

Dariusz Bawoł

Przestrzeń sacrum - przestrzeń profanum w prozie Ernsta Wiecherta

Literaturoznawstwo : historia, teoria, metodologia, krytyka 1 (4), 131-155

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dariusz Bawoł

PRZESTRZEŃ SACRUM - PRZESTRZEŃ PROFANUM W PROZIE ERNSTA WIECHERTA¹

Doświadczenie jakiejś rzeczywistości w wymiarze numinotycznym czy sakralnym jest konstytutywne dla wszelkiej religijności². A według ewangelickiego filozofa i teologa Paula Tillicha, stanowi integralny składnik aktu wiary, który otwiera człowieka na to, co ostateczne³. W powieściowym świecie Ernsta Wiecherta rzeczywistość sakralną tworzą las i okolica, czyli wieś, zaś rzeczywistością profaniczną jest miasto, wojna i obóz koncentracyjny. Owa sakralna przestrzeń jest Rajem. Poza nim sytuuje się miejsce wygnania. Biblijny Raj jest ogrodem. Idea Raju jako ogrodu jest archaiczna i sięga przedbiblijnych mitologii⁴. Hebrajskie słowo *gan*, określające w Biblii Raj, może oznaczać ogród, ale także gaj, położone w przestrzeni odgraniczonej, jak oaza⁵. U Wiecherta będzie to las, którego część w okolicy Sowirogu mieszkańcy „od niepamiętnych czasów” nazywają „Rajem” (DJ, 145)⁶.

¹ Niniejszy artykuł jest fragmentem przygotowywanej przez autora książki pt. *Droga do wieczności. Doświadczenie religijne w prozie Ernsta Wiecherta*.

² Zob. R. Otto: *Świętość*. Przeł. B. Kupaś. Wrocław 1993, s. 32 i n.; M. Eliade: *Sacrum i profanum*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999.

³ Zob. P. Tillich: *Dynamika wiary*. Przeł. A. Szostek. Poznań 1987, s. 73–74.

⁴ S. Kobielius: *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*. Warszawa 1997, s. 134.

⁵ Zob. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. [Red.] W.L. Holladay. Leiden 1988, s. 63.

⁶ Dzieła Ernsta Wiecherta będą przytaczane według następujących edycji: *Die kleine Passion*. München 1964 (KP) lub *Mała pasja*. Przeł. E. Bielicka. Warszawa 1959 (MP); *Das einfache Leben*. W: tenże: *Gesammelte Werke*. München 1980, t. 2 (EF) lub *Proste życie*. Przeł. T. Ostojki. Olsztyn 2001 (PŻ); *Die Jeromin-Kinder*. W: tenże: *Gesammelte Werke*, dz. cyt., t. 3–4 (JK) lub *Dzieci Jerominów*. Przeł. T. Ostojki, J. Ptaszyński. Olsztyn 1972 (DJ); *Missa sine nomine*. W: tenże: *Gesammelte Werke*, dz. cyt., t. 5 (MSNR) lub *Missa sine nomine*. Przeł. M. Kłos-Gwizdalska. Warszawa 1958 (MSN); *Die Majorin*. W: tenże: *Gesammelte Werke*, dz. cyt., t. 1 (M) lub *Pani majorowa*. Przeł. E. Martuszewski. Olsztyn 1984 (PM); *Der Totenwald. Ein Bericht. Mit Tagebuchnotizen und Briefen*. Leipzig 1989 (T) lub *Las umarłych*. Przeł. E. Martuszewski. Olsztyn 1988 (LU); *Wälder und Menschen. Ein Jugend*. München 1956 (WM) lub *Lasy i ludzie*. Przeł. T. Ostojki. Olsztyn 1976 (LL).

Wizja ta ma źródło w pamięci pisarza. Jak wielokrotnie podkreślano⁷, czego i zresztą Wiechert nie ukrywa, twórczość jego w aspekcie przedstawieniowym jest wyraźnie zakorzeniona we wspomnieniach. Jak wyznaje: „Na początku mego życia był las...”⁸. I gdzie indziej: „...jestem całkowicie i bez reszty dzieckiem lasu”⁹. Las sytuuje się nie tylko u początków jego życia, ale i twórczości. Natura zawsze miała fundamentalne znaczenie dla pisarstwa Wiecherta nie tylko jako przedmiot przedstawienia, ale i inspiracji. Pisał więc o niej z głęboką wdzięcznością:

Jestem dłużnikiem każdego drozda, który wieczorem śpiewał na świerku, kiedy pisałem moje wiersze, dłużnikiem owej młodej jaskółki, która siedziała niegdyś na moim ramieniu, gdy wróciłem z wojny, dłużnikiem konia, który mnie nosił, psa, który mnie pocieszał, dłużnikiem wszystkich tych, którzy odwiedzają mnie teraz w mojej samotni, od sikorki za moim oknem, do kosarza, który siada każdego wieczoru na moich przyborach do pisania i spogląda ku mojej piszącej dłoni¹⁰.

Krajobraz Mazur, życie zamieszkujących tam ludzi, wyznawane przez nich tradycyjne wartości, naznaczyły jego wyobraźnię w takim stopniu, iż można za nim powiedzieć, że dusza tej krainy (*der Seele der Landschaft*) stała się jego duszą¹¹. Jest to kraj, o którym pisał, że rozciąga się między dwoma symbolami Zbawienia: złotym blaskiem obrazu Matki Bożej w Marienburgu na zachodzie i połyskującym w oddali na szczytach kopuł prawosławnych cerkwi na wschodzie krzyżem¹². W *Lasach i ludziach* to właśnie krajobraz krainy dzieciństwa wywołuje pierwsze doświadczenie tego, co nazywa „niewyraźnym”, „nieopisywalnym” (*Unnennbare* – WM, 9). Kiedy opuszcza kraj swej młodości, w konfrontacji z cywilizacją miejską Królewca czy Berlina obrazy pamięci sublimują w kształt utraconego Raju, którego nie sposób już odzyskać, bowiem dzieli od niego nie tylko przestrzeń, ale i czas. Jak później napisze: „ale dla mnie jest to już sen zapadły w niepamięć, i czasem tylko jeszcze wyłaniający się, jak ciemny las rozświetlany bladym, niemym światłem błyskawic zza horyzontu” (WM, s. 83). Pisarz przekonał się o tym, odwiedzwszy po latach swój „Wschodni Kraj”, który w rzeczywistości okazał się tak samo uczasowiony i zmienny, jak i wszystko inne, a przez to obcy. I uświadomił wówczas sobie, że utracony Raj nosi się w duszy, dzięki pamięci i wyobraźni, a kontempluje z zamkniętymi oczami. Kontemplacja taka, przywołując słowa Hermana Hessego, „jest samą miłością”¹³. W ten

⁷ Zob. S. Sobieraj: *Zwiazki twórczości Ernsta Wiecherta z ziemią ojczystą*. W: tenże: *Mazurski splot*. Warszawa 2003, s. 32; E.M. Chich: *Wiechert, Ernst*. W: *Encyclopedia of World Literature in the 20th Century*. [Red.] L.S. Klein. New York 1984, vol. 4. s. 625; E. Konończuk: *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*. Białystok 2000, s. 107–142; N. Kasten: *Ziemia ojczysta i jej utrata w życiu i twórczości Wiecherta*. Przeł. G. Supady. „Borussia”, nr 9 (1994), s. 25; E. Konończuk: *Topos mazurski w twórczości Ernsta Wiecherta*. „Borussia”, nr 9 (1994), s. 28–30; M. Sacha: *Topos Mazur jako raju utraconego w literaturze niemieckiej Prus Wschodnich*. Olsztyn 2001, s. 59–75; J. Roslan: *Ernst Wiechert. Życie i dzieło*. Olsztyn 1992, s. 20–21.

⁸ E. Wiechert: *Lebensabriss*. W: tenże: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. [T.] 10. Wien–München–Basel 1957, s. 712 [jeśli nie zaznaczono inaczej, podaję w moim przekładzie – D.B.].

⁹ E. Wiechert: *Heimat und Herkunft*. W: tenże: *Sämtliche Werke...*, dz. cyt., [t.] 10, s. 713.

¹⁰ E. Wiechert: *Weihnachtspredigt für Tiere*. W: tenże: *Sämtliche Werke...*, dz. cyt., [t.] 10, s. 557.

¹¹ Zob. E. Wiechert: *Droga do wieczności*. Przeł. P. Chojnowski. „Borussia”, nr 24/25 (2001), s. 266.

¹² E. Wiechert: *Ostpreussische Landschaft*. W: tenże: *Sämtliche Werke...*, dz. cyt., [t.] 10, s. 574–575.

¹³ H. Hesse: *Moja wiara*. Wybór S. Unsel. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1998, s. 8.

sposób krajobraz dzieciństwa, doświadczony i przemieniony przez wyobraźnię artysty może stać się tworzywem dzieła. Jak bowiem powiada Wilhelm Dilthey:

Tylko siła i bogactwo przeżyć poety gwarantują tworzywo dla prawdziwej poezji¹⁴.

LAS

Las jest dla Ernsta Wiecherta symbolem jakiejś innej, tajemniczej i numinotycznej rzeczywistości. W *Lasach i ludziach* pisał, że leśny krajobraz wywoływał w nim

[...] dreszcz [...] w przeczuciu, że za tym, co widzialne musi być coś jeszcze [...], niepoznawalne (*unerkennbar*), ale od którego niekiedy szedł powiew, jak z niedostępnej głębi trzęsawiska (WM, 181).

Dalej określa las słowem „świętość” (*Heiligtum* – WM, 189). Wspólnota z Sowiropu wierzy, że „Bóg był (*war*) w lasach” (JK, 192). Podobnie według Giny Karsten z *Małej pasji*, *sacrum* „zamieszkuje” (*wohnt*) lasy. Choć jej syn urodził się i dorasta w mieście, bywa przez matkę zanoszony do lasu. Mały Jan, a jest to literacka transpozycja gestu, który pisarz pamiętał z własnej młodości¹⁵, przed wejściem do lasu zdejmuje czapkę i wyciera buty o trawę, jakby przekraczał granicę pomiędzy *profanum* i *sacrum*, bo czuje się tam „gościem w świętym świecie” (MP, 65). Przeczuwa obecność jakiegoś „obcego oblicza”, które jest wszędzie, wszystko widzi i domaga się czynienia tego, co dobre. Jego doświadczenie przypomina mistyczne zjednoczenie:

Nie smuci się i nie ma w nim lęku. Chłodna dłoń leży spokojnie na jego sercu jak dłoń wielkiego nieznanego. Jego serce jest na oścież otwarte i czuje, że wstępuje w coś wielkiego. Jednak nie lęka się. Tylko słodkie znużenie jest w nim, jak we władzy uroku, i lekkie drżenie oddania czemuś, co istnieje poza nim (KP, 69).

Również Thomas von Orla z *Prostego życia* jest przekonany, że poznanie natury przybliża człowieka do świętości.

W *Małej pasji* las to miejsce, gdzie granica między Bogiem, człowiekiem i ziemią zostaje zniesiona, by ustanowić wszechogarniający krąg życia. W lesie Jan, jakby realizując pragnienie Hölderlinowego Hyperiona, by „stanowić jednię ze wszystkim, co żyje, w błogosławionym zapomnieniu o sobie powrócić do wszechogarniającej Natury”¹⁶, dostępuje swoistej *quasi*-boskiej transfiguracji, która pozwala mu odczuwać jedność z całością:

Jan wstaje i zrzuca ubranie. Twarz jego świeci jak twarz młodego proroka. Nie wie nic o sobie. Zrzucił człowiecze odzienie i czeka na Boga. Unosi fujarkę ku czerwonemu światłu, które nagle bucha ze wszystkich szczelin ziemi. Urosną mu skrzydła i uniosą go ponad groby. Będzie krążył nad ziemią i morzem jak anioł w dniu Sądu Ostatecznego, a gdzie przeleci, pogrzebani zmartwychwstaną (MP, 288).

¹⁴ W. Dilthey: *Pisma estetyczne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982, s. 111.

¹⁵ Zob. E. Wiechert: *W rodzinnym kraju*. Przeł. E. Kruk. „Kresy”, nr 14 (1994), s. 87.

¹⁶ F. Hölderlin: *Hyperion albo eremita w Grecji*. W: tenże: *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*. Przeł. A. Miłska, W. Markowska. Warszawa 1982, s. 291.

Podobnie Jons Jeromin z *Dzieci Jerominów* w rodzinnej wiosce wśród lasów odnajduje poczucie szczęścia w jedności z ziemią i wspólnotą. Taki religijny stosunek do natury, z którą człowiek odczuwa wewnętrzną więź, był charakterystyczny dla, inspirowanych ideami Johanna W. Goethego, romantyków. W szczególny sposób dał temu wyraz Novalis w *Uczeniach z Sais* (1798–1799)¹⁷.

Wiele jest w powieściach Wiecherta miejsc, gdzie postacie ukazywane są na tle przyrody, niekiedy w nią wtopione. Podobne przedstawienia możemy znaleźć w malarstwie romantycznym, by wspomnieć np. obrazy *Ranek* (ok. 1820–1821), *Mężczyzna i kobieta, patrzący na księżyc* (ok. 1830–1835) Caspara Davida Friedricha, gdzie tłem jest las. Malarz ten, podobnie jak Wiechert, dążył od odzwierciedlenia w sztuce kosmicznego ładu¹⁸. Jednak u mazurskiego pisarza natura pozbawiona jest, obecnego u romantyków, aspektu grozy. Powoduje to stan jedności między naturą i człowiekiem, o którym tak pisał Oswald Spengler:

W czasach najdawniejszych jedynie pejzaż włada ludzkim wzrokiem. Kształtuje dusze ludzkie, porusza je. Jednakim rytmem płyną ludzkie uczucia i szum lasów, ludzkie postacie, ruchy, a nawet strój przylegają do łąk i zarośli. Wieś ze swoimi cichymi, łagodnie opadającymi dachami, dymem o wieczorze, studniami, płotami i zwierzętami, spoczywa całkowicie zagubiona i uśpiona w krajobrazie¹⁹.

Motto z powieści *Proste życie* pozwala przywołać także inną tradycję. Mianowicie, inspirowane taoizmem czy buddyzmem *czan* (jap. *zen*), pejzażowe malarstwo chińskie czy japońskie, którego dzieła Wiechert nazywał „dziwnymi japońskimi kartami”²⁰. W malarstwie tym człowiek nigdy nie stanowi centrum obrazu. Nie jest bowiem ważniejszy niż inne energie natury. Jest tylko częścią kosmosu, którym rządzi *Dao*, najwyższe Prawo²¹.

Leśna natura jest dla tych, którzy potrafią odczuwać głęboką z nią więź, nie tylko źródłem radości, spokoju i szczęścia. To także miejsce duchowego odrodzenia. Właśnie w lesie Thomas von Orla z *Prostego życia*, zdruzgotany doświadczeniami wojennymi, szuka nowego początku. Podobnie jak, doświadczywszy obozowego piekła, Amadeusz z *Missa sine nomine*. Już pierwsze zetknięcie Thomasa z leśną okolicą daje przecucie przyszłej wolności i uzdrowienia, kiedy do jego świadomości zaczyna przenikać

[...] kojąca i uszczęśliwiająca pustka wielkiej przestrzeni, [...], spokój przestworu i nieskończona rozpiętość horyzontu (PŻ, 35).

Jego postać, dzięki następującemu tutaj opisowi, wyraźnie zaczyna wiązać się z krajobrazem. W innym miejscu, a jest takich fragmentów wiele, możemy znaleźć następujący opis:

¹⁷ Zob. Novalis: *Uczeniowie z Sais*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 57 i n.

¹⁸ Zob. A. Dulewicz: *Encyklopedia sztuki niemieckiej*. Warszawa 2002, s. 142.

¹⁹ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. München 1923, t. 2. s. 111, cyt. za: L. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 78.

²⁰ Przy okazji recenzji tomu poezji E.K. Fischera z rysunkami J. Frenmutha (zob. E. Wiechert: *Droga do wieczności*, dz. cyt., s. 255).

²¹ Zob. P. Miklós: *Malarstwo chińskie*. Przeł. M.J. Künstler. Warszawa 1987, s. 110–111.

Thomas siedzi na pniu pod dębami i wie, dlaczego ludzie chwalili Boga. Już jako dziecko wiedział, jak piękny jest świat, że jest tak piękny, aż zapiera dech. Ostatnia czerwona poświęta na jeziorze, uśpiony las, młode brzoźowe liście na tle białego nieba i ich zapach, nieporównywalny z innymi. A teraz zaczynają hukać sowy i podnosi się mgła, zapalają się gwiazdy. Spokój nocy rozchodzi się niby kręgi fal wzniesionych ostatnim rzuconym kamieniem, biegnie dalej i dalej, a pośrodku siedzi on sam, bez ruchu, a krew jego szemrze i gra jak śniony źródło (PŻ, 76).

Regenerującej mocy natury, która pozwala uwolnić się od przeszłego zła, oczyścić serce, doświadcza łowczy Michał z *Pani majorowej*:

...obrazy lasu zapadały się w niego spokojnie, nieskażone [...] odczuwa je i przyjmuje wszystkimi swoimi zmysłami. I nie pozostaje już miejsca na inne obrazy, które były wcześniej. Pozostała przestrzeń wypełniają terazniejsze światła, barwy, ciepło, i jedyne czego pragnie tego poranka, to wyciągnąć nogi i być tu (M, 340).

Jego umysł osiąga wówczas stan podobny do głębokiej medytacji, tak jak ją pojmują mistrzowie *czan*:

Obrazy powstają i ustępują miejsca następnym, on zaś przyjmuje je i oddaje, nie chce ich zatrzymać (PM, 114).

Także Amadeusz z *Missa sine nomine* przeżywa w jedności z ziemią jakby nowe narodzenie, kiedy zdaje się odczuwać życie, czyste istnienie, tak źródłowo, jak potrafi to tylko nowo narodzone dziecko.

Las w *Prostym życiu* i *Missa sine nomine* jest obrazem wieczności, nie niszczy go ludzka historia. To „kraj poza wszystkimi tamtymi (tj. wojennym – D.B.) wydarzeniami, jakby był okryty górami lodu, i dopiero teraz wyłonił się znów nieskalany i całkiem czysty na światło dnia” (EL, 39). Po kolejnej wojnie

[...] wszystko pozostało dziewicze. Jakby kąpiel, jaką anioł przygotował dla wszystkich, którzy raz jeszcze mieli się odrodzić (MSNR, 35).

Las, który jest figurą wiecznej natury, pozwala więc odrodzić się i doświadczyć wieczności. Kiedy jednak udaje się historii wtargnąć do owej rzeczywistości, jak w przypadku Wielkiej Wojny w *Dzieciach Jerominów*, jest ona odczuwana jako coś obcego, co przychodzi z zewnątrz, ze świata profanicznego. Las bywa wówczas miejscem bezsensownej śmierci.

Sakralność przestrzeni obejmuje nie tylko sam las, ale i okolicę – w tym wieś. Drogowskaz, który pokazuje drogę do Sowirogu „zdaje się wskazywać ku niebu” (DJ, 692). Las i wieś należą więc do tej samej rzeczywistości: „Leśne wioski żyją tak jak las” (JK, 96). Również Sowiróg umieszcza się jakby poza historią, bowiem o nim „nie opowiadała jeszcze żadna kronika” (DJ, 28). To okolica zamknięta, otoczona wielkim borem, do której prowadzi jedna tylko droga, najczęściej pusta i bezimienna. Las odgradza od świata zła, daje przed nim schronienie. Ma tutaj bowiem swój kres „świat [...] i zgiełk, którym wypełniają go ludzie” (M, 335). Tak wyobraża sobie las Jan w *Małej pasji*. Kiedy Thomas von Orla decyduje się, żeby tu przyjechać, wydaje mu się, iż znalazł się na granicy, poza którą państwo nie sięga. W jednym z listów do Marianne nazywa to miejsce „ogrodem Edenu”, gdzie „anioł z ognistym mieczem stoi na progu, aby nie wpuścić [...] nikogo” (EL, 241).

Wieś to miejsce, gdzie chroni się dobro. Lud jest tutaj nieco idealizowany, jak w romantycznej tradycji. To niejako „lud w ludzie”, o którym pisał Johann J. Görres, wydający geniuszy w cnocie (np. stary Michał Jeromin, jego syn Jakub), sztuce (np. Christean), nauce (np. Jons). „Należy do niego każdy, kto ma niewinne serce i czyste sumienie”²². Chłop jest tutaj, jak u Oswalda Spenglera, „wieczną istotą ludzką”²³. Przynależy więc do tego, co wieczne.

Wobec ataku zła wieś trwa niejako w zawieszeniu, tracąc punkty orientacyjne: wygasa mielerz, płonie kościół, by w sprzyjającym czasie odrodzić się na nowo, jak feniks u stóp ołtarza nowego kościoła. „Wioska jest tak samo wieczna jak mała” (DJ, 398), a „prawo ziemi” jest niezniszczalne, jak prorokuje baptysta Czaja:

Co będzie? Co zawsze było, Jons. Siew i żniwo, mróz i skwar, lato i zima, dzień i noc (JK, 504–505).

Mógłby to powiedzieć Kohelet:

Pokolenie odchodzi i pokolenie przychodzi,
Ale ziemia trwa na wieki.
Słońce wschodzi i słońce zachodzi,
I śpieszy do swego miejsca,
Gdzie znowu wschodzi.
[...]
To, co było, znowu będzie,
A co się stało, znowu się stanie:
Nie ma nic nowego pod słońcem (*Koh* 1, 4–5.9).

Albo Anaksymander:

A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczeją, „zgodnie z koniecznością: płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu” (Simplikos, *In Phys.* 24, 17)²⁴.

Albo konfucjański mędrzec:

Czyż niebo coś mówi?
A jednak cztery pory roku następują we właściwej kolejności i wszelakie się rodzą stworzenia.
Czyż niebo coś mówi?²⁵

Czas, który – według starożytnych – jest obrazem wieczności, wyrównuje wszystko, wyznacza miejsce każdej rzeczy i każdemu działaniu. Cokolwiek wykroczyć chce poza wyznaczoną mu miarę, musi się liczyć, jak powiada Heraklit, z wrogim wystąpieniem Eryinii, służebnic Dike (Plutach, *De Exil.* 11, 604 A)²⁶.

²² J.J. Görres: *Niemieckie księgi ludowe*. Przeł. K. Krzemień. W: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Wybór T. Namowicz. Wrocław 2000, s. 447.

²³ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001, s. 293.

²⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska*. Przeł. J. Lang. Warszawa 1999, s. 125.

²⁵ *Dialogi konfucjańskie*. Przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski. Wrocław 1976, s. 174.

²⁶ Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 203.

Jest tak i u Wiecherta. Zło, które wykracza przeciw sprawiedliwości, musi być ujawnione i ukarane. W przeciwnym razie zostałyby zachwiana pierwotna równowaga. Grzech, jak w Starym Testamencie, ma wymiar wspólnotowy. Kiedy w *Dzieciach Jerominów* leśniczy zabija człowieka i ukrywa swą zbrodnię, dziadek Jonsa musi stoczyć walkę duchową, aby zło stało się jawne, zaś sprawiedliwość, dzięki karze, przywrócona.

Mrok lasu chroni tajemnicę ukrytą przed uczonymi mędrkami, a jawną dla ludzi prostych: leśników czy pasterzy, którzy znają „jego duszę, jego tchnienie, dom Boży i cud” (MP, 126). Zwłaszcza tych, którzy zdają się żyć jakby na pograniczy mitu i rzeczywistości, jak ludzie jeziora i lasu, stary rybak Wodnik, pasterz Dawid (*Mała pasja*), czy stuletni rybak Petrus, który uosabia odwieczną mądrość natury (*Proste życie*).

Taka sakralizacja miejsca jest, jak zauważa Abraham J. Heschel, charakterystyczna bardziej dla religijności pogańskiej niż biblijnej. W tej pierwszej

[...] świętość jest jakością łączoną z rzeczami w przestrzeni [...]. Idea obecności Boga we wszechświecie [...] rozumiana jest tak, jak gdyby oznaczała Jego obecność w przestrzeni raczej niż w czasie, raczej w przyrodzie niż w historii.

Wyobrażenie bóstwa łączy się z przebywaniem

[...] w przestrzeni, w określonych miejscach – takich jak góry, lasy, drzewa czy kamienie, które z tego powodu są postrzegane jako miejsca święte²⁷.

W gajach i lasach sprawowali swój kult dawni Prusowie, wierząc, że tam przebywają istoty boskie, a niektóre drzewa, jak lipa i dąb, znajdowały swoją reprezentację w świecie bóstw²⁸. Kulturowanie przez Niemców w Prusach Wschodnich dawnych folklorystycznych tradycji ludów bałtyjskich sięga czasów romantyzmu²⁹. Nie bez znaczenia są zapewne też wczesne volkistowskie fascynacje Wiecherta (*Die Flucht, Der Wald, Der Totenwolf*), bowiem w ruchu tym „mistyka krajobrazu” (*Naturmystik*), zgodnie zresztą znów z romantyczną tradycją, odgrywała ważną rolę w kształtowaniu się plemiennej tożsamości. Jednak jego twórczość wyraźnie ewoluuje w tym względzie ku odrzuceniu wojowniczego trybalizmu i opowiedzenia się po stronie wartości uniwersalnych³⁰, jak sprawiedliwość, prawda, dobro, czy chrześcijańskich, jak wiara i miłość. Tym, co pozostaje, jest apologia prostego i wiejskiego życia, antymodernizm, przekonanie o wartości związku człowieka z krajobrazem, wiara w regenerujące moce natury i postulat zakorzenienia jako warunku autentycznego człowieczeństwa. Biograficzną cezurą tej zmiany jest „przełom łaski”, o którym później napisze w *Lebensabriss*.

Możliwa jest wszakże i kosmiczna interpretacja chrześcijaństwa. Jej przesłanki pojawiają się już we wczesnym Kościele, u Ireneusza z Lyonu, Klemensa z Aleksandrii, Orygenesza, Atanazego, Grzegorza z Nyssy, Maksyma Wyznawcy. Jej fundamentem

²⁷ A.J. Heschel: *Szabat*. Przeł. H. Halkowski. Gdańsk 1994, s. 8.

²⁸ Piotr z Dusburga pisał w *Kronice Ziemi Pruskiej* (Przeł. S. Wyszomirski. Toruń 2004, s. 45): „Za święte uważali gaje, pola i wody tak bardzo, iż nie odważali się w nich wycinać drzew ani uprawiać ziemi, ani łowić ryb”.

²⁹ Zob. R. Traba: *Rozważania o magii miejsca i mitologizacji krajobrazu w Prusach Wschodnich*. „Borussia”, nr 24/25 (2001), s. 55–56.

³⁰ Zob. S. Sobieraj: *Literacki krajobraz Mazur na przełomie XIX i XX wieku*. W: tenże: *Mazurski splot*, dz. cyt., s. 19.

są: Janowa koncepcja Logosu i Pawłowe hymny chrystologiczne, które wprowadzają powszechny wymiar zbawienia, gdzie Chrystus jest początkiem i końcem stworzenia, władcą i zbawcą kosmosu (*Kol 1, 15–20*)³¹:

On jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia.

Ponieważ w nim zostało stworzone wszystko, co jest na niebie i na ziemi, rzeczy widzialne i niewidzialne, czy to trony, czy panowania, czy nadziemskie władze, czy zwierzchności; wszystko przez niego i dla niego zostało stworzone.

On też jest przed wszystkimi rzeczami i wszystko na nim jest ugruntowane. [...]

Ponieważ upodobał sobie Bóg, żeby w nim zamieszkała cała pełnia boskości.

I żeby przez niego wszystko, co jest na ziemi i na niebie, pojednało się z nim dzięki przywróceniu pokoju przez krew krzyża jego (*Kol 1, 15–17, 19–20*).

Także dla inspirowanych naukami pietystów, a studiowali oni pisma Jacoba Böhme-go, Johanna G. Hamanna i romantyków, natura stanowiła duchową substancję, w której manifestowała się Boża moc³².

Pewną możliwość „chrześcijaństwa kosmicznego”, które zakorzenione jest w ludowej wrażliwości religijnej, widzi Mircea Eliade. Chrystus uświęca tutaj naturę, która odzyskuje dobroć pierwotnego Stworzenia, wolnego, na podobieństwo Raju, od wojen i kataklizmów³³. Wierzenia takie charakterystyczne są zwłaszcza dla tych, którzy pracują na roli, a więc ich życie związane jest z rytmem przyrody³⁴. Nie jest więc to wtórna konceptualizacja, jak w przypadku romantyków czy volkistów, ale przekonanie, które wyrasta spontanicznie ze sposobu życia. Tak jest w przypadku wielu bohaterów utworów powieściowych Wiecherta. Nawet – mimo ich ewangelicyzmu, który przecież, wobec średniowiecznego synkretyzmu, rewindykuje starotestamentową religijność historyczną i etyczną. W każdym razie jest to religijność serca, tak jak charakteryzował ją Spengler: antydogmatyczna, pozbawiona wyrazistych form, niepoddająca się zracjonalizowaniu, lecz jedynie odczuwana i przeżywana. Związana z ziemią, wsią i jej codziennym życiem. Taka religia pozostaje mistyczną więzią, podobnie jak „krew”, w niewielkich ludzkich wspólnotach³⁵.

Niektóre postacie kreowanego przez Wiecherta świata zdają się należeć do rzeczywistości sakralnej. Niekiedy wyróżniają ich oczy. A zgodnie z Ewangelią:

Światłem ciała jest oko. Jeśli tedy oko twoje jest zdrowe, całe ciało twoje będzie jasne. A jeśliby oko twoje było chore, całe ciało twoje będzie ciemne. Jeśli tedy światło, które jest w tobie, jest ciemnością, sama ciemność jakaż będzie! (*Mt 6, 22–23*).

³¹ Zob. G.A. Maloney: *Chrystus kosmiczny*. Przeł. T. Mieskowski. Warszawa 1972, s. 21 i n.; H. Langkammer: *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*. Katowice 1976, s. 15–66.

³² Zob. Z. Lempicki: *Herder*. Tł. H. Migala. W: tenże: *Wybór pism*. Oprac. H. Markiewicz. Warszawa 1966, t. 2 (*Studia z teorii literatury*), s. 381.

³³ Zob. M. Eliade: *Aspekty mitu*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 171–172.

³⁴ Zob. tamże, s. 170–171.

³⁵ Zob. L. Kołakowski: *Spengler*, dz. cyt., s. 84.

Dlatego zapewne Wiechert nazywał oczy, zresztą za ludowym wyobrażeniem, „oknem duszy” (*die [...] Fenster der Seele*³⁶). Takie oczy ma pastor Tobiasz z *Dzieci Jerominów*: „piękne, łagodne [...] [...] dziecięce oczy” (JK, 463). Pastor Wittkopp z *Missa sine nomine* ma oczy „o niezwykłym, [...] uszczęśliwiającym ciepłe” (MSN, 166). Oczy pani majorowej są „czymś niewypowiedzianie cudownym”, emanuje z nich „niezglębiona cisza, [...] wewnętrzne światło i ciepło” (M, 430). W upadłym świecie zachowały „cierpliwość i wiarę świętych” oczy Egidiusza Liljecrony (MSN, 29). „Łagodne oczy” ma jego „przywrócony do życia” („*aufgeweckt*”) brat Erazm (MSNR, 92). „Jasne oczy” (MSN, 326) ma stary, pełen ewangelicznej mądrości, stangret Liljecronów, Krzysztof. Są one odmienne od tych, które Jons Jeromin widzi w mieście, a z których wyziera nienawiść, szyderstwo lub chłód. Oczy „człowieka bez twarzy” są „puste, ślepe”³⁷. Takie oczy mają naziści. Amadeusz z *Missa sine nomine* dostrzega w oczach „Czarnego”, który nie może się pogodzić z klęską ideologii „rasy panów”, taką właśnie „zimną pustkę”. To oczy bez życia, które są „jak ślepe zwierciadło” (MSN, 151, 154). Oczy samego Amadeusza zmieniają się odpowiednio do doświadczanej przemiany duchowej: od takich, które zdają się nie dostrzegać Innego, do oczu „dziwnych”. Oczy człowieka o czystym sercu, w których Jons dostrzega „jasnobłękitną światłość” (DJ, 151), ma patriarcha rodu Jerominów. Oczy Jakuba Jeromina, być może w przeczuciu bliskiej śmierci:

[...] były tak przepelnione światłem, że aż promieniały, światłem, które pochodziło nie tylko od słońca i błękitnego nieba rozpościerającego się nad wsią, ale wypływało gdzieś z głębi, przenikało całe ciało i wypełniało oczy (DJ, 309).

I wreszcie oczy Jonsa, „poważne [...], jasne i nie kryjące fałszu” (DJ, 421). Takie osobliwe oczy, które być może „pochodzą [...] od Boga” (MP, 163), ma Gina Karsten, a także jej syn Jan. Już w szkole jest kimś, kto na nieludzkie prawo i świat patrzy

[...] jako na coś obcego, [...], nieco dziwnymi oczyma z innego świata, w którym panuje inny bóg (MP, 99).

Owa obcość, ich – dostrzegana także przez innych – odmienność, wzbudza dominujące poczucie samotności.

Te oczy postaci literackich są wyraźnym śladem egzystencji w tekście. Według świadectwa Wiecherta bowiem, podobne „jasne” oczy miał jego ojciec³⁸. Takie oczy, świetliste i łagodne, możemy także zobaczyć na niektórych portretach pisarza.

Świat sakralny widziany jest jako jedność i totalność istnienia, która ogarnia, według słów Wiecherta, Boga, człowieka, zwierzę i ziemię³⁹. W *Pani majorowej* na tę całość wskazuje symbol kregu, zgodnego i zwartego, obejmującego człowieka i ziemię, pana i parobka, słońce i deszcz. Idzie tutaj pisarz zapewne za Johannem W. Goethem, Friedrichem Hölderlinem i romantykami, którzy przekonani byli o jedności natury⁴⁰. Hölderlin

³⁶ E. Wiechert: *Der Mann ohne Gesicht*. W: tenże: *Sämtliche Werke...*, dz. cyt., [t.] 10, s. 566.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. E. Wiechert: *W rodzinnym kraju*, dz. cyt., s. 86.

³⁹ Zob. E. Wiechert: *Droga do wieczności*, dz. cyt., s. 256.

⁴⁰ Jednym z aspektów romantycznego stosunku do natury było pragnienie zjednoczenia z nią, doświadczania kosmicznej harmonii, roztopienia w wiecznym wszechogarniającym duchu (zob. I. Berlin: *Korzenie romantyzmu*. Przeł. A. Bartkiewicz. Poznań 2004, s. 42).

pisał: „Einig zu seyn, ist göttlich und gut” (*Wurzel alles Übels*)⁴¹. Goethe całość tę nazywał nawet Bogiem-Naturą⁴². W *Fauscie* każe bohaterowi powiedzieć:

Jak wszystko się przędzie, ku całości tka
I jedno w drugim działa, żyje, trwa.
Wstają moce niebieskie i znów opadają,
Jakby naczynia złote z rąk do rąk podając
I z błogosławieństw wonnym drzeniem
Z niebios schodząc, przenikają ziemię,
Harmonią wszechświat przenikają⁴³.

Weimarski poeta wyraża tutaj starą w istocie myśl. Już społeczeństwa archaiczne, jak pisze Mircea Eliade, postrzegają swój świat jako kosmos, czyli przestrzeń zamieszkałą i zorganizowaną, poza którą rozciąga się domena obcych i demonów, chaosu i śmierci⁴⁴. Tak jak w narracjach mitycznych czy eposach greckich aoidów, Homera i Hezjoda. Zależność między rytmami kosmicznymi a życiem człowieka i ludzkiej społeczności wyrażała się w rytuałach, które miały łączyć świat bóstw, naturę i ludzi, jak babilońskie święto *akîtu*. Podobna wiara pojawia się w Chinach już w czasie panowania dynastii Shang. Nieco później ta zależność wyrazi się w taoistycznej maksymie:

Człowiek wzoruje się na ziemi, ziemia bierze za wzór niebo, niebo obiera sobie za wzór tao, a tao czerpie wzory z (praw rządzących) przyrodą⁴⁵.

Platon w *Gorgiaszu* przytacza opinię „mędrców”, według których kosmos ogarnia całość:

Powiadają nam mędrzy [...], że niebo, ziemię, bogów i ludzi we wspólnocie wiąże przyjaźń, porządek, umiarkowanie i sprawiedliwość. Dlatego tę całość nazywają kosmosem (*Gorgias* 507e–508a)⁴⁶.

U filozofów, jak pitagorejczycy, Platon, Ksenofont, Anaksagoras, Heraklit, stoicy, idea wszechświata jako jednego, uduchowionego organizmu doprowadzi do przekonania o pierwotnym pokrewieństwie pomiędzy duszą świata i duszą ludzką.

Kosmos staje się domem zamieszkanym razem przez bogów i ludzi czy wręcz jednostką państwową, gdzie rządzi prawo, a sprawiedliwość strzeże przed buntem i upadkiem⁴⁷.

W takiej kosmicznej totalności zachodzi, jak podkreślili pitagorejczycy, izorytmia pomiędzy naturą, wspólnotą i duszą. Ślad tej archaicznej wiary pojawia się, choć w zdeformowanej ideologicznie postaci, w *Politei* Platona, gdzie konstrukcja idealnego państwa

⁴¹ W przekładzie Antoniego Libery: „Boska i dobra jest Jedność” (F. Hölderlin: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. A. Libera. Kraków 2003, s. 67).

⁴² Zob. R. Friedenthal: *Goethe. Jego życie i czasy*. Przeł. M. Rotter. Warszawa 1969, s. 373–375.

⁴³ J.W. Goethe: *Faust*. Przeł. K. Lipiński. W: tenże: *Dziela wybrane*. Wybór i oprac. S.H. Kaszyński. Poznań 2002, t. 2 (*Dramaty*), s. 306.

⁴⁴ Zob. M. Eliade: *Obrazy i symbole*. Przeł. M. i P. Rodakowie. Warszawa 1998, s. 42–43.

⁴⁵ Lao-tsy: *Tao-te-king, czyli Księga drogi i cnoty*. Przeł. T. Żbikowski. W: *Taoizm*. Wybór W. Jaworski. Kraków 1988, s. 57.

⁴⁶ Plato: *Gorgias*. W: *Platonis Opera*. [Red.] J. Burnet. T. 3. Oxford 1903.

⁴⁷ O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1996, s. 139.

jest projekcją topografii duszy. Jak wierzyli Hezjod, Solon, Heraklit, Anaksymander i Parmenides, nad wszystkim tym panuje uniwersalna sprawiedliwość⁴⁸. Zgodnie z jej zasadą, dla zachowania kosmicznej harmonii, wszelka *hybris* jako bezprawie musi być równoważona przez *dike* jako odpłatę⁴⁹.

Dla romantyków taka kosmiczna harmonia pozostawała już tylko postulatem, bowiem, jak np. Novalis, uświadamiali oni sobie drugie, groźne, mroczne oblicze natury:

Harmonia pragnie objawić swe wnętrze, rozkrzewić je. Rozwijając się w nieskończoność, człowiek będzie znajdował coraz większą harmonię ze samym sobą i stworzeniem, jakie go otacza, a wieczna wszechważność wysokiego moralnego ładu kosmicznego, moc jego jaźni, z każdym krokiem objawiać mu się będzie coraz jaśniej⁵⁰.

Kosmos zorganizowany jest wokół miejsca wyróżnionego, środka, gdzie objawia się *sacrum*, a więc możliwa jest z nim komunikacja. W powieściach Wiecherta takim kosmicznym centrum jest dom⁵¹. Dom bowiem stanowi niejako punkt oparcia, orientacji w tym, co zmienne. Jak pisze, komentując jeden z dawnych indyjskich hymnów, Gaston Bachelard:

Dom jest ośrodkiem świata. [...] W tym ośrodku gromadzą się wszelkie dobra⁵².

Nie chodzi tu bynajmniej tylko o przestrzeń, nawet mityczną, ale o miejsce trwania tradycji, owego „prawa umarłych”, które zapewnia trwanie i spójność wspólnocie oraz daje mocny fundament etyczny wobec nihilistycznych pokus nowoczesnego świata tym, którzy tę wspólnotę muszą opuścić. Wieś, czyli wspólnota w *Dzieciach Jerominów*, rządzi się swoimi tradycyjnymi prawami. Kosmiczna harmonia obejmuje nie tylko naturę, ale i ludzkie życie, które przebiega niezmiennie *ab origine*, regulowane, jak w świecie mitu, przez naturalne rytmy przyrody, nazywane niekiedy „prawem ziemi”. To przestrzeń nieskażona jeszcze cywilizacją, bowiem jest ona, jak Raj, „bliżej początku ziemi” (JK, 63). Stałość i niezmiennność symbolizuje niegasnące światło. Jest ono także mitycznym symbolem kosmosu, w przeciwieństwie do ciemności właściwej chaosowi⁵³. W zagrodzie Karstenów nigdy nie zapada mrok:

Co dzień musiało chyba świecić słońce, a wieczorem był ogień, a potem lampa, a potem światło Boże przed snem... (MP, 41).

W *Dzieciach Jerominów* miejscem, gdzie niemal nieustannie płonie ogień, refleks domowego ognia z kuchennego pieca Wiechertowej krainy dzieciństwa⁵⁴, jest mielerz,

⁴⁸ Zob. tamże, s. 139–140.

⁴⁹ Zob. W. Jaeger: *Paideia*. Przeł. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 171–172, 214, 237–239.

⁵⁰ Novalis: *Uczniowie z Saïs*, dz. cyt., s. 64. Podobny postulat pojawia się też u Hölderlina (*Hyperion albo eremita w Grecji*, dz. cyt., s. 396): „[...] prawa Natury zostały niegdyś wpisane w naszą księgę praw, gdzie życie samo, gdzie ona, boska Natura, co nie da się wpisać w żadną księgę, żyć będzie w sercach całej społeczności”.

⁵¹ Zob. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, dz. cyt., s. 44–45.

⁵² G. Bachelard: *Dom rodzinny i dom oniryczny*. Przeł. A. Tatarkiewicz. W: tenże: *Wyobraźnia poetycka*. Warszawa 1975, s. 322.

⁵³ Zob. E. Mielewski: *Poetyka mitu*. Przeł. J. Dancygier. Warszawa 1981, s. 256.

⁵⁴ Zob. E. Wiechert: *Lasy i ludzie*, dz. cyt., s. 13.

który stanowi jakby oś kosmiczną, centrum świata. Dym łączy ziemię z niebem, staje się symbolem hierokosmicznym, Słupem Świata, łączącym ziemię z niebem:

Czarny świerkowy las stał wyniosły i nieruchomy wokół polany, a cienka, prosta jak drąg smuga dymu z mielerza wznosiła się w górę. Gdy mrużyło się oczy, można było sądzić, że sięga aż do białych obłoków (DJ, 16).

Słup dymu jest znakiem obecności Bożej w Starym Testamencie (*Rdz* 15, 17; *Wj* 13, 21–22). Zresztą to porównanie pojawia się w powieści. Tutaj Jakub czytuje „Księgę Ksiąg”, więc rozlega się Słowo Boże. Tak więc etos wspólnoty ma dwojake pochodzenie: z Księgi i natury: „Tak napisano w Biblii i taki jest porządek świata” (DJ, 620). Sprawiedliwość ma tu swoje źródło.

Mimo mitycznego zorientowania, u Wiecherta ów świat jest „Bożym gospodarstwem” (*Gottes Haushalt*)⁵⁵, zaś „prawo ziemi” (*Gesetze der Erde*), którym kieruje się wspólnota, ma wymiar wyraźnie chrześcijański. Bóg jest gwarantem tego prawa. Zresztą już dla J.G. Hamana mit pozostawał jedynie medium wyrażania poczucia, że człowiek stoi wobec niewyrażalnych i niewysłowionych tajemnic natury. Tego misterium nie da się wyrazić inaczej niż za pośrednictwem mowy mitycznej – sztuki⁵⁶. Według wierzeń chłopów z Europy Wschodniej, „Chrystus, nie przestając być Pantokratozem, zstępuje na ziemię i odwiedza wieśniaków”⁵⁷. W wyobraźni artysty Christeana Jeromina, ale też w poczuciu jego ojca, Jakuba, ta ziemia godna jest bowiem epifanii. Jest to jeszcze, jak Hölderlin wieszczył w elegii *Chleb i wino* czy hymnie *Patmos*, „Dzień” świata, w którym boskość zstępuje na ziemię i przebywa wśród ludzi. Młody rzeźbiarz widzi Chrystusa, który zasiadł na progu wiejskiego kościoła, by pobłogosławić tym, których wiara tę budowlę wzniosła. Podobnie pastorowi Tobiaszowi „zdaje się, że widzi Boga siedzącego na jednej z miedz polnych, z rękami założonymi na kolanach, a wołanie chruściela dochodzi spod rąbka błękitnego płaszcza spadającego na boże stopy” (DJ, 689). Jak w „chrześcijaństwie kosmicznym”, Boża obecność uświęca całą naturę. Kościół zaś niejako z tej ziemi wyrasta, na jego budowę bowiem użyto drzew z otaczających Sowiróg lasów.

MIASTO

Las tworzy rzeczywistość sakralną, w której nie zna się „poczucia upływu czasu” (LL, 88), miasto natomiast jest rzeczywistością upadłą, poddaną korupcji przemijania. Przeciwnieństwo między wiecznością a czasem, gdzie czas sytuuje się po stronie upadku i zła, zaś wieczność po stronie dobra i boskości, jest dawnym motywem, który możemy spotkać w Platonskim *Timaiosie*, trzeciej *Enneadzie* Plotyna, *Wyznaniach* Aureliusza Augustyna, a także w twórczości wielu mistyków. U Ernsta Wiecherta człowiek upadły to człowiek „pokonany przerażającym wyobrażeniem czasu” (MSNR, 8). Miasto to miejsce, gdzie „Bóg umarł”. Luther z *Małej pasji* przypomina nietzscheańskiego „szalonego”,

⁵⁵ E. Wiechert: *In der Heimat*. Frankfurt am Main 1938, s. 15.

⁵⁶ Zob. I. Berlin, *Korzenie romantyzmu*, dz. cyt., s. 85.

⁵⁷ M. Eliade: *Aspekty mitu*, dz. cyt., s. 171.

który uświadamia, że religia w rzeczywistości miejskiej jest w istocie martwa. Podobnie pastor Tobiasz z *Dzieci Jerominów* widzi, że w mieście już „Boga nie lubią” (DJ, 556). Właśnie tam, gdzie ludzie są nie tylko grzeszni, ale i niewierzący, doświadcza „śmierci Boga” pastor Agricola.

Odstępując jest w prozie Wiecherta już wygląd miasta. Malując jego demoniczny obraz, Wiechert sięga po środki, jakie w swoich opisach miast stosowali ekspresjoniści, jak Georg Heym, Georg Grosz, Fritz Lang, stosując deformację, wyjaskrawienie, hiperbole i groteskę. Miasto, w którym pobiera nauki Jan z *Małej pasji*, jawi się jako „szara, naga kupa kamieni” (MP, 151). Nie lepiej przedstawia się krajobraz miejski w *Prostym życiu*:

Nad dachami wisiał zielonkawy księżyc, niepewny jak wszystkie światła tego miasta. [...] Światła za oknami były mdłe, a gdy rozwierała się brama wiodąca na podwórze, wionęło stamtąd stęchlizną jak z cmentarza... [...] Domy były jakby nadzarte przez trąd, okna ośleple (MP, 17–18).

Z kolei Jons z *Dzieci Jerominów* postrzega miasto jako „wielkie, obskurne, hałaśliwe” (DJ, 543). Od ziemi, czyli od natury, oddzielają je „wielkie kamienne płyty” (DJ, 91). W świadomości Thomasa von Orla jest ono pełne ludzi „ze zniszczonymi twarzami wpa-trzonymi prosto w pustkę” (PŻ, 15), „przeklętych i przegranych” (EL, 15), odurzonych narkotykami, kupowanymi „na ciemnych rogach ulic i w mrocznych pasażach” (PŻ, 14). Autentyczne więzi międzyludzkiej wspólnoty, u Wiecherta symbolizowane przez „krew” i tradycję, zastąpione są w najlepszym razie przez obojętność, częściej przez pogardę. Dryl cywilizacji nowoczesnej, owa „przemoc kamiennych murów” (LL, 53), jest czymś narzuconym człowiekowi z zewnątrz, jest czymś, co tłamsi jego wolność i dehumanizuje. Najlepiej widać to właśnie w mieście, które jest tworem cywilizacji powstałym przez zawłaszczenie przestrzeni naturalnej. Powstaje w ten sposób przestrzeń alienacji, jak to widzieli niemieccy myśliciele już od czasów Hamanna, gdzie człowiek odcięty od autentycznych, bo opartych na tradycji, religii i obyczaju, wartości, staje się obcy same-mu sobie. Jak pisze Spengler, który, podobnie jak Wiechert, przekonany był o jedności kosmosu i uniwersalnym charakterze praw nim rządzących:

...cywilizacja jest zwycięstwem miasta, wraz z którym uwalnia się od ziemi i ostatecz-nie idzie na zatratę. Pozbawiona korzeni, zubożona na element kosmiczny i nieod-wolalnie wydana na pastwę kamienia i umysłu...⁵⁸.

Dostrzec może to tylko ktoś, kto podobnie jak Wiechert czy bohater jego powieści, Jons Jeromin, jest z „innego świata”.

Miasto zamieszkują wykorzeni, „skamieniali” ludzie, nihilści, na ogół hipokryci, karierowicze, oszuści, złodzieje, którzy, jak ich charakteryzuje w *Dzieciach Jerominów* doktor Lawrenz, „żyją już tylko dla materii, kariery, pieniądza” (JK, 520). W *Małej pasji* Albert Zerrgiebel, mąż Giny Karsten, wiele rozprawia o swojej duszy jako największej świętości, krytykuje moralny upadek innych i nie zaniedbuje codziennej modlitwy. Jed-nocześnie jest fałszerzem. Pochodzi z rodziny mieszczan, której członkowie są służalczy wobec silniejszych, zaś pogardliwi wobec słabszych, solidni i sumienni w pracy, lecz

⁵⁸ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, dz. cyt., s. 288.

jednocześnie przebiegli, podstępni, niewzdragający się przed przekraczaniem prawa, gdy chodzi o zabezpieczenie swojej egzystencji. Jego syn Teodor jest szefem szajki złodziei. To ludzie mroku, brudów i śmierci, o zatęchłych duszach, którzy, co wie mały Jan o Albercie i Teodorze, „nigdy nie bywają w lesie” (MP, 65), co jest znakiem ich wykorzenia. Przypomina to dokonaną przez Spenglera charakterystykę stanu czwartego, który pojawia się w momencie przejścia kultury w stadium cywilizacji:

Jest on duchowo wykorzenionym ludem owej bardzo późnej epoki, przelewa się poprzez te kamienne labirynty jak bezforemna i wroga formie masa. Bezdomny, zgorzkniały, wynędzniały, wysysa zewsząd resztki żywotnego człowieczeństwa...⁵⁹.

Kiedy społeczność miejska osądza Alberta Zerrgiebela i osadza w więzieniu, w akcie zemsty ujawnia on jej faryzeizm. Okazuje się, że miasteczko pełne jest cudzołożników, złodziei, a nawet potencjalnych morderców, którzy kryją się za zasłoną prawa, godności, zaszczytów i stanowisk państwowych. Zza owego blichtru, niezależnie od tego, czy jest to małe miasteczko z *Małej pasji*, czy duże miasto z *Dzieci Jerominów*, wyziera moralny nihilizm. Nic dziwnego, że w rzeczywistości miejskiej jedyną pozytywną wartością, jaka zastępuje wartości tradycyjne, jest siła, co Jonsowi z *Dzieci Jerominów* uświadamia nieco odrażający hochsztapler Chuchollek:

Bez loli jesteś kolezko przegrany. [...] I wyciągnął z kieszeni swoją łolę, czyli wielokrotnie spleciony rzemień, z kamieniem czy też kulą ołowianą w końcu pętli (DJ, 96).

Kresem nihilizmu jest całkowite odczłowieczenie. Właśnie z miast będą pochodzili ci, którzy, ubrani w „szatę Sodomitów”, samowolą zastąpią prawo. Nie trudno domyślić się, że chodzi o nazistów. Owa szata to mundur, czyniący z nich groteskowo marionetkowe figury, od których „wiał [...] lodowaty martwy chłód” (DJ, 667). Kiedy Jons decyduje, że będzie służył, nie zaś władał, jeśli wyznaje, że „człowiek musi wiedzieć, że każde życie jest święte” (JK, 762), daje tym świadectwo swojego pochodzenia z innej rzeczywistości.

Domowa tyrania Alberta Zerrgiebela, która zwraca się przeciwko żonie i dzieciom, jest tylko miniaturą tyranii państwa. Chciał on w domu mieć „swoje państwo, w którym można by innych nagiąć, jeśli się tego chciało” (MP, 56). Jak spostrzeża z kolei bohater *Dzieci Jerominów* Jons, państwo „obwarowało się w wielkich miastach” (DJ, 314). Nie tylko zresztą w wielkich miastach, ale i w małych miasteczkach, znajdują się jego instytucje: urzędy administracyjne, szkoła i Kościół.

Szkoła w powieściach Wiecherta jest miejscem, gdzie dawna idea *Bildung* doznała karykaturalnej deformacji. Odeszła daleko od modelu, który wyznaczyli J.G. Herder, W. von Humboldt, J.W. Goethe, G.E. Lessing, J. Winckelmann, F. Schiller. Nie pozostało już bowiem nic z sięgającego antyku greckiego przekonania, iż wychowanie winno prowadzić do realizacji pełni człowieczeństwa⁶⁰. Zapomniane zostały również mistyczne źródła tej idei, o których przypomniał Hans-Georg Gadamer, gdzie *Bildung* (od *Bild* – „obraz”)

⁵⁹ O. Spengler: *Duch pruski i socjalizm*. Przeł. J. Łoziński. W: tenże: *Historia, kultura, polityka*. Wybór L. Kołakowski. Warszawa 1990, s. 203.

⁶⁰ Zob. W. Jaeger: *Paideia*, dz. cyt., s. 37–38.

wiązało się z kształtowaniem duszy na obraz Boga⁶¹. Na to odejście od źródeł wskazywał już Friedrich Nietzsche, dla którego ideał kształcenia realizował się w antycznej Grecji (*klassische Bildung*), a jego antytezą była współczesna mu pruska szkoła. Owey szkole obce były ideały kształcenia w celu rozwijania indywidualności i twórczości. Wzorzec pedagogiczny utworzony był bowiem w odniesieniu do przeciętności⁶². Wychowanie takie nie było w stanie wprowadzić w autentyczną kulturę, która wyzwala, a nie zniewala jak pseudo-kultura – ów „połyskliwy fantom, który dziś pozwala nazywać się »kulturą« i »edukacją«”⁶³. Zamiast tego, jak podkreśla Nietzsche, szkoła służy państwu, jego trwaniu⁶⁴. Dlatego uprawia się w szkołach jedynie państwowotwórczą i religijną, bo religia też służy państwu, indoktrynację. Szkoła ma kształcić uległych kandydatów do służby wojskowej i publicznej, a nie wychowywać do pełni człowieczeństwa. Nic dziwnego zatem, że ukazana w powieściach Wiecherta myśl pedagogiczna ogranicza się do przekonania, że otrzymuje się pogrążony w „pra-złu” materiał, z którego trzeba uformować, choćby siłą, uległy instrument władzy. Tak myśli pierwszy nauczyciel Jana z *Małej pasji*, Meinhart Knurrhahn, któremu

[...] dawano [...] w ręce glinianą bryłę, co roku nową, a on miał w interesie państwa i Boga tchnąć w tę bryłę ducha żywota (MP, 91).

Narrator tej powieści opisuje więc większość nauczycieli tak, jakby uzurpowali sobie boskie prerogatywy. Są w końcu przedstawicielami państwa, które Hegel poddał apoteozie. W istocie to „zbiorowisko zdziwaczalnych umysłów”⁶⁵, których człowieczeństwo, gdzieś w procesie edukacji, się zagubiło. To na ogół karierowicze o duszach czynowników, których świat ogranicza się do „obiadu, łóżka, kufla piwa” (MP, 159). Niewielu jest zatem wśród nich, jak już zauważa Nietzsche w odniesieniu do pruskiej szkoły, „prawdziwie kulturalnych ludzi”⁶⁶. Przeciwwstawienie to, które buduje już bohatera powieści Heinricha Manna *Profesor Unrat*, czyni z nich postacie groteskowe. Szkoła więc jest miejscem, w którym panuje dryl, przemoc, pogarda dla człowieka, jego indywidualności i wrażliwości, promuje się serwilizm i przeciętność. Dotyczy to nie tylko większości nauczycieli, ale i uczniów. Jan stosunki szkolne charakteryzuje krótko: „to jest rzeźnia” (MP, 98). Nieco później porównuje do szkoły więzienie. Nie ma tu miejsca na „artystyczną krew”, a więc wolność i kreatywność, które są sprzeczne z „gleichschaltungiem”, i które, według metody doktora Weishaupta, trzeba „zdusić w zarodku!” (MP, 163). Na tę pedagogiczną „metodę” dławienia indywidualności, a wywyższania zuniformizowanej przeciętności, zwrócił też uwagę Nietzsche⁶⁷. „W owym uprzedmiotowieniu (*Objektsein*) – co dostrzega Jan – było coś strasznego, poniżającego” (MP, 146). Wszystko to w imię wiedzy, która, jak wierzą dreczeni, w oczach Boga nie ma większej wartości:

⁶¹ Zob. H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 42–43.

⁶² Zob. F. Nietzsche: *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten*. W: tenże: *Werke*. [Oprac.] K. Schlechta. T. 3. Belin 2000, s. 178 i n.; tenże: *Niewczesne rozważania*. Przeł. M. Łukasiewicz. Kraków 1996, s. 173.

⁶³ F. Nietzsche: *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten*, dz. cyt., s. 213.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 190–191 i n.

⁶⁵ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, dz. cyt., s. 175.

⁶⁶ F. Nietzsche: *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten*, dz. cyt., s. 189.

⁶⁷ Tamże, s. 203.

Czy jak człowiek umiera, to ksiądz każe mu rozwiązywać równania kwadratowe, żeby go wpuszczono do nieba? (MP, 178).

Więcej nawet, może stać się ona, o czym wie Jakub Jeromin, orężem, który niszczy wartości i prowadzi do nihilizmu.

Wiedza w tradycji ewangelickiego chrześcijaństwa, co wyraził najlepiej Paul Tillich, jest całkiem nieprzydatna dla wiary. Wiara bowiem nie zależy od wiedzy i nie znajduje w niej oparcia⁶⁸. Filip J. Spener pisze wręcz:

Pamiętajmy, że kiedyś nie będą nas pytać o to, jak byliśmy uczeni i jak to przekazaliśmy światu; [...] ale zapytają nas, jak wiernie i w prostocie serca dążyliśmy do Królestwa Bożego⁶⁹.

Mając na uwadze własne doświadczenia, Wiechert powie nawet o „rozdzielającej kłątwe poznania”, które niszczy pierwotną jedność Boga i natury⁷⁰. W tym kontekście, jeśli *Bildung* ma być „samowybawieniem indywiduum z uwikłania w przyrodę”⁷¹, staje się ona także, jako droga indywiduacji, raczej źródłem upadku niż „przebóstwienia”.

Ostateczny cel takiej edukacji symbolizuje, wiszący na ścianie w szkolnej sali, obraz który przedstawia ofiarowanie Izaaka. Podobna ofiara niebawem zostanie spełniona na polach Langemarck. W Biblii wszakże anioł Pański zatrzymał rękę Abrahama. Natomiast ponad deifikowanym heglowsko-pruskim państwem nie ma już Boga, który mógłby owego anioła zesłać.

Nieliczni nauczyciele odstają od tej normy. Są to na ogół ludzie przez system szkolny zaszcuci i spychani na margines, niekiedy pogardzani, jak w *Małej pasji* Bonekamp – „zapomniany uczeń Chrystusa” (MP, 126), czy Luther, który, jako człowiek niezależny i wolny, od razu rozpoznaje obcość Jana. To oni jednak mają na ogół do powiedzenia coś istotnego, o ile ktoś zechce ich słuchać. Dzięki nim czasami

[...] szkoła zamienia się w świątynię, gdyż znalazł się ktoś, kto przepędził lichwiarzy i jaskinię zbójców uczynił domem modlitwy (MP, 196).

Tylko dzięki nim dawna idea *Bildung* ma szanse realizacji.

Szkoła i Kościół, dwa filary państwa, to, według określenia profetycznego baptysty Pinnowa, fałszywi prorocy, niezdolni do zasiewania Bożego ziarna.

O ile las jest czymś konkretnym, bo „składa się z drzew, które człowiek może zobaczyć i dotknąć” (JK, 887), państwo jest odległym i obcym abstraktem. Zarówno ono, jak i jego urzędy jawią się często jako rzeczywistość wroga. Przede wszystkim dlatego, iż, jak to krótko ujmuje nauczyciel Stilling z *Dzieci Jerominów*: „państwo nie ma sumienia” (DJ, 413). To Heglowskiej miary twór, który uznany decyzją ludzkiego rozumu za reprezentację absolutu, jednoczy wiedzę, ducha i siłę. Nad wszystkim sprawuje kontrolę

⁶⁸ P. Tillich pisze (*Dynamika wiary*, dz. cyt., s. 98): „Zarówno prawda naukowa, jak i historyczna nie może potwierdzić ani zanegować prawdy wiary”.

⁶⁹ F.J. Spener: *Pia desideria*. Przeł. M. Platajs. Bielsko-Biała 2002, s. 29.

⁷⁰ Zob. E. Wiechert: *Droga do wieczności*, dz. cyt.

⁷¹ Tak interpretował kształcenie Helmuth Plessner (zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 53).

niczym „tajemne oko”, które „rozwarło się nad miastem [...] Jak pajak krzyżak, co siedzi ukryty w sieci” (DJ, 664). Jego organy administracyjne mieszczą się właśnie w mieście. W *Małej pasji* „władze”, „magistrat”, „obywatele” to słowa, które budzą przerażenie Jana Karstena. Z jego perspektywy

[...] były mięczakami ukrytymi w piwnicach „ratusza” i wyciągającymi niewidoczne macki poprzez ciasne podwórza i ogrody ku ulicom, gdzie ludzie, nic nie podejrzewając, padali ich ofiarą (MP, 152).

Jest państwo jakby przedłużeniem szkoły, tak jak szkoła jest jego emanacją. Ono tworzyło świat, który „żądał, groził i czyhał” (MP, 152), w którym wszystko poddane było bezosobowemu prawu, wytworowi ludzkiej samowoli, jak powie w *Prostym życiu* Thomas, dławiającemu spontaniczność i wolność: „wszystko było zamknięte wśród szkła i kamieni, na wszystkich drzwiach i drogach widniał napis: »Wzbronione«” (MP, 153). Także Jons Jeromin z *Dzieci Jerominów* postrzega miasto jako więzienie.

Kresem autodefikacji państwa będzie, jak stwierdzi Wiechert w *Der Dichter und seine Zeit* (1935), narodowosocjalistyczny totalitaryzm⁷². Taka wizja państwa musi usprawiedliwiać przekonanie, które wyraził już Platon, że w wieku złotym „nie było państw”⁷³.

Cywilizacyjny blichtr obcy jest, jak objaśnia Jonsowi w *Dzieciach Jerominów* doktor Lawrenz, być może za dość powszechnym wówczas w myśli niemieckiej przeciwstawieniem (np. Oswald Spengler, Thomas Mann, Ferdinand Tönnies, ekspresjoniści, Arthur Moeller van den Bruck), autentycznej kulturze. Spengler wyraził to dobitnie:

Kultura i cywilizacja – oto żywe ciało pewnej duchowości i jego mumia. [...] Kultura i cywilizacja – oto zrodzony z krajobrazu organizm oraz wynikiły z jego skostnienia mechanizm⁷⁴.

Budował on to przeciwstawienie m.in. na kontraście między wiejską kulturą i miejską cywilizacją:

Zamiast świata – miasto [...]; zamiast typowego, zrosniętego z ziemią ludu – nowy nomada, pasożyt, mieszkaniec wielkiego miasta, ów wyzbyty tradycji, występujący w bezkształtnej płynnej masie człowiek czystych faktów, irreligijny, inteligentny, nieplodny...⁷⁵.

W mieście, mimo praktykowania formalnej pobożności, nie ma Boga.

A tym, co oni tam ubóstwiali (*anbeteten*) – zauważa wnikliwie Jons z *Dzieci Jerominów* – było złoto i sława (JK, 411).

Uświadamia to również Janowi Karstenowi z *Małej pasji* dziadek, wspierając jego sprzeciw wobec hipokrytycznej rzeczywistości, kiedy mówi: „nie bój się ludzi”, co jest aluzją do słów Ewangelii (*Mt* 10, 28). Świat prawa państwowego nie jest przecież światem

⁷² Zob. B. Niven: *Ernst Wiechert and His Role between 1933 and 1945*. „New German Studies”, vol. 16 (1990), s. 3.

⁷³ Plato: *Politicus*, 271c–272a. W: *Platonis Opera*, dz. cyt., t. 1. Oxford 1903. Zob. też J. Delumeau: *Historia rajy. Ogród rozkoszy*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1996, s. 10–11.

⁷⁴ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu*, dz. cyt., s. 215.

⁷⁵ Tamże, s. 49.

Ducha, który „wieje kędy chce” (J 3, 8). Potwierdza to Luther, który podobnie cytuje słowa Biblii:

Drogo zostaliście odkupieni. Nie bądźcie niewolnikami ludzi! (MP, 195; 1 Kor 7, 23)⁷⁶.

Nic dziwnego, że Jan odrzuci religijność kościelną i pójdzie drogą religijności indywidualnej i subiektywnej, jakiej nauczył się od swego mentora. Bowiem trafna jest krótka charakterystyka miasta, jaką dał baptysta Pinnow:

To Sodoma [...]. Ustawili złotego cielca i nazywają go państwem, ale mnie Bóg się we śnie ukazał i zapytał, ilu tu mieszka sprawiedliwych (MP, 153).

Także Jons szybko przekonuje się, że w miejskich kościołach nie ma już życia, słowa pastorów zaś pozbawione są duchowej mocy. Garstka sprawiedliwych, których można spotkać w miastach, nie zaprzecza ogólnie negatywnemu obrazowi. Wiara – ostateczna egzystencjalna decyzja, wymaga wolności, jak podkreślał to już Martin Luter, a za nim I. Kant, J.G. Hamann, S. Kierkegaard, P. Tillich, której w Wiechertowym mieście trudno szukać.

Jak w sferze sakralnej uznaje się prawdę, że „Panu korona i wieniec się należą. // Jemu jesteście poddani”⁷⁷, tak w infernalnej przestrzeni panują idole, państwo i jego służby: urzędnicy, żołnierze, profesorowie, nauczyciele i pastory – ci zwłaszcza duchowni, którzy zamienili Kościół w „państwo w miniaturze” oraz sakralizowali wojnę, błogosławiąc „stalowe ostrza i wyloty [...] armat” (PŻ, 208). Gmach budowanej przez nich teologii, w którym „ziębnie” i „błądzi” (jak rozważa Stilling w *Dzieciach Jerominów*) ludzkie serce, służy bardziej ich chwale niż chwale Boga. Podobnych pasterzy, co to im: „życie całe z Biblią i Słowem Bożym czasami nie starcza, by odczuć Chrystusowe natchnienie” (JK, 52), miasto posyła także na wieś. Wobec takich głosicieli „taniego słowa” Jakub Jeromin zaleca swemu synowi, w stylu mądrościowych przypowieści, powściągliwość:

Ten, kto podnosi rękę, gdy wzywają pastory, jest głupcem. A kto podnosi rękę na głos swego sumienia, jest sługą sprawiedliwym (DJ, 41).

Jedynie pastory, którzy potrafią wymknąć się wszechobejmującej obecności państwa, by dotrzeć do „stóp bożych”, jak Tobiasz (*Dzieci Jerominów*) czy Wittkopp (*Missa sine nomine*), są autentycznymi pasterzami swych gmin.

W mieście mieszkają też ci, którzy rozpętują wojny. Nie znają bowiem prawa ziemi, któremu obce są, jak powiada narrator w *Dzieciach Jerominów*, „żądza władzy i zawiść” (DJ, 209). W *Prostym życiu* są to zwyciężeni Wielkiej Wojny, którzy, uznając się za „niepokonanych bohaterów”, marzą o rewanżu. Nie mają oni wiedzy Thomasa: że wojna to „pozbawione blasku zabijanie i niszczenie...” (PŻ, 66), które pustoszy duszę. Wojna wymaga bowiem od jej uczestników mordowania, które jest, według Thomasa z *Prostego życia*, „wyrazem skrajnego lekceważenia dla życia” (PŻ, 125). On sam, kiedy wróg, którego propaganda wojenna przedstawia na ogół jako bezosobowe zło, zyskuje twarz, a twarz przecież wyraża człowieka, nie strzela. Czyni tak z szacunku dla życia, bowiem wie,

⁷⁶ E. Wiechert cytuje wg przekładu M. Lutra: „Ihr seid teuer erkauf. Werden nicht der Menschen Knechte!”.

⁷⁷ E. Wiechert: *Na 50. urodziny*. W: tenże: *Wiersze*. Wybrał i przeł. E. Kruk. Olsztyn 1997.

[...] że każde życie jest cudem (*alles Leben ein Wunder ist*), zarówno życie rośliny, jak i człowieka” (PŻ, 125).

Przeżycia wojenne mogą wykorzeniać, zatrucić duszę, wreszcie prowadzić do głębokiego kryzysu wiary, czego przykładem jest postać Michała Fahrenholza z *Pani majorowej*. Wiechert każe swemu bohaterowi powiedzieć, że Wielka Wojna okazała się „piekłem, będącym dziełem ludzi”, „czymś przeklętym i diabelskim” (PM, 42).

Miasto, wojna i obóz koncentracyjny stanowią w prozie Wiecherta pewną ciągłą, jednorodną aksjologicznie przestrzeń. Są one „przeklętą ziemią”, mroczną przestrzenią upadku, w której „próbuję się wiara”. Bowiem obóz u Wiecherta, w *Dzieciach Jerominów*, *Lesie umarłych* i *Missa sine nomine*, to miejsce, gdzie przede wszystkim poniża się ludzką godność, dąży się od odczłowieczenia innych, miłość zastępuje się przemocą. Jest też antytezą idei sprawiedliwości i Królestwa Bożego na ziemi, która realizuje się w „barbarzyńskiej epoce” wobec „królestwa Antychrysta” (*das Reich des Antichrist* – T, 10). Skoro człowieka traktuje się tutaj na podobieństwo narzędzia, to i las będzie odarty z wszelkiej sakralnej aury. W *Lesie umarłych* eksploatacji, bezwzględnemu panowaniu techniki poddany jest, podobnie jak ludzie, bukowy las. Warto w tym miejscu przypomnieć uwagę Hermanna Hessego, według którego las podporządkowany pożądaniu i woli, zredukowany do wartości użytkowej, przestaje być piękny⁷⁸. Las to już tylko drewno, „zwały wykarczowanych pni drzewnych” (LU, 110) albo „świeżo ucięty kij” w ręce oprawy (LU, 136).

W *Missa sine nomine* wojna i obóz porównane zostały do „ognistego pieca” z *Księgi Daniela* (Dn 3, 1–27), w którym próbuje się wiara. Pobyt tam jest niczym zstąpienie do „bram piekieł”. Autobiograficzny bohater *Lasu umarłych*, trafiwszy do obozu, „codziennie czyta psalmy, często zadaje sobie pytanie, czy Bóg nie umarł” (LU, 35).

Ernst Wiechert byłby jednym z tych, którzy, jak np. Wilhelm H. Riehl, Jacob Burckhart, Ludwig Klages, Martin Heidegger, Oswald Spengler, Max Scheler, Hermann Hesse, źródeł upadku kultury i konsekwencji tegoż, także politycznych, upatrują w nowożytnej cywilizacji techniczno-przemysłowej, z jej wiarą w postęp i technonaukę, która szerzy nihilizm. Wiechert pokazuje, że źródła późniejszego totalitaryzmu tkwią w „mieście”, które reprezentuje nowoczesną cywilizację z takimi jej znamionami, jak umasowienie, mechanizacja, ateizm, nihilizm, materializm, przeintelektualizowanie, kult przemocy. Potwierdzenie znajdziemy w *Dzieciach Jerominów*, gdzie symbolem nowych czasów jest techniczny wynalazek: głośnik Maschlanki. Jak przecież wiemy, wynalazek radia stanowił nieocenioną pomoc dla nazistowskiej propagandy. Megafony jako znak cywilizacji „stulecia demonów” powracają w *Missa sine nomine* dla podkreślenia, że to medium dla mowy pozbawionej jakiegokolwiek poczucia tajemnicy, niezdolnej do wypowiedzenia tego, co ostateczne. W powieściowym świecie Wiecherta technika i nowoczesność łączą się z moralnym upadkiem⁷⁹. Ta niechęć ma swoje paralele w koncepcjach postromantycznych: u ekspresjonistów, volkistów, konserwatystów. Koncepcje te wywieść się jednak dają znowu z wczesnego romantyzmu, którego zasadnicze idee ukształtowały

⁷⁸ H. Hesse: *Moja wiara*, dz. cyt., s. 7.

⁷⁹ Zob. B. Niven: *Ernst Wiechert and His Role...*, dz. cyt., s. 15–16.

się w osiemnastowiecznych Prusach Wschodnich, gdzie pojawiło się przeciwstawienie cywilizowanej Francji i kulturalnych Niemiec. Ten antycywilizacyjny nurt zrodził takie ruchy, jak ruch volkistowski, gdzie próbowano restaurować religię kosmiczną na gruncie dawnych germańskich wierzeń, czy *Wandervögelbewegung*, w którym kult młodości, wiązany z nieskażoną naturą, przeciwstawiono zdegenerowanemu miejskiemu życiu⁸⁰. Obecny był także w początku dwudziestego wieku w filozofii życia, która autentyczność, bezpośredniość doznawania i odczuwania przeciwstawiała zintelektualizowanej cywilizacji⁸¹. Nadto trzeba tutaj przypomnieć koncepcje konserwatywne⁸², choć Wiechert nie tworzy bynajmniej utopii, która wyznaczałaby horyzont politycznych reform. Mimo to jego obraz organicznej wspólnoty, jaką jest Sowiróg, z utopią może wiązać, zwykła dla tej formy już od Platonijskiej *Politei* począwszy, potencja krytyczna wobec tego, co zastane. Tutaj przedmiotem krytyki jest nowoczesna cywilizacja. Analogię możemy odnaleźć u osiemnastowiecznego krytyka oświeceniowego racjonalizmu i uniformizmu, Justusa Mösera, autora *Historii Osnabrück* (1768), który wspólnotę lokalną, z jej tradycyjnymi wartościami, przeciwstawił miastu⁸³. Możemy spotkać u Wiecherta motywy krytyczne, obecne w myśli konserwatywnej od romantyków, jak Novalis, Friedrich Schlegel, Adam Müller, późniejszych myślicieli, jak Julius Langbehn, Oswald Spengler, po konserwatywnych rewolucjonistów, jak Edgar J. Jung: antyracjonalizm, antymodernizm, antyurbanizm, antyindustrializm, sprzeciw wobec sekularyzacji, materializmu, rozpadu tradycyjnych wspólnot, cywilizacji technicznej. Również idee pozytywne, jak: tradycjonalizm, przekonanie o więzi ładu wspólnotowego z pochodzącym od Boga porządkiem natury, wiara w wieczne wartości, wyznaczanie religii fundamentalnej roli w integrowaniu organicznej wspólnoty, apologia cnót chłopskich i wiejskiego życia⁸⁴.

Obcy jest jednak mazurskiemu pisarzowi, pomijając może wczesną twórczość, obecny już u romantycznych konserwatystów, a eksponowany przez np. Paula de Lagarde, Ernsta Jüngera, nacjonalizm, militarystykę i apoteozę wojny oraz apologia autorytarnego państwa⁸⁵. Trudno też znaleźć u niego jakiś pozytywny program polityczny. Jeśli można odnaleźć u niego punkty wspólne z ideologami konserwatyzmu, będzie to więc przede wszystkim krytyka współczesnej cywilizacji. Takiej krytyki dokonywali wówczas także inni, np. lewicowo nastawieni ekspresjonści. Bo nie o politykę tutaj chodzi i budowanie nowego konserwatywnego ładu. Jego konserwatyzm ma więc charakter duchowy i kulturowy.

⁸⁰ Zob. G.L. Mosse: *Kryzys ideologii niemieckiej*. Przeł. T. Evert. Warszawa 1972, s. 79 i n.; R. Traba: *Rozważania o magii miejsca...*, dz. cyt., s. 43, 53.

⁸¹ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, dz. cyt., s. 216 i n.; G.L. Mosse: *Kryzys ideologii niemieckiej*, dz. cyt., s. 96–120, 146–167, 225–248.

⁸² Twórczość Wiecherta bywa wpisywana właśnie w nurt konserwatywny, co czyni np. Hartmut Eggert czy Walter Delabar (zob. H. Orłowski: *Za górami, za lasami... O niemieckiej literaturze Prus Wschodnich 1863–1945*. Olsztyn 2003, s. 78). Zob. też: E.M. Chich: *Wiechert, Ernst*, dz. cyt., s. 625.

⁸³ Zob. R. Skarżyński: *Konserwatyzm*. Warszawa 1998, s. 79–81.

⁸⁴ Na temat idei konserwatystów niemieckich zob. np. R. Skarżyński: *Konserwatyzm*, dz. cyt., s. 147–160, 202–206, 226–242; tenże: *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX wieku*. Warszawa 1988, t. 1, s. 57–89; Z. Kuderowicz: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1973, s. 73 i n.

⁸⁵ Hubert Orłowski, problematyzując umieszczenie twórczości Wiecherta w kontekście rewolucji konserwatywnej, zwraca uwagę, że poza wczesną powieścią *Der Totenwolf* trudno znaleźć charakterystyczne dla tego nurtu zafascynowanie wojną (zob. tenże: *Za górami, za lasami...*, dz. cyt., s. 82–84).

Pisarz mniej troszczy się o społeczeństwo, a bardziej o człowieka. Jak pisze w wierszu *Wszystko przesuwa się teraz daleko* (*Es rückt nun alles weit*), idzie raczej o: „Światło dla udęconych i dla słabych, // światło dla prawdy i dla prawa”⁸⁶. A w *Autoportrecie* wyzna:

Nie będę zmieniał ani świata, ani Zachodu. Podążają one ku swoim celom, tak jak spadająca gwiazda. Ja jednak będę bez przerwy pracował i zmieniał się. Zmienię może również kilku ludzi. Będzie to zmiana ku dobroci, ciszy i mądrości⁸⁷.

W profanicznej rzeczywistości, wyznaczonej przez miasto, wojnę i obóz, są jednak ślady transcendencji, które pozwalają na doświadczenie innego świata. Takim śladem jest, zgodnie z bliską Wiechertowi tradycją romantyczną, dzieło sztuki. Zwłaszcza muzyka, jak ją nazywa, świadectwo wieczności, światło w ciemności⁸⁸, w swym orficko-pitagorejskim działaniu, które, według późniejszej formuły Boecjusza, zakłada izorytmię pomiędzy *musica instrumentalis*, *musica humana* i *musica mundana*⁸⁹. Mały Jan Karsten z *Małej pasji* w lesie grywa na fujarce, instrumencie pasterzy:

Jej ciche tony zdawały się unosić opiekuńczo i chroniąco nad małym królestwem duszy, ażeby światło płonęło nieporuszenie, by spały drewniane zwierzęta, by Leda zamknęła oczy i on sam przemieniał się powoli i przenosił na tamtą stronę – z kraju hałasu i tłumu do kraju Beztrwogi (*Ohneangst*), [...] „tam koszą owies... i są tam żniwne bramy dla wszystkich cisz... i pali się światło, aby człowiek wiedział, że nie jest zgubiony...” (MP, 63–64).

Owa „pieśń ziemi” (*das Lied von der Erde*) jest być może aluzją do utworu Gustava Mahlera, którego warstwę tekstową stanowią adaptacje chińskich poematów ze zbioru *Die chinesische Flöte* (1907) autorstwa Hansa Bethgego – ewokującą tradycję wiary w kosmiczną harmonię.

Pamiętajmy, że i mały Ernst potrafił fujarki wytwarzać, czy to z wierzbiny, czy z rogu⁹⁰. Flet zaś jest ulubionym instrumentem orfików i pitagorejczyków (*awlós*), obok liry, oraz mistrzów dao (*xiao*) i zen (*sakuhachi*). Jego brzmienie wyraża harmonię duszy tożsamą z harmonią kosmiczną. W *Lasach i ludziach* melodia fletu daje intensywne poczucie szczęścia i otwiera przed autobiograficznym bohaterem „bramy jakiegoś nowego świata” (LL, 17), zaś dźwięki skrzypiec skłaniają widzieć w muzykach tych, „którzy zstąpili z niebios” (LL, 18). W latach szkolnych dźwięki pieśni Franza Schuberta, fortepianowe dzieła Ludwiga van Beethovena uobecniły utracony „raj”, sięgną „korzeni duszy” (*die Wurzeln unserer Seele*), gdzie już je dzierży boska dłoń” (LL, 120). Podobnie jest w powieściach. Muzyka jest dla hrabiego Perrneina z *Prostego życia* jedyną rzeczywistością w świecie pozbawioną piętna zła. Dlatego, jak powiada, „niszczenie piękna może

⁸⁶ E. Wiechert: *Wszystko przesuwa się teraz daleko*. W: tenże: *Wiersze*, dz. cyt., s. 68.

⁸⁷ E. Wiechert: *Selbstporträt* (cyt. w przekładzie T. Ostojkiego: E. Wiechert: *Autoportret*, http://www.ernst-wiechert.de/Ernst_Wiechert_Po_polsku/Ernst_Wiechert_Dzielo.htm).

⁸⁸ E. Wiechert: *Fünfhundert Schüler singen die Matthäuspassion*. W: tenże: *Sämtliche Werke...*, dz. cyt., [t.] 10, s. 563.

⁸⁹ Zob. J. James: *Muzyka sfer*. Przeł. M. Godyń. Kraków 1996, s. 37; W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki*. Warszawa 1985, t. 1 (*Estetyka starożytna*), s. 88–91.

⁹⁰ E. Wiechert: *Lasy i ludzie*, dz. cyt., s. 53.

być śmiertelnym grzechem” (PŻ, 127). Kiedy w *Dzieciach Jerominów* Jons wchodzi do kościołów w mieście, nie słowo przepowiadane przez pastora, ale muzyka organów jest w stanie go poruszyć. Jak powiadał Ludwig Tieck, muzyka dociera tam, gdzie nie trafia słowo⁹¹. Bowiem jest, jak ją wcześniej nazwał J.G. Hamann, „najstarszym językiem”⁹². Według innych romantyków muzyka jest w stanie poruszyć najgłębsze pokłady duszy, uszlachetniać i oczyszczać ją. W *Lasach i ludziach* muzyka daje to, czego nie dała konfirmacja – doświadczenie łaski. Jej percepcja ma więc *quasi*-religijny charakter. Tym, co sprawia, że Jons Jeromin czuje się „nawiedzony”, jest muzyka, którą słyszy na koncercie, jaki daje „cudowne dziecko”, co nie dziwi, jeśli wiemy, że większość romantycznych wirtuozów była właśnie cudownymi dziećmi⁹³. Dla Jonsa, jak niegdyś dla bohaterów *Wymurzeń serdecznych rozmiłowanego w sztuce braciszka zakonnego* (1797) autorstwa Wilhelma H. Wackenrodera i Ludwiga Tiecka, koncert staje się wydarzeniem o religijnym wręcz wymiarze:

[...] poczuł się tak, jakby go rzeczywiście konfirmowano i przyjęto do nierozrwalnego związku tych, którzy z pomocą tonów, barw i słów sięgają po ów kształt skończony, istniejący w nieskazitelnej wspaniałości poza chaosem świata (DJ, 162).

Muzyka staje się wówczas antycypacją innego świata, w którym nie ma już głodu i pragnienia, przemocy i śmierci. Także dla Amadeusza z *Missa sine nomine*, który rozmyślając nad owym cudem ewokowania przez muzykę „niewidzialnego świata” (MSN, 126), dostrzega w niej próbę cichej rozmowy z Bogiem. Muzyka więc potrafi wypowiedzieć to, czego nie usłyszy się przez megafony. Dlatego to w *Dzieciach Jerominów* nad „Rajem”, nieopodal Sowirodu, unosi się melodia fletu.

Jednakże sztuka, choć jest obrazem wieczności, jak to dostrzega Jons kontemplując rzeźbę Christeana, która przedstawia ich ojca, jak i cała kultura, nie zbawia. Nie może bowiem zapobiec temu, „że śmierć chodziła po ziemi, i niezgoda, i nienawiść, i rozpacz” (EL, 239).

BIBLIOGRAFIA

A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. [Red.] W.L. Holladay. Leiden 1988.

Bachelard G.: *Dom rodzinny i dom oniryczny*. Przeł. A. Tatarkiewicz. W: tenże: *Wyrobnia poetycka*. Warszawa 1975.

Berlin I.: *Korzenie romantyzmu*. Przeł. A. Bartkiewicz. Poznań 2004.

Chich E.M.: *Wiechert, Ernst*. W: *Encyclopedia of World Literature in the 20th Century*. [Red.] L.S. Klein. New York 1984, vol. 4.

Delumeau J.: *Historia rajy. Ogród rozkoszy*. Przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1996.

⁹¹ Zob. A. Einstein: *Muzyka w epoce romantyzmu*. Przeł. M. i S. Jarocińscy. Warszawa 1983, s. 27–28.

⁹² J.G. Hamann: *Metacritique on the purism of reason*. W: tenże: *Writings on Philosophy and Language*. [Przeł. i oprac.] K. Haynes. Cambridge 2007, s. 211.

⁹³ Zob. A. Einstein: *Muzyka w epoce romantyzmu*, dz. cyt., s. 235.

- Dialogi konfucjańskie*. Przeł. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski. Wrocław 1976.
- Dilthey W.: *Pisma estetyczne*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982.
- Dulewicz A.: *Encyklopedia sztuki niemieckiej*. Warszawa 2002.
- Einstein A.: *Muzyka w epoce romantyzmu*. Przeł. M. i S. Jarościńscy. Warszawa 1983.
- Eliade M.: *Aspekty mitu*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 1998.
- Eliade M.: *Obrazy i symbole*. Przeł. M. i P. Rodakowie. Warszawa 1998.
- Eliade M.: *Sacrum i profanum*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999.
- Friedenthal R.: *Goethe. Jego życie i czasy*. Przeł. M. Rotter. Warszawa 1969.
- Gadamer H.-G.: *Prawda i metoda*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993.
- Gigon O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Przeł. P. Domański. Warszawa 1996.
- Goethe J. W.: *Faust*. Przeł. K. Lipiński. W: tenże: *Dzieła wybrane*. Wybór i oprac. S.H. Kaszyński. Poznań 2002, t. 2 (*Dramaty*).
- Görres J.J.: *Niemieckie księgi ludowe*. Przeł. K. Krzemień. W: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*. Wybór T. Namowicz. Wrocław 2000.
- Hamann J.G.: *Metacritique on the purism of reason*. W: tenże: *Writings on Philosophy and Language*. [Przeł. i oprac.] K. Haynes. Cambridge 2007.
- Heschel A.J.: *Szabat*. Przeł. H. Halkowski. Gdańsk 1994.
- Hesse H.: *Moja wiara*. Wybór S. Unseld. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1998.
- Hölderlin F.: *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. A. Libera. Kraków 2003.
- Hölderlin F.: *Hyperion albo eremita w Grecji*. W: tenże: *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*. Przeł. A. Milska, W. Markowska. Warszawa 1982.
- Jaeger W.: *Paideia*. Przeł. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa 2001.
- James J.: *Muzyka sfer*. Przeł. M. Godyń. Kraków 1996.
- Kasten N.: *Ziemia ojczysta i jej utrata w życiu i twórczości Wiecherta*. Przeł. G. Supady. „Borussia”, nr 9 (1994).
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.: *Filozofia przedsokratejska*. Przeł. J. Lang. Warszawa 1999.
- Kobielus S.: *Człowiek i ogród rajski w kulturze religijnej średniowiecza*. Warszawa 1997.
- Kołakowski L.: *Spengler*. Warszawa 1981.
- Konończuk E.: *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*. Białystok 2000.
- Konończuk E.: *Topos mazurski w twórczości Ernsta Wiecherta*. „Borussia”, nr 9 (1994).
- Kuderowicz Z.: *Filozofia dziejów*. Warszawa 1973.
- Langkammer H.: *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*. Katowice 1976.
- Lao-tsy: *Tao-te-king, czyli Księga drogi i cnoty*. Przeł. T. Żbikowski. W: *Taoizm*. Wybór W. Jaworski. Kraków 1988.

Lutherbibel. Stuttgart 1985.

Lempicki Z.: *Herder*. Tł. H. Mięgała. W: tenże: *Wybór pism*. Oprac. H. Markiewicz. Warszawa 1966, t. 2 (*Studia z teorii literatury*).

Maloney G.A.: *Chrystus kosmiczny*. Przeł. T. Mieskowski. Warszawa 1972.

Mieletinski E.: *Poetyka mitu*. Przeł. J. Dancygier. Warszawa 1981.

Miklós P.: *Malarstwo chińskie*. Przeł. M.J. Künstler. Warszawa 1987.

Mosse G.L.: *Kryzys ideologii niemieckiej*. Przeł. T. Evert. Warszawa 1972.

Nietzsche F.: *Niewczesne rozważania*. Przeł. M. Łukasiewicz. Kraków 1996.

Nietzsche F.: *Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten*. W: tenże: *Werke*. [Oprac.] K. Schlechta. T. 3. Berlin 2000.

Niven B.: *Ernst Wiechert and His Role between 1933 and 1945*. „New German Studies”, vol. 16 (1990).

Novalis: *Uczniowie z Sais*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984.

Orłowski H.: *Za górami, za lasami... O niemieckiej literaturze Prus Wschodnich 1863–1945*. Olsztyn 2003.

Otto R.: *Świętość*. Przeł. B. Kupiś. Wrocław 1993.

Piotr z Duisburga: *Kronika Ziemi Pruskiej*. Przeł. S. Wyszomirski. Toruń 2004.

Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekł. z języków hebrajskiego i greckiego oprac. przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa 1987.

Platonis Opera. [Red.] J. Burnet. Oxford 1903, t. 1, 3.

Roslan J.: *Ernst Wiechert. Życie i dzieło*. Olsztyn 1992.

Sacha M.: *Topos Mazur jako raj u utraconego w literaturze niemieckiej Prus Wschodnich*. Olsztyn 2001.

Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.

Skarżyński R.: *Konserwatyzm*. Warszawa 1998.

Skarżyński R.: *Od liberalizmu do totalitaryzmu. Z dziejów myśli politycznej XX wieku*. Warszawa 1988, t. 1.

Sobieraj S.: *Mazurski splot*. Warszawa 2003.

Spener F.J.: *Pia desideria*. Przeł. M. Platajs. Bielsko-Biała 2002.

Spengler O.: *Duch pruski i socjalizm*. Przeł. J. Łoziński. W: tenże: *Historia, kultura, polityka*. Wybór L. Kołakowski. Warszawa 1990.

Spengler O.: *Zmierzch Zachodu*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001.

Tatarkiewicz W.: *Historia estetyki*. Warszawa 1985, t. 1 (*Estetyka starożytna*).

Tillich P.: *Dynamika wiary*. Przeł. A. Szostek. Poznań 1987.

Traba R.: *Rozważania o magii miejsca i mitologizacji krajobrazu w Prusach Wschodnich*. „Borussia”, nr 24/25, 2001.

Wiechert E.: *Autoportret*. Przeł. T. Ostojki, http://www.ernst-wiechert.de/Ernst_Wiechert_Po_polsku/Ernst_Wiechert_Dzielo.htm.

Wiechert E.: *Droga do wieczności*. Przeł. P. Chojnowski. „*Borussia*”, nr 24/25, 2001.

Wiechert E.: *Dzieci Jerominów*. Przeł. T. Ostojki, J. Ptaszyński. Olsztyn 1972.

Wiechert E.: *In der Heimat*. Frankfurt am Main 1938.

Wiechert E.: *Gesammelte Werke*. München–Wien 1980, t. 1–5 (t. 1: *Die Magd des Jürgen Dorskocil. Der Exote. Die Majorin*; t. 2: *Das einfache Leben*; t. 3–4: *Die Jeromin-Kinder*; t. 5: *Missa sine nomine*).

Wiechert E.: *Die kleine Passion*. Wien – München – Basel 1954.

Wiechert E.: *Las umarłych*. Przeł. E. Martuszewski. Olsztyn 1988.

Wiechert E.: *Lasy i ludzie*. Przeł. T. Ostojki. Olsztyn 1976.

Wiechert E.: *Mala pasja*. Przeł. E. Bielicka. Warszawa 1959.

Wiechert E.: *Missa sine nomine* Przeł. M. Kłos-Gwizdalska. Warszawa 1958.

Wiechert E.: *Pani majorowa*. Przeł. E. Martuszewski. Olsztyn 1984.

Wiechert E.: *Proste życie*. Przeł. T. Ostojki. Olsztyn 2001.

Wiechert E.: *Spiele, Reden, Gedichte, Miscellanea*. W: tenże: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*. [T.] 10. Wien–München–Basel 1957.

Wiechert E.: *Der Totenwald. Ein Bericht. Mit Tagebuchnotizen und Briefe*. Leipzig 1989.

Wiechert E.: *W rodzinnym kraju*. Przeł. E. Kruk. „*Kresy*”, nr 14 (1994).

Wiechert E.: *Wälder und Menschen. Ein Jugend*. Wien–München–Basel 1956.

Wiechert E.: *Wiersze*. Wybrał i przeł. E. Kruk. Olsztyn 1997.