

AGNIESZKA BIELAK

MARIAŻ MARKSIZMU Z KATOLICYZMEM.
BADANIA STEFANII SKWARCZYŃSKIEJ
DOTYCZĄCE RELACJI MIĘDZY RELIGIĄ A LITERATURĄ

Stefania Skwarczyńska to jedna z najwybitniejszych postaci polskiego literaturoznawstwa XX wieku. Wielu zagadnieniom badawczym przecierała szlaki, wiele utartych opinii rewidowała. Współczesnego czytelnika jej prac zdumiewa wszechstronność zainteresowań i rozległość badawczych horyzontów autorki.

Wśród różnych dziedzin literaturoznawstwa, jakimi zajmowała się badaczka, istotne miejsce zajmowały związki literatury i religii. W niniejszym artykule interesować nas będzie szczególnie pewien wycinek badań owych relacji, a mianowicie te prace, w których dostrzec można wpływy metodologii marksistowskiej.

Szeroko rozumiana problematyka religijna w literaturze interesowała Skwarczyńską od początków jej drogi naukowej. Opublikowany w 1926 r. *Przyczynek do badań nad mistyką Słowackiego*¹ dotyczy co prawda przede wszystkim wpływu *Raju utraconego* Milтона na obrazowanie w *Genesis z Ducha*, reprezentuje więc popularne ówczesnie badania genetyczne w wariacie wpływologicznym. Samo tytułowe zagadnienie wprowadza jednak na pogranicze religii i literaturoznawstwa. Autorka, poza wskazaniem na możliwe zależności utworu Słowackiego od rozwiązań zaproponowanych przez Milтона w *Raju utraconym*, eksponuje ideę duchowego rozwoju, postępu duchowego człowieka, istotną w twórczości obydwu poetów, a jak pokaże następny przywołany artykuł, bardzo bliską jej samej.

Już po wojnie ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” tekst poświęcony twórczości Jerzego Lieberta². Wiersze przedwcześnie zmarłego poety są według Skwarczyńskiej świadectwem postawy, jaką powinien realizować każdy chrześcijanin. Jest to postawa walki o realizację Królestwa Bożego na ziemi. Przejawia się ona najpierw jako walka wewnętrzna – walka z samym sobą a także walka z Bogiem „o Boga w sobie, walka o linie człowiecze w człowieku Bożym, walka z Łaską o jej funkcje w twórczym życiu człowieka”, walka o odrzucenie tego, co w człowieku sprzeciwia się Bogu, o kształtowanie silnej osobowości, która

¹ „Pamiętnik Literacki” 26(1925), z. 1, s. 460-467.

² S. Skwarczyńska, *Kościół wojujący. (Rzecz o Jerzym Liebercie)*, „Tygodnik Powszechny” 1947, nr 8, s. 1, 3.

umożliwi walkę ze światem o Boga. Te właśnie wewnętrzne spory z sobą samym i z Bogiem obserwować można w poezji Lieberta, poezji lirycznej, a jednak – co bardzo dla autorki znaczące – nie sentymentalnej. Etap ostatni, którego poeta ze względu na przedwczesną śmierć zrealizować nie zdołał, do którego urzeczywistnienia jednak jako chrześcijanin czuł się zobowiązany, to współdziałanie z Bogiem w pozyskiwaniu świata dla Jego sprawy.

Skwarczyńska odrzucała dwie inne, obserwowane w Kościele a znajdujące odzwierciedlenie w literaturze, postawy: Kościoła Tryumfującego i Kościoła Cierpiącego. W pierwszym przypadku – samo poznanie prawdy niesionej przez religię zapewnia poczucie szczęścia. Badaczka nazywa takie podejście do religii „iście pogańskim wyselekcjonowaniem z wiary momentów sycących żądzę spokoju i szczęścia”. Krytykuje więc katolicyzm Sienkiewiczowskiego *Quo vadis*:

nie dlatego, że daje ostatnie słowo zwycięstwu Krzyża nad Colosseum, ale że splata nad losami bohaterów krzyż ze szczęściem, że nad Ligią i Winiejuszem rozpina baldachim różowych migdałów, że trud i walkę żywota rozwiązuje – tak jak czasami czyni to baśń – karząc złych, a dobrych nagradzając darem, przecież nie tu osiągalnym: ostatecznego spokoju w beztrójce niezmaconego, tryumfalnego już tu na ziemi – szczęścia³.

Kościół Cierpiący natomiast, który zachęca do biernego przyjmowania bólu, przynosi według autorki czyściec na ziemię, „uświęca założone ręce, [...] w biernej cierpliwości widzi świętość, pozwala zapomnieć o konkretnym programie Królestwa Bożego na ziemi [...]. A Królestwo Boże – pisze Skwarczyńska – ma przecież tutaj jeden organ wykonawczy: nasze ręce, nasz mózg, nasze serce i naszą twardą wolę czynu⁴”.

Promowana przez badaczkę postawa „wojująca”, która mobilizować ma katolików do aktywnego działania w świecie i przekształcania go tak, by realizowały się w nim wartości ewangeliczne, niebezpiecznie bliska jest w swej wierze w ludzkie możliwości tezom marksizmu:

Polega on [istotny sens marksistowskiego materializmu – przyp. A.B.] nie tyle na stwierdzeniu, że wszystko jest materią, albo że tylko materia jest samoistnym bytem, lecz na potraktowaniu całej istniejącej rzeczywistości jako tworzywa do pracy. Czym jest materia? Materia jest uniwersalnym tworzywem pracy. Co znaczy, że istnieje tylko materia? Znaczy: nie istnieje nic takiego, co nie byłoby tworzywem dla pracy. A zatem: nie istnieje Bóg, bo gdyby Bóg istniał, byłby granicą dla wszechogarniającej i wszechmocnej pracy. Z tego samego powodu nie istnieje dusza z jej wrodzonymi, stałymi właściwościami. W materializmie Marksa idea pracy odsłania swe ostateczne konsekwencje. Dzięki jego filozofii przedmiotem ludzkiej pracy mogą stać się dzieje ludzkości. Człowiek może nie tylko przemieniać rzeczywistość otaczającego go świata ciał, ale również rzeczywistość

³ Tamże, s. 1.

⁴ Tamże.

dziejów. W człowieku praca jest pracą świadomą samej siebie. Świadoma siebie praca staje się pracą samoistną, samodzielną. Może sobą rządzić. [...] wszystko jest jej tworzywem, także [...] pracujący człowiek⁵.

Oczywiście, przytoczony fragment nie ma na celu budowania analogii między wypowiedzią Skwarczyńskiej i tezami marksistów zreferowanymi przez Tischnera. Wykazuje jedynie, jak bardzo bliskie sobie były oba światopoglądy, gdy szło o stosunek do pracy. Aktywność katolików w przemienieniu świata realizować się wszak miała także przez ich pracę. Kwestią zasadniczą jest w tym przypadku pytanie, gdzie Skwarczyńska stawiała granice owemu przemieniającemu człowieka i świat działaniu? Trudno ustalić na podstawie dostępnych wypowiedzi, czy wierzyła w możliwość zrealizowania Królestwa Bożego na ziemi⁶. Na pewno w jej przypadku, w odróżnieniu od marksizmu, praca była też „walką o Boga”, to On ostatecznie wyznaczał cel ludzkich działań.

Jednym ze sposobów przemieniania świata była też postawa badawcza samej Skwarczyńskiej, która nigdy nie rezygnowała z zaznaczenia własnego poglądu, przedstawienia najbliższego jej systemu wartości. Czyni tak zgodnie z *credo* naukowym, jakie przedstawiła w artykule *Etos badacza*, gdzie m.in. pisała:

Należy [...] odróżnić powszechnie przyjęty jako „przeciwstawność” o b i e k t y w i z m u – s u b i e k t y w i z m o d m o m e n t u o s o b o w o ś c i o w e g o , k t ó r e g o i n i e m o ż n a , i n i e t r z e b a w y r u g o w a ć w s ą d a c h n a u k o w y c h . O s o b o w o ś ć b a d a c z a j e s t k o n k r e t n y m w a l o r e m j e g o p r a c y b a d a w c z e j . Z o r g a n i z a c j ą d u c h o w ą b a d a c z a w i ą ż e s i ę w p r a c y n a u k o w e j w s z y s t k o : z a k r e s j e g o d o ś w i a d c z e ń , j e g o p o s t a w a w o b e c p r z e d m i o t u , s k r u p u l a t n o ś ć p r a c y , w s z e l k i e s ą d y w s w o j e j t r e ś c i i f o r m i e , s t o s u n e k d o p r a w d y [...] – j e d n y m s ł o w e m – *morale* p r a c y n a u k o w e j⁷.

Ów „moment osobowościowy” widoczny jest wyraźnie w omawianym artykule dotyczącym poezji Lieberta. Autorka nie tylko nie unika wartościowania, ale wręcz promuje postawę uznaną za słuszną. Literatura jest jedynie punktem wyjścia do budowania czy umacniania rozpoznanego jako prawdziwy światopoglądu. Nieujawnianie własnych przekonań byłoby odczytane jako fałszowanie rzeczywistości.

Jej konsekwencja w wierności wyznawanym wartościom przejawiała się nie tylko na polu naukowym. Ola Watowa, która poznała Skwarczyńską w nieludzkich warunkach zsyłki, w Kazachstanie, tak ją wspomina:

⁵ J. T i s c h n e r , *Polski kształt dialogu*, postłowie J. Gowin, Kraków 2002, s. 59-60.

⁶ Cytowany fragment dotyczący *Quo vadis* przeczyłby takiej możliwości, pamiętajmy jednak, że artykuł, z którego pochodzi, powstał przed ofensywą marksizmu w literaturoznawstwie.

⁷ S. S k w a r c z y ń s k a , *Etos badacza*, w: taż, *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 81-82.

Była to kobieta bardzo wierząca. [...] jej wiara dawała nam się jednak nieraz we znaki przy pracy, bo Skwarczyńska uważała, że pracować należy uczciwie, tzn. dać maksimum z siebie. Pamiętam, jak użyto nas zamiast wołów do ugniatania gliny. Robiła to, mając poranione nogi, prawie z entuzjazmem. Uśmiechała się potem do dozorującego nas enkawudysty zadowolona, że pracowała sprawnie, szybko, uczciwie⁸.

Postawę tę można różnie interpretować. Być może jest ona świadectwem głęboko chrześcijańskiego przekonania o możliwości pokonania zła dobrem. Josif Brodski, mówiąc o strategiach walki ze złem, także w rosyjskich łagrach, w ten sposób interpretował fragment Ewangelii o nadstawianiu drugiego policzka:

[...] fragment o odwecie nie kończy się na wersie:
„Lecz jeśli cię kto uderzy w policzek, nadstaw mu i drugi”

lecz ma ciąg dalszy, niepoprzedzony przecinkiem ani kropką⁹:

„Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstęp i płaszcz.
Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące”.

Przytoczony w całości fragment ten ma w istocie bardzo niewiele wspólnego z biernym oporem, z zasadą nieodpłacania tą samą monetą, odpowiadania dobrem na zło. Wersy te bynajmniej nie głoszą bierności, sugerują bowiem, że dzięki przesadzie można zło doprowadzić do absurdu; sugerują doprowadzanie zła do absurdu poprzez obnażanie karłowatości jego rozkazów przesadą w ich skrupulatnym wykonaniu, i tym samym pomniejszeniu wyrządzonej krzywdy. Przybierając taką postawę, ofiara zajmuje pozycję aktywną, pozycję mentalnego agresora. Możliwe w tym starciu zwycięstwo nie jest już zwycięstwem natury moralnej, lecz egzystencjalnej. Nadstawienie drugiego policzka nie uruchamia poczucia winy wroga (które z łatwością może on w sobie zdławić), lecz przedstawia jego zmysłom i umysłowi bezsensowność jego poczynań – zresztą jak każda forma produkcji na masową skalę¹⁰.

⁸ O. Wa t o w a, *Wszystko co najważniejsze*, Warszawa 2000, s. 78. Ks. Józef Tischner, analizując relacje między marksizmem a chrześcijaństwem, zauważa, że właśnie podejście do pracy było tym punktem, który łączył katolików i marksistów: „Poszukiwanie wspólnych płaszczyzn z marksizmem postąpiło stosunkowo najdalej w ruchu »Pax«. Nie chodziło tutaj o polemikę [...], chodziło raczej o to, by dokonać głębokiej reinterpretacji teologii katolickiej i by w ten sposób wydobyć z niej te treści, które mogą okazać się interesujące dla marksizmu. Dialog miał być zatem współpracą – współpracą na wielu poziomach, przede wszystkim jednak na poziomie budownictwa socjalistycznego. Celem ruchu »Pax« było dostarczenie teologicznej i religijnej inspiracji dla katolików, aby ci mogli się włączyć aktywnie w budownictwo socjalistyczne. »Pax« dążył do stworzenia szerokiego ruchu katolików świeckich jako sojusznika partii w rozbudowie kraju. Zaakceptował on podstawowe zasady ekonomiki marksistowskiej, podstawowe idee socjalizmu, poszukując w teologii pracy najbardziej właściwej płaszczyzny dialogu” (J. T i s c h n e r, *Polski kształt dialogu* [wydanie na prawach rękopisu, 1979], s. 124. W wydaniu z roku 2002 fragment ten został znacznie przekształcony, s. 188-189).

⁹ W przykładzie na język angielski; w Biblii Tysiąclecia np. pierwszy wers kończy się kropką (przyp. tłum.).

¹⁰ J. B r o d s k i, *Strategia obrony. Mowa z okazji uroczystości rozdania dyplomów*, tłum. A. Pokojka, w: tenże, *Mniej niż ktoś. Eseje*, Kraków 2006, s. 275-276.

Być może zachowanie Skwarczyńskiej było właśnie próbą pokazania wyższości człowieka nad systemem, próbą uświadomienia nadzorcom bezowocności ich działań.

Watowa, poza zdumiewającym ją zaangażowaniem w wyczerpującą pracę, przypomina także wspólne kradzieże ziarna, które chroniło od śmierci głodowej:

Skwarczyńska, głęboko wierząca, ucząca mnie modlitwy, namawiająca do „uczciwej”, jak najbardziej wydajnej pracy (w imię czego?), żeby nie oszukiwać. I ta sama Skwarczyńska z czystym sumieniem i jakże imponującym spokojem kradnąca ze mną „państwowe” ziarno. A więc, mimo że była taka pobożna, tej kradzieży nie uważała za grzech, i to właśnie, te złodziejskie wyprawy czyniły mi ją jeszcze bardziej bliską i drogą.

[...] Stefania nie z jakichś niegodnych powodów, ale naprawdę uważała, że należy pracować uczciwie, wykonywać normę. Domagała się tego też od nas¹¹.

Dostrzeżona tu sprzeczność pobożności, uczciwości w pracy i kradzieży jest sprzecznością jedynie pozorną. W sytuacji zagrożenia życia kradzież nie neguje uczciwości, służy ocaleniu podstawowej wartości – ludzkiego istnienia.

Zdumiewające zgodne współistnienie sprzecznych wartości zaobserwowała Watowa na innym już poziomie w nowej, powojennej rzeczywistości:

Po wojnie, w roku 1953, roku zachorowania Aleksandra, pojechałam do Łodzi, aby poradzić się mieszkającego tam wybitnego neurochirurga i ewentualnie sprowadzić go do Warszawy. Zamieszkałam w Łodzi u Stefanii Skwarczyńskiej. I nigdy nie zapomnę jej obrony komunizmu, jako wspólnego pionu z chrześcijaństwem. Pisywała podobno do partii, żeby im różne rzeczy tłumaczyć z ogromną wiarą, że działa uczciwie i w imię prawdy. Nieporozumienie¹².

„Nienaukowe”, biograficzne wspomnienie pozwoli być może zrozumieć metodologiczne wybory Skwarczyńskiej, która wykorzystywała na przykład ekspansję marksizmu w badaniach literackich po to, by wprowadzić do literaturoznawstwa badania nad literaturą religijną, pozostającą dotychczas jedynie przedmiotem zainteresowania publicystyki. Skoro można naukowo badać zgodność dzieła z marksizmem, podobnie można to czynić w odniesieniu do katolicyzmu. Pomija się w tym momencie instrumentalizację literatury, która staje się polem walki o wartości istotniejsze niż ona sama. Mniejsza o to, że nowe kierunki metodologiczne, akcentujące – jak pisze Skwarczyńska – aspekt ideologiczny dzieła, wyrastają ze światopoglądu negującego istnienie rzeczywistości metafizycznej. Istotne jest, że umożliwiają metodologiczne uzasadnienie naukowego badania literatury re-

¹¹ Watowa, *Wszystko co najważniejsze*, s. 80, 78.

¹² Tamże, s. 78-79.

ligijnej. Można powiedzieć, że Skwarczyńska korzysta z nadarzającej się okazji i – tak jak opisywany przez nią kila lat później we *Wstępie do literaturoznawstwa* pozytywny bohater literatury katolickiej – wybiera między możliwościami, które „dane są do wyboru”. Jeśli przypomnimy postulaty dotyczące właściwej postawy katolika zawarte w artykule o poezji Lieberta, możemy dojść do wniosku, że Skwarczyńska konsekwentnie realizuje założenia Kościoła Wojującego. Uwzględnia i respektuje zewnętrzne okoliczności historyczne i stara się w ich ramach budować i bronić istotnych dla siebie wartości.

Artykuł poświęcony poezji Lieberta był jednym z ostatnich przykładów wypowiedzi nie zarażonych marksizmem. W tym samym roku opublikuje Skwarczyńska rozprawę *Struktura świata poetyckiego*¹³, w której podkreśli znaczenie momentu światopoglądowego w strukturze konkretnego utworu literackiego, a w trzy lata później – konieczność wprowadzenia do nauki terminu „literatura katolicka” będzie uzasadniała zmianami obserwowanymi w życiu naukowym:

Wysuwają się na czoło kierunki w badaniach literackich, które aspekt ideologiczny dzieła – wbrew niedawnej przeszłości – uważają za aspekt podstawowy. [...] Powstają więc warunki w nauce o literaturze, by pojęcia o treści ideologicznej stały się jej przynajmniej potrzebne, jeśli nie konieczne, i – w konsekwencji – by sięgnęła po nie, wciągnęła je w repertuar swych terminów¹⁴.

Wykorzystanie metodologii marksistowskiej w badaniach nad literaturą motywowała Skwarczyńska obowiązującą – według niej – katolika postępową, tzn. otwartą na zachodzące w świecie zmiany, postawą wobec rzeczywistości¹⁵. Skoro marksizm jest tak silnie w nauce obecny, należy mówić o tekstach literackich z wykorzystaniem wszystkiego, „co naukowemu myśleniu przyniosła marksistowska metoda”.

Licząc się z możliwymi zastrzeżeniami czytelnika pragnę powiedzieć – wyjaśniała dalej Skwarczyńska – że nie wydaje mi się, aby zamknięcie horyzontów myśli katolickiej w sferze tradycjonalizmu, tutaj metodologicznego, było zgodne ze stanowiskiem

¹³ S. Skwarczyńska, *Struktura świata poetyckiego*, w: *taż*, *Z teorii literatury cztery rozprawy*, Łódź 1947; por. M. Jasińska, *Stefania Skwarczyńska jako teoretyk literatury*, „Prace Polonistyczne” 1964, nr 20, s. 10-57 (zwłaszcza s. 44).

¹⁴ S. Skwarczyńska, „Literatura katolicka” jako termin w nauce o literaturze, „Znak” 1950, nr 3, s. 223-224 (przedr. w: *taż*, *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 9-20).

¹⁵ O niebezpiecznym „pokrewieństwie” między marksizmem a chrześcijaństwem, opartym na pojęciu postępu, dostrzeżonym (niesłusznie) przez Del Nocego w myśli Maritaina pisze Wierzbicki: „(...) Del Noce uważa, że maritainowski błąd dotyczący interpretacji marksizmu ma wpływ na akceptację tendencji progresywnej w etyce, powodującej erozję katolicyzmu poprzez uznanie kategorii »postępu« za kategorię dyskursu etycznego” (A.M. Wierzbicki, *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny*, Lublin 2005, s. 59). Wydaje się, że dla Skwarczyńskiej »postępek« miał właśnie niewątpliwie walor etyczny.

katolickim, które stoi na gruncie rozwoju społecznej świadomości katolickiej, jeśli zobowiązuje człowieka do trudu nad budową lepszej przyszłości w dążeniu do Bożego Królestwa na ziemi. Wydaje się również, że nie jest zgodne z postawą katolicką odrzucanie wartościowych osiągnięć tylko dlatego, że nie są dziełem katolika¹⁶.

Propozycja wprowadzenia terminu „literatura katolicka” miała na celu przeniesienie wypowiedzi poruszających problematykę religii w literaturze z przestrzeni publicystyki w przestrzeń nauki. Za kryterium różnicujące uznano tu widoczną w dziele zgodną z dogmatami koncepcję rzeczywistości, stanowiącą zarazem wyraz „świadomości ideologicznej autora”:

Teoria rzeczywistości jest w zasadzie wyrazem poglądu na świat, jest projekcją filozoficznego ujmowania świata. Innymi słowy jest wyrazem świadomości ideologicznej, czyli w skrócie ideologią¹⁷.

O wątpliwościach związanych z tym terminem pisał Stefan Sawicki, wskazując na jego zewnętrżność wobec literatury, na nanoszenie pojęć właściwych ideologii czy religii w inną sferę kultury, jaką jest literatura.¹⁸ Następuje w ten sposób ideologizowanie literatury przez religię. Takie próby zawłaszczania nieobce były przecież i metodzie marksistowskiej, która również stosowała kryterium światopoglądowe. Różnica polega na tym, że dla Skwarczyńskiej nie było to kryterium wartościujące, a tylko różnicujące. Sklasyfikowanie tekstu jako przynależnego literaturze katolickiej nie decyduje z góry o jego wartości literackiej, informuje jedynie, iż u podstaw świata w nim przedstawionego leży katolicka wizja rzeczywistości.

Zdecydowanie głębsza ideologizacja literatury następuje w momencie oceny jej wartości. Ocenie w literaturze katolickiej powinien podlegać „humanistyczny aspekt dzieła”¹⁹, tzn. przedstawiony w nim obraz człowieka, a nie wartości czy-sto estetyczne.

Dzieło literackie istnieje dla odbiorcy i z racji tego swego przeznaczenia jego budowa jest uwarunkowana przez specjalny cel, który zamierza twórca tym swoim dziełem osiągnąć. Jest ono zatem narzędziem jego społecznego działania i jego czynem, oczywiście czynem o rezonansie społecznym. Docierając do odbiorcy w postaci podniety intelektualno-emocjonalnej, nie tylko pomnaża zasób jego wiedzy, doświadczeń i doznań, ale poprzez nie kształci postawę światopoglądową, nastawia w pewien sposób pragnienie i wolę, stawia przed oczy wartości, które ludzkość już osiągnęła i które w imię lepszej przyszłości osiągnąć powinna, uprzytamnia mu jego cele i zadania. Pośrednio

¹⁶ S. Skwarczyńska, *Od Autora*, w: *taż, Studia i szkice literackie*, s. 6.

¹⁷ Skwarczyńska, *Literatura katolicka*, s. 228-229.

¹⁸ Por. S. Sawicki, *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?*, w: *tenże, Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Lublin 1969, s. 134-136.

¹⁹ S. Skwarczyńska, *Zagadnienie oceny literatury katolickiej. Próba ujęcia zagadnienia*, w: *taż, Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 25.

zatem dzieło literackie wpływa na ukształtowanie rzeczywistości; oczywiście wpływać może budująco – wskazując drogi postępu, lub hamująco – wadliwie prezentując wartości negatywne jako pozytywne lub też wstrzymując się od wartościowania. Ocenimy je dodatnio, o ile zaważy czy mogłoby zaważyć na drogach rozwoju, na drogach postępu, ujemnie, jeśli kierować się będzie ku „ideałom” wstecznym lub jeśli będzie milczeć na temat wartości²⁰.

Wynika stąd postulat tzw. literatury budującej i odrzucenie m.in. „ponurej grozy Mauriaca i Bernanosa”²¹. Z tego samego powodu na uznanie zasłużyła dramaturgiczna twórczość Zawieyskiego:

Chcemy rozstrzygnąć pozytywne, zdrowej afirmacji życia, wyznaczenia każdemu roli w świecie i uznania jego ważności. Chcemy jednym słowem świata wartości. I właśnie temu zamówieniu społecznemu sztuka Zawieyskiego najzupełniej odpowiada.²²

Zarówno pierwsze z zaproponowanych przez Skwarczyńską kryteriów oceny literatury katolickiej: „wkład analizowanego dzieła w poznawcze uchwycenie i właściwą ocenę rzeczywistości z katolickiego punktu widzenia”, jak i drugie: „stopień poszerzenia treści świadomości katolickiej u współczesnych czytelników i uaktywnienie jej twórczego dynamizmu”²³ – prowadzą do oceny literatury ze względu na jej przydatność jako narzędzia „ewangelizacji”. Znika w ten sposób autonomia literatury, skoro o jej wartości stanowić ma kryterium wobec niej zewnętrzne. Prawdą jest, że niektóre utwory bliższe są katolickiej wizji rzeczywistości, niż inne (choć trudno byłoby dziś mówić o takich bezpośrednich deklaracjach wyznaniowych w literaturze), trudno jednak, nawet wobec literatury Dwudziestolecia czy lat tuż powojennych uznać to kryterium za słuszne z powodów, o których pisał przywoływany już Sawicki²⁴. Warto zwrócić uwagę, jak w tym ograniczaniu literatury przez przypisywanie jej funkcji służebnej wobec

²⁰ Tamże, s. 29.

²¹ S. Skwarczyńska, *Dramat Jerzego Zawieyskiego*, „Znak” 1949, nr 17, s. 224.

²² Tamże, s. 208.

²³ Por. Skwarczyńska, *Zagadnienie oceny literatury katolickiej*, s. 28-30.

²⁴ Por.: „Czy rzeczywiście teoria rzeczywistości, określona postawa wobec świata, prezentowana w utworze, może upoważniać do określenia pewnych zjawisk jako »literatury katolickiej«? Czy nie prowadzi to do poważniejszego nieporozumienia? Przecież trzeba by mówić przez analogię o literaturze protestanckiej, o literaturze prawosławnej, o literaturze mahometańskiej, buddyjskiej. I oto zaczynamy zdawać sobie sprawę, że jesteśmy na jakimś terenie obcym literaturze, na terenie ideologii czy religii, że stwarzamy siatkę ideologiczną czy nawet religijną, na którą nanosimy zjawiska innego w stosunku do niej rzędu. Że jest to określanie literatury za pomocą kryteriów pochodzących z zewnątrz, kryteriów związanych z innym szeregiem kulturowym niż literatura, możliwych do zastosowania co najwyżej w stosunku do tego, co nazywamy piśmiennictwem” (Sawicki, *Czy mierzyć*, s. 135-136).

jakiejs nadržędej idei marksizm wespółgra z katolicyzmem. Dla Skwarczyńskiej ostatecznie celem, któremu literatura miała służyć, było dobro wspólne – katolickie Królestwo Boże (na ziemi) (socjalistyczny raj przyszłości?). Nietrudno dostrzec utopijność tego założenia, niemniej było ono obecne w działalności naukowej badaczki, która jeszcze w 1985 r. przywoływała idee założycieli PAX-u, zupełnie się z nimi identyfikując²⁵. Literatura miała być jednym z narzędzi realizacji owych idei. Współpraca z Instytutem Wydawniczym PAX, która nie była dla badaczki przykrą koniecznością (bardziej może „koniecznością historyczną”), lecz – jak wynika z jej deklaracji – relacją „żywą i serdeczną”, „wierną przyjaźnią”, trwającą 30 lat (cytaty pochodzą z opublikowanego w 1985 r. tomu studiów), a opierającą się na wspólnocie idei wyrażonych w programie stowarzyszenia PAX²⁶.

Przekonanie o wartościach ukrytych w marksizmie i konieczności dialogowania z nim obecne jest także we *Wstępie do nauki o literaturze*. Po zaprezentowaniu założeń konstrukcji pozytywnego bohatera marksistowskiego Skwarczyńska przedstawia tu bohatera literatury katolickiej uderzająco pod wieloma względami „podobnego” do poprzednika. Różni go tak naprawdę świadomość odpowiedzialności przed Bogiem. Powinien to być bohater pozytywny, świadomy historycznych uwarunkowań własnej egzystencji:

²⁵ „Jak wiadomo, »credo« początkowe środowiska »Dziś i Jutro«, niebawem Stowarzyszenia PAX, określiło następująco program ideowy i działanie Instytutu Wydawniczego PAX: chrześcijańskie zaangażowanie światopoglądowe określające postawę i życie jednostek i zbiorowości, wierność dla tradycji polskiego patriotyzmu i poszukiwanie dlań form nowoczesnych, opowiedzenie się za socjalistycznym ustrojem Polski dzisiejszej i jutrzejszej. [...] Instytut Wydawniczy PAX – wierny mimo zmian zachodzących w jego kierownictwie swemu programowi od chwili jego założenia przez lat przeszło trzydzieści – nie tylko pociągał swoich autorów ku drodze wspinającej się ideowo ku górze, ale także ku drodze mocno kamienistej, wymagającej „żdziebelka” heroizmu; wówczas każdy przecież, kto był przychylny tym ideom, [...] narażał się na posądzenie o taką czy inną interesowność, a przynajmniej o naiwność – synonim głupoty.

Tak więc motywy i wzruszenia w trzydziestolecie serdecznej współpracy z Instytutem Wydawniczym PAX, o którym się myśli jako o »oficynie własnej«, są i swoiste, i doniosłe. Nieraz w tym czasie wypadało przechodzić »per aspera« na wspólnej drodze »ad astra«. I ten to aspekt serdecznych stosunków – ich podkład ideowy i trud wspólnej drogi – jest w odczuciu autorki niniejszej książki, w moim odczuciu, najważniejszy.” (S. Skwarczyńska, *Słowo wstępne*, w: *W orbicie literatury, teatru, kultury naukowej*, Warszawa 1985, s. 7-8).

²⁶ Trudno kwestionować zasługi wydawnicze PAX-u, nie można też jednak zapomnieć o akceptacji dla ideologii, która tę działalność umożliwiała: „Ideologia Paksu jest przykładem dialogu, którego projekt pochodził od partii, a nie od katolików. [...] Nie znaczy to oczywiście, by ruch ów nie cieszył się jakąś samodzielnością w stosunku do partii, była to jednak samodzielność »z cudzego nadania«. Głównym słowem, które znalazło się w partyjnym projekcie dialogu, było słowo »sojusznik«. Stowarzyszenie miało zrzeszać katolików i czynić z nich oddanych »sojuszników« partii. Zadaniem ruchu było stworzenie warunków do zaangażowania patriotycznego, socjalistycznego i światopoglądowego katolików. Katolicy powinni wyjść z marginesu życia społecznego i stanąć w szeregu budowniczych socjalizmu” (Tischner, *Polski kształt dialogu*, s. 190-191, 193).

Uczyć on będzie, że człowiek – w imię realizmu katolickiego – może wybierać tylko pomiędzy możliwościami, które mu są dane do wyboru, pod groźbą zajmowania pozycji pozaczasowej i pozaprzestrzennej a więc obcej zasadzie katolickiego realizmu. Uczyć go będzie maksymalnej ofiarności w walce o lepszą przyszłość ludzkości, w walce o przyszłość zapewniającą jednostce jak najkorzystniejsze warunki jej duchowego rozwoju, w walce o dobro sprawy Bożej. Uczyć go będzie, że ofiarność ta zakłada nie tylko ryzyko osobistych interesów, ale także gotowość jakżeż trudnej rezygnacji z własnych nawyków i uprzedzeń. W konsekwencji wzorzec pozytywny – nie kłamiąc trudnościami – nada bohaterowi pozytywnemu wymiary heroiczne, w sensie także wymiarów, o których mówi hagiografia. Wymowa dzieła spod znaku realizmu katolickiego będzie w ostatecznym wydzwieku optymistyczna²⁷.

Zaprezentowana przez Skwarczyńską literacka antropologia katolicka jest zdumiewająco bliska idealnej koncepcji człowieka w dziełach Marksa:

Ideałem Marksa jest człowiek jako osoba w pełni świadoma społecznego charakteru własnej osobowości, lecz właśnie dzięki temu zdolna do rozwijania swoich możliwości osobowych w całej ich rozmaitości. Nie chodzi bynajmniej o redukcję jednostek do uniwersalnej istoty gatunkowej, lecz o taką wspólnotę ludzką, z której usunięte są źródła antagonizmów między jednostkami; korzeniem tych antagonizmów jest bowiem, zdaniem Marksa, izolacja wzajemna ludzi, nieuchronna w warunkach, gdy życie polityczne jest odrębną względem społeczeństwa cywilnego sferą, a własność prywatna pozwala ludziom afirmować własną jednostkowość tylko w opozycji do innych jednostek.

Od początku krytyka istniejącego społeczeństwa jest u Marksa sensowna tylko przez odniesienie do jego wizji nowego świata, w którym społeczny sens życia osobowego jest bezpośrednio dla każdego osobnika widoczny, a przy tym osobowe życie nie rozpuszcza się przez to w bezbarwnej jednorodności społeczeństwa. Krytyka ta zakłada zatem, że możliwa jest doskonała tożsamość interesu zbiorowego i indywidualnego; że możliwe jest usunięcie prywatnych, „egoistycznych” motywacji z zachowań ludzkich na rzecz pełnego poczucia wspólnoty z „całością”; że – słowem – społeczeństwo, w którym wszystkie źródła konfliktu, agresji i zła zostały doszczętnie wytrzebione, jest nie tylko do pomyślenia, ale oczekuje nas za najbliższym zakrętem historii²⁸.

Mimo subtelny wywodu Kołakowskiego, który próbuje ocalić „osobę” poprzez „tożsamość interesu zbiorowego i indywidualnego”, nie sposób nie dostrzec, że osobowość człowieka realizuje się jedynie w relacjach społecznych, a jakkolwiek rys indywidualności jest „przeciwspółnotowym” znakiem egoizmu. Nie ma tu miejsca na osobową niezależność. Mimo to przedstawiona koncepcja rozwoju ludzkości była niewątpliwie atrakcyjna i w wielu punktach styczna z propozycjami chrześcijaństwa, bowiem w szerokim zakresie korzystała ze specyficznie przetworzonej myśli religijnej. Na źródła „pokrewieństwa” marksizmu i chrześ-

²⁷ S. Skwarczyńska, *Wstęp do nauki o literaturze*, t. I, Warszawa 1954, s. 178; por. też s. 176-179.

²⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu, cz. 1: Powstanie*, Poznań [b.d.w.], s. 156-157.

cijaństwa zwraca uwagę John Gray, powtarzając przestrogi Kołakowskiego przed myśleniem utopijnym, zawarte w *Głównych nurtach marksizmu*:

Wskazując źródła nawracającej choroby, jaką jest myślenie utopijne, Kołakowski zarazem pozwala zrozumieć, dlaczego ów wirus, zaraziwszy tak wielu myślicieli lewicowych, odrodził się w neokonserwatywnej prawicy. *Główne nurty marksizmu* [...] to studium marksizmu nie tylko jako teorii społecznej, ale również, co szczególnie istotne, jako pewnego wydarzenia w dziejach religii na Zachodzie.

[...] Kołakowski [...] wykazuje, że najważniejsze źródła filozofii Marksa to nie socjologia i ekonomia, lecz teologia i mistycyzm. Większość z nas wie, że myśl Marksa kształtowała się pod wpływem Hegla i jego wizji dziejów jako procesu, w którym stopniowo realizuje się istota człowieczeństwa. Mniej znaną rzeczą jest natomiast dług samego Hegla wobec niemieckich i europejskich tradycji mistycyzmu neoplatońskiego. Jak pisze Kołakowski, Hegłowska interpretacja procesu historycznego wyrasta z myśli niemieckich mistyków, takich jak: Mistrz Eckhart, Jakub Böhme czy Anioł Ślżak, a jej najpierwotniejsze źródło stanowi filozofia rzymskiego platonika Plotyna oraz średnio-wiecznego neoplatonika chrześcijańskiego Jana Szkota Eriugeny. Marksowska wizja historii jako procesu ludzkiej samorealizacji jest świeckim przetworzeniem ich teorii mistycznych, gdzie świat i czas to środki, za pomocą których Duch uzyskuje samoświadomość – z dodatkiem wybranych elementów tradycji judeochrześcijańskiej.

[...] w jego [Marksa – przyp. A.B.] ujęciu historia jest czymś w rodzaju świeckiej soteriologii – teorią ludzkiego zbawienia otrzymaną dzięki platońskim i chrześcijańskim domieszkom. [...] Marks przekształcił mistyczne spekulacje platońskie w utopijny projekt powszechnej emancypacji – i właśnie dzięki tej wizji zbawienia ludzkości poprzez politykę jego myśl zdobyła tak ogromną i tak bardzo niszczycielską popularność²⁹.

Przypomnijmy, jak bliska była Skwarczyńskiej koncepcja duchowego postępu, obserwowana w *Raju utraconym* i w *Genesis z Duchą*, jak bardzo wierzyła ona w możliwość doskonalenia się ludzkości na drodze postępu – nie tylko duchowego, a wówczas nie będzie dziwić zaufanie, jakim obdarzyła marksizm. Dla literatury miało to oczywiście negatywne skutki, gdyż odmawiano jej autonomii i oczekiwano, że stanie się ona narzędziem propagowania określonych idei:

lwia część dzieł o charakterze katolickim w ostatnich dziesiątkach lat wysuwa na czoło bohatera negatywnego czy bohatera nieokreślonego wyraźnie w wartości, [...] grzeszy przeciw katolickiemu optymizmowi. Jest to zrozumiałe, zważywszy, że ich autorowie należą do klasy mieszczańskiej w okresie rozkładowym kapitalizmu; stąd stać ich co najwyżej na realizm krytyczny. To jest właśnie *casus* i Mauriaca (np. *Kłębowisko żmij*), i Greena (*Sedno sprawy*), a nawet Bernanosa. Moment historyczny decyduje, że w pewnych wypadkach rysuje się w ich dziełach katastrofa człowieka – oczywiście człowieka w danych uwarunkowaniach historycznych (Mauriac) – że w innych ujawnia się bezradność pisarza wobec sensu doczesnego i pozadoczesnego życia ludzkiego (Greene), że kiedy indziej ucieka on dla apoteozy człowieka w przedstawienie bohatera wyjątkowego (Bernanos: *Pod słońcem szatana*).

²⁹ J. Gray, *Następni do raju*, „Rzeczpospolita” 2006, nr 253, s. 7.

Klasowo uwarunkowana koncepcja bohatera nie tylko, niewątpliwie, zwięża udział tych pisarzy w przebudowie rzeczywistości, ale także szkodzi katolickiej wymowie ich dzieł.³⁰

Słowa te są typowym przykładem socrealistycznej nowomowy – brak tu określeń niewartościujących, czysto opisowych. Zarówno pochodzenie z „klasy mieszczańskiej”, jak i czas narodzin autora w „okresie rozkładowym kapitalizmu” uniemożliwia mu stworzenie wartościowego utworu. Skwarczyńska wtóruje tu Markiewiczowi charakteryzującemu „realizm kapitalistyczny”:

Realizm krytyczny stanowi szczytowe osiągnięcie literatury przedsocjalistycznej, najbardziej zbliżając się do owej „normy” realizmu. Mimo jednak ostrej i wnikliwej krytyki nadużyć kapitalizmu nie mógł on dać głębokiej i słusznej analizy samego systemu, [...] na ogół niedostatecznie odzwierciedlał życie mas ludowych, nie mógł prawidłowo odtworzyć podstawowego konfliktu epoki – konfliktu między burżuazją a proletariatem. Poprzestając na pesymistycznej krytyce, nie umiał formułować programu pozytywnego lub formułował go w sposób bądźz utopijny, bądźz reakcyjny: wskutek niedostrzegania sił społecznych, walczących o nowy, sprawiedliwy ustrój, cofał się najczęściej przed kreacją bohatera pozytywnego lub fałszywie go obierał i charakteryzował³¹.

Trzeba tu jednak mocno zaznaczyć, że Skwarczyńska, mimo wykorzystywania marksistowskiej metodologii, mimo nasycenia tekstów charakterystyczną retoryką „nowomowy”, nigdy nie zgłosiła akcesu do marksizmu, wykorzystywała jedynie te jego elementy, które wydawały się jej wartościowe.

Znamienna była dla niej stała troska o ideową czystość wyznawanego światopoglądu, co prowadziło niekiedy do nieporozumień, czego przykład możemy dostrzec w pracy poświęconej teorii inspiracji³². Autorka odrzuca tu teologiczną teorię inspiracji, według której dzieło sztuki powstaje z inicjatywy Boga obdarzającego poetę łaską tworzenia, wskazując, że jej przyjęcie byłoby niezgodne z nauką Kościoła, gdyż odmawia człowiekowi wolnej woli i prawa docenienia jego twórczego trudu. Skwarczyńska polemizuje także z ujęciem tomistycznym, zakładającym wolny wybór człowieka w przyjęciu lub odrzuceniu natchnienia – łaski, gdyż praca człowieka byłaby w tym wypadku jedynie realizacją Bożego natchnienia, ograniczającego według niej w tym wypadku wolną wolę człowieka³³. Teoria inspiracji nie może zatem zostać włączona w ramy katolicyzmu – za-

³⁰ Skwarczyńska, *Wstęp do nauki*, s. 178.

³¹ H. Markiewicz, *O marksistowskiej teorii literatury: szkice*, Wrocław 1952, s. 74-75.

³² S. Skwarczyńska, *O teorii inspiracji ze stanowiska katolickiego*, w: *taż*, *Studia i szkice literackie*, Warszawa 1953, s. 49-64.

³³ Autorka nie wspomina, jak sugeruje to Maria Jasińska, o alternatywnie dla teorii inspiracji, jaką jest kreacjonizm w myśli neotomistycznej (Por. Jasińska, *Stefania Skwarczyńska*, s. 49.) Warto zauważyć, że nawet neotomizm, silnie akcentujący autonomię dzieła literackiego, nie eliminował zupełnie Boga z procesu twórczego. Współpraca człowieka z Bogiem była ko-

kłada ona bowiem jakiś system filozoficzny, wprowadzając jednocześnie jego błędy do katolicyzmu³⁴. Według Skwarczyńskiej sztuka jest wytworem człowieka i nie należy identyfikować natchnienia poetyckiego z łaską. Dzieło literackie to czyn ludzki oparty na przesłankach rozumowych, rezultacie pracy poznawczej i wyrazie przekonań autora, który jest odpowiedzialny wobec społeczeństwa za działalność wychowawczą swojej twórczości³⁵. Niezmiennie więc literatura służyć powinna idei, kształtując postawy społeczne. Natomiast teoria inspiracji, według Skwarczyńskiej, nie może zostać zaakceptowana przez katolicyzm bez uszczerbku dla niego samego. Wydaje się, że odwoływanie się w tym miejscu przez autorkę do katolickiego realizmu jest niejakim nadużyciem. Skwarczyńska eliminuje zupełnie możliwość Boskiej inspiracji, uzależniając ostateczny kształt dzieła jedynie od warunków społeczno-historycznych, w jakich ono powstaje i oczywiście od wysiłku twórczego autora. Takie podejście do zagadnienia z jednej strony świadczy o próbie zakreszenia granic między różnymi obszarami ludzkiego doświadczenia, z drugiej jednak – wynika z troski o dogmatyczną czystość katolicyzmu (która w takim ujęciu także jest co najmniej wątpliwa), a nie o ocalenie autonomii dzieła literackiego. Ostatecznie Skwarczyńska, mimo wszystkich starań o zachowanie ortodoksyjności, usuwa też Boga w bliżej nieokreśloną przestrzeń „pozaziemską”, zbliżając się bardzo do propozycji deistycznych. Trudno jednak odmówić autorce konsekwencji (mimo całego sprzeciwu, jaki budzi takie ujmowanie literatury), gdy – zgodnie z „duchem czasu” – odrzuca ujęcie estetyczne, akcentując konieczność społecznego oddziaływania tekstów literackich:

[Myśl katolicka] Odrzuci kryterium h a r m o n i i wewnętrznych tylko czynników dzieła, głoszone przez współczesny skrajny strukturalizm, bo wynika ono z koncepcji autonomizmu dzieła literackiego, z koncepcji odwracającej uwagę badacza od sfery uwarunkowań, uzależnień i funkcji społecznych dzieła³⁶.

„Uwarunkowania (społeczne) dzieła i jego (społeczne) funkcje” uprawniały, a nawet zmuszały do zainteresowania nie tylko utworem, ale i jego twórcą. Broniąc „Mickiewicza-katolika” badaczka posługiwała się argumentami budowanymi zgodnie z tezami marksizmu po to, by wykazać, iż marksistowskie badanie twórczości Mickiewicza (Kubacki, Żółkiewski) formułują błędne wnioski, brak im znajomości historycznych przemian katolicyzmu i celowo mijają się z prawdą,

nieczna w trakcie kształtowania habitusu artystycznego (sprawności twórczej), a dzieło literackie oceniano zarówno jako dzieło sztuki (z czysto estetycznego punktu widzenia), jak i jako czyn (w wymiarze życia moralnego artysty-człowieka). Por. J. M a r i t a i n, *Sztuka i mądrość*, przeł. K. i K. Górcy, Warszawa 2001. Prawdopodobnie więc i ta propozycja byłaby nie do zaakceptowania z punktu widzenia Skwarczyńskiej.

³⁴ Por. S k w a r c z y ń s k a, *O teorii inspiracji*, s. 59.

³⁵ Por. tamże, s. 62.

³⁶ S k w a r c z y ń s k a, *Zagadnienie oceny literatury katolickiej*, s. 23-24.

zaprzeczając religijnemu zaangażowaniu twórczości rzymsko-drezdeńskiej poety. Skwarczyńska wskazuje na neutralność katolicyzmu wobec formułowanych przez marksizm pojęć:

[według marksistów – przyp. A.B.] antyracjonalista – wierzący po katolicku Mickiewicz w czasach drezdeńskich – był postępowy, antyracjonalista – wierzący nie po katolicku Mickiewicz z okresu towianizmu – reprezentował politycznie stanowisko wsteczne. [...] fakty wykazują, że [katolicyzm] jest transhistoryczny i transklasowy, chociaż realizacja praktyczna wiary katolickiej w przekonaniach i postawie katolików zabarwia się historycznie i chociaż jej prawdę biorą oni ze sobą sprzymierzając się bądź to z siłami postępowymi, bądź z siłami reakcyjnymi historii³⁷.

Niewątpliwie katolickiej opinii nie byłoby łatwo pogodzić się z Mickiewiczem areligijnym, z Mickiewiczem przekonaniowo obcym katolicyzmowi czy jemu wrogim, ale i to by przyjęła, gdyby to była prawda. Nie jest to jednak prawda – i to w oczy pragniemy powiedzieć nowoczesnym naukowcom-mitologom, także i przede wszystkim w imię obowiązujących nas wszystkich zasad postępowania naukowego³⁸.

Walka z wrogiem za pomocą jego broni niewątpliwie obnaża brak logiki w stosowanej przezeń argumentacji, wywołuje jednak także efekt co najmniej humorystyczny, gdy obdarza katolicyzm „transkulturowością” i „transhistorycznością”, a katolików sprzymierza z „postępowymi bądź reakcyjnymi siłami historii”. W efekcie całość wyводу staje się dość wątpliwa, skoro opiera się na języku, w którym wartość poszczególnych słów z góry jest określona i narażona na zmiany teje wartości wraz ze zmianami politycznymi³⁹. Być może jednak w ówczesnej rzeczywistości był to jedyny możliwy sposób na prowadzenie polemiki...

Niekiedy jednak zastosowanie metody marksistowskiej w czytaniu klasycznych tekstów pozwalało budować interpretacje, delikatnie mówiąc, zadziwiająco i trudno tu dostrzec rację wyższą, którą by można taką lekturę usprawiedliwić:

Obraz ukryty u fundamentu akcji psychologicznej w Wielkiej *Improwizacji* dotyczy międzyludzkich stosunków, znamienne zachodzących w polskiej Rzeczypospolitej szlacheckiej w wyniku rozwarstwienia klasy w niej panującej, a trwalszych, jak wiadomo, niż sam jej byt państwowy. Były one wykładnikiem faktycznej nierówności

³⁷ S. Skwarczyńska, *Spór o Mickiewicza – katolika*, w: taż, *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*, Warszawa 1957, s. 486.

³⁸ Tamże, s. 514.

³⁹ Por. np.: „W języku oficjalnym postępowy jest ten, kto spełnia doraźnie pewne warunki, a więc popiera politykę Rosji, »walczy z imperializmem« itp. [...] Dawniej przeciwstawieniem »postępowego« był »wsteczny« lub »konserwatywny« [...] Teraz [...] antonimem »postępowego« stał się »imperialistyczny«, też w specyficznym znaczeniu. Nie obserwuję stałości i konsekwencji w stosowaniu tego epitetu. Zależy ono tylko od jednego: od koniunktur politycznych” (M. Głowski, *Marcowe gadanie. Komentarze do słów 1966-1971*, Warszawa 1991, s. 27, zapis z dnia 19 I 1968 r.).

pomiędzy ludźmi przynależnymi do różnych warstw społeczeństwa szlacheckiego, a polegały na samowoli i dumnej wyniosłości z jednej strony, a z drugiej na uczuciu poniżenia i upośledzenia społecznego. [...] Otóż wyrazem takiej sprzeczności i wyznaczonego przez nią stosunku pomiędzy magnatem a szlacheckim „chudopachołkiem”, wyrazem typowej sytuacji wynikłej z takiego stosunku jest obraz ukryty u fundamentu Wielkiej *Improwizacji*. Stawia on przed oczyma z jednej strony dumnego i wzgardliwego magnata, z drugiej świadomego swoich praw, wartości i uzdolnień „chudopachołka”, który udaje się do możnego pana z prośbą o udzielenie mu części jego dóbr czy władzy; prośba, uzasadniona wiarą w pańską przychyłość, spotyka się ze wzgardliwym milczeniem, co petent poczytuje za osobistą obrazę [...].

Oto Konrad, uprzytomniwszy sobie swoje prawa do władzy nad światem, uświadomiwszy sobie własną niezwykłość i wyjątkowość oraz swoje kwalifikacje do sprawowania upragnionej władzy – udaje się, ufny w przyjaźń czy przychyłość Boga [...] do jego wysokiej siedziby, by prosić Go o część Jego władzy. [...] milczenie Boga odczuwa jako wyraz Jego dumnej wzgardy i czuje się nią głęboko dotknięty w swej godności. Doznana obraza budzi w nim pochochność do broni, którą ma przy sobie.

Tak więc zamach Konrada na Boga [...], podobnie jak zabójstwo stolnika [w *Panu Tadeuszu* – AB], wydają się być tylko konsekwencją postawy możnowładcy wobec niższego stanu człowieka. Zresztą umniejsza to wprawdzie winę i Jacka i Konrada, ale jej bynajmniej nie przekreśla; w obu wypadkach Mickiewicz mówi o ich „szatańskiej pysze”.

Jednakowoż w takim układzie sytuacji nie może być mowy o bezwzględnym potępieniu winowajców; przeciwstawi się temu i naturalna solidarność wobec krzywdy poniżonego człowieka, i budząca litość i zrozumienie treść przeżyć obu pokrzywdzonych⁴⁰.

Komentarzem do tej interpretacji niech będą słowa Henryka Markiewicza, który po latach, na sesji poświęconej dorobkowi naukowemu badaczki, podkreśliwszy liczne dokonania Skwarczyńskiej, stwierdzał:

Fascynacja perspektywami otwieranymi przez nową teorię (w szczególności chodzi tu o marksizm) sprawia, że Skwarczyńska czasem przecenia jej wydolność interpretacyjną i usiłuje wykorzystać poza uprawnionym zasięgiem jej stosowania⁴¹.

Trudno powiedzieć, czy autorka traktowała taką lekturę zupełnie serio. Już cztery lata później w artykule analizującym obecność myśli Sulzera w twórczości Mickiewicza⁴² przy omawianiu konfliktu Konrada z Bogiem nie ma śladu po uprzednio przywołanej motywacji tego sporu:

⁴⁰ S. Skwarczyńska, *Dwa obrazy ukryte w Wielkiej „Improwizacji” i ich znaczenie dla horyzontów myślowych arcydramatu*, w: *taż, W kręgu wielkich romantyków*, Warszawa 1966, s. 110-112, 117-118.

⁴¹ H. Markiewicz, *Stefania Skwarczyńska. Życiorys i sylwetka naukowa*, w: *Stefania Skwarczyńska. Uczony, nauczyciel, wychowawca*, Łódź 1992, s. 17.

⁴² *Mickiewicz w kręgu idei i postulatów Sulzera*, w: *taż, Pomiędzy historią a teorią literatury*, Warszawa 1975, s. 9-21. Artykuł pierwotnie wygłoszony jako referat na Wieczorze Mickiewiczowskim (IBL PAN, 12 IX 1972 r.), pierwodruk „Pamiętnik Literacki” 1973, nr 3, s. 29-45.

Konrad uważa się za godnego partnera w walce z Bogiem, bo nie Bogu zawdzięcza swój geniusz, ale naturze; jako poeta-geniusz jest ze swej natury rzecznikiem i wodzem swego narodu; brak mu tylko pełnej nad nim władzy, która by mu pozwoliła zrealizować optymalnie własne powołanie poety: obdarzenie narodu szczęściem⁴³.

Czy pomysł wykorzystania „równości klasowej” był tylko próbą walki z przeciwnikiem jego bronią, próbą ukazującą absurd tego typu interpretacji, czy też autorka rzeczywiście uległa „nowym ideom”, trudno dziś jednoznacznie stwierdzić. Sam tekst nie zawiera wewnętrznych sygnałów, które pozwalałyby mówić o zamierzonej ironii czy swoistym metodologicznym pastiszu.

Jednak nawet jeśli przyjmiemy tezę o fascynacji marksizmem jako tym, co nowe, co otwiera nieznane dotąd perspektywy, nowe możliwości odczytania literatury, a także pojmowania świata, nie daje to w przypadku Skwarczyńskiej podstaw do podejrzeń o oportunizm czy uległość. Wszystkie jej działania były konsekwencją jasno określonych zasad i sprecyzowanych wartości, wśród których prawda zajmowała pozycję priorytetową. Za tę wierność sobie przyszło jej nie raz zapłacić:

Skwarczyńska była osobowością zbyt silną i niezależną, by pomieścić się w ramach ówczesnej polityki naukowej. Z sekciarską niechęcią traktowano wówczas takich uczonych, zwłaszcza teoretyków, którzy przyswajając sobie niektóre tezy i instrumenty marksizmu, stwierdzali zarazem, że nie są marksistami i stać się nimi nie zamierzają. [...] W roku 1951 nastąpiło zawieszenie działalności Katedry Teorii Literatury. Udaremniła też została realizacja „Słownika rodzajów literackich”. Dla referatu Skwarczyńskiej o genealogii literackiej, wygłoszonego na Zjeździe Polonistów w roku 1951, nie znalazło się miejsce w księdze dokumentującej przebieg tego Zjazdu [...].⁴⁴

Badania Stefanii Skwarczyńskiej dotyczące relacji religia–literatura mają dziś dla literaturoznawcy jedynie walor historyczny. Są świadectwem pewnego etapu rozwoju badań nad interesującym nas zagadnieniem. Niewątpliwie pionierska jest próba przeniesienia tych problemów z poziomu publicystyki w przestrzeń naukową poprzez sprecyzowanie pojęć i terminów, choć dziś propozycje Skwarczyńskiej w tym zakresie trzeba by uznać za bliższe teologii literatury niż literaturoznawstwu⁴⁵.

⁴³ Tamże, s. 20-21.

⁴⁴ Markiewicz, *Stefania Skwarczyńska*, s. 12.

⁴⁵ Zob. np. terminologiczne propozycje ks. Jerzego Szymika przedstawione w jego książce: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury*, Katowice 1994.

Tytułowy mariaż marksizmu z katolicyzmem w badaniach literatury okazał się bezowocny. Jest jedynie kolejnym przykładem „hegłowskiego ukąszenia”, „zniewolenia umysłu” utopijnymi obietnicami marksizmu⁴⁶. W proponowanym przez to ujęciu badaniu dzieła literatura miała pełnić jedynie funkcję narzędzia, instrumentu służącego realizacji „wyższych” celów.

THE MARRIAGE OF MARXISM WITH CATHOLICISM.
THE RESEARCH OF STEFANIA SKWARCZYŃSKA
CONCERNING THE RELATION BETWEEN RELIGION AND LITERATURE

S u m m a r y

The article presents the results of research, which attempted to unite the Catholic world-view and Marxist methodology in literary studies. The effects of these activities are observable in the words of one of the most outstanding twentieth-century representatives of this field of studies – those of Stefania Skwarczyńska. Texts were chosen as research materials, which are concerned with the relationship: religion-literature, and at the same time it is clear that they contain a Marxist influence. The subsequently presented articles awaken, from today's point of view, astonishment and sometimes loss, and sometimes also evoke an unexpected humoristic effect. For the contemporary student of literature, they only have a historical value, which document attempts to make contradicting value systems come to terms. Apart from the essential attempt to transfer the discourse on the religious issues from educational publications, these studies – using literature as an instrument – were fruitless for their presented knowledge.

⁴⁶ Czesław Miłosz, który dość szybko wyleczył się z oczarowania marksizmem, w ten sposób opisywał sytuację katolików, którzy próbują oddziaływać na „system” poprzez współpracę z nim: „[...] starają się zachować wspólnotę chrześcijańską w łonie Nowej Wiary i występują publicznie jako katolicy. Zabiegają oni o utrzymanie instytucji katolickich i często się to im udaje, bo dialektycy chętnie widzą tak zwanych »katolików postępowych« i »katolików-patriotów«, uległych w sprawach politycznych. Wzajemna gra jest dość dwuznaczna. Rządzący tolerują ten typ katolików jako przejściowe zło konieczne, bo nie nadszedł jeszcze etap, w którym religię można całkowicie wytepić, a lepiej mieć do czynienia z religiantami grzecznymi niż opornymi. »Katolicy postępowi« są natomiast świadomi niezbyt zaszczytnego miejsca, jakie wyznaczają im rządzący, to jest miejsca szamanów i czarowników dzikich plemion, których się toleruje do czasu, gdy dzikich będzie można ubrać w spodnie i posłać do szkoły. Występują oni w różnych imprezach rządowych, a nawet są wysyłani za granice jako egzemplarze okazowe, mające świadczyć wobec dzikich na Zachodzie o tolerancji Centrum wobec plemion niecywilizowanych. Ich obroną przed otaczającym ponizieniem jest Ketman metafizyczny: oszukują diabła, który sądzi, że ich oszukał, jakkolwiek diabeł wie dobrze, że sądzą, iż go oszukują, i jest zadowolony” (*Zniewolony umysł*, Kraków 1990, s. 100-101).