalne, należałoby odwrócić kolejność metafor ewangelicznych: dla tych, którym spełniają się błogosławieństwa (Wysoccy, Węgielek), bohater jest „posłańcem” przynoszącym odpowiednią pomoc; natomiast wobec tych, których uwalnia od zgorzenia (Krzeszowscy), jest biernym „narzędziem”, działającym niekiedy wbrew własnej woli. Pomiedzy tymi sferami znajdują się relacje Wokulskiego z „jawnogrzesznicami”, którymi opiekuje się zarówno z niechęcią (Maria), jak i zaangażowaniem (Stawska).

Postępując w ten sposób, protagonista – zgodnie z nowoczesną wykładnią przypowieści ewangelicznej – sprawia, iż owe „płacz i zgrzytanie zębów” powoli znikają z tej rzeczywistości. Wokulski czyni bowiem wiele, aby ustały cierpienie oraz walki, które, jak się okazuje, determinują czy zniekształcają egzystencję.

Wszelako działania tego bohatera bywają nieskuteczne: gdyż spośród osób, którym okazuje swoje zainteresowanie, niewiele potrafi z niego skorzystać. Prus precyzyjnie prezentuje ów paradoks ludzkiej wolności, tworząc postaci pozostałe bliźniaczymi odbiciami tych, o których była tu mowa. Wokulski pomaga bowiem nędzarzowi, którym początkowo jest – osamotniony, pozostający w kon-

flikcie z ojcem – młody Szlangbaum; swojego służącego Pawła traktuje sprawiedliwie, obdarzając go dodatkowymi gratyfikacjami; a zagrożony sklep nieporadnej wdowy po Millerze chroni przed katastrofą. A jednak – żadna z tych postaci nie osiągnie tego, co zapowiadają błogosławieństwa. „Smutny” Szlangbaum niedługo stanie się dumnym, podatnym na konflikty i rywalizację przedsiębiorcą; „spragniony sprawiedliwości” Paweł obraża niemal wszystkich, którzy przychodzą do domu Wokulskiego (zwłaszcza Obermana i Węgiełka), a „cicha” Millerowa zacznie ukradkiem dręczyć panią Stawską.

Nie znikają również zgorszenia: Maruszewicz, któremu protagonista darował popełnione oszustwo, oszustem pozostanie, stale wyludzając pieniądze potrzebne do uprawiania hazardu. Studenci, którym Wokulski ufundował stypendia, a Krzeszowski ponownie zapewnił mieszkanie na poddaszu, będą teraz z analogiczną pasją i pomysłowością prześladować Maruszewicza. Ten, niestety, w ramach odwetu sprowadzi na spiskującą młodzież policję carską.

Żadna z tych postaci nie skorzystała z szansy, jaką stworzył dla nich Wokulski. Dlatego „płacz i zgrzytanie zębów” stanie się ich udziałem, nawet jeśli *Lalka* zatrzyma się przed prezentacją tych zjawisk. Prus prawdopodobnie uznał, iż nie jest oczywiste, czy dokona się to na tym, czy na tamtym świecie.

Akty cytowania

Istnieje w *Lalce* szereg biblijnych cytatów, których funkcjonalizacja wyraźnie zawęża się do aktu przytoczenia, jakiego albo dokonują bezpośrednio bohaterowie, albo, rzadziej, wyręcza ich w tym narrator. Niezależnie jednak od tego, jaka instancja nadawcza jest wykonawcą tego zabiegu, jego intencja zawsze kończy się przywołaniem autorytetu. Dlatego cytujący dosłownie – i niemal dokładnie – biblijne frazy, podkreślają zarówno źródło, z jakiego je zaczerpnęli, jak też własny do nich stosunek, który sprowadza się do pełnej akceptacji przekazu.

Paradoks tego zjawiska polega jednak na tym, iż ów akt jest zarazem formą (auto)charakterystyki postaci. Dlatego każda z nich, dokonując afirmatywnego przytoczenia *Biblii*, równocześnie sugeruje swoją – i sobie tylko właściwą – interpretację danego fragmentu. Jest ona wynikiem całego szeregu okoliczności, spośród których dominującą rolę odgrywa osobowość bohatera oraz jego aktualna sytuacja egzystencjalna. Trudno się zatem oprzeć wrażeniu, iż panna Izabela (I 96, 134), baron Dalski (II 237)³⁵ czy Ignacy Rzecki (II 53) subiektywizują te passusy, przystosowując je do własnej sytuacji.

Wydaje się zatem, iż Prus dokonał wyraźnego podziału między postaciami, które przywołują *Biblię*. Wymienieni właśnie bohaterowie cytują w sposób zarazem bezpośredni, lecz też skażony, nadmiernie zindywidualizowany. Natomiast Stanisław Wokulski oraz Kacper Wysocki, wykorzystując *Biblię*, postępują dokładnie odwrotnie: cytują pośrednio (za pomocą istniejących już parafraz), ale za to adekwatnie, bez nadmiernych idiosynkratycznych zniekształceń.

³⁵ W przypadku Dalskiego trafna pozostaje obserwacja E. Pacz oskiej (*Lalka czyli rozpad wiata*. Białystok 1995, s. 124), która stwierdza, iż biblijna wizja raj, jaką sugeruje on za pomocą cytatu, przypomina: „obraz nieba, gdzie starcza seksualność barona znajdzie normalne zaspokojenie!”

Spacer na Powiślu

Wychodząc ze sklepu, Wokulski jest przekonany, że jego miłość do Izabeli skończyła się nieodwołalnie³⁶. Kolejnym dowodem potwierdzającym taką intuicję jest – jedna z pierwszych – obserwacja bohatera, który dostrzega ubożego tragarza korzystającego z miejskiego wodotrysku. Wokulski zastanawia się nad jego zadowoleniem:

Jużci, ten ma, czego pragnął. Ja, ledwie zbliżył się do źródła, widzę, że nie tylko ono znikło, ale nawet wysychają moje pragnienia. Pomimo to mnie zazdroszcza, a nad nim kazali się litować. Co za nieporozumienie! [I 156]

Prus wprowadza tu „pragnienie” na prawach homonimu: dla robotnika oznacza ono naturalną potrzebę, a dla Stanisława miłość. Różnica między tymi zjawiskami staje się najlepiej – i w sposób maksymalnie kontrastowy – widoczna, kiedy dochodzi do ich spełnienia. Tragarz odczuwa wówczas spontaniczną satysfakcję, natomiast Wokulski – już po pierwszym spotkaniu z Izabelą – doznaje przejmującej pustki³⁷. Jego doświadczenia przebiegają niemal symultanicznie, ale wypowiedź sugeruje ich strukturę przyczynowo-skutkową: zniknięcie dotychczasowego „celu” pozbawia bohatera wewnętrznej motywacji. Wniosek, jaki przez zaprzeczenie można by z tej obserwacji wyciągnąć, brzmiałby: pragnienie trwa dopóty, dopóki jego „obiekt” jest niedostępny, nieosiągalny.

Natychmiastowym efektem wygaszenia podstawowego pragnienia jest, jak stwierdza Wokulski, apatia, wyczerpanie (I 153), czyli nuda. Nic i nikt go już nie interesuje: ani sklep, ani zatrudnieni ludzie, ani – zwłaszcza – przyszły kształt własnej egzystencji.

W takim kontekście Prus wprowadza do rozmyślań protagonisty cytaty z *Króla Salomona* Włodzimierza Zagórskiego, a więc z utworu, który parafrazuje biblijną *Księgę Koheleta* oraz *Pieśń nad Pieśniami*. Znamienny jest jednak wybór fragmentów, który koncentruje się wyłącznie na pierwszym źródle, pomijając zawartą w drugim apoteozę miłości³⁸. Powstaje zatem silna, intertekstualna sugestia, iż zasadniczy temat *Księgi Koheleta* – słynna „marność” – jest powiązany zarówno z problemem radykalnego zaniku pragnienia, jak i z następującą po nim nudą.

Przekonujące wyjaśnienie tych relacji przedstawił współczesny myśliciel Jean-Luc Marion w filozoficzno-teologicznej pracy pt. *Bóg bez bycia*. Nuda powstaje w wyniku negacji idola, która pozbawia go godności (M 163–164). Takim idolem, wobec którego Wokulski odprawia bałwochwalczy kult, jest panna Izabela. Dla-

³⁶ Szerzej piszę o tej kwestii w książce *Powracaj ca fala* (s. 187–188).

³⁷ *Nb.* istnieje niejako pokrewieństwo tej sceny z pewnym epizodem, który znajduje się w – znanych Prusowi – *Wyznaniach* św. Augustyna (Przeł., wstępem i kalendarium opatrzył Z. Kubiak. Warszawa 1992, s. 158). Ich bohater, spacerując ulicami Mediolanu, także spotyka zadowolonego z niedawno otrzymanej jałmużny żebraka. W zestawieniu z nim święty odczuwa jednak nie pustkę, ale cierpienie wynikające z tego, iż on jeszcze nie wyzbył się własnych pragnień: „Moje ambicje obarczyły mnie brzemieniem, które stawało się tym cięższe, im dalej je niosłem, a przecież wszystkie te wysiłki miały tylko jeden cel: osiągnięcie spokojnego szczęścia. I oto ten żebrak już nas w tym wyprzedził, a my do celu może nigdy nie dojdziemy. To, do czego ja dążyłem przez tyle mozolnych, krętych zabiegów, on osiągnął za garść użebranych monet – radość ziemskiego szczęścia”. Zob. też H. Ilmurzyńska, A. Stepnowska, *Ksiądz gozbiór Bolesława Prusa*. Warszawa 1965, s. 51.

³⁸ Zob. Paczowska, *op. cit.*, s. 113–114.

tego znudzenie, w jakim nieoczekiwanie znajdzie się protagonista spacerując po Powiślu, byłoby niemożliwe, gdyby Łęcka sama nie zniweczyła swojej pozycji w trakcie niedawnego pobytu w sklepie. Nie jest już ona idolem, ale banalną kobietą, wobec której pragnienie Wokulskiego znika tak szybko, jak się pojawiło.

Marion jest przekonany, że:

Nuda narzuca temu, co widzi, nie unicestwienie, lecz brak różnicy pomiędzy statusem bytu i niebytu. Zawieszenie znudzonego spojrzenia wykorzystania przedstawiający się spojrzeniu widok z Bycia. Takie wykorzystanie można określić mianem marność. Znudzone spojrzenie poraża byt w ogóle marność. [M 170]

Ten właśnie brak dystynkcji między podstawowymi kategoriami Marion analizuje dokładniej, sięgając po *Księgę Koheleta*, w której tak rozumiane doświadczenie marność znalazło najpełniejszą ekspresję. Filozof rozpoczyna od jego zewnętrznej charakterystyki, która obejmuje trzy podstawowe cechy. Pierwsza dotyczy zakresu:

To, czego dotyka omawiana marność, nie ma granic. Marność przenika „wszystko”. Inaczej mówiąc, nic jej się nie wymknie, jak to wkrótce powie inny werset: „Nic zgoła nowego nie ma pod słońcem” (Koh 1, 9). [...] Zatem wszystko, co nowe – a bez przerwy pojawia się z biegiem dni i lat – nie przynosi tak naprawdę żadnej nowości. Ogólną całość rzeczy należy więc pojmować nie tylko przestrzennie, ale przede wszystkim czasowo. Chodzi, oczywiście, o wszystko w niemożliwym empirycznie, ale rzeczywistym w oczach jakiejś świadomości zsumowaniu. Tutaj powiemy: w oczach znudzonego spojrzenia; dokładniej – w znudzonym spojrzeniu. [M 171]

Kiedy zatem w refleksjach Wokulskiego pojawia się pierwszy cytat koncentrujący wanitatywną problematykę wokół kwestii temporalnych, należałoby umieścić go w kontekście poczynionych tu analiz. Przywołany (i lekko zniekształcony) fragment z *Zagórskiego* jest następujący:

Mijają ludzkie pokolenia
Jak fale, gdy wiatr morzem zmęci;
I nie masz godów ich pamięci,
I nie masz bólów ich wspomnienia. [cyt. z: I 154]

Poeta prawdopodobnie odsyła tu do początkowych wersetów księgi, wedle których:

Pokolenie przychodzi i pokolenie odchodzi,
a ziemia trwa po wszystkie czasy. [Koh 1, 4]

Zagórski – za Koheletem – eksponuje przemijanie kolejnych generacji, podkreślając przy tym brak jakiegokolwiek dziedzictwa, które niezmiennie (niczym natura) świadczyłyby o ich istnieniu. Marność polega więc na tym, iż dorobek następujących po sobie formacji nie kumuluje się, ale, przeciwnie, znika wraz z nimi. Marion wyjaśniłby ten proces założeniem, zgodnie z którym każde pokolenie jedynie powiela to, co osiągnęło poprzednie. Wszyscy powtarzają to samo, dlatego w efekcie nie powstaje ani nic nowego, ani trwałego³⁹.

³⁹ Przejście od braku innowacji do nietrwałości (i odwrotnie) jest także implikowane przez W. Zagórskiego (*Król Salomon. Poemat liryczny w trzech pieśniach*. Warszawa 1887, s. 26), który zacytowaną przez Prusa zwrotkę poprzedził następującą:

Znikomość jest dzieł ludzkich gońcem:
Co jest – to było już od wieka,

W rozważaniach Wokulskiego pojawia się motyw analogiczny, dotyczący tego typu sukcesji, jakie dokonują się w całym społeczeństwie:

Oto miniatura kraju – myślał – w którym wszystko zmierza do spodlenia i wytępienia rasy. Jedni giną z niedostatku, drudzy z rozpusty. Praca odejmuje sobie od ust, ażeby karmić niedołęgów; miłosierdzie hoduje beczelnych próżniaków, a ubóstwo, nie mogące zdobyć się na sprzęty, otacza się wiecznie głodnymi dziećmi, których największą zaletą jest wczesna śmierć. [I 158]

Postęp jest paraliżowany przez marazm, w którym wszyscy tkwią i który uniemożliwia doskonalenie. Następujące po sobie generacje jedynie akceptują zastany porządek, niezależnie od tego, czy jego istotą jest skrajna nędza czy równie nieograniczony dobrobyt. Nic nowego, a nawet – i tu pesymizm protagonisty jest silniejszy – rzeczywistość nieuchronnie dąży do degeneracji, rozpadu.

Drugą wyróżnioną przez Marioną kwalifikacją marności jest ontologiczna unifikacja, która wszystkiemu odbiera status bytu. Jest to podstawowa, a zarazem nieoczywista funkcja, ponieważ:

w świecie wielką widać jednak różnicę pomiędzy tym, że można żyć i już nie żyć, cieszyć się i cierpieć, mieć i nie mieć, wiedzieć i błędzić, a nawet [...] być i nie być. Takie zróżnicowanie nie ma w sobie nic pozornego i posiada wszelkie znamiona rzeczywistości, o k r e ś l o n e j rzeczywistości. Marność może zawiesić to zróżnicowanie [...]. [M 173]

Prus każąc Wokulskiemu rozważać okoliczności utraty życia, wybiera najbardziej egzystencjalną i dramatyczną wersję tego doświadczenia. Dystynkcja między własnym istnieniem a jego brakiem zostaje zanegowana, gdyż protagonista przyznaje, iż w sytuacji napadu nie broniłby się przed napastnikami. Znika zresztą także różnica między „mordercami” a „dobroczyńcami”, jak i między „grobem” a „śmietnikiem” (I 175).

Uzasadnieniem tego doświadczenia jest przywołany fragment *Króla Salomona*:

O, bo nie znają, w snach mogiłnych
Drzemiący, ciężkich trosk żywota
I duch się ich już nie szamota
W pragnieniach – tęsknych a bezsilnych... [cyt. z: I 175]

Inspiracją był tu zapewne biblijny werset:

Więc za szczęśliwych uznałem umarłych, którzy dawno już odeszli,
od żyjących, których życie jeszcze trwa. [Koh 4, 2]

Zatem geneza zawieszenia dokonywanego przez marność znajduje się w ocenie, jakiej podlega dana rzeczywistość. Jeśli diagnoza jest negatywna – a zawsze taka jest – wówczas nieistnienie okazuje się stanem preferowanym, pozytywnym. Prus znowu radykalizuje tę sytuację, ponieważ owo rozpoznanie polega nie tyle na stwierdzeniu bezsilności pragnienia, ile na jego wyczerpaniu. Dlatego kiedy Wokulski będzie oglądał nieruchomy statek na Wiśle, a następnie przypomni sobie analogiczne wydarzenie z Bułgarii, to ponownie potwierdzi „zatrzymanie” swojej miłości: dręczącą go pustkę po wygasłym uczuciu (I 176–177).

Trzeci wyznacznik marności to obojętność. Wynika ona z poprzedniej kwalifikacji, gdyż, jak wyjaśnia Marion, jest jej zastosowaniem w obrębie specyficznie ludzkiej działalności, jaką stanowi praca. Z perspektywy marności:

Co było – nowych wcieleń czeka;
Nowego nie masz nic pod słońcem!

nic nie jest ważne. To, że człowiek pracuje, nie robi żadnej różnicy, albo raczej różnica, jaką praca ustanawia wśród rzeczy z uwagi na korzystny interes, nic już nie znaczy [...]; korzystny interes nie interesuje wcale człowieka [...], skoro marność czyni obojętnym wszelkie właściwe światu oraz istniejące w jego wnętrzu zróżnicowanie. [M 174–175]

Wokulski powtarza więc za Zagórskim deklarację indyferencji względem twórczych wysiłków:

I cóż ma z trudu swego człowiek?...
I z prac tych, które wszczął pod słońcem?...
Znikomość – jego dzieła gońcem,
A żywot jego mgieniem powiek. [cyt. z: I 157]

Poeta parafrazuje tu kluczowy werset, który otwiera *Ksi g Koheleta*:

Cóż przyjdzie człowiekowi z całego trudu,
jaki zadaje sobie pod słońcem? [Koh 1, 3]

Zgodnie z tym przesłaniem Wokulski nie tylko kwestionuje projekt wybudowania bulwarów nad Wisłą (I 156), ale wręcz zacierą różnicę między tym zamierzeniem a aktualnym stanem Powiśla. Z perspektywy historycznej nawet najwspanialsze dokonania okazują się skazane na zagładę i rozkład, które już „teraz” bohater zapamiętałe kontempluje, dokonując inspekcji nadwiślańskich slumsów (I 157–158).

Kiedy Marion przechodzi do określenia natury marności, stwierdza, iż sprowadza się ona do niestabilności, pewnej ulotności. Konkretyzacja tej tezy nie bez powodu odbywa się na poziomie antropologicznym: człowieka ujmuje się bowiem jako istotę podatną na wszelkiego typu zmiany. Precyzując to przekonanie, autor konkluduje:

Ale „marność” człowieka nie polega na tego rodzaju kolejnych przemianach (gdzie w grę wchodzi tylko zwykła przypadkowość czegoś skończonego). Nie polega ona również na zupełnej zewnętrzności tchnienia, które wywołuje kolejne przemiany (gdzie w grę mogłaby wchodzić tylko dominacja). Polega ona na tym, że absolutnie zewnętrzne przemiany nie niszczą całkowicie ani nie unicestwiają, lecz tylko rozpraszają, rozwiązują, burzą. [M 178–179]

Marność nie jest więc ani tradycyjną incydentalnością egzystencji, ani jej mechanicznym uzależnieniem od czegokolwiek; jest natomiast wrażliwością na wewnętrzne procesy dyspersji czy częściowego zanikania, które nigdy nie osiągną stanu maksymalnej anihilacji.

Dodanie do powieściowej psychologii tych abstrakcyjnych tez prowadzi do wniosku o nietrwałej, zjawiskowej naturze pragnienia. Ale, i to jest niezwykle ważne, owa ulotność funkcjonuje w obu wymiarach: rozpraszania i konsolidacji czy burzenia i budowania. Marion tej drugiej ewentualności nie rozważa, natomiast Prus kładzie na nią nacisk, przedstawiając metamorfozę spacerującego Wokulskiego⁴⁰. Kiedy bowiem dyspersja jego uczucia okaże się niemal zupełna, wówczas

⁴⁰ Znamienny jest fakt, iż analogiczne zjawisko pojawia się także w dyskursie kronikarskim. W roku 1886, zachwalając *Króla Salomona*, Prus (*Kroniki*, t. 9 á1960ñ, s. 134–135) dostrzega w tym utworze przede wszystkim apoteozę marności: „świat nasz, w którym wszystko znikome, z prochu powstaje i w proch się obraca, wszystko – zaczawszy od człowieka i ludzkich pokoleń, aż do rzek, oceanów i gwiazd”. Natomiast w r. 1888, kiedy wykorzystywał (niemal identyczne jak w *Lalce*) fragmenty tego poematu w kronice pisanej tuż po Żaduszkach, snuł na ich podstawie refleksje dotyczące wiecznych, nieprzemijających aspektów działalności człowieka, które również –

równie nieoczekiwanie nastąpi odnowienie miłości, z której nie będzie on w stanie zrezygnować (I 178). Mechanizm ten jest zresztą lustrzanym odbiciem poprzedniego, dlatego zostaje poprzedzony stopniową rezygnacją z nudy.

Protagonista trzykrotnie wyrzeka się zatem perspektywy wanitatywnej: doskonalenie kolejnych generacji jest możliwe, i to nie tylko w Anglii (I 177–178), ale i w Polsce – dzięki potomstwu Stanisława i Izabeli (I 175); praca okazuje się wartością trwałą, niepodważalną, służącą wzrostowi społeczeństwa (I 176), a wykonane dzięki niej bulwary i kanalizacja zlikwidują wysoką śmiertelność oraz śmietnik w środku miasta (I 172). Wszystkie te projekty nie tylko usuwają nudę, lecz przygotowują kolejną intronizację niedawno zdegradowanego idola – Izabeli.

Sytuacja w Skierniewicach

Niejednokrotnie podkreślano już ścisły związek, jaki zachodzi między scenami na Powiślu i w Skierniewicach. Warto jeszcze wskazać na jedną z pierwszych medytacji Wokulskiego, która zawiera intrygujący obraz lokomotywy:

Szczególna rzecz – mówił. – Każdy ptak w górze i każdy człowiek na ziemi wyobraża sobie, że idzie tam, dokąd chce. I dopiero ktoś stojący na boku widzi, że wszystkich razem pcha naprzód jakiś fatalny prąd, mocniejszy od ich przewidywań i pragnień. Może nawet ten sam, który unosi smugę iskier, wydmuchniętych przez lokomotywę podczas nocy?... Błyszczą przez mgnienie oka, aby zgasać na całą wieczność, i to nazywa się życiem. [I 154]

Rozważania te zdecydowanie są inne od refleksji, jakie protagonista snuł spacerując nadwiślańskim wybrzeżem. Definicja marności, którą zaproponował Marion, pozwala precyzyjnie określić tę różnicę: wedle Wokulskiego kondycja ludzka polega tu właśnie na fatalistycznym determinizmie oraz na nietrwałości, ulotności. Taka koncepcja wydaje się łudzaco podobna do tej, jaką zawiera *Ksiąga Koheleta*, niemniej – ta analogia jest fałszywa. Bohater ulega więc tu skrajnemu pesymizmowi, który z perspektywą biblijną nie ma nic wspólnego, chyba że na zasadzie zaprzeczenia⁴¹.

podobnie jak w powieści – koncentrują się wokół pracy, wysiłków cywilizacyjnych czy doskonalenia opośledzonych warstw społecznych (Prus, *Kroniki*, t. 11 a1961ñ, s. 224–226).

⁴¹ Jeśli bowiem rację ma Tokarzówna (*op. cit.*, s. 41) twierdząc, iż fragment ów zawiera kryptocytat z *Ksiągi Hioba* (Hi 5, 5), to należy dodać, że wypowiada go jeden z oskarżycieli tej postaci biblijnej, Elifaz. To zaszyfrowane przytoczenie można więc uznać za rodzaj kuszenia, jeśli przyjmie się, iż w *Nowym Testamencie* szatan oznacza właśnie „oskarżyciela”. Przy takiej interpretacji warto wskazać na kolejną kłamrę między analizowanymi fragmentami: kwestia oddziaływania złego ducha pojawi się bowiem *explicite*, kiedy Wokulski będzie przebywał jeszcze na stacji w Skierniewicach. Słyszac ryk pociągu, przypomina sobie arię z *Roberta Diabła* (II 522–523), w której demoniczny Bertram wzywa do posłuszeństwa. Analogia ta jest niezwykle precyzyjna, ponieważ zarówno Elifaz (i jego sprzymierzeńcy), jak też Bertram nie uzyskują zwycięstwa nad Bogiem w zmaganiach o dusze bohaterów. *Nb.* w przypadku *Roberta Diabła* była to zasługa polskich tłumaczy – na których wersji opierał się Prus – sprawiających, że „Ów wcielony w ludzką postać szatan objawił się w polskim librecie opery jako istota przebiegła i aktywna, ale wobec potęgi niebios całkowicie bezwładna. W toku walki o duszę Roberta »polski« Bertram nie prezentuje pewności siebie, jaka charakteryzuje jego francuski pierwowzór. Deklaracje Bertrama, dowodzące jego wiary w ostateczne zwycięstwo, pojawiają się we francuskim librecie kilkakrotnie – w polskim tekście zostały one konsekwentnie przez tłumacza usunięte” (A. Borkowska-Rychlewska, *Literackie metamorfozy „Roberta Diabła”. O polskich wersjach libretta opery Giacoma Meyerbeera i dramatu Ernsta Raupacha*. „Pamiętnik Literacki” 2004, z. 1, s. 105).

Fragment ten dlatego jest ważny, iż dostarcza scenariusza, zgodnie z którym będzie – przynajmniej do pewnego momentu – postępował Wokulski w Skierniewicach. Widząc bowiem ów wyrzucany przez lokomotywę „snop iskier” (II 528), niemal mechanicznie rezygnuje z powziętej decyzji powrotu do Warszawy i zbliża się do torów, szukając jedynie śmierci. Natomiast kiedy minie zagrożenie fizycznego unicestwienia, Wokulski ponownie znajdzie się na krawędzi istnienia: będzie rozpacział za utraconym bezpowrotnie szczęściem, które okazało się przemijające (II 529–530).

Jeśli zatem ów fatalizm i owo doświadczenie nietrwałości nie doprowadziły ostatecznie protagonisty do nicości (fizycznej i moralnej), to jest w tym zasługa nie tylko dróżnika Wysockiego. Wokulski za każdym razem odwołuje się tu do Boskiego miłosierdzia⁴² – i wezwanie to nie pozostanie bez echa.

Wysocki postępuje adekwatnie do sytuacji: najpierw ściąga Wokulskiego z torów, a następnie pomaga mu odzyskać spokój wewnętrzny. Słyszając drugie wezwanie (i towarzyszący mu płacz), potwierdza jego sens i, jakby w odpowiedzi, cytuje *Psalm 91*:

– Płacz wielmożny panie, i wzywaj boskiego imienia... Nie będziesz go wzywał nadaremnie... „Kto się w opiekę poda Panu swemu, a całym sercem szczerze ufa jemu, śmieie rzecz może: mam obrońcę Boga, nie spadnie na mnie żadna straszna trwoga... Ciebie on z sideł zdradzieckich wyzjuje...” Co tam, wielmożny Panie, dostatki, co największe skarby!... Wszystko człowieka zawodzi, tylko jeden Bóg nie zawiedzie... [II 530–531]

Tłumaczenie współczesne (pomijające wersję Jana Kochanowskiego) brzmi następująco:

Kto przebywa w pieczy Najwyższego
i w cieniu Wszechmocnego mieszka,
mówi do Pana: „Ucieczko moja i Twierdzo,
mój Boże, któremu ufam”.
Bo On sam cię wyzwoli
z sideł myśliwego [...]. [Ps 91, 1–3a]

Tokarzówna wskazuje, że przekład, jakiego używa Wysocki, pochodził prawdopodobnie z modlitewnika ludowego⁴³. Jeśli tak, to nader znamienna jest długość tego passusu, która nie mogła wynikać z luk pamięciowych, skoro dróżnik posługiwał się wersją dobrze znaną i przyswojoną. Sądzę zatem, iż to niespodziewane zakończenie, które ignoruje nawet porządek składniowy psalmu, służy, po pierwsze, wyraźnej koncentracji wokół jego pierwszych trzech (niepełnych) wersetów, a także – po drugie – pozwala zaakcentować własny komentarz, jakim uzupełnia ten cytat Wysocki.

Jego słowa nawiązują do tego doświadczenia, jakie stało się udziałem protagonisty na Powiślu; wyrażają bowiem analogiczną triadę: znikomość, zrównanie wszystkiego, obojętność. Jednakże owa marność nie jest – już – wyłączna, gdyż jej dopełnieniem i zarazem przekroczeniem okazuje się Bóg⁴⁴. Pod tym względem

⁴² Zob. Obsulewicz-Niewińska, *op. cit.*, s. 466–467.

⁴³ Tokarzówna, *op. cit.*, s. 43.

⁴⁴ Marion (M 185) jest przekonany, iż taka jest istota biblijnej marności: „rodzi się [ona] ze spojżenia, które wychodzi poza Bycie/byt, nie dochodząc jeszcze do miłości, które odkrywa będący poza Byciem/bytem świat, nie wiedząc, że świat jest kochany – przez Boga. Spojżenie Koheleta –

scena w Skierniewicach domyka nadwiślański spacer; a domknięcie to tym razem jest fortunate. Pierwsza bowiem próba, która pojawiła się niemal natychmiast w trakcie wielkopostnej kwesty, zakończyła się fiaskiem: ponieważ żadna przemiana religijna nie dokonała się wówczas w Wokulskim, podważającym nawet działanie miłosierdzia Boskiego (I 209).

W Skierniewicach bohater – w ataku desperacji, rozpacz – odwołuje się właśnie do miłosierdzia i zostaje wysłuchany. Wysocki nie tylko go uratuje, ale do niego przemówi za pomocą biblijnego fragmentu, który teraz (inaczej niż w Wielką Sobotę) jest zarazem słyszany i rozumiany. Prus, dbając o prawdopodobieństwo psychologiczne, nie wprowadza tu medytacji, ale o tym, iż *passus* ten wywarł istotny wpływ, świadczy uspokojenie oraz równowaga Wokulskiego, jaką niedługo odzyskuje.

Pisarz nie dopowiada zatem interpretacji, dlatego warto, jak sądzę, zaryzykować hipotezę mogącą wyjaśnić sens, który okazał się tak funkcjonalny. Wydaje się, iż nader pomocna w tym względzie byłaby egzegeza *Psalmu 91* dokonana przez św. Augustyna. Ostatni, „urwany” werset teolog tłumaczy następująco:

Zastawia diabeł i jego aniołowie sidła, niczym łowcy. Ludzie wierzący w Chrystusa chodzą z dala od tych siideł. Przecież nie śmie na Chrystusa zastawić pułapki. Koło drogi, a nie na drodze, zastawia sidła. Niechaj twoją drogą będzie Chrystus, a nie wpadniesz w sidła diabelskie. Kto zejdzie z drogi, ten wpadnie już w sidła. Tu i tam zastawia pęta, tu i tam zakłada pułapki. Chodzisz pomiędzy sidłami. Chcesz bezpiecznie iść? Nie zbaczaj ani na prawo ani na lewo. I nich ci będzie drogą ten, który stał się dla ciebie drogą, i niechaj doprowadzi cię do siebie przez siebie, a nie ulęknieś się siideł łowców⁴⁵.

Święty łączy separację od „diabelskiej ścieżki” z pokorą:

A „kto mieszka w chronieniu Najwyższego?” Kto nie mieszka w swoim schronieniu. Kim jest ten „kto mieszka w schronieniu Najwyższego?” Kto nie jest pyszny jak ci, którzy jedli owoc, żeby stać się niczym bogowie. [s. 175]

Ten warunek jest jeszcze niewystarczający. Istota polega bowiem na odpowiednim postępowaniu:

Zatem ten, kto w taki sposób naśladowuje Chrystusa, że znosić będzie wszelkie utrapienia życia obecnego i że zaufa Bogu, nie pozwoli usidlić się ponętom ani złamać strachem. On jest tym, „kto mieszka w schronieniu Najwyższego i przebywać będzie pod osłoną Boga niebios” [...]. [s. 175]

Tradycyjna reguła *imitatio Christi*, która, jak dobitnie podkreśla św. Augustyn (s. 173–174), nie polega na dokładnym kopiowaniu, ale na odwzorowaniu pewnej postawy, gwarantuje bezpieczeństwo i ochronę przed „trudnościami tego świata, które sprawia diabeł, czy to jawnie przez ludzi, czy też potajemnie [...]” (s. 174).

Ten komentarz ujmuje dotychczasowe perypetie Wokulskiego w perspektywie teologicznej. Kto pozostaje daleko od Boga, stale naraża się na pokusy idolatrii: na szukanie bóstw zastępczych. A kiedy proces ten się rozpocznie, wtedy sidła

i nasze – wkracza w dystans, nie przebiegając go i nie obsypując świata miłością, poraża go marność. Marność wypływa ze znudzenia człowieka, a nie ze znudzenia Boga, bo Bóg kocha, a z pełnego miłości spojrzenia wynika »dobroć« oglądanego”.

⁴⁵ Św. Augustyn, *Obja nienia psalmów. Ps 78–102*. Przeł., wstęp J. Sułkowskiego. Oprac. E. Stanała. Warszawa 1986, s. 176. Dalej do tej pozycji odsyłam podając stronicę w nawiasie.

zaciskają się coraz szczelniej, tak iż trudno jest odzyskać utraconą wolność. Wokulskiemu się udało, chociaż nawet w momencie krytycznym w to nie wierzył, pozostając osaczony przez okrutną boginię i demonicznego rywala. Teraz, słuchając psalmu, przekonuje się, że ostateczne potępienie oddała się od niego niczym niktający na horyzoncie pociąg.

Między naśladowaniem ludzi a naśladowaniem Chrystusa różnica wydaje się niewielka; i dlatego św. Augustyn mówi o zasadzkach, które znajdują się tuż obok drogi, jaką podąża wierzący. Dzieje Wokulskiego, istotnie, świadczą o tym, jak łatwo można z niej zejść; ale też – że powrót na nią nie jest niemożliwy. Nie bez powodu zatem profesja braci Wysockich związana jest z drogą⁴⁶: pierwszy jedynie zapowiada, ale drugi potwierdza fakt oswobodzenia protagonisty ze „zdradzieckich sideł”, które znajdują się poza wytyczoną trasą.

Wnioski

Przedstawione w artykule analizy dowodzą, iż między *passusami* z *Biblii* a warstwą narracyjną *Lalki* zachodzą istotne powiązania. Ich określenie jest paralelne do techniki, za której pomocą zostają wprowadzone: tam, gdzie pojawiają się sygnalizowane cytaty, dominuje funkcja prefiguracyjna dotycząca rozwoju fabuły; natomiast tam, gdzie zasadniczą rolę odgrywają akty cytowania, występuje charakterystyka i autocharakterystyka (wewnętrzna) postaci.

Owa podwójna funkcjonalizacja jest tyleż oczywista, ile kłopotliwa. Niewątpliwie bowiem wskazuje na ważną rolę, jaką w *Lalce* odgrywają te związki intertekstualne, a zarazem podsuwają różną ich interpretację. Jeśli uznać, że „między tekstami” niekoniecznie zachodzi relacja dialogiczna⁴⁷, to trzeba by przyjąć albo jednostronną supremację⁴⁸, albo polifoniczną indyferencję⁴⁹.

Gdyby wszakże założyć, że istnieje wspólna płaszczyzna między powieścią a biblijnymi *passusami*, to określenie owej więzi i tak pozostaje kłopotliwe. Kwestię tę nieco przybliży jeden z ostatnich tekstów Josepha Hillisa Millera. Kiedy ów teoretyk stara się – na poziomie nader abstrakcyjnym – opisać wzajemne relacje literatury i *Biblii*, dochodzi niemal wyłącznie do sceptycznych konkluzji. Pozwala sobie tylko na jedną, ryzykowną hipotezę:

Konwencja nieskrępowanej mowy pośredniej w narracji trzecioosobowej presuponuje całkowicie nieprawdopodobną przejrzystość umysłów bohaterów wobec jasnowidzącego narratora, co więcej, bohaterowie ukazani są jako nieświadomi faktu, iż narrator ich szpieguje. Literatura i *Biblia* mogą strzec swoich sekretów, ale równie hojnie – i, być może, nieodpowiedzialnie – zdradzają je. Czytelnik *Ksiągi Rodzaju* wie więcej, niż wiedzieli Sara i Izaak, więcej nawet, niż wiedział Abraham. Jeśli myślimy o *Ksiądze Rodzaju* jako o historii spisanej przez

⁴⁶ Zob. Obsulewicz-Niewińska, *op. cit.*, s. 460.

⁴⁷ Zob. Martuszevska, *op. cit.*, s. 78.

⁴⁸ W wieku XIX sytuacja taka nie była zresztą rzadka. Np. w literaturze zachodnioeuropejskiej operującej motywami biblijnymi niejednokrotnie pojawiało się założenie, zgodnie z którym: „Powieść [...] była ujmowana jako potężne narzędzie propagandy z tego właśnie powodu, że mogła przekazywać rzeczywiste odczucie świata, rozumianego w kategoriach katolickich, heretyckich lub sceptycznych; świata złozonego raczej z uczuć i doświadczeń niż z formuł abstrakcyjnych” (T. R. Wright, *Theology and Literature*. Oxford 1988, s. 115).

⁴⁹ Zob. M. Gloger, *Determinizm w „Lalce” Bolesława Prusa*. „Pamiętnik Literacki” 2000, z. 2, s. 40.

Mojżesza pod dyktando Jehowy, dysponujemy wówczas sensownym wyjaśnieniem, dlaczego tekst zna wszystkie owe tajemnice. Jednakże wciąż pozostaje niezgłębionym sekretem, dlaczego Jehowa zdecydował się ją upublicznic, tak by każdy mógł je przeczytać, tajemnice, które, jeśli Derrida ma rację, pozostają sekretne wieczyście, zasłonięte przez milczenie Boga i przez milczenie Abrahama, które jest jego echem. Jezus obiecał swoim uczniom, objaśniając przypowieść o siewcy, iż poznają tajemnice Boga. Uczniowie pytali, „Dlaczego w przypowieściach mówisz do nich?”. Jezus odpowiedział: „Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego, im zaś nie dano” (Mt 13, 10). Chwilę później Mateusz powiada, powtarzając echem *Psalmy* 49, 4 i 78, 2: „To wszystko mówił Jezus tłumom w przypowieściach, a bez przypowieści nic im nie mówił. Tak miało się spełnić słowo Proroka: »Otworzę usta w przypowieściach, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata«” (Mt 13, 34–35). *Nowy Testament*, a zwłaszcza przypowieści Jezusa, można zdefiniować jako zdradzanie tajemnic, których już *Stary Testament* strzegł poprzez ich zdradzanie, tak jak w czytelnej/nieczytelnej historii o Abrahamie i Izaaku z *Ksi gi Rodzaju*⁵⁰.

Biblijnego (zwłaszcza nowotestamentowego) i literackiego (zwłaszcza powieściowego) narratora łączy zatem analogiczna postawa, zgodnie z którą poznanie nie może zostać utrzymane w tajemnicy. Sekret należy odkryć, prawdę – objawić. Jeśli jednak Miller jest przekonany, że nie da się ani *Biblii* przekształcić w literaturę, ani odwrotnie, to nie wynika z tego postulat „niemożliwej filiacji”. Wręcz przeciwnie: związek jest uchwytany pod warunkiem uzgodnienia wspólnej *episteme*.

Dla Prusa – sądząc z wybranych przez niego cytatów – wiedza biblijna dotyczy przede wszystkim pragnienia i jego konsekwencji. Dlatego w *Lalce* nieustannie pojawia się opozycja między „zgorzeniem” a „błogosławieństwem”; między „siłami” a „marnością”. Pisarz tematyzuje i dookreśla te przeciwieństwa, pokazując, jaką rolę odgrywają one w egzystencjach indywidualnej i zbiorowej. Na tym polega dialog, który powieść ta prowadzi z *Bibli*.

Niewątpliwie, pozostaje on ukryty i – na powierzchni tekstu – zaledwie zasugerowany. Prus ewidentnie założył, iż jego rozpoznanie będzie dostępne tylko dla tych, którzy operują albo dyskursem teologicznym, albo własną intuicją wyniesioną z lektury *Biblii*. W ten sposób – fantastycznie paradoksalny – pisarz uratował autonomię powieści, a zarazem uczynił z niej kolejną przypowieść, objawiającą „rzeczy ukryte od założenia świata”.

Abstract

CEZARY ZALEWSKI
(Jagiellonian University of Cracow)

“WHEAT AND CORN COCKLE.” BIBLICAL INTERTEXTS IN BOLESŁAW PRUS’ “THE DOLL”

The article aims at analyzing the function that Biblical quotations perform in Bolesław Prus’ *The Doll (Lalka)*. In the first part the author examines the prefigurative potential of the signalled quotations which demarcate the lot of many minor characters (e.g. the Wysocki brothers, baron and baroness Krzeszowscy). The second part discusses so called “acts of quoting” in which intertextual relations are cut down to the scenes the quotations appear (e.g. the walk in Powiśle, the events in Skierniewice). In both cases the *Bible* as well as the theological discourse that interprets it prove to be a functional tool for understanding a number of unclear fragments in Prus’ masterpiece.

⁵⁰ J. H. Miller, *Literatura i „Biblia”*. *Filiacja niemo liwa*. Przeł. K. Hoffmann. „Przeźnienie Teorii” 2009, nr 11, s. 269–270.

AGATA SKAŁA
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin)

SACRUM W „GODACH ŻYCIA” ADOLFA DYGASIŃSKIEGO O NIEPOZYTYWISTYCZNYM PRZYRODOZNAWSTWIE I IRRACJONALIZMACH

Adolfa Dygasińskiego nazywano „poetą wsi i świata zwierzęcego”¹, „piewczą natury”², „modelowym polskim naturalistą”³, „pisarzem obserwatorem”⁴ lub bardziej poetycko: „Homerem walki o byt”, „polskim Kiplingiem”⁵. Jak wszystkie etykiety formuły te zawierają duże uproszczenia. Oczywiście, są jakimiś drogowskazami, pozwalającymi na wstępną orientację i wytyczającymi kierunki analiz szczegółowych, niektóre może nawet docierają do *meritum*, ale są na tyle szerokie, że pozostają na etapie uogólniania sankcjonujących je faktów. Nie roszczą natomiast sobie pretensji do zwracania uwagi na to, co jest nietypowe, inne i co wykracza poza normę.

Czy Dygasińskiego usatysfakcjonowałyby te określenia? Z pewnością pisarzowi zależało na właściwym odbiorze dzieł i aprobach jego własnej osoby. Czytał omówienia swoich utworów i zżymał się na nietrafione albo nieuczciwe oceny. Irytację wzbudzały w nim chybione recenzje. Komentował je rozgoryczony: „Straszne głupstwa! Nie rozumiem, jak ci ludzie ciągle pisują, nic nie umiając, a głównie nic nie rozumiejąc”⁶. Atakowany za „bezwyznaniowość”, „darwinizm” i „moralny nihilizm”⁷, uprawiał swoją „działkę” epicką z determinacją godną naturalistycznego bohatera⁸. Wbrew pozorom – twórczość Dygasińskiego jest niejednorodna i niełatwa do analizy. Jego dzieła dają podstawy dla nowych, zaskakujących diagnoz.

¹ J. Kobylański, *Adolf Dygasiński, poeta wsi i świata zwierzęcego*. „Słowo na Warmii i Mazurach”. Dodatek „Słowa Powszechnego” 1957, nr 25.

² G. Borkowska, *Pozytywi ci i inni*. Warszawa 1996.

³ E. Paczowska, *Portret podwójny*. Rozmowa przeprowadzona przez M. Krajkowskiego. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 233.

⁴ Z. Mocarska-Tycowa, *Głód akceptacji*. Rozmowa przeprowadzona przez M. Radowską-Lisak i P. Kanieckiego. Jw., s. 250.

⁵ Te dwie ostatnie metafory podają za badaczem powojennej krytyki M. Zawodniakiem, autorem artykułu *Dygasiński i „nowe literaturoznawstwo”* (jw., s. 176).

⁶ Słowa A. Dygasińskiego (*Listy*. Wrocław 1972, s. 282) z listu do żony Natalii z 21 X 1889.

⁷ Wyróżniał się w tych złośliwych atakach J. Jeleński, redaktor „Roli”. Dygasiński żalił się na to w listach do żony i przyjaciela, A. Gruszeckiego.

⁸ Jednym z wyznaczników poetyki naturalistycznej była koncepcja człowieka fizjologicznego, pozbawionego idealistycznych złudzeń, przeświadczonego o własnej przynależności do świata przyrody, zdeterminowanego biologicznie i społecznie.

Pośród tekstów najbardziej intrygujących, a zarazem najbardziej znanych, znajdują się *Gody ycia*⁹. One też skłaniają do tego, by z rezerwą przypatrywać się pozytywistycznemu światopoglądowi Dygasińskiego i naturalistycznej poetyce realizowanej w obrębie poszczególnych dzieł.

Zajmującą kwestię *Godów* stanowi – niewątpliwie – świat przedstawiony, wpisany w przestrzeń puszczy.

Puszcza jest tą strukturą kosmosu, która potrafi przekazać epifanię boskości. Zapewne dlatego tak się dzieje, że dla człowieka przyroda zwykle stanowi wyraz czegoś, co poza nią wykracza. „Naturalność” nierozłącznie była i jest kojarzona z „nadnaturalnością”. Poprzez przyrodnicze aspekty świata człowiek próbuje pojmować to, co „nadprzyrodzone”¹⁰. Takie przeświadczenie wywodzi się z pierwotnych religii, w których funkcjonował kult drzew i roślin oraz powszechnie wierzono, że drzewa mają duszę¹¹. W wielu dawnych kulturach drzewa były pierwszymi świątyniami bożymi¹². Dodajmy, że takie przeświadczenie jest obce naturalizmowi, bo w jego założeniach pojęcie Natury wyklucza pierwiastek duchowy. Sedno naturalistycznych koncepcji filozoficznych sprowadza się do kwestii materialnych lub biologicznych: istnieje tylko „fizycznie zdeterminowana Przyroda, w której sfera duchowa ma jedynie byt pozorny, zjawiskowy”¹³.

Puszcza nad Prądnikiem, przez Dygasińskiego uczyniona miejscem akcji *Godów ycia*, nie tylko nazwą przywołuje boskość. Bohbor – takie jej miano – ma swoje święte źródła i jeziora, święte drzewa i skaliste ołtarze. Bez wątpienia, już te trzy elementy: drzewa, woda i kamienie, stanowią podstawowe warunki istnienia sakralnego mikrokosmosu (na doniosłość takich fizycznych obiektów w sferze wiary zwraca uwagę wiele religii¹⁴).

W *Godach ycia* pośród ołtarzy przyrody widać lud białosukmanny, któremu kapłani, obiatnicy, wieszczbiarze czy sędziwi starcy przewodzą w modlitwach i rytach. Bohbor to miejsce doświadczeń transcendentnych, nie tylko za sprawą rozsianych na jego terytorium świątynnych ołtarzy. Wiekowy las osłania tajemnicę grobów. Tu leżą zbutwiałe i spopielone kości i ciała przodków, których mogiły nawiedzane są przez dusze – mogiły te społeczność nadprądnicka otacza wielką czcią i nabożnością. Rusalki, topielce, dziwożony, jędze, zmory, błędnice, strzygi, duchy dobre i groźne biesy zamieszkują gęsto tę przestrzeń, znacząc swą bytnością obszar demoniczny.

Obecność ludzi w puszczy, pokazanych podczas praktyk magiczno-religijnych, to jednakże tylko tło dla życia tętniącego swoim własnym rytmem. Bo też nie

⁹ Pierwotny tytuł brzmiał: *Mysikrólik, czyli Gody ycia* („Kurier Warszawski” 1901).

¹⁰ Zob. M. Eliade, *Więcej o natury i religia kosmiczna*. W: *Sacrum, mit, historia*. Przeł. A. Tatarski. Warszawa 1974, s. 123 n.

¹¹ Zob. J. G. Frazer, *Kult drzew*. W: *Złota gałąź*. Przeł. H. Krzeczowski. Wyd. 5. Warszawa 1978.

¹² Wspomina o tym fakcie np. Pliniusz (*Historia naturalna*. T. 1. Wstęp, przekład i komentarze I. i T. Zawadzcy. Wrocław 2004, s. 166): „Drzewa były świątyniami bóstw i zgodnie z dawnym zwyczajem dziś jeszcze naiwne wioski najwspanialsze drzewo poświęcają bogu. Dla nas również nie większy urok stanowią posągi błyszczące od złota i kości słoniowej, jak gaje wraz z panującym w ich głębi milczeniem”.

¹³ Zob. J. Misiewicz, *Naturalizm*. W: *Idee i struktury literatury XIX wieku*. Lublin 1996, s. 39–40.

¹⁴ Zob. A. Gieysztor, *Miejsca wi te*. W: *Mitologia Słowian*. Warszawa 1982, s. 168.

człowieka powołał Dygasiński na bohatera swojej opowieści. Powierzył tę rolę ptakowi. Bynajmniej nie pospolitemu – ani ze względu na gatunek, który reprezentuje, ani w związku z jego własnym charakterem. Mysikrólik, zwany strzyżkiem, wcielił się w typ bohatera dzielnego.

Ten najmniejszy ptak Europy¹⁵ w wyobraźni Dygasińskiego miał wielki hart ducha. Mimo fizycznej znikomości sumiennie i wprawnie wypełniał obowiązki wobec mieszkańców puszczy, ostrzegając inne ptaki o zbliżającym się niebezpieczeństwie. Jego głosów na trwogę słuchano uważnie i z wdzięcznością. Takiej obywatelskiej postawy z pewnością nie sposób tłumaczyć zjawiskiem biocenozy czy symbiozy, widać tu rysy heroicznego cnót mysikrólika.

Ptaszek sytuuje się z dala od zgiełkliwego świata, bliski jest mu żywot pustelnicy, szczęście daje modlitwa do Słońca. Nie poprzestaje tylko na tym, co dotykane i sprawdzalne. Nie wyłącznie nad powierzchnią ziemi ulatuje filigranowe ciało mysikrólika. Myśli ptaszyny wykraczają poza zasięg zwykłego poznania i doświadczenia – zarówno w żarliwości mistycznych uniesień modlitewnych, jak i poprzez współodczuwanie bólu Ziemi i zrozumienie dla sensu cierpienia wpisanego w świat ziemskich bytów. Strzyżek cierpi bez szemrania, rzetelnie wykonując obowiązki rodzicielskie po stracie ukochanej żony i litościwie karmiąc kukulczego podrzutka, który okazał się wprawnym zabójcą jego rodzonych piskląt. Świadomość braterskiej wspólnoty i poczucie braterstwa stworzeń określają duchowość mysikrólika. Wizerunek ptaka-kapłana, czciciela światła, przypomina postawę i dyspozycje franciszkanina, pędzącego życie w ubóstwie i miłości do przyrody. Oczywiście jest przy tym to, że przyroda objawia mu swym istnieniem boskość (ontofania).

Mysikrólik w każdej chwili wykazuje gotowość do religijnego strukturyzowania świata, w którym dokonuje się jego egzystencja. Potrzeba przeżyć religijnych wydaje się konsekwencją jego rozpoznania dotyczących złożoności kosmicznych rytmów (sam strzyżek jest przedstawiony jako uosobienie życia, będącego ruchem ąG 18ñ¹⁶). Tak więc np. śmierć Matki-Ziemi, przywalonej lodowym wiekiem trumny, daje mysikrólikowi doświadczenie hierofanii. Żałośnie obwieszcza on w puszczy zgon karmicielki, świadom jednak, że niewielu ta smutna wieść skłoni do żałoby¹⁷.

Nie każdy wszak umysł jest zdolny przeżywać równie powściągliwie i czystym sercem objawienie świętości w misterium umierania i odradzania się Ziemi. Jak przekonuje Eliade, tylko istocie religijnej „objawia się w rytmach wegetacji tajemnica życia i stwarzania, a zarazem tajemnica odnowy, młodości i nieśmiertelności”, i tylko z perspektywy religijnej kosmos wyraża „szyfr” odsłaniający najgłębsze struktury świata¹⁸.

¹⁵ Z ustaleń ornitologów wynika, że mysikrólik waży 5 gramów, przy długości ciała ok. 9 cm.

¹⁶ Skrótom G odsyłam do: A. Dygasiński, *Gody życia*. Warszawa 1958. Liczby po skrócie oznaczają stronicę.

¹⁷ Z pracy nad tą częścią utworu Dygasiński był wyraźnie zadowolony. W liście do córki z 17 I 1901 (Dygasiński, *Listy*, s. 582) odnotował: „Zajmujesz się, jak widzę, moim *Mysikrólikiem* i podobała Ci się część ostatnia, przywieziona przeze mnie. No to chyba płakałabyś przy rozdziale 8-ym, który nawet mnie się podoba. Udała mi się śmierć Ziemi i jej pogrzeb, a także opis pogańskiej uroczystości dożyneków i święta »dziadów pradziadów«”.

¹⁸ M. Eliade, *Symbolika kosmicznego drzewa i kultury wegetacji*. W: *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2008, s. 160.

Z pewnością inną postawę przyjmie człowiek, który w owym doniosłym momencie zdradzi skłonność do tego, by „śpiewać i płaszać na mogile” (G 129). Nie dowodzi to wszakże nikczemności istoty ludzkiej. Świadczy raczej, że albo człowiek nie potrafi dostrzec wszystkich aspektów świętości przyrody, albo też jego sposób doświadczania *sacrum* przybiera wyraz odmienny, sugerujący potrzebę łączenia tego, co święte, ze sferą *profanum*. To, co strzyżyk pojmuje jako kosmiczną harmonię, „przejrzysty” porządek, niekoniecznie też musi być zrozumiałe dla kogoś, kto od świata natury próbuje się wyalienować.

Wyjątkowość *psyche* mysikrólika należy tłumaczyć jego pochodzeniem. Już na początku opowieści dowiadujemy się, że wywodził się on z „bardzo starożytnego rodu”. Szlachetność urodzenia i czystość krwi wyróżniały go spośród innych organizmów. Nieprędko jednak narrator ujawnia istotę szczególnej zacności ptaszka. O naznaczeniu piętnem boskości przeczytamy dopiero w jednym z końcowych epizodów, zamieszczonych przy opisie burzy. Historia narodzin plemienia mysikrólików zostanie tu połączona z powstaniem rycerzy Słońca, a więc z czasem poczęcia się boskiej siły i ziemskiego życia. Otóż – czytamy u Dygasińskiego – kiedy Jasny (bóg Słońce) pobudzał do życia okruchy kamieni, przemieniając je w światłe duchy-rycerzy, którymi miał rozporządzać Perun w walce przeciwko demonowi Czarnemu, przypadkiem stworzył mysikrólika. Jeden z wskrzeszonych przez boga kamyczków był tak małeńki, że z powodu swej znikomości nie mógł przybrać żadnego kształtu. Unosił się lekko nad ziemią, ożywiony boskim tchnieniem, aż bóg miłosierny dał mu postać małeńkiego ptaszka, czyniąc go, w łasce nieprzebranej dobroci, rycerzem Matki-Ziemi. Ponieważ żołnierze Jasnego zostali utworzeni na obraz i podobieństwo swego Stwórcy, również i mysikrólik doświadczył boskości dzięki uświęcającemu gestowi Słońca. Odtąd będzie wiódł żywot najwierniejszego czciciela boga, stanie się jego kapłanem i poetą. Na wzór niebiański powtórzy też dzieło bogów – kosmogonię, powołując do życia nowy świat dla siebie i rodziny, co wyrazi się wybudowaniem gniazda i troską o dzieło stworzenia¹⁹. Jasność uczyni znakiem nadziei, podczas gdy ciemność będzie mu wydawać się bezmierną grozą. W świetle słońca okaże gotowość do kreowania hymnów uwielbienia dla boga (także w obliczu zagrożenia), ale też dowiedzie niezwykłej odwagi i sprytu w niebezpieczeństwie: w kontaktach z lisem, jaszczurką czy wężem, podejmie nawet walkę z ropuchą o skromny posiłek z owada. Nocą nie zazna ukojenia, przerażony odgłosami puszczyka – leśnego potwora. Mrok dla wielu stworzeń będzie domeną zła, dybiącego na bezsilnych i nieostrożnych²⁰.

Chociaż wątpy i bezbronny, mysikrólik nie jest na pewno w sytuacji najgorszej. Bezlitosny drapieżnik, który czyha na słabego, również pozostaje w zagrożeniu nagłej utraty życia:

Płacz wielki słychać po gniazdach w puszczy, a jednak gniazda nie giną. Gil jęczy, gdyż srokosz nadziewacz pobił i pożarł mu pisklęta. Cóż z tego, gile i tak istnieją! Cierpią i mocni, ponieważ są jeszcze mocniejsi niż oni.

¹⁹ O budowie domu uświęconej przez obrzęd kosmologiczny zob. w tekście M. E l i a d e g o *Przejmowanie stwarzania wiata* (w: *Sacrum a profanum*, s. 51–55).

²⁰ W tym przypadku ciemności nie są sposobem przejawiania się bóstwa, lecz symbolizują wszystko to, co złowrogie – zob. M. E l i a d e, *Inne hierofanie kosmiczne*. W: *Sacrum, mit, historia*, s. 156.

Pisk żaloszny dniem i nocą rozlega się w gnieździe srokosza: bo krogulec rozszarpał parę rodzicielską i dzieci umierają z głodu.

Jastrząb wpadł do gniazda krogulców, spustoszył je okrutnie, więc rodzice jak szaleni rzucają się w boleści.

Kot podusił znowu jastrzębięta i oddał na żer dzieciom swoim. [G 87]

W świecie zwierzęcych instynktów zdradziecka śmierć to brutalna prawidłowość. Dygasiński odsłania gorzką prawdę o kondycji boskich stworzeń: wprawdzie pojedyncze istoty ulegną zagładzie, ale świat z tego powodu nie przestanie istnieć. Niepewność jutra, a pewność cierpienia, to istotny wyznacznik życia – i to nie tylko zwierzęcego. Jest oczywiste bowiem, że z obserwacji przyrody pisarz wyciąga wnioski, stosowane następnie do świata ludzkiego. Są to wnioski dość przykrej natury, będące konsekwencją antropomorfizowania stworzeń, które nie są ludźmi, a których inność wobec świata ludzkiego jest znamieną²¹.

W cytowanym tu fragmencie z *Godów ycia* Dygasińskiego zawiera się koncepcja realizująca wanitatywną ideę koła biologicznego. Prowokacyjnie łączę ten przykład z dość starym toposem wanitatywnym, a pomijam Spencerowską teorię przyrody, wywiedzioną z ewolucjonizmu Darwina. Rzekomy pozytywistyczny światopogląd Dygasińskiego w kontekście sensów niesionych przez *Gody ycia* wydaje się na tyle wątpliwy, że zasadne jest szukanie możliwości interpretacyjnych alternatywnych dla naturalistycznej idei walki o byt, zwłaszcza że przeczy tej idei antynaturalistyczna koncepcja miłości, którą realizuje bohater *Godów*²².

Równie cierpką prawdę o kondycji stworzeń, także człowieka, odsłaniał Hamlet, gdy stwierdzał:

Tuczmy wszelkie istoty dla karmienia siebie, siebie zaś tuczmy dla robaków. Tłusty król i chudy pacholek są to tylko różne potrawy, dwa dania na jeden stół, i basta. [...] Rybak może wsadzić na wędę robaka, który jego królewską mość pożywał, i spożyć rybę, która tego robaka zjadła. [...] to tylko pokazuje, jakim sposobem król może odbyć podróż przez wnętrza chlerlaka²³.

Wolno przypuszczać, że Dygasińskiemu inny jednak tekst mógł być bliższy w trakcie kreślenia obrazka ilustrującego łańcuch pokarmowy – popularny pod koniec XIX wieku satyryczny wierszyk Mikołaja Biernackiego (wydawcy, księgarza, poety, znanego pod pseudonimem Rodoć):

Idylla małeńka taka:
Wróbel połyka robaka,
Wróbla kot dusi niecnota,
Pies chętnie rozdziera kota,
Psa wilk z lubością pożera,
Wilka zadławia pantera,
Panterę lew rwie na ćwierci,
Lwa – człowiek; a sam, po śmierci,

²¹ Według dominikanina J. Salija (*Gwiazdy, ludzie i zwierza*, Poznań 2009, s. 168) przykładanie do świata zwierzęcego kategorii ludzkich jest błędnym założeniem, bo też nie prowadzi do niczego więcej, jak tylko do stwierdzenia, że przyroda jest „wielką kuchnią”, w której wszyscy wzajemnie się zjadają.

²² Zob. R. Kupiszewski, *Pozytywistyczny obraz wiata w „Godach ycia” Adolfa Dygasińskiego? (Uwagi do krytyki literackiej utworu)*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 4.

²³ W. Szekspir, *Hamlet, królewicz duński*. Przeł. J. Paśkowski. Warszawa 1994, s. 148 (akt IV, scena 3).

Staje się lupem robaka.
Idylla maleńka taka...

Werystyczny obrazek Dygasińskiego jest jednakowoż daleki zarówno od sarkazmu Szekspirowskiego bohatera, jak i od ironii Rodocia. Spostrzeżenie autora *Godów ycia* ma skomplikowaną wykładnię dotyczącą logiki istnienia. Jakkolwiek argumentacja pisarza posiłkuje się truizmami (w rodzaju: jeśli nie doświadczy się niedoli, nie znajdzie się miary dla wartości życia i szczęścia), niesie refleksję, która bynajmniej nie kwalifikuje się do rzędu banalnych. Za sprawą cierpienia, zdaniem Dygasińskiego, byt doczesny zyskuje metafizykę nadziei i utwierdza sens wiary. Bez nich życie byłoby marne, jałowe i pozbawione piękna. W procesie poznawania życia – odczytujemy z *Godów* – cierpienie należy do doświadczeń uroczyście wzniosłych, jak praca.

Tomasz Sobieraj twierdzi, że w *Godach ycia* objawia się „swoista soteriologia cierpienia”, za której sprawą następuje odwrót od naturalistycznego amoralizmu przyrody. Cierpienie w dziele Dygasińskiego – przekonuje badacz – jest wielką siłą wartościotwórczą, doskonalącą życie i prowadzącą do nieśmiertelności²⁴.

Jest rzeczą znamionną, że takie pojmowanie cierpienia – nienaturalistyczne – znalazło u Dygasińskiego wyraz już we wczesnych jego pracach. Przykładem jest trzeci w kolejności tekst w literackim dorobku autora – *Co si dzieje w gniazdach*. Co prawda, pisarz w motcie opowiadania sugeruje pozytywistyczną perspektywę, w której ramach cierpienie stanowić by miało przedmiot refleksji, prezentując sentencję: „Gniazda giną, ziemia pozostaje”, z adnotacją, że źródło owej diagnozy pochodzi „z maksym pozytywisty”, ale już w początkowych fragmentach widać, że owo szczególne pojmowanie cierpienia dochodzi do głosu w związku z zainteresowaniem toposem koła biologicznego, pojawiającym się wszak na długo przed rewelacjami przyrodoznawstwa pozytywistycznego. We wprowadzeniu do opowieści o tym, co dzieje się w gniazdach, wyklada Dygasiński taką oto koncepcję istoty bytu:

Z jednego punktu na drugi przenoszą się atomy tego, co stanowi życie; przelewają się one, przepływają, toczą się, przychodzą i odchodzą. Nikt nie wie, dokąd popłynęła uroniona jego łza boleści lub szczęścia. Ona jednak nie zmarniała, jak i uczucie, co ją wywołało. Nikt nie objaśni, jakie są losy westchnienia, które ci tęsknota wydarła z piersi, a wiatr je porwał i uniósł w przestwory, aby cię połączyć z całą przyrodą, aby to westchnienie wrzucić w jej łono i zapłodnić ją także i przez tę zmianę. Uczucia, myśli, życie całe – oddajemy przyrodzie, która to wszystko w obiegu kołowym rozdziela między niezliczone miliony istot. Pójdźmy więc do naszego ubogiego sioła, aby tam czerpnąć od przyrody życia, aby jej także oddać cząstkę siebie. Jeżeli kto chce, niech to nazwie zaślubinami, weselem, aktem miłości. My wszelkie nasze łączenia się z ziemią i jej stworzeniami nazwiemy koniecznością tylko. Czy ona nam coś z siebie oddaje, czy my dla niej czujemy, myślimy albo działamy, walczymy za nią, uprawiamy ją, pracujemy na niej – zawsze fizycznie lub moralnie stwierdzamy tylko nie dający się zrozerwać związek nasz z ziemią²⁵.

To, co Dygasiński ma do powiedzenia w kwestii, jak jest urządzony świat, niewątpliwie zasługuje na uwagę z tego powodu, że za sprawą owej tematyki dzieła jego zyskują wymiar filozoficzny. Rewelacja prawdy dokonująca się na

²⁴ T. Sobieraj, *Poemat witalizmu. O „Godach ycia” Adolfa Dygasińskiego*. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 107–108.

²⁵ A. Dygasiński, *Co si dzieje w gniazdach*. W: *Nowele i powieści*. Warszawa 1956, s. 31.

kartach opowiadania *Co si dzieje w gniazdach*, jak też swoistego traktatu poetyckiego *Gody ycia*, jest tą materią utworów, która czyni je atrakcyjnymi. Chociaż życie każdego stworzenia jest nieporadne, zdeterminowane, uwikłane w śmierć, ograniczone ziemską kondycją, naznaczone bólem – żyć warto. Choćby po to, by próbować wznosić się ponad własną ułomność i z każdym początkiem – dnia, roku, świata – doświadczać cudu narodzin i trwania.

W *Godach ycia* sakralizację świata sankcjonuje mit o pochodzeniu ziemskiego istnienia. Dwa żywioły stanowią prazródło bytu: Ogień (król) i Woda (królowa), z których związku pochodzi córka – Ziemia. Dziewica-Ziemia łączy się z bogiem Jasnym. Oni dają początek Życiu:

Dziecię-Życie ma trwać wiecznie: bo miłość nieśmiertelna stała się jego natchnieniem – duszą. I dobrze jest żyć, nawet – w cierpieniach niedoli, gdyż wszelka boleść, każda walka dodają Życiu zacności i czynią je dopiero wtedy pięknym. [G 64]

Antenaci Życia, Ogień i Woda, pozostają w związku ze swoim potomkiem:

Ogień poświęcenia i łzy cierpień²⁶ wnoszą w pospolitość Życia ziemskiego pierwiastek boski. [G 64]

W panteonie bogów Dygasińskiego na uwagę zasługują, oprócz już tu wymienionych, żeńskie bóstwa: Wanda, Łada i Żywa. Wydaje się, że dwie pierwsze nie są w *Godach ycia* samodzielnymi boginiami, lecz należy je kojarzyć z Ziemią. Ziemia nazywana imieniem Wanda zyskuje znaczenie etniczne, a przy tym waloryzację emocjonalną. Zawęża się jej pojęcie do niewielkiego obszaru terytorium (miejsca kultu). Istotne jest to, iż imię Wanda przysługuje u Dygasińskiego Ziemi pozostającej w stanie dziewictwa – w czasie przed zaślubieniem Jasnego. W chwili nadejścia Oblubieńca Dziewica Wanda ulega przeobrażeniu w Ładę, czyli Ziemię-Matkę (G 66). Z charakteru metamorfozy należy wnioskować, że Ładę zarówno rozumie się tu jako naturę żeńską związaną z miłością i wegetacją, jak też traktuje się ją jak synonim „oblubienicy”, „kochanki” czy „żony”²⁷.

Utożsamienie Ziemi z Wandą i Ładą wypada rozpatrywać jako przejaw własnej inwencji twórczej Dygasińskiego. W badaniach dotyczących religii słowiańskiej dotychczas nie natrafiono bowiem na źródła, które potwierdziłyby występowanie antropomorfizacji ziemi w kulcie Matki-Ziemi, kulcie rzeczywiście na Słowiańszczyźnie praktykowanym, będącym odbiciem indoeuropejskiego mitu kosmogonicznego. Nie znaleziono też dotąd jakichkolwiek informacji o demonach mogących reprezentować Matkę-Ziemię²⁸. Nawet sugerowany przez część badaczy religii słowiańskiej związek bóstwa o imieniu Nya (Nija, Nyja) z podziemiami, duszami zmarłych i obumieraniem należy traktować z pobłażliwością, ponieważ nie ma

²⁶ Woda jest we łzach, „oczyszczających wszelką duszę z brudu samolubstwa” (G 64).

²⁷ To rozumienie „Łady” byłoby tożsame z ustaleniami A. Brücknera, który odrzucał autentyczność bogini, wiążąc imię z archaizmem o takiej właśnie treści: oblubienica, kochanka, żona. *Nb.*: Łada w *Rocznikach* J. Długosza jest bóstwem męskim, patronem wojny – odpowiada greckiemu Marsowi, natomiast w *Kronice polskiej* M. Miechowity (1519) Łada to Leda, matka bliźniaków Lela i Polela. Ci dwaj pojawiają się u Dygasińskiego marginalnie w opisie jesiennego pejzażu: „Jeśli dzień jest pogodny, to po stepach Lel ściga Polela i pogoń ich wyznacza ślady niemi pajęczyny” (G 127). Zob. J. S t r z e l c z y k, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań 1998, s. 125.

²⁸ Zob. H. Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian i jej upadek: w. VI–XII*. Wyd. 2. Warszawa 1986, s. 138.

naukowych dowodów w ogóle na istnienie takiego idola. To „pseudobóstwo” żywot zawdzięcza najprawdopodobniej imaginacji Długosza²⁹.

Dużo bardziej konkretny wizerunek niż Wanda i Łada, bo uprawdopodobniony wierzeniami słowiańskimi, ma u Dygasińskiego Żywa. To energiczne, niewysłowienie piękne i dobre bóstwo. Żywa pełni funkcję niańki Życia. Opiekuje się wszelkim nowo powstałym bytem, od noworodków po pisklęta i rośliny. Można więc wnosić, że to bogini życia, dla Dygasińskiego zapewne tożsama ze słowiańską Siwą³⁰. Do takiego przypuszczenia upoważnia opis jej wyglądu. Żywa prezentuje się w *Godach życia* w pełnej krasie, bez odzienia, z rozpuszczonymi złotymi włosami, z wiankiem z ruty i pierwiosnków. Jej oblicze wydaje się zatem zgodne z tym wyobrażeniem Siwy, jakie zachowało się na niemieckim miedziorycie z 1740 roku.

Podobnie jak miejsce i bohaterowie, tak też czas akcji *Godów* zyskuje wymiar sakralny. Okres trwania zdarzeń obejmuje jeden rok. Wpisanie historii mysikrólika w dość krótki odcinek temporalny bynajmniej nie sugeruje, że mamy do czynienia z epizodem. Jest to bowiem okres wystarczający – i konieczny, by pokazać ideę regeneracji życia, tajemnicę niewyczerpanego pojawiania się owego życia w rytmach wegetacji, symbolizujących misterium odnawiania się kosmosu³¹. Dodatkowo ten sakralny porządek wypełnia struktura obrzędowego roku słowiańskiego, z wszystkimi świętami o charakterze publicznym, począwszy od Szczodrego Wieczoru, a na Dziadach kończąc.

W Szczodry Wieczór³² godów zimowych, gdy ludzie celebryją wieczerzę przy stołach zasłanych sianem, rodzi się nowe Słońce, a wraz z nim nadzieja (G 23). Z tego załączka wiary w okresie Jarowych Godów powstanie potężna moc miłości, której ideę będzie sygnalizować każda żywa istota, wiedzona instynktownym przecuciem, że kochać – to znaczy żyć wiecznie (G 54). Gody Jare, zwane przez Dygasińskiego „miłosnymi”, pokażą wzniosłą postać instynktu życia. Natchniona żądzą rozkoszy puszcza objawi wówczas bujność istnienia i potrzebę przetrwania w odtwarzaniu żywota.

Przedłużeniem święta miłości stanie się Noc Kupały, uroczystość Ognia i Wody, tzw. Sobótki, których kulminacja wyrazi się poszukiwaniem legendarnego kwiatu paproci, tajemniczego skarbu szczęścia – nieosiągalnego z woli demonów ciemności (G 94 n.). Opowieść o kwiecie paproci Dygasiński barwnie udramatyzuje, aby pokazać rozżalenie człowieka z powodu niemożności odnalezienia szczęścia abso-

²⁹ J. Długosz jest twórcą własnej koncepcji mitologicznej dotyczącej systemu bóstw polskich odpowiadających wielkim bóstwom rzymskim. W panteonie Długoszowym znaleźli się: Yesza, bóg najwyższy – Jowisz; Lyada (Łada), bóg wojny – Mars; Dzydzilelya, bogini małżeństwa – Wenera; Nya – Pluton; Dzewana (Dziewanna) – Diana; Marzyana (Marzana), bogini urodzajów – Cerera; Pogoda – Temperies; Żywy (Żywie), bóg życia. Zob. *ibidem*, s. 212–218.

³⁰ Miano „Żywa” daje się tłumaczyć imieniem „Siwa”. Bogini Siwa była czczona przez Słowian połabskich. Wiele wskazuje jednak na to, że podobieństwo Siwa-Żywie jest przypadkowe. Z badań Ł o w m i a ń s k i e g o (*ibidem*, s. 183) wynika, iż Długosz, którego uważa się za pomysłodawcę tego przejątku literackiego, niekoniecznie musiał znać dzieło Helmoda, w którym połabska Siwa była obecna. Poza tym Żywie jest u Długosza bogiem męskim – zob. *ibidem*, s. 183.

³¹ Nie bez znaczenia jest fakt, że w wielu kulturach „rok” znaczy „świat”. Kosmos z każdym rokiem odradza się, ponieważ w każdy Nowy Rok czas zaczyna się *ab initio* (M. E l i a d e, *wi ty czas a mity*. W: *Sacrum a profanum*).

³² To moment przesilenia przypadający na 21–22 XII.

lutnego. Ta klechdowa historia posłuży pisarzowi do rozpoznania sedna goryczy, która wpisuje się w egzystencję ludzkiego bytu. Za pomocą owego baśniowego motywu Dygasiński podejmie próbę wytłumaczenia natury ludzkiego zgorzknienia, wiążąc je z niezrozumieniem sensu życia i nieświadomością, że cierpienie stanowi istotną, a nie zbyteczną treść owego – wszelkiego – życia. W cierpieniu, które stwarza zasepienie, widzi autor *Godów* wartość nieprzecenioną: otóż z rozczarowania, przecucia i doznawania dumy rodzą się mądrość ludzka i dzielność życia.

Po godach letnich nastąpi Święto Plonów (dożynki), a niezadługo po nim Dziady. Pośród starych drzew Bohboru ludzie pamięcią i nabożną czcią poczną wskrzeszać święte duchy przodków, których kości i krew wniknęły w glebę puszczy. Liturgia grobów pokazuje społeczność ludzką żądną kontaktu z tym, co partycypuje w boskości. Nekromancja, wyrażająca się magiczną formą praktyk przyzywania duchów zmarłych, będzie już zapowiedzią Magii Ziemi, pograżającej się w śmiertelnym śnie, by wkrótce doświadczyć tajemnicy zmartwychwstania.

U Dygasińskiego pomiędzy godami letnimi a dożynkami jest czas, kiedy swoją moc objawi jeszcze Perun. W obrządkach Słowian święto Peruna, boga piorunów i grzmotów, przypadało na 20 lub 21 VII (także 26 III) i należało do świąt drugorzędnych, mniejszych niż Jare Gody, Noc Kupały, Dożynki i Gody Zimowe. W *Godach* ycia natomiast Perunowi poświęca się wiele miejsca. Bo też jego rola wykracza tu poza typowy zakres przypisywanych mu w tym czasie działań, powiązanych z pracami rolniczymi i dojrzewaniem plonów. Dygasiński pokazał Peruna jako bojownika o ład moralny na ziemi. Posłuszny woli ojca – Jasnego, Perun mierzy się z Czarnym, bogiem uosabiającym ciemności. Wydaje się, że w wojnie Peruna z demonem zła twórca *Beldonka* powielił mit o pojedynku kosmogonicznym. W wielu religiach taka wersja mitu o początku przedstawia właśnie walkę gromowładnego boga z bóstwem chtonicznym, upostaciowieniem zła i chaosu. Ten kosmogoniczny pojedynek autor *Godów* rozciągnął w czasie, spojrzął nań jak na pasmo niekończących się, wciąż na nowo podejmowanych walk o władzę między Jasnym a Czarnym. Dokonując tej transformacji mitu, pisarz zrealizował wizję świata rozciągającego się nieskończenie w czasie uświęconym, skoro każda burza przedstawi się jako kolejne starcie dwóch nadprzyrodzonych mocy, zmagających się o panowanie nad ziemią i forsujących własne wartości: dobro przeciw złu, zło zamiast dobra.

Ale nie tylko burze staną się areną demonstracji siły kosmogonicznych adwersarzy. Wraz ze zmianą pór roku władzę nad światem będzie obejmował raz Czarny, raz Jasny. Ścięta mrozem ziemia, niosąc martwość przyrody, przeistoczy się na pewien czas w uciemioną niewolnicę Czarnego, wnoszącego niedolę, chaos i głód, by niezadługo po niszczycielskich działaniach tego władcy dać się ratować przez Słońce, boga dobrego – ale dobrocią nie na ziemską miarę. Wielki i potężny Jasny, choć zdolny do empatii, z niewzruszonym spokojem przygląda się śmierci słabych i mówi:

Nie lubię spraw i rzeczy małych: wdzięk doskonałości boskiej jest zamiarem Stwórcy, a przeto musi zginąć wszystko słabe, mierne, niegodne nieśmiertelności! [G 146]

Życiodajna myśl Jasnego zawiera ideę wieczystego trwania ziemi. Bóg zamiaruje przyszłość wieków odległych, a śmierć bytów jednostkowych nie wchodzi w kolizję z tą intencją. Rozczulanie się nie leży w naturze niebiańskiego władcy.

Istotne wszakże, iż w jego eschatologii to cisi i cierpiący są „nasieniem wielkości” (G 146). Taka sprzeczność, znamionująca Jasnego, bynajmniej nie jest niebywała. Ambiwalencję można uznać za właściwość typową dla istoty boskiej – poświadcza to cała historia religijna ludzkości³³.

Ocalanie świata przez Jasnego nie będzie miało doraźnego charakteru. Należy na nie patrzeć jak na boski akt stwarzania początku, powoływanie nowego życia³⁴. Pojęty w ten sposób czyn demiurga zawiera zatem, to oczywiste, narodziny czasu. Sięganie po *sacrum* w tak widzianym cyklicznym następstwie pór roku staje się więc niewątpliwe, skoro, zdaniem Eliadego, kosmogonia jest najwyższym przejawem boskości³⁵. Ten rytm, który rządzi światem, z całą pewnością konstytuuje jego metafizyczny wymiar.

Święty kalendarz, przynosząc corocznie te same ceremonie, umożliwia wieczne powracanie do źródeł świętości, do uświęconego przez bogów mitycznego czasu początku³⁶. Umiejętność religijnego przeżywania tych wiecznych powrotów czyni życie osoby dysponującej tą sprawnością znośnym. Postawa religijna wobec periodycznego nawrotu tych samych sytuacji początku umożliwia, o czym przekonuje Eliade, przemienianie własnej egzystencji w kierunku doskonalenia dorównującego modelowi boskiemu. Ratuje to życie przed nicością i śmiercią, będąc motywem największych nadziei³⁷.

W tym projekcie świata, w którym dochodzi do konfrontacji alegoryzowanego dobra i zła jako sił ścierających się w sferze życia, Dygasiński spożytkował powstałą w XIX wieku teorię dualistycznej religii słowiańskiej³⁸. Zamyśl autora, by wykorzystać tę koncepcję, wynikał zapewne z potrzeby przejrzystego precyzowania rzeczywistości fikcjonalnej w wymiarze etycznym. Odwołanie się do czytelnich opozycji (bóg Jasny – bóg Czarny, kosmos–chaos, niebios–podziemia, radość–smutek, dola–niedola) dawało aksjologicznie wyraziste tło dla opisywanych zdarzeń rozgrywających się na planie realnym świata przedstawionego.

Doniosłe jest jednakże to, że filozofia moralności zawarta w *Godach ycia* nie jest bynajmniej optyką wyabstrahowaną wyłącznie ze słowiańskich mitów i obrządków. Jej specyfikę wyznacza religia chrześcijańska, w której wyłoniona z pogańskiej tradycji etyka zostaje przetransponowana. Wykładnię moralną *Godów* ustalają biblijne kryptocytaty, nieliczne, ale wyraziście określające miarę rzeczy.

Podczas gdy skrytobójca leśny, puchacz, przemawia kainowym głosem („Czyż ja jestem stróżem braci?”, G 125), strzyżyk realizuje swe leśne posłannictwo ryccerza Ziemi słowami: „Słuchajcie, kto ma uszy ku słuchaniu!” (G 143). Już za sprawą takich słów misja mysikrólika zyskuje charakter ewangelizacyjny. Apostolstwo ptaszka staje się faktyczne, zważywszy na to, że wyśpiewuje on pieśni miłości, nadziei i wiary, w mistycznym żarze uczuć oddając modlitewny pokłon Słońcu. Nie bez znaczenia są także odwołania do ośmiu błogosławieństw: kiedy strzyżyk wróży przyszłość małym i cichym (G 141), a Jasny obdarowuje nieśmiertelnością

³³ Zob. M. Eliade, *Mefstofeles i androgyn*. Przeł. B. Kupis. Warszawa 1994, s. 93.

³⁴ *Ibidem*, s. 95.

³⁵ M. Eliade, *wi ty czas a mity*. W: *Sacrum a profanum*, s. 77, 82.

³⁶ *Ibidem*, s. 88–94.

³⁷ *Ibidem*, s. 112–114.

³⁸ O istocie dualizmu słowiańskiego zob. A. Szyjewski, *Religia Słowian*. Kraków 2003, s. 39–67.

cichych i cierpiących. Ten kontekst pozwala patrzeć na mysikrólika – „czciela światła” – jak na wyznawcę nauki Chrystusa, którego ze światłem należy utożsamiać³⁹. Wszak Jezus przemawiał słowami: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12) oraz: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6)⁴⁰. Nazwanie mysikrólika „czystym poganinem” wydaje się zatem dość przewrotnym pomysłem Dygasińskiego – winno się je kojarzyć bardziej z czystością wiary aniżeli z jej brakiem.

Obok wzniosłych aktów o charakterze religijnym w *Godach życia* rozgrywa ją się historia na pozór nie mająca znaczenia religijnego (atak wronca i jastrzębia na zająca, polowanie na niedźwiedzia). Nie będzie jednak nadużyciem stwierdzenie, że i one prowadzą do objawienia się *sacrum*. Ale na innym już poziomie – podmiotu dokonującego, z perspektywy czytelniczej, oglądu świata przedstawionego. Tego rodzaju obrazy, jak wspomniane akty przemocy, wyzwajając poczucie grozy, wywołują u odbiorcy lęk. Rodzi się ów niepokój wraz z rozpoznaniem kondycji ziemskich stworzeń, w tym także człowieka. A człowiek – to wiemy choćby ze starożytnej poezji epigramatycznej, która bez złudzeń odsłaniała gorzką prawdę o życiu – nie ma prawa do tego, by nie zostać zmiażdżonym. Ów lęk będzie lękiem egzystencjalnym w obliczu tajemnicy istnienia. W takim doświadczeniu nawet człowiek nie związany z żadną religią z pewnością pokaże, choć nie musi być tego świadom, że jest potomkiem *homo religiosus*⁴¹.

Rudolf Otto, mówiąc o poczuciu własnej nicości doznawanym przez człowieka i o przekonaniu o zależności stworzenia od Boga, proponuje powiązanie tego rodzaju przeżyć z lękiem numinotycznym⁴². Ten szczególny lęk, współgrający ze wzniosłością, nie zanika, zdaniem tego badacza, nawet przy najczystszej wierze w Boga, przybiera jedynie postać uszlachetnioną: mistycznego załęknienia.

Trwanie *profanum* w świecie manifestującym świętość nie jest więc bezpodstawne, ma uzasadnienie ontologiczne: *profanum* warunkuje *sacrum*.

Nie bez wysiłku tworzył Dygasiński ten sakralny wymiar świata wykreowanego. Utrudzony podniosłym charakterem swego dzieła o mysikróliku, w jednym z listów do córki pisarz załił się: „Oj, jej! Już nigdy, nigdy nie puszcę się na taką transcendentalność”⁴³.

Za filuterię chyba trzeba brać to oświadczenie, bo gdy jeszcze autor kończył *Gody*, już projektował kolejną rzecz, i z tonu uroczystego bynajmniej nie spuszczał. *D by*, których pisanie rozpoczął w lutym 1901, zaraz po sfinalizowaniu *Mysikrólika*⁴⁴, podtrzymują atmosferę puszczy przenikniętej *sacrum*. Podczas gdy w *Godach*

³⁹ Zob. też badania J. Trąbki (*Neuropsychologia światła*. Kraków 2003) na temat tożsamości światła ze świadomością.

⁴⁰ Cytaty z *Ewangelii* w. Jana podaje za: *Pismo wi te Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z j zyków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysi clecia*. Wyd. 3, popr. Poznań–Warszawa 1980.

⁴¹ M. Eliade (*Sacrum i profanum w wiecie współczesnym*. W: *Sacrum a profanum*, s. 228) wyraża przekonanie, że każdy kryzys egzystencjalny jest kryzysem religijnym, ponieważ na archaicznym etapie kultury byt stanowi jedność z *sacrum*.

⁴² R. Otto, *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Warszawa 1999, s. 20–23.

⁴³ Dygasiński, *Listy*, s. 586 (list z 26 I 1901).

⁴⁴ Co nie znaczy, że pracy nad utworem ostatecznie zaprzestał. Jeszcze w maju i czerwcu 1901 dokonywał znaczących poprawek w *Godach*. Pisanie *D bów* postępowoło mozolnie, w sierpniu

ycia w rolę bohatera wcielił się ptak, w *D bach* miały dominować owady i świat roślin⁴⁵. Tekst, co prawda, nie został ukończony, jednak z kilkustronicowego ułamka można wnioskować, że wymiar metafizyczny treści właściwy *Godom* byłby i dla tego kolejnego dzieła znamienny. Z pewnością stanowiło to ten atut utworu, który miał na względzie Zenon Przesmycki decydując się na opublikowanie owego nie dokończonego tekstu w „Chimerze”⁴⁶. Poza programem pisma Miriama znajdowała się przecież wszelka problematyka obyczajowa, a prawdopodobieństwo druku w tym wyrafinowanym estetycznie periodyku zwiększał wymiar metafizyczny utworu.

To, co Sobieraj⁴⁷ w odniesieniu do *Godów* nazywa „irracjonalną metafizyką”, reprezentatywną dla filozofii życia, która kształtowała się w opozycji do ontologii i epistemologii pozytywizmu i naturalizmu, pojawiło się także w *D bach*. W zamysśle Dygasińskiego i ten utwór miał się stać gloryfikacją życia, choć wyeksponowana w nim wszechobecność cierpienia, towarzyszącego beznamiętnemu uśmiercaniu wielowiekowych drzew, przeczyłaby, na pierwszy rzut oka, takiemu przesłaniu. Faktem jest jednak to, że i w świecie mysikrólika-strzyżyka śmierć i ból ukazywały się jako zjawiska, za których sprawą życie zyskiwało aspekt wieczności i nieśmiertelności. W przypadku *D bów* trudno orzec, na podstawie zaledwie fragmentu, czy byłby ów utwór jak *Gody* równie niejednorodny pod względem opcji filozoficznych. Opowieść o strzyżyku przywodzi wszak na myśl i naturalistyczną walkę o byt, i panteizm, i dualistyczny manicheizm, i perspektywę filozofii chrześcijańskiej. Takie wnioski dotyczące *Godów ycia* sformułował Wacław Borowy, a powtórzył je, nieco modyfikując terminologię, Sobieraj⁴⁸, z ostrożnością podchodzący do rzekomego „chrystianizmu” *Godów*. Dla Sobieraja stosowniejsze było w tym miejscu określenie „spirytualizm”.

Gody ycia i nie ukończone, zaledwie rozpoczęte *D by* wydają się demonstrować dystans ich autora wobec pozytywistycznych teorii, za których pomocą dałoby się opisywać porządek świata i istotę bytu człowieka. Dygasiński, uchodzący za entuzjastę Darwina, propagator metody pogładowej na drodze poznania, prezentuje poprzez te dzieła postawę sprawiającą wrażenie wykraczania poza racjonalny ogląd rzeczy. Błędem byłoby jednak sądzić, że objawiający się w *Godach* i *D bach* irracjonalny wymiar świata jest czymś, co u Dygasińskiego wykiełkowało późno, u kresu życia, i co w związku z tym można byłoby rozumieć jako osobistą próbę poszukiwania tego, co wieczne, w religijnych doświadczeniach czy przeżyciach, oraz że na tle całej twórczości autora przedstawia się ów aspekt osobliwie.

Na długo przed *Godami* dawał już Dygasiński sygnały, iż zasadne jest uznanie, że świat nie tylko rządzi się logicznymi prawami, ale też przenika go porządek irracjonalny. Pisane w roku 1892 (wyd.: 1896) *Cudowne bajki*, z których

1901 notował w liście do córki, że brak mu jeszcze do nich odpowiednich studiów (było to w czasie, gdy kończył i przerabiał *Reiczka*).

⁴⁵ Dygasiński zamierzał w *D bach* przedstawić życie owadów toczących dąb. Bez wątpienia inspiracją dla pisarza były drzewa z Rzeszówka, majątku Jana Borkowskiego – zob. list A. Dygasińskiego adresowany do Borkowskiego z 16 II 1901 (w: *Listy*, s. 764).

⁴⁶ *D by* ukazały się w tomie 6 „Chimery” (1902, z. 17).

⁴⁷ Sobieraj, *op. cit.*, s. 106.

⁴⁸ W. Borowy, *O „Godach ycia” Dygasińskiego. Jedna z legend krytyki literackiej*. „Twórczość” 1946, z. 11. – Sobieraj, *op. cit.*, s. 110.

dwie są oryginalne, na niczym nie wzorowane (*Król Huk-Puk* i *Syn boginki*)⁴⁹, wykraczają ponad światopogląd pozytywizmu, wyraźnie zbliżając się w tonacji do młodopolskiego idealizmu, erotyzmu (dość subtelny, jak w *Łab dziach*) i typowo modernistycznej symboliki. Jolanta Sztachelska, powołując się na rozpoznania Grzegorza Leszczyńskiego⁵⁰, wskazuje na charakterystyczny dla tego zbioru baśni „zanik kategorii prawdopodobieństwa i intensyfikację odczucia nieokreśloności, fantastyki czy poetyckości świata przedstawionego”⁵¹. Nie tylko katalog demonów, istot półdemonicznych (*Królowna Zorzyczka*), zwierzęcych i ludzkich o nadprzyrodzonych zdolnościach (*By i Dy*) tworzy atmosferę niezwykłości, ale też szczególna przestrzeń, w jakiej postaci owe egzystują, wzmacnia tę perspektywę irracjonalną. Na uwagę zasługuje zwłaszcza przyroda, nie skażona ludzką działalnością i nieprzystępna dla zwykłych śmiertelników: puszcze nieprzeniknione, gdzie szumią drzewa przez Boga u początków świata posiane (*Król Huk-Puk*), bujne ogrody i lasy przepelnione najpoważniejszą zwierzyną i ptactwem, rodzące najprzedniejsze owoce i woniejące rajskim kwieciem (*Łab dzie*). Nie mniej istotna jest wewnętrzna spójność świata przedstawionego, w którym nienaturalne zjawiska są przyjmowane z naturalnością i w którym panuje przyzwolenie na to, by życiem zawiadywały siły irracjonalne.

Prawdą jest, że baśnie rządzą się właściwymi sobie prawami i to, co nierzeczywiste, stanowi wyznacznik ich poetyki. Nie sposób wszakże pominąć tego gatunku zbioru przy oglądzie takich zjawisk, jak irracjonalny wymiar świata w utworach literackich, bo on też poświadcza zainteresowanie Dygasińskiego ową tematyką. Symptomatyczne, że w tym samym okresie, gdy baśnie te powstawały, autor napisał również opowiadanie, w którym wyraził sceptyczny stosunek do życia pozbawionego wszelkiej wiary w to, co nadprzyrodzone. W kreacji Jana Łyski, bohatera *Kra cowego* (wyd.: 1893), pokazał Dygasiński absurdalność założenia, że istnieje tylko to, co da się wywnioskować z faktów logicznie wpływających z porządku natury. Samodzielne i niezależne myślenie Łyski prowadzi go do negacji wszystkiego, czego nie da się potwierdzić rozumem. Jego skrajna niechęć do przesądów czy wiary, a zarazem idealistyczna postawa wobec świata realnego, odraza do wszystkiego, co jest użyteczne (Łyska ma drwiący stosunek do wszelkiego utilitaryzmu), prowadzi go do tragicznego końca. Nadwrażliwość umysłu, odczucie paraliżującej nudy, przekonanie o zawodności zmysłów w postrzeganiu (bo efektem sensualistycznej percepcji może być mylne tworzenie pojęć), a zarazem przeświadczenie, że prawdę osiąga się wyłącznie na drodze filozofowania – i jednocześnie powątpiewający stosunek do sensowności takich działań człowieka, które podejmuje on w trosce o swój byt materialny, negacja postaw emocjonalnych i apatia, uczuciowa odrętwiałość wobec podniet niesionych przez rzeczywistość. Wszystko to pokazuje katastrofalne skutki życia „bezdogmatowego”. *Kra cowy* jest z pewnością ważnym głosem Dygasińskiego w dyskusji nad

⁴⁹ Przekonywał o tym A. Dygasiński (*Listy*, s. 727) w liście do S. Witkiewicza z 30 III 1892.

⁵⁰ G. Leszczyński, *Młodopolska lekcja fantazji. O przełomie antypozytywistycznym w literaturze fantastycznej dla dzieci i młodzieży*. Warszawa 1990.

⁵¹ J. Sztachelska, *Od Darwina do mitu. Rzecz o Adolfe Dygasińskim*. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 38.

światoobrazem dekadencckim. Dowodzi zatem zainteresowania pisarza nowymi prądami, rodzącymi się w dystansie wobec filozofii pozytywistycznej.

Dygasiński niejednokrotnie sygnalizował to, że będąc rozpoznawany jako pisarz naturalistyczny, tworzący pod wyraźnym wpływem teorii Darwina i w zgodzie z wieloma konceptami Spencera, wykraczał poza ograniczenia pozytywizmu. Konwencjonalny motyw koła biologicznego, bliskie chrześcijańskiemu pojęcie miłości, zainteresowanie metafizyką (nieprzystające do naturalizmu, który odrzucał transcendencję)⁵², korzystanie ze środków wyrazu typowych dla symboliki i emocjonalnej żarliwości młodopolskiej – to dowody, że teksty literackie Dygasińskiego przełamują schematy, a szufladkowanie okazuje się, jak w wielu przypadkach, nadużyciem nie służącym obiektywnej analizie.

Dygasiński to pisarz, którego twórczość jest niewątpliwie głęboko zakorzeniona w tradycji. Jego *Beldonek* i *wywoł Beldonka* np. są inspirowane powieścią Łotrzykowską i z pewnością wymagają interpretacji w kontekście XVI-wiecznego dzieła *wywoł Łazika z Tormesu*. O tym, że Dygasiński miał dużą świadomość literacką, świadczy też dowcipna próba mistyfikacji, na jaką pisarz pozwolił sobie wydając okazałych rozmiarów dzieło (100-stronicowe) pt. *Opis imprezy wojennej im pana Alberta Milicerego*⁵³. Rzekomo XVII-wieczna *Wyprawa Albertusa* jest literacką igraszką Dygasińskiego, którą autor przeznaczył dla najbliższych przyjaciół, sparodiowanych w osobach bodzentyńskich obywateli. Utrzymana w konwencji literatury sowizdrzalskiej (jak np. *Wyprawa plebska Albertusa na wojnę z 1590* czy *Albertus z wojny z 1596* roku), pisana językiem stylizowanym na staropolski, daje złudzenie tekstu dawnego. Sprawia wrażenie, że jest efektem oryginalnej twórczości plebejskiego humorysty. To bodaj najwybitniejsze dzieło parodystyczne Dygasińskiego. Pisarz zresztą nierzadko pokazywał się jako twórca o dowcipnym usposobieniu. Jego *Muchy* albo *Numer 607* stanowią tego sugestywny dowód.

I właśnie kontekst tych dzieł, z *Imprez wojennych* na czele, powoduje, iż skłonno byłabym przyświadczyć spostrzeżeniu Franciszka Bielaka, że w Dygasińskim „pokutował zawsze entuzjasta, trzymany krótko i poskramiany nieraz przez doktrynera, ale nigdy nie pokonany”⁵⁴. Rozluźnianie pozytywistycznego gorsetu było dla twórcy *Beldonka* swoistą autoterapią w często pośpiesznej⁵⁵ i tendencyjnej

⁵² M. J. Olszewska („Tragedia chłopska”, czyli „Dramaty lub dzieła” Adolfa Dygasińskiego. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 66) perspektywę metafizyczną odsłania także w tych utworach, które dotychczas nie były nawet brane pod uwagę przy omawianiu owej problematyki. Zdaniem tej badaczki, również w *Dramatach lub dziełach* objawia się metafizyczność świata: „ze względu na głęboki pesymizm powieściowego obrazu w tym przypadku należałoby mówić o metafizyce jako o sferze doświadczeń negatywnych – traumatycznych. Wydaje się, że całe *Lub dzieła* opanowały demoniczne siły popychające człowieka do zła”.

⁵³ Pełny tytuł brzmi: *Opis imprezy wojennej im pana Alberta Milicerego, konsula, alias burmistrza biskupiego miasta Bodzantyna, contra insolentiam tyraniej króla szwedzkiego, Karla Gustausa*. Nakład *Imprezy wojennej* był przygotowany do lektury prywatnej, wyszedł w 25 egzemplarzach numerowanych (Kraków 1894). Na stronie tytułowej sugerował Dygasiński, że jego rola w opublikowaniu tego dzieła ogranicza się do pracy edytorskiej: „wydał podług starych papierów A. Dygas”. Oprócz tego ukazała się, w zmienionej nieco szacie, niewielka liczba nadbitek dla bibliotek.

⁵⁴ F. Bielak, „Ostatnia wyprawa Albertusa”. *Nieznany utwór Adolfa Dygasińskiego*. Kraków 1925, s. 14.

⁵⁵ Dygasiński stale miał poczucie winy, że pisze zbyt szybko, czego efektem są nie dopracowane i niezadowolające jego samego utwory. Nie do siebie miał o to żal, ale do tych, którzy płacili za druk tekstów za mało, gdy tymczasem utrzymanie rodziny wymagało znacznych kosztów. Przez

produkcji⁵⁶, jakiej wymagały ówczesne programy literackie, dyktowane warunkami politycznymi i społecznymi.

Abstract

AGATA SKAŁA
(Maria Curie-Skłodowska University in Lublin)

THE SACRED IN ADOLF DYGASIŃSKI'S "FEASTS OF LIFE" ("GODY ŻYCIA"). ON NON-POSITIVISTIC NATURAL HISTORY AND IRRATIONALISMS

Adolf Dygasiński's literary creativity associated with naturalism transgresses the limits of Positivism. A conventional motif of vain biological circle, the concept of love and suffering close to that of Christians, interest in metaphysics, means of expressions typical of Young Poland's symbolism and emotional earnestness – all of them make up a token that Dygasiński's writings break up with the established models. Dygasiński's most intriguing piece, i.e. *Feasts of Life*, manifests the sacred. The rhythm of vegetation that symbolize the mysteries of cosmic reviving make up the novel's metaphysical design, the sacral dimension is organized by the structure of Slavonic year's rituals, whilst moral explanation of *Feasts of Life* is settled by hidden quotations from the *Bible*.

A distance from Positivism is also marked in Dygasiński's other pieces, e.g. *Oak trees (D by)*, *Wonderful tales (Cudowne bajki)*, *Extreme (Kra cowy)*, *A Description of Mr. Albert Milicery's Battle (Opis imprezy wojennej im pana Alberta Milicerego)*.

całe życie jego utrapieniem był brak godnych środków materialnych na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Praca guwernerska, której się oddawał z dużym zaangażowaniem, nie oferowała wystarczającego zabezpieczenia materialnego.

⁵⁶ H. Markiewicz (*Pozytywizm*. Wyd. 6. Warszawa 2002, s. 177) niedostatki warsztatu pisarskiego Dygasińskiego tłumaczy także „brakiem wyrobionej świadomości literackiej”. Wydaje się, że jest to orzeczenie tyleż krzywdzące autora *Margieli i Margielki*, co bezpodstawne.

