



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Pasje. Inna próba lektury "Krucjaty dziecięcej" Marcela Schwoba i "Bram raj" Jerzego Andrzejewskiego

**Author:** Waław Forajter

**Citation style:** Forajter Waław. (2016). Pasje. Inna próba lektury "Krucjaty dziecięcej" Marcela Schwoba i "Bram raj" Jerzego Andrzejewskiego. "Pamiętnik Literacki" (z. 1 (2016), s. 97-131)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

WACŁAW FORAJTER Uniwersytet Śląski, Katowice

## PASJE INNA PRÓBA LEKTURY „KRUCJATY DZIECIĘCEJ” MARCELA SCHWOBA I „BRAM RAJU” JERZEGO ANDRZEJEWSKIEGO

Zdaniem Jana Błońskiego:

u początków badania tekstu stoi zawsze [...] romans z tekstem. I [...] ten romans zaczyna się od fascynacji niezrozumiałym (choć „niezrozumiałość” może objawiać się na rozmaitych poziomach tekstu, także wtedy, kiedy znaczenia zdają się na pierwszy rzut oka przeźrocyste). Zaczyna się od bolesnego poczucia odrzucenia czy wykluczenia z czyjejs piękna, z czyjejs prawdy<sup>1</sup>.

I choć zakrawa to na bigamię intelektualną, obiektami mojego urzeczenia są nie jeden, ale dwa utwory: *Bramy raju* Jerzego Andrzejewskiego i *Krucjata dziecięca* Marcela Schwoba<sup>2</sup>. Ich powinowactwo zostało rozpoznane przez Marię Janion w głośnej interpretacji minipowieści z 1960 roku, a specyfika tych związków – omówiona podczas któregoś z gdańskich seminariów badaczki. Od lat osiemdziesiątych XX wieku literatura przedmiotu znacznie się jednak powiększyła, we Francji zaś pojawiło się kilka interesujących monografii o autorze *Księgi Monelli*. Warto zatem przyrzeć się temu zagadnieniu z terazniejszej perspektywy i dorzucić własną garść kamyków do wielobarwnej mozaiki odniesień i zaprzeczeń, która składa się na sumę relacji między wspomnianymi utworami. Według Dariusza Nowackiego:

*Bramy raju* [są] zawsze gotowe, by sobą służyć, zawsze pod ręką w pochodzie zmieniających się mód i skłonności literaturoznawczych, zawsze otwarte na to, co krytyk zechce w nie włożyć, by za chwilę wyjąć i obwieścić światu swą interpretacyjną przenikliwość. [N 58]

<sup>1</sup> J. Błoński, *Romans z tekstem*. Kraków 1981, s. 20.

<sup>2</sup> Do tych dwóch pozycji stosuję następujące skróty: A = J. Andrzejewski, *Bramy raju*. W: *Trzy opowieści*. Oprac. W. Maciąg. Wrocław 1998. BN I 288. – Sch = M. Schwob, *Krucjata dziecięca*. „Chimera” 1901 (t. 3), z. 7/8 (przeł. Z. (Miriam) Przesmycki). Ponadto w artykule występują jeszcze takie skróty: C = D. Coste, *Cruelles croisades: Andrzejewski et Schwob*. W zb.: *Marcel Schwob, d’hier et d’aujourd’hui*. Sous la direction Ch. Berg, Y. Vadé. Champ Vallon 2002. – D = G. Dickson, *Krucjata dziecięca. Mroczna tajemnica Średniowiecza*. Przeł. W. Sadowski. Warszawa 2010. – G = A. Gefen, *Philosophies de Marcel Schwob*. W zb.: *Retours à Marcel Schwob. D’un siècle à l’autre, 1905–2005*. Sous la direction Ch. Berg, A. Gefen, M. Jutrin, A. Lhermitte. Rennes 2007. – M = J. Mallette, *Poétique de l’oubli dans „La Croisade des enfants” de Marcel Schwob*. „Figura. Centre de recherche sur le texte et l’imaginaire” 2008 (t. 10). – N = D. Nowacki, „Ja” *nieuuniknione*. *O podmiocie pisarstwa Jerzego Andrzejewskiego*. Katowice 2000. – P = C.-P. Perez, *Images, imagination, imaginaire*. W zb.: *Retours à Marcel Schwob*. – Ś = W. Śmieja, *Homoseksualność i polska nowoczesność. Szkice o teorii, historii i literaturze*. Katowice 2005. – V = Y. Vadé, *L’Histoire en miettes*. W zb.: *Marcel Schwob, d’hier et d’aujourd’hui*. Liczby po skrótach oznaczają stronicę.

Złośliwość tego literaturoznawcy, który akcentował czysto pragmatyczne motywacje komentatorów, wynika – także jego zdaniem – z wyjątkowej otwartości powieści, a i on sam ulega krytykowanej przez siebie skłonności, posługując się narzędziami wypracowanymi przez Michela Foucaulta (termin „wyznanie”), koncepcją pragnienia – Jacques’a Lacana, oraz studiami pionierskimi dla polskiej recepcji teorii *gender* Germana Ritza, czyli modami literaturoznawczymi, które panowały w rodzimej humanistyce pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku i wiązały się z zaszczepianiem na polskim gruncie teorii poststrukturalnych.

Często podkreślana pretekstowość problematyki średniowiecza w *Bramach raju* sprawiła, iż utwór stał się czymś w rodzaju paraboli poetyckiej, która w konfrontacji z prawdą ciała wyraża fałsz ideologii rządzących tłumem, niezależnie od tego, czy będziemy mówić o budowniczych Nowej Huty, skautingu, XX-wiecznych ruchach kontestacyjnych, patriotyzmie powstańców z 1944 roku itd. Uprawianie literatury historycznej zawsze ma jednak naturę stylizatorską, a jej „prawda” wiąże się z użytymi konwencjami. Dlatego średniowiecze Teodora Parnickiego ma zupełnie inny charakter niż ta sama epoka widziana oczyma Zofii Kossak czy, nie przymierzając, Józefa Ignacego Kraszewskiego. Wizje „wieków średnich” stworzone przez Schwoba i Andrzejewskiego musiały zostać wyrażone w języku współczesnym odbiorcy i, choć operowały efektem uniezwyklenia (eksperymentatorska, nawiązująca do „nowej powieści” składnia *Bram raju*, archaizmy leksykalne w *Krucjacie dziecięcej*), pozostawały dla niego czytelne. Poza tym wątek tajemniczej wyprawy krzyżowej dzieci, podjęty przez obu pisarzy, nie funkcjonował w dyskursywnej próżni. Wręcz przeciwnie, już w średniowieczu obrósł w liczne interpretacje, konteksty i polemiki. Jego istnienie w perspektywie „długiego trwania” Fernanda Braudela potwierdza natomiast co najmniej kilkadziesiąt utworów literackich powstałych w całym świecie Zachodu w ciągu kilkuset lat. Warto więc, jak sądzę, podjąć próbę ukazania powieści Andrzejewskiego na szerokim tle historiografii i literatury eksploatujących tematykę wydarzeń z 1212 roku, co, być może, pozwoli na nowo odczytać oba teksty.

Jestem przekonany, że od powierzchownych analogii i forsowanych przybliżeń istotniejsze są różnice i formy dystansu występujące między tymi tekstami. Symptomatyczny wydaje się fakt, iż spośród francuskojęzycznych naukowców zajmujących się Schwobem jedynie Didier Coste zwrócił uwagę na podobieństwo obu narracji, opatrując je etykietą „okrutnych krucjat” („*cruelles croisades*”). Fakt ten nie jest bynajmniej prostą konsekwencją peryferyjności literatury polskiej, jej drugorzędności na tle literatur języków bardziej wpływowych, uzurpujących sobie prawo do hegemonii kulturowej. Jak wiadomo, francuskie tłumaczenie, wydane w 1959 roku nakładem oficyny Gallimarda (*Les Portes du paradis*), wyprzedziło publikację książki Andrzejewskiego w Polsce. Niewykluczone zatem, iż część badaczy została zwiędzona autobiograficznymi fragmentami *Nowych opowiadań*, w których wspominał on młodzieńcze, przedwojenne eskapady po warszawskich antykwariatach, gdzie m.in. odkrywał na wpół zapomniane utwory młodopolskie. O *Krucjacie dziecięcej* nie ma tam wszakże ani jednego słowa.

Moim zdaniem, autor *Bram raju* podjął polemikę przede wszystkim z utrwalonym obrazem średniowiecznej wyprawy funkcjonującym od setek lat jako swoisty topos

kultury. Chodzi o wizję tych wydarzeń jako efektu „religijnego rozmarzenia”<sup>3</sup> czy imposybilizmu chrześcijaństwa średniowiecznego, czyli radykalnej konsekwencji w realizowaniu zamierzeń niewykonalnych, a dyktowanych żarliwą wiarą, której jednym z przykładów była podjęta przez św. Franciszka próba nawrócenia sultana Al-Kamila pod Damietą. *Krucjata dziecięca*, o czym piszę dalej, była natomiast tylko specyficznym, przefiltrowanym przez wrażliwość modernistyczną i światopogląd twórczy Schwoba, odbiciem tego wyidealizowanego obrazu. Jak zauważył Gary Dickson, marsz *pueri* według „mnożących się z upływem czasu i zmieniających się wraz z nim wyobrażeń [...]” to „pierwsza ludowa krucjata, [...] ekstatyczna pielgrzymka do Ziemi Świętej dla odzyskania Krzyża Świętego, krucjata nieuzbrojonych rzesz wieśniaczych i miasteczkowych [...]” (D 9). Liczni kronikarze wieków średnich przyczynili się do utrwalenia tego stereotypu, mitologizując stojące za krucjatą motywacje oraz przesadnie infantyilizując wizerunek jej uczestników, by podporządkować je poetyce *exemplum*. Takim sposobem w większości tych narracji dzieci, alegoria czystości<sup>4</sup>, zostały ukazane jako niewinne ofiary Historii i zła dorosłych: demonicznego mistrza Jakuba (Matthieu Paris – *Chronica Majora*), Starca z Gór (Vincent de Beauvais – *Speculum Maius*) czy marsylskich kupców, którzy sprzedali dzieci w muzułmańską niewolę (Aubry de Trois-Fontaines – *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium*). Późniejsze narracje opisujące ten epizod korzystały z mniej lub bardziej przetworzonego materiału kronikarskiego, dobierając i komponując poszczególne wątki w zależności od własnych założeń ideologicznych. Z reguły jednak podkreślały bezinteresowność dziecięcego przedsięwzięcia i absolutne nieskalanie jego uczestników<sup>5</sup>.

W Polsce w analogiczny sposób ukazała to zjawisko powieść *Bez oręza* Kossak (1937). Wątek marszu *pueri* pozornie sprawia wrażenie pobocznego, ale wspomnienie towarzyszącej mu aury niewinności powraca niczym refren, uzmysławiając możliwym tego świata – szczególnie zaś królowi jerozolimskiemu, Janowi de Brienne, który przez miłość do kobiety zaprzepaścił szansę na odzyskanie Grobu Świętego – ich własną małość oraz interesowność. Dzieci z okolic Rzymu (Tina, Beppo, Robert, Beatrycze), bezwornie podążające za charyzmatycznym przywódcą Mikołajem, wydają się nietknięte grzechem:

<sup>3</sup> F. K. Szlosser [Schlosser], *Dzieje powszechne*. Przel. J. Tretiak, B. Komorowski. T. 7. Lwów 1874, s. 142. S. Wyslouch („*Bramy raju*” *Jerzego Andrzejeuskiego*. W zb.: *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*. Red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Wyd. 2, poszerz. Warszawa 1979, s. 345) pisała o ironicznym wydźwięku cytatu wynikającym z jego nieprzystawalności do miłości erotycznej, która stanowi motywację wędrowki najbliższych towarzyszy Jakuba Pięknego.

<sup>4</sup> Zob. D 171: „Koncepcja dziecka jako istoty niewinnej, wyjątkowej, czystej wewnątrznie i świętej jest częścią składową kultury średniowiecznej”. Zob. też D 176: „Jedną z charakterystycznych i wzruszających cech tych młodocianych patników była ich czystość wewnętrzna. Wybitny etymolog średniowieczny, Lzydor z Sewilli, orzekł, że dzieci określane są mianem *pueri* właśnie ze względu na tę niewinność – *puer* jest pochodną *pura*, czysty. [...] Kościół orzekał, że seksualna grzeszność rozpoczyna się od czternastego roku życia. Czyż Jezus nie mówił: »Pozwólcie dzieciętkom przyjść do mnie« (Mateusz 19:14)”.

<sup>5</sup> Większość (z nich została przedstawiona i omówiona przez Dicksona (D 220–246).

Ich zapal nie wygasł. One są spragnione cudu i wzniosłości. [...] Jedyna to krucjata równie jak pierwsza wielka, z bezinteresownego zapalu podjęta, z przekonania, że Bóg tak chce! Nie dla odwetu, nie dla zysku, nie dla chwały...<sup>6</sup>

Inicjator przedsięwzięcia, kuszący dzieci wizją zwycięstwa, finalnie okazuje się jednak oszustem na usługach weneckich handlarzy niewolników – brutalnych armatorów Hugona Ferreusa i Wilhelma Porcusa, którzy występowali również, choć na innych zasadach, w *Krucjacie dziecięcej* Schwoba. Wszystkowiedzący narrator utworu Kossak zapowiada zresztą smutny koniec przyszłej wyprawy już w pierwszym rozdziale książki, gdzie pojawia się Starzec z Gór, „posępny władca sekty assasinów-morderców”<sup>7</sup>, zastanawiający się, skąd wziąć młodocianych adeptów. Zgodnie z wersją de Beauvais to on będzie właściwym inicjatorem poczynań Mikołaja oraz podobnych mu, pracujących równolegle w innych regionach Włoch, Niemiec i Francji, naganiaczy. Większość uczestników krucjaty, przewożona w nieludzkich warunkach na przeciążonych i starych galerach do Afryki, ginie podczas burzy. Ocaleje tylko niewielka grupa, wśród nich były towarzysz Franciszka, dorosły Jan Capello, który trafia do niewoli w Egipcie. Przepiętny wiarą w cuda świat dzieci zostaje skontrastowany ze światem dorosłych, kierowanym przez pożądanie (Jan i Blanka) i ślepe pragnienie władzy (kardynał Pelagiusz). Z tej logiki wyłamuje się jedynie św. Franciszek – faktyczny reprezentant modelu wiary postulowanego przez powieść. Właśnie dzięki konsekwentnemu działaniu, opartemu na pokorze i samoponiżeniu, może on osiągnąć cel, niedosiężny dla naiwnych dzieci oraz targanych namietnościami przywódców piątej krucjaty: odwiedzić Jerozolimę i otoczyć opieką Grób Jezusa – Graala każdego krzyżowca.

Spośród wszystkich wątków powieści historia wyprawy *pueri* wydaje się najmocniej zależna od kronikarskiej mitografii. Gdzie indziej narracja bardziej liczy się z danymi faktograficznymi, jak ma to miejsce np. w rekonstrukcji przebiegu krucjaty dorosłych oraz dziejów Zakonu Braci Mniejszych. Szczegółowa analiza omawianego wątku odsłania też zaskakujące podobieństwa tekstu Kossak do utworu Schwoba: tutaj także Innocenty III przeżywa wahania, czy krucjata jest dobrem Kościoła, a zarazem podziwia dziecięcą, niepokorną wiarę; młodocianym krzyżowcom w czasie przemarszu towarzyszą cuda i uwielbienie wiernych; pojawiają się zdradzieccy kupcy, po upadku zaś przedsięwzięcia kościelny dostojnik, co stało się tematem waganckich pieśni, zanosił supliki do morza, które pochłonęło małoletnich pątników. To, co jednak u Schwoba stanowiło fragment subiektywny, oddzielony od innych szczeliną niepamięci, w powieści *Bez oręża* całkowicie było wypełnione historyczną i fikcyjną materią oraz usankcjonowane przez autoritet narratora epickiego.

Dzieło francuskiego postsymbolisty, samo zawierające cytaty z przekazów średniowiecznych, niewątpliwie, zgodnie z terminologią zaproponowaną przez Gérarda Genette'a w *Palimpsestach*, stanowi istotny hipotekst polskiej powieści z okresu Dwudziestolecia (hipertekstu)<sup>8</sup>. Ze względu na przetworzenie wątków fabuły Schwo-

<sup>6</sup> Z. Kossak, *Bez oręża*. Wyd. 8. Warszawa 1971, s. 141.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>8</sup> G. Genette, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*. W zb.: *Współczesna teoria badań literackich*

ba należy ją zaklasyfikować jako transpozycję, która dodatkowo charakteryzuje się poważnym tonem („odcieniem” u Genette’a<sup>9</sup>). Co istotne, *Bez oręża* jako transpozycja hipertekstualna nie zmierza do kompromitacji tekstów prototypowych: średniowiecznych podań kronikarskich i odwołującej się do nich *Krucjaty dziecięcej*. Wręcz przeciwnie, traktuje je jako źródło niepodważalnej wiedzy, pozwalającej wzmocnić wymowę ideologiczną historii. Z kolei *Bramy raju*, choć niewątpliwie również stanowią hipertekst narracji modernistycznej, cechują się wobec niej znacznie mniej symbiotyczną, bardziej zawikłaną zależnością. Przede wszystkim są polemiczne nie tylko w stosunku do wizji pisarza znad Sekwany, ale też wobec obszernego korpusu poprzedzających ją dzieł, które otoczyły wyprawę *pueri* nimbem świętości. Za przykład może tutaj posłużyć motto utworu pochodzące z *Dziejów powszechnych* Friedricha Christopha Schlossera, ukazujących się w Niemczech w latach 1815–1842. W powieści z 1960 roku w tym celu użyta została charakterystyczna strategia, którą omawiam w następnych rozdziałach. W pierwszej kolejności chciałbym jednak rozpoznać specyfikę pisarstwa Schwoba opierając się na jego poemacie prozą o krucjacie dziecięcej.

### „Epickie misterium”: *Krucjata dziecięca*

żone [Schwoba] przerażał jego „zmysł geometryczny”, umożliwiającą „widzenie na różnych płaszczyznach” jak w spojrzeniu owada<sup>10</sup>.

Te gromadki, oświetlone ciepłym blaskiem południowego słońca czy też dostrzeżone o zmierzchu, długo zaprzatają myśl, a widok ich wplata się w marzenia<sup>11</sup>.

Jan Lorentowicz tak charakteryzował autora *Żywotów urojonych w Nowej Francji literackiej*: „naśladownictwo swe ubiera w formę właśną, tak złożoną, przy pozornej prostocie, że staje się niemal twórcą odrębnego rodzaju literatury”<sup>12</sup>. Młodopolski krytyk, rozpoznając związki teorii egoizmu i litości z Arystotelesowską koncepcją *katharsis*, podkreślał także jej swoistość. Pierwotny i niezmienny jest tutaj egoizm, który budzi trwogę – powodują ją zarówno czynniki wewnętrzne (fenomeny nieświadomości, głód wrażeń), jak i zewnętrzne (byty ponadnaturalne). Schwob nie wierzył w moc postępu cywilizacyjnego, zdając sobie sprawę z utopijnego charakteru globalnych projektów przebudowy rzeczywistości: „Czarne niebo pełne jest czerwonych gwiazd. Kres nocy oznaczy krwawa jutrznia”<sup>13</sup>. Odrzucenie pozytywistycznych utopii nie pociągnęło jednak za sobą zwątpienia w sens jakichkolwiek wartości. Pisarz żywił bowiem przeświadczenie o podwójności ludzkiego

za granicą. *Antologia*. Oprac. H. Markiewicz. T. 4, cz. 2. Kraków 1992, s. 322–323 (przel. A. Milecki).

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 354.

<sup>10</sup> Ch. Berg, Y. Vadé, *Présentation*. W zb.: *Marcel Schwob, d’hier et d’aujourd’hui*, s. 6.

<sup>11</sup> V. Hugo, *Ńędznicy*. Przel. K. Byczewska. T. 2. Wyd. 5. Warszawa 1976, s. 220.

<sup>12</sup> J. Lorentowicz, *Nowa Francja literacka. Portrety i wrażenia*. Warszawa 1911, s. 466.

<sup>13</sup> M. Schwob, *Préface*. W: *Le Cœur double. La légende des gueux*. Paris 1891, s. XI.

serca (stąd tytuł *Le Cœur double*), funkcjonującego zawsze dzięki spięciu egoizmu z litością nawet „w piersiach budzicieli przyszłej trwogi [grozy]”<sup>14</sup>. Droga, jaką przebywa jednostka – zarówno widz-odbiorca, jak i aktor-postać, wiedzie zawsze do litości:

Gdy jednostka wyobraża sobie u innych istot trwogę, z powodu której cierpi, wówczas dochodzi do dokładnego pojmowania stosunków społecznych, zbliża się do litości. Potem litość zaczyna przenikać jej serce, rozbija bryłę pierwotnego egoizmu. Wreszcie „poznawszy wszelkie przestrachy, uczyniwszy je konkretnymi przez wcielenie w biedne istoty, które z powodu nich cierpią”, człowiek staje się litościwy, a litość prowadzi go do dobroczynności. Ponieważ daleka jest droga od egoizmu do litości, serce ludzkie, ulegając w swym powolnym rozwoju prawu reakcji, narażone jest na wstrząśnienia. Nadchodzi dla serca, pod względem moralnym, epoka kurczenia się i rozluźniania. Najwyższy punkt wzruszenia można nazwać kryzysem lub przygodą. Za każdym razem, gdy podwójna oscylacja świata zewnętrznego i świata wewnętrznego sprowadza spotkanie, następuje przyгода lub kryzys. A potem oba żywoty stają się niezależne, jeden zapłodniony przez drugi<sup>15</sup>.

Gesty litości, w przeciwieństwie do egoizmu – zastygłego w swojej formie, są różnicowane, kryzysy zaś doświadczane w procesie dochodzenia do niej prowadzą do przekonania, iż przyszła literatura, literatura nowoczesna będzie „literaturą przygodową w najszerszym znaczeniu tego słowa”<sup>16</sup>.

W roku 1892 nietzscheanista Jules de Gaultier opublikował słynną książkę *Le Bovarysme*, gdzie uznał formułę tytułową nie tyle za cechę wynaturzonej psychiki, co z reguły z tą formułą wiązano, ile za narzędzie metodologiczne pozwalające opisać życie jako łańcuch iluzji. Imitacja została przez de Gaultiera ukazana jako konieczny warunek moralności i kultury. W tym ujęciu bowaryzm, to złudne poczucie bycia kimś innym, jest nieodłącznym elementem istnienia społecznego i tylko w skrajnych przypadkach, jak u Emmy, przybiera postać patologiczną. Kres postawy bowarystycznej może dać jedynie przewyciężenie nihilizmu w sensie nietzscheańskim. Nieco inny sposób rozumienia terminu zaproponował piszący o autorze *Krucjaty dziecięcej* Alexandre Gefen. Jego zdaniem, bowaryzm stanowi formę „pozytywnej alienacji”, która umożliwia literaturze „uchwycenie innego w fikcji”, a czytelnika skłania do empatycznej identyfikacji z przedstawioną postacią (G 23). Badacz akcentował także nierozzerwalność więzi między Schwobowską teorią uniwersalnego współczucia a koncepcją względności obowiązujących narracji kulturowych i historycznych, ewokującej założenia współczesnej antropologii, ze szczególnym wskazaniem na badania symboliczno-interpretatywne (James Clifford, Clifford Geertz). Literatura według autora *Mimów* musi ujmować wielopostaciowość ludzką poprzez skrajnie różnorodne, nie oparte na jakiegokolwiek hierarchii przedstawienie określonych warunków społecznych, historycznych i psychologicznych.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. XII. Fragment nawiązuje do finalnego opowiadania cyklu, o którym tak pisał V a d é (V 225): „Nawet *La Terreur future*, zamykająca zbiór *Le Cœur double* wyjątkowo wstąpiła fantazją, kończy się niespodziewanym przyływem litości u sprawców masakry na widok uśmiechu dwójki małych dzieci”.

<sup>15</sup> Lorentowicz, *op. cit.*, s. 469.

<sup>16</sup> Schwob, *Préface*, s. XXIII. Zob. też A. Milecki, *Marcel Schwob a przeobrażenia form narracji powieściowej*. „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 1988, z. 3, s. 9. Jak podkreśla autor, przygodę w rozumieniu Schwobowskim należy kojarzyć z przypadkiem rządzącym „sferą doznań, przeżyć człowieka” (*ibidem*).

Rezygnując z monopolu na prawdę, wyrażając ciągle zadziwienie jednostkowością i akcentując zmienność historycznej przygody człowieka (zob. G 26–27), powinna zmierzać do pełnego zbliżenia świata fikcji ze światem czytelnika, który dzięki temu analogicznie do bohatera przeżywa *katharsis*.

Napięcia między dwoma elementami doświadczenia katartycznego<sup>17</sup>, stanowiące oś fabuły wielu tekstów pisarza, w skrótowny sposób zostały przedstawione w *Opowieści trędowatego*, drugiej z kolei narracji w *Krucjacie dziecięcej*. Jej podmiotem jest wyrzutek pełen obrzydzenia dla własnego, gnijącego ciała, odtracony przez ludzi i zapomniany przez Boga:

Jak ropucha zamurowana przy zimnie księżycowym w podłym kamieniu, pozostanę zamknięty w moim źylniku odrażającym, gdy inni wstawać będą z jasnym swym ciałem. [...] Jestem samotny, a odraza mnie przejmuję. [Sch 233]

Zgroza, jaką budzi rozpadający się korpus, wynika z egoizmu bohatera – właściwego źródła wszystkich negatywnych afektów. M.in. wywołuje w trędowatym zazdrość wobec wędrujących, „Bożych dzieci” zjednoczonych z ciałem symbolicznym Chrystusa, w którym chory we własnym mniemaniu nie partycypuje i nigdy na to nie będzie mieć szansy. Bohater ten, znajdując się we władaniu wampirycznego fantazmatu, często śni o krwi, dzięki której, jak sądzi, będzie się mógł odrodzić. Dlatego atakuje jednego z uczestników krucjaty, Johannes Teutończyka. Jego niewinność i nieświadomość przeszłości, i właściwe mu swoiste „życie w mesjaszu”<sup>18</sup> budzą w trędowatym jednak współczucie oraz nadzieję – słowa dziecka brzmią bowiem „czysto i zbawczo” (Sch 234). Dlatego ostatnie zdania narracji wykluczonego desperata stają się patetyczną, litanijną eksklamacją: „Niechaj głos mej kołatki drewnianej dojdzie do Ciebie, jako czysty głos dzwonów. Panie tych, którzy nie wiedzą, wybaw mnie!” (Sch 235).

Wiek XIX, często nazywany „wiekiem Historii”, przyniósł szczególne odrodzenie historiografii, skupionej na wytwarzaniu pamięci zbiorowej, co wiązało się m.in. z powstawaniem nowoczesnych nacjonalizmów. W roku 1808 rząd francuski zrealizował rewolucyjną ideę powołania do życia archiwów państwowych (les Archives nationales), 13 lat później zaś otwarto l'École nationale de chartes – szkołę wyższą, której program nauczania koncentrował się na archiwistyce ze szczególnym uwzględnieniem paleograficznych i filologicznych metod studiowania tekstu. Na osobną, największą uwagę zasługują prace Jules'a Micheleta, usiłującego przywrócić dziejom Francji ciągłość utraconą w historycznej zawierusze. Badacz ten, wbrew panującym tendencjom, nie opisywał abstrakcyjnych praw ani nie koncentrował się na dziejach władców. Wręcz przeciwnie, dążył do wskrzeszenia głosów zapomnianych i niechcianych, akcentując ich swoistą, znaczeniową harmonię. Różniło to jednak Micheleta od twórcy *Krucjaty dziecięcej*, który eksponował wyjątkowy, odrębny

<sup>17</sup> Należy zaznaczyć, iż klasyczna teoria *katharsis* nie implikowała u Schwoba idei „wiecznego człowieka”. Podobnie jak jego mistrz, É. Boutroux, pisarz mówił zawsze o jednostkach określonych czasowo i geograficznie, a nie o abstrakcyjnej istocie ludzkiej czy homogenicznej, rządzonej ustalonymi prawami wspólnoty.

<sup>18</sup> Sformułowanie G. Agambena (*Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*. Przeł. S. Królak. Warszawa 2009, s. 39).



charakter każdej z opowieści. Celowość tego zabiegu opisana została przez Yves'a Vadé:

Opowiadania historyczne Schwoba próbują doprowadzić nie tyle do „zmartwychwstania przeszłości” w sensie Micheletowskim, ile do odtworzenia różnych głosów – jednocześnie dźwięków, tonacji, sposobów mówienia właściwych jednostce i języków charakterystycznych dla epoki, klasy czy środowiska. [V 232]

XIX-wieczna konwencja uprawiania historiografii jako kumulowania faktów i antykwarystyki bez „pożytków dla życia” przypomina przestrzeń muzeum, nowoczesnego „kościółka niekoherencji” (określenie Paula Valéry'ego), gdzie nagromadzenie w tym samym miejscu przedmiotów z różnych epok i spod odmiennych szerokości geograficznych buduje wrażenie nieogarnionego chaosu<sup>19</sup>. Inaczej mówiąc, takie doświadczanie historii sprawia, iż człowiek „traci wiarę w siebie, zapada w siebie, w swój świat wewnętrzny, co znaczy: w bezładny stos wchłoniętych nauk, które nie znajdują drogi na zewnątrz, które nie stają się życiem”<sup>20</sup>. Twórca owej frazy, Friedrich Nietzsche, postulował, by historia przekształciła się w sztukę i w ten sposób pobudzała instynkty i wolę mocy. Zdawał sobie jednak sprawę z tego, iż takie jej ujęcie wchodzi w konflikt z „analitycznymi i nieartystycznymi właściwościami”<sup>21</sup> europejskiej XIX-wieczności – sceny gigantycznego, historiograficznego spektaklu, który nie tylko zafałszowywał i petryfikował przeszłość, ale także uczył cynizmu wobec teraźniejszości. Wezwanie niemieckiego filozofa podjął właśnie autor *Żywotów urojonych* wiedzący, że historia jako nauka jest dla jednostki całkowicie bezużyteczna i można ją przywrócić życiu tylko poprzez fikcję:

Schwob potępiał historię nowoczesną za jej makroskopiczny sposób widzenia [...], waloryzując sztukę, która, dla niego, „znajduje się na antypodach ogólnych idei, opisuje jedynie jednostkowe, pragnie tylko wyjątkowego” [...]. Współczesny historyk usiłował wykryć wspólny mianownik wydarzeń historycznych na podstawie wieżów podobieństwa i wybierał typowe działania ze względu na ich wkład w spójność makrohistorii, podczas gdy artysta, wprost przeciwnie, uprzywilejowywał znaczenie różnic i wychwalał czyny marginalne [...]. [M 143]

Dlatego francuski postsymbolista, „z jednakową troską” przedstawiając „żywo-ty j e d y n e, niezależnie od tego, czy te były Boskie, mierne lub zbrodnicze”<sup>22</sup>, za każdym razem uwypuklał indywidualne ekstrawagancje, chimery i kaprysy bohaterów.

Niemożliwość wpisania jednostkowości w wyższy porządek wynikała, jego zdaniem, z nieciągłej i nieczytelnej struktury samej rzeczywistości, co stanowiło węzłowy problem modernizmu jako formacji kulturowej:

W jednym z esejów ze *Spicilege* Schwob powołuje się na prace Ernsta Webera (1795–1878), który wraz z [Gustavem Theodorem] Fechnerem stworzył psychofizykę, by stwierdzić, że „w rzeczywistości świat jest nieciągły” [...]. Jeden charakter jawi się jako różny na przestrzeni czasu. [...] To, co niegdyś było połączone, okazuje się później rozdzielone: to, co wydawało się ciągle, prezentuje się w swojej

<sup>19</sup> P. Valéry, *Problem muzeów*. W zb.: *Muzeum sztuki. Antologia*. Wstęp, red. M. Popczyk. Kraków 2005, s. 88 (przeł. B. Mytych-Forajter, W. Forajter).

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. W: *Narodziny tragedii. – Niewczesne rozważania*. Przeł. P. Pieniążek, M. Łukasiewicz. Łódź 2012, s. 272 (przeł. M. Łukasiewicz). *Dzieła wszystkie*. T. 1 a.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 284.

<sup>22</sup> Lorentowicz, *op. cit.*, s. 474. Podkreśl. W. F.

istotowej nieciągłości. [...] Dla nowoczesnych nie ma innego wyboru, jak tylko fragmentacja, nieciągłe, heterogeniczne. [P 78]<sup>23</sup>

Typowy dla twórcy *Le Roi au masque d'or* zabieg przedstawiania losów drugoplanowych bohaterów Historii, a nie jej protagonistów, skłania także do porównań dzieł Schwoba ze współczesnymi nurtami historiografii („przeciw-historii”, mikrohistorii), rozważającymi możliwość innego pisania dziejów niż narracje warstw uprzywilejowanych<sup>24</sup>. Taki wymiar ma chociażby *La Légende des gueux* (Legenda nędzarzy), której tytuł oraz nagłówki aluzyjnie odsyłają do *Legendy wieków* Victora Hugo. Totalizujący projekt autora *Hernaniego* został w utworze Schwoba jednak obalony we wszystkich aspektach i zastąpiony opowieściami o figurantach procesu dziejowego. Nędzarze, zajmując miejsce wielkich postaci historycznych, w przeciwieństwie do bohaterów *Nędzników*, których przypominali statusem społecznym, zostali pozbawieni jakiegokolwiek nadziei na Boską i ludzką interwencję<sup>25</sup>, a epopeja zamieniła się w *faits divers* (zob. V 230).

W *Krucjacie dziecięcej* takimi nędzarcami wessanymi w czarną dziurę Historii są: niepiśmienny goliard, „zapomniany aż po zmartwychpowstanie” trędowaty (Sch 233) i młodzi krzyżowcy wezwani do ruszenia w drogę przez widmowe głosy

<sup>23</sup> Schwob, w przeciwieństwie do XIX-wiecznych realistów, nie wierzył także w bezpośredniość języka jako narzędzia komunikacji. Ten był słuchacz wykładów F. de Saussure'a i M. Bréala, twórcy semantyki, a zarazem Żyd oswojony z kabalistyczną wykładnią Boskości, doskonale zdawał sobie sprawę z całkowitej arbitralności znaku: „słowa są znakami istnienia rzeczy. A rzeczy te są znakami niezrozumiałego”. Na tym jednak nie wyczerpywał się łańcuch zapośredniczeń. Jednostka, szukając wyjaśnienia tego, co niepojęte, jest skazana na zawodny umysł – „prostactki system opierający się na centralizacji”, stanowiący „rodzaj symbolu umiejętności łączenia właściwej Najwyższemu Centrum” (G 22).

<sup>24</sup> Niestrudzoną propagatorką takich ujęć historii jest aktualnie E. Domańska, m.in. jako autorka książki *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach* (Poznań 1999) czy rozprawy o indyjskim nurcie *subaltern studies*, który z badań nad filozofią A. Gramsciego wywiódł postulat prze-pisania historii z punktu widzenia warstw i klas podporządkowanych (*Historiografia insurekcyjna. „Literatura na świecie”* 2008, nr 1/2). Na Zachodzie historiografia nowego typu wyłoniła się przede wszystkim z badań szkoły Annales, prowadzonych od lat pięćdziesiątych XX wieku, ze szczególnym wskazaniem na prace Ph. Ariès'a i E. Le Roy Ladurie'ego – twórcy monografii *Montaillou. Wioska heretyków 1294–1324* (przeł. E. D. Żółkiewska. Warszawa 1988), która w całości została poświęcona życiu codziennemu w średniowiecznej osadzie katarskiej. Ustanowiona w tej pracy perspektywa mikrohistoryczna znalazła później odzwierciedlenie w rozprawach C. Ginzburga (np. *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* przeł. R. Kłos. Pośl. L. Szczucki. Warszawa 1989) czy A. Corbina (*Les Filles de noc. Misère sexuelle et prostitution (XIXe et XXe siècles)*). Paris 1978). W okresie Polski Ludowej prace o podobnym charakterze pisali: B. Gerek (np. *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu. XIV–XV wiek.* Wrocław 1971), H. Zarębska (*Banici w średniowiecznej Europie.* Warszawa 1993) czy E. Kaczyńska (*Dzieje robotników przemysłowych w Polsce pod zaborami.* Warszawa 1970). Z książek najnowszych warto wymienić takie pozycje jak M. Zaręby *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys* (Kraków 2012) oraz M. Łuczewskiego *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żnięcej* (Toruń 2012) – opis przemian polskich postaw tożsamościowych, oparty na dziejach wsi w Beskidzie Wyspowym.

<sup>25</sup> W monumentalnym dziele Hugo (*op. cit.*, t. 3, s. 203–204) częścią Boskiego planu jest nawet pomnik słonia z placu Bastylli, w którym sypia Gavroche z dwoma innymi chłopcami. Poza tym losy biednych paryżan sąsiadują tam z wielką Historią: z retrospekcjami sięgającymi okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, z epopeją Napoleona czy z powstaniem republikańskim z 1832 roku.

(Sch 241). Z kolei Innocenty III, inicjator licznych krucjat oraz twórca średniowiecznej potęgi Kościoła i państwa papieskiego, to bezradny, zmęczony starzec, którego modlitwa – „niedoskonale belkotanie” z pustelniczej celi – zostaje przeciwstawione nieautentyczności oficjalnego rytuału. Innocenty („niewinny”), będący w formalnej wersji historii Kościoła zdeklarowanym przeciwnikiem wyprawy *pueri*, prezentuje taki punkt widzenia na początku monologu, gdy mówi, że nie jest ona „dziełem zbożnym” i powiększy „jeno liczbę włóczęgów błędzących na okrajach wiary prawomocnej” (Sch 238). Dzieci „niezdolne są do niczego i robią nam wstyd” (Sch 238). Obawa, że krucjata zbliża się do herezji, doprowadza dostojnika do wniosku, że siłą sprawczą przedsięwzięcia jest „Zły Duch”, zgodnie ze średniowieczną mitografią skojarzony ze szczurołapem z Hameln (Sch 238). Później jednak, co wydaje się znacznie ciekawsze, pojawia się określenie dzieci jako „małych proroków”, którzy „wstrząsną budową [...] Kościoła” (Sch 239). W końcu zaś papież sam utożsamia się z „niewiniątkami” (*les innocents*) zmierzającymi w kierunku Ziemi Świętej. Z kolei papież Grzegorz IX, zaprzysięgły wróg herezji i kontynuator polityki wypraw krzyżowych, jawi się jako agnostyk ogarnięty wątpliwościami. Okres jego pontyfikatu przypadał na lata 1227–1241, od wyprawy oddzielał go więc dystans czasowy jednej lub kilku dekad. W monologu, którego milczącym adresatem jest Morze Śródziemne, papież wyraża utopijne pragnienie powrotu do stanu „niewiadomości i czystości”, a zatem – do rzeczywistości autentycznego doświadczenia religijnego będącego udziałem dzieci. W ten sposób władza staje się dla obu dostojników „ciężarem prowadzącym ich ku wyrzeczeniu i współczuciu” (C 340–341).

Średniowieczną kroniką, która w zasadniczy sposób ukształtowała Schwobowską wizję dziecięcej wyprawy, była XIII-wieczna relacja Aubry’ego de Trois-Fontaines. Kronikarz, mityzując wydarzenie, uczynił je wzorem „chrześcijańskiego heroizmu i wierności wierze wobec przemocy Saracenów i pokus podsuwanych przez szatana” (D 186)<sup>26</sup>. Schwob przejął z niej podstawowe wątki własnej fikcji historycznej: brak określonego przywódcy; przemarsz *pueri* do miast portowych na południu Francji; intrygi zachłannych kupców przywożących dzieci do Afryki, by sprzedać je muzułmanom; inicjatywa papieża Grzegorza IX, by wybudować kościół Nowych Niewiniątek, gdzie umieszczono nie podlegające rozkładowi zwłoki tych uczestników krucjaty, którzy w trakcie morskiej podróży zginęli podczas sztormu. Średniowieczna mitografia stała się jednak tylko punktem wyjścia do snucia alternatywnych opowieści – fikcyjnych relacji historycznych, i do tworzenia wymyślonych postaci, które otarły się o zagadkę wydarzenia z 1212 roku. Zarazem pisarz ograniczył się do roli neutralnego przekaznika anonimowych źródeł i przypadkowych świadectw bez „dydaktycznego pouczenia dla potomnych” (C 343). Idei rozmycia ostatecznego znaczenia zostało także podporządkowane motto utworu – fragment kroniki Alberta de Stade’a:

— Nie znane dotąd sekty zrodziły się w dniach ostatnich. Widziano biegające po miastach nagie kobiety, które nic nie mówiły. Bezwstydne te niemowy palcami wskazywały na niebo. Wielu szaleńców przepowiadało na placach zagładę. [Sch 237]

<sup>26</sup> Zob. D 186: „Alberyk, niewątpliwy czolowy twórca mitu historycznego o krucjacie dziecięcej, jest też pierwszym jej hagiografem”.

Motto jest dokładnym cytatem ustępu łacińskiej kroniki, który jednak, oderwany od macierzystego kontekstu, wchodzi z zaskakujący dialog z pozostałymi częściami utworu. Sugeruje bowiem zbliżającą się apokalipsę. Skojarzenia millenarystyczne są tutaj wszakże właściwe o tyle, iż Joachim z Fiore za symbol epoki Ducha, epoki, która ma nadejść, uważał właśnie dzieci. „Dni ostatnie” mogą być w związku z tym rozumiane jako czas kresu historii, a nie tylko jako określenie niedawnej przeszłości. Nagie, pozbawione głosu kobiety są, podobnie jak szaleńcy – prorocy katastrofy, jednym z sygnałów nadchodzącego końca. Głos moralności chrześcijańskiej („bezwstydnosc” kobiet) i normy racjonalnej opisuje zjawiska wymykające się poznaniu, pozostające w obszarze niewiedzy. W ten sposób to, co niezrozumiałe (krucjata), zostało wyjaśnione inną zagadką (tajemnicze zjawiska w miastach) i w pełni odpowiadało przyjętej przez modernistę metodzie artystycznej.

Odmienne niż romantycy (w tym także spóźnieni, jak Charles Baudelaire) zajmujący się metafizyką i moralnością wyobraźni, autor *Le Cœur double* koncentrował się na psychologii i retoryce obrazu. Tworzenie literatury było dla niego wyłącznie sztuką komponowania obrazów, które, jak Barthes'owskie *punctum*, sytuowały się poza kodem, wykraczając poza wiedzę i umykając próbom racjonalizacji.

Zarówno detale fotograficzne, o których pisał Roland Barthes, jak i niektóre z motywów w opowiadaniach Schwoba konfrontują nas z tą samą [...] czystą szczególnością, przedmiotami werbalnymi lub przedstawieniami, których urok nie podporządkowuje się kontroli, które nie rozpuszczają się w strumieniu przejrzystych znaczeń, które są dokładnie i we wszystkich sensach tym, co pozostaje. [P 75]

To czytelnik-widz nadaje obrazom formę opowieści i organizuje je w zamkniętą całość, przechodząc przez „hermeneutyczny dramat interpretacji”<sup>27</sup>. Obraz-*punctum* zmusza go do wyteżonej autoanalizy, której stawką jest doświadczenie katartycznej litości. W *Krucjacie dziecięcej* wywołują ją w odbiorcy wyraźnie wyodrębnione, jednostkowe głosy, po kolei podejmujące te same motywy: temat niewinności, bieli i niewiedzy (V 232–233). Pamiętając o domniemywanym pokrewieństwie utworu z *Bramami raju*, mógłbym zaryzykować twierdzenie o tożsamości funkcji powtórzenia w obu tekstach. Analogia ta w rzeczywistości miałaby jednak powierzchowny charakter i redukowałaby złożoność obu przedstawień. W minipowieści Andrzejewskiego repetycje nie tylko są motywowane rytmicznością poetycką, ale również służą ukazaniu fałszywych motywacji uczestników wyprawy. Powtórzenia stają się tutaj szyfrem pragnienia. Z kolei w *Krucjacie dziecięcej* swoista redundacja, z nich wynikająca, wiąże się, ni mniej, ni więcej, jak z pisarską filozofią obrazu, stanowiącą w istocie sedno i początek każdej reprezentacji:

Wyjątkową tezą Schwoba jest w istocie to, iż opowieść zostaje odlana wokół obrazu. Jest on jej [...] rdzeniem i pestką [*noyau*], nie jednak w botanicznym znaczeniu wyrazu, ale dokładnie w tym szczególnym sensie, jakie nadają mu odlewnicy w traconym wosku: glinianego prototypu, wokół którego odlewnicz rozlewa brąz. [P 75]<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Określenie P. Dybła (*Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*. Warszawa 1995, s. 86).

<sup>28</sup> Według Pereza (P 75) opowiadanie jest „jedynie próbą wyjaśnienia [...] tej duszy, tego jądra,

Z kolei Lorentowicz, omawiając relacje wchodzące w skład utworu z 1896 roku, stwierdził:

Wszystkie razem brzmią jak szczególnie jakiś protokół, znaleziony w zaśniedziałym relikwiarzu; tajemnicza legenda średniowieczna zjawia się w niepokojącym blasku jakby latarki, blasku zbyt słabym, a przecież jeszcze za bliskim<sup>29</sup>.

Metafora światła, które nie rozświetla całości obrazu (opinia krytyka), oraz figura pestki (teza badacza) przypominają Conradowską metodę uprawiania literatury, widoczną zwłaszcza w historiach opowiadanych przez Charlesa Marlowa. Fabuła, złożona z pojedynczych, nieciągłych oznak (obrazów), pełni funkcję podrzędną. Jej zadanie polega na zmuszeniu „czytelnika do wyjścia z niej na zewnątrz, w poszukiwaniu otaczającego świata znaczeń normalnie niewidocznych, które jednak fabuła oświetla swym słabym blaskiem”<sup>30</sup>. W obu przypadkach główną rolę odegrał symbolizm z właściwą sobie zagadkowością sensów, sugestią raczej niż wyrazistym odniesieniem. Ten szczególnie rys narracji Schwoba nie tylko uniemożliwia czytelnikowi pochwylenie całościowego znaczenia tekstu, ale także zdradza podstawową cechę epistemologii autora *Krucjaty dziecięcej*: konfrontację różnych punktów widzenia i obrazów, co zbliża to dzieło do Nietzscheańskiej filozofii perspektywizmu, tak opisywanej przez Michała Pawła Markowskiego: „Perspektywizm nie jest relatywizmem, lecz jego odwrotnością, szansą na wielowykładalność świata z arcyłudzkiej perspektywy, a więc szansą na twórcze w nim uczestnictwo”<sup>31</sup>.

Poprzez uwypuklenie niewiedzy i „małości” bohaterów *Krucjaty dziecięcej* Schwob, wbrew pozorom, nie zmierzał do alegoryzowania w duchu średniowiecznym. Chodziło mu raczej o ukazanie swoistego związku łączącego pisanie historii z problemem pamięci i zapomnienia. W polifonicznej narracji modernisty wszystkie głosy<sup>32</sup>, włącznie z wypowiedziami papieży, a nawet islamskiego derwisza, są „niewinne, czyste [...] i bezsilne [...]. Rozbrzmiewają w komorze bezechowej Historii, przedstawiając na kartach tego obrazu niedosłej epopei przykład irracjonalności dziejów, którym są znane niemal wyłącznie ofiary” (V 233). Nie chodzi tu jednak o naiwną próbę restytucji pamięci, a co z tego wynika – o stworzenie innej tradycji, która będzie się sytuować poza obowiązującymi ujęciami procesów historycznych, ale raczej o „zdolność dochowania wierności temu, co, choć nieustannie popada

---

który stanowi intensywny, enigmatyczny, fascynujący obraz. Opowiadanie eksplikuje to, co obraz implikuje; rozwija to, co on zwija. Jest więc późniejsze, podporządkowane, [...] jest zdaniem powstającym z tego *punctum*”.

<sup>29</sup> Lorentowicz, *op. cit.*, s. 476–477.

<sup>30</sup> I. Watt, *Conrad w wieku dziewiętnastym*. Przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk 1984, s. 206.

<sup>31</sup> M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 1997, s. 176–177.

<sup>32</sup> Wyjątek stanowi opowieść miejskiego skryby – Franciszka Długolicego, „jedyna relacja, która mogłaby uchodzić za pisaną kronikę. Tekst został umieszczony w centrum symetrycznej konstrukcji. Nie zawiera odniesienia do tematu bieli. Jego narrator jawi się »jako emanacja średniowiecznej kroniki, którą cytuję«, reprezentuje pisarza »oddającego swoje umiejętności w służbę porządkowi i użyteczności« i wyraża »mieszkański strach przed irracjonalnym ruchem ludowym« (M 148). Cytaty wewnętrzne pochodzą z rozprawy A. Lhermitte *Palimpseste et merveilleux dans l'œuvre de Marcel Schwob* (Paris 2002, s. 453). Pisarz Franciszek apoteozuje również postępowanie Ferreusa i Porcusa, którzy, udostępniając dzieciom swoje statki, uchronili port przed klęską głodu.

w zapomnienie, pozostać winno niezapomniane [...]”, i co „domaga się, by w pewien sposób z nami pozostać, być dla nas jeszcze w pewien sposób możliwe”<sup>33</sup>. Tak oto czytelnik konfrontuje się z pytaniami o status pamięci jako źródła wiedzy historycznej, by uświadomić sobie, że więcej zjawisk ulega zapomnieniu niż zachowaniu w świadomości indywidualnej i zbiorowej. Nie oznacza to jednak, zdaniem Giorgia Agambena, rezygnacji z historycznej odpowiedzialności, wręcz przeciwnie – powinno się nieustannie pamiętać o „ontologicznym nadmiarze, jaki w sobie nosimy”, zdawać sobie sprawę z jego widmowej rzeczywistości, by nie powrócił on do nas jako psychoanalityczne wyparte. Imperatyw pamiętania o zapomnianym ma przede wszystkim charakter etyczny:

Historia [...] bierze odpowiedzialność za dawnych zmarłych, których jesteście spadkobiercami. Operację historyczną można by więc w całości uważać za pogrzeb. Nie w sensie miejsca, cmentarza, zwykłego repozytorium kości, lecz powtarzalnego składania do grobu. Ten skryptyralny pogrzeb przedłuża pracę pamięci i pracę żaloby na płaszczyźnie historii<sup>34</sup>.

W tym kontekście nowego znaczenia nabierają słowa papieża Grzegorza IX planującego upamiętnić opisywane wydarzenie przez utworzenie sanktuarium poświęconego dzieciom:

Niechaj powstanie pomnik ubłagalny, pomnik dla wiary, która nie wie. Wieki, które przyjdą, powinny poznać zbożność naszą i nigdy nie rozpaczać. [...] zbudują na tej wyspie świątynię Nowych Niewiniątek i ustanowią przy niej dwunastu prebendariuszów. [...] a prebendariusze złożą je [tj. ciała topielców] w krypcie kościoła; i zapalą nad nimi lampy wiekuieste, w których płonąć mają oleje święte, i będą pokazywali zbożnym wędrowcom wszystkie te drobne kosteczki białe rozpostarte śród mroku. [Sch 254]

W rzeczywistości świątynia ta nigdy nie powstała, a pisarz zaczerpnął ten wątek z kroniki średniowiecznej. Motyw białych kosteczek tylko pozornie implikuje ideę „zwykłego repozytorium kości”, o której wspomina Paul Ricœur, ponieważ w istocie poemat Schwoba nie jest projektem historiograficznym, zwyczajną narracją o przeszłości. Stanowi raczej historię – dzieło sztuki, której domagał się Nietzsche dla życia. Wydobywając z niepamięci ledwo słyszalne, ludzkie głosy, odzyskuje przeszłość dla terażniejszości. W wędrowca medytującego nad doczesnymi szczątkami młodocianych krzyżowców i nad paradoksami pamięci historycznej przedzierzga się bowiem każdy, były, aktualny i przyszły czytelnik *Krucjaty dziecięcej*: ten, kto historię tworzy („wieki, które przyjdą”). Ostatnia w kolejności relacja o wydarzeniach, opowieść kościelnego dostojnika, staje się w ten sposób nie zamknięciem historii, ale jej otwarciem.

Motyw bieli w dziele Schwoba symbolizuje, co pokazała Janion, „transgresję”, „absolut”, „miłość” oraz „utopię”<sup>35</sup>. Jozéane Mallette podkreśla jednak, że motywy ten mógł również skłaniać odbiorcę do refleksji nad „białymi plamami” pamięci – sferą przemilczeń i zapomnianego, czyli urzeczywistniać to, co nieobecne, by zasugeterować wielość możliwości kryjących się w procesie historycznym:

<sup>33</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 55.

<sup>34</sup> P. Ricœur, *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przeł. J. Margański. Kraków 2006, s. 658.

<sup>35</sup> M. Janion, *Dzieci i utopia* [głos w dyskusji]. W zb.: *Dzieci*. Wybór, oprac., red. M. Janion, S. Chwin. T. 1. Gdańsk 1988, s. 213.

Przez zwielokrotnienie możliwości interpretacyjnych ustanowionych przez różne głosy, ale głównie za sprawą wszechobecnego milczenia, które je otacza, opowiadanie umyka jakimkolwiek zamknięciu [...]. Tekst zaprasza czytelnika do tego, co Siegfried Kracauer nazwałby przedpokojem historyka, to znaczy, iż stawia go w obliczu pewnych śladów historii, zanim zostaną przekształcone w oficjalnej relacji i podporządkowane jakiejś ideologii. Za sprawą tego efektu lekturowego Schwob podkreśla niemożliwość retrospektywnej, wyczerpującej syntezy historycznej. Daje w ten sposób lekcję pokory historykowi, usiłującemu podporządkować czas i świat ogólnym prawom i nagiąć je do wymogów totalizującej opowieści. [M 146]

Dlatego czas lektury staje się „czasem opowiadania wyzwolonego z determinizmu i przez to otwartym na czas doświadczenia możliwości”.

Tajemniczy [to] czas [...] poza wszelkimi perspektywami historycznymi, sytuujący czytelnika na rozdrożu, gdzie krystalizuje się kalejdoskopowe złudzenie, które w żywej nadziei odkupienia mogłoby umożliwić spełnienie się cudu i odwrócenie biegu historii. [M 148–149]

Typ czasowości opisany przez kanadyjską badaczkę ma wiele wspólnego z czasem mesjańskim, podobnie jak istota i przyczyny aktywności młodych krzyżowców ewokują ideę *klēsis*, która, m.in., wyklucza postrzeganie ich działania jako „mocnego”:

Zdaniem [św.] Pawła, mesjańska moc nie wyczerpuje się w swoim *ergon*, lecz pozostaje w nim w możliwości pod postacią słabości. Mesjańska *dynamis* jest w tym sensie z gruntu „słaba”, lecz właśnie dzięki swej słabości może działać i wywoływać skutki: „bezsilne w świecie wybrał sobie Bóg, by zawstydzić silne” (I Kor 1:27)<sup>36</sup>.

Właśnie zgodnie z tym modelem „siła słabości” młodocianych krzyżowców przekształca strukturę pragnień decydentów XIII-wiecznego Kościoła: Innocentego III i Grzegorza IX. Determinacja dzieci-pielgrzymów w realizowaniu zamierzeń budzi również podziw ubogiego islamskiego derwisza, przekonanego jednak o tym, że dzieci zostały opętane przez demony i tylko Allah może je uratować. Opowieść kalandara stanowi zresztą ciekawy przykład zanegowania optyki europocentrycznej. Suficki mistyk został bowiem wykreowany na muzułmański odpowiednik goliarda z pierwszej opowieści, człowieka głęboko – choć nie fanatycznie – oddanego sprawom wiary. Według zapisu z innego mitograficznego źródła, *Chronicon rhythmicum Austriacum* (ok. 1270 r.), niemieccy i francuscy młodziankowie, prowadzeni przez Mikołaja<sup>37</sup>, czuli się zwiastunami nowej ery, Sądu Ostatecznego, po którym nastąpi czas wiecznego pokoju. W trakcie wędrówki mieli nieustannie śpiewać taką oto pieśń:

Mikołaj, sługa Chrystusa przejdzie przez morze  
I wraz z Niewiniątkami dotrze do Jerozolimy,  
Suchą stopą bezpiecznie przekroczą morskie wody,  
Młodość i dziewiczość zjednoczą się niewinnie.  
W imię Boga osiągną tak wiele,  
Że okrzyk „Pokój! Radość! Sławcie Pana!” – rozbrzmiewać będzie.  
Poganie i wszetecznicy, wszyscy przyjmą chrzest.

<sup>36</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 117. Podkreśl. W. F.

<sup>37</sup> Zob. następny podrozdział.

Każdy człowiek w Jerozolimie zaśpiewa tę pieśń:  
 „Pokój nastał, czciciele Chrystusa”, nadejdzie Chrystus  
 I pobłogosławi odkupionym przez Jego krew.  
 Ukoronuje wszystkich Mikołajowych *pueri*. [cyt. za: D 196–197]

W narracji Schwoba tym, co charakteryzuje działanie wędrujących dzieci, jest nie tylko świadomość powołania, ale także zanurzenie w chwili obecnej, w Nietzscheańskim, ahistorycznym żywiolu życia: „Nie pamiętamy nic, bo nigdy nie uczyliśmy się niczego” (Sch 242). Nieświadomość małoletnich krzyżowców zostaje pogłębiona przez ich fizyczne kalectwo (*casus* ociemniałego Eustacjusza i niemego Mikołaja). Do wyprawy zostali wszyscy oni wezwani przez „Głosy [...] białe [...] wśród nocy” (Sch 241). Są przekonani, że będą im one zawsze towarzyszyć, aż do Ziemi Świętej, widmowo majaczącej w oddali. W przeciwieństwie do nich kościelni dostojnicy, równie mali i pokorni, mają świadomość tragizmu przyszłych losów wyprawy. Wiedzą, że jej finałem stanie się porażka przedsięwzięcia. Są bowiem dorośli i znają „walkę, cierpienie i przesyt”<sup>38</sup>. Z kolei dzieci idą do przodu w błogim zaślepieniu, pełne nadziei i ufności w swoją wyjątkowość i w niepodleganie brutalnym zasadom życia: „Nikt nas nie przestraszył; nikt nam nie zrobił nic złego” (Sch 242–243). Zostały bowiem we własnym mniemaniu *p o w o ł a n e* przez Boga, a symbolem ich żarliwości religijnej, wręcz mesjanistycznej stają się krzyże uplecione z wczesnowiosennych kwiatów<sup>39</sup>. Właściwą przestrzeń pielgrzymujących dzieci stanowi świat wiary i ostatecznego oddania, o którym tak pisał autor *Czasu, który zostaje*:

nie jest to świat predykatów, istnień i istot, lecz świat niepodzielnych zdarzeń, w którym nie twierdzą ani nie sądzą, że śnieg jest biały, a słońce gorące, lecz zostaje porwany przez i przeniesiony w bycie-śniegu-białym i bycie-słońca-gorącym. Taki świat wreszcie, w którym [...] wierzą jedynie w Jezusa-mesjasza, zostają przezeń pochwycony i wchłonięty, dzięki czemu już „nie ja żyję, lecz mesjasz żyje we mnie”<sup>40</sup>.

Białe dzieci, w przebraniu młodocianych, XIX-wiecznych włóczęgów, pojawiły się także w *Księdze Monelli*:

W tym czasie ludzie napotykali po drogach małe, wędrowne dzieci, które nie chciały rosnąć. [...] Pod szarym niebem odbywały się białe pielgrzymki i małe, ledwo mówiące cienie napominały narody dziecięce. Pragnęły one tylko wiecznej nieświadomości<sup>41</sup>.

Ich przewodniczka, Monella, zmartwychwstała później w ciele małej sprzedawczyni lampek, głosiła konieczność zapomnienia, przewrotnie apoteozując fałsz i złudzenie. Świat dziecięcej zabawy, upajania się chwilą obecną, świat „poza dobrem i złem” jest figurą sztuki „pięknego kłamstwa”<sup>42</sup> przeciwko dorosłości – prze-

<sup>38</sup> Nietzsche, *op. cit.*, s. 250.

<sup>39</sup> Zob. M. Janion, *Krucjata niewiniątek?* W zb.: *Dzieci*, s. 190: „Prawdziwy krzyż» to zarówno krzyż cierpienia, jak krzyż zmartwychwstania. [...] Dzieci, które chcą wziąć na siebie »prawdziwy krzyż«, to niewiniątka przyjmujące dobrowolnie ukryty wśród kwiatów ciężar boleści”.

<sup>40</sup> Agamben, *op. cit.*, s. 151–152.

<sup>41</sup> M. Schwob, *Księga Monelli*. Przeł. B. Ostrowska. Łódź 2010, s. 93.

<sup>42</sup> O. Wilde, *Zanik kłamstwa. Dialog*. W: E. Grabska, *Moderniści o sztuce*. Wybór, oprac., wstęp ... Warszawa 1971, s. 155 (przeł. M. Feldmanowa).



ciwko światu pracy i zmaganiom ze ślepych losami. Młodociani bohaterowie z *Księgi Monelli*, podobnie jak ich powinowaci z późniejszego, epickiego misterium, emigrują z życia, ale symbole ich odejścia (zgasłe płomienie, chłód popiołu) sugerują pesymistyczny koniec. Tylko jednemu z dzieci, Wilce, która „zaprażyła kochać i cierpieć”<sup>43</sup>, powraca pamięć, dzięki czemu dziewczynka może wyzwolić się z kręgu apollińskiej złudy. Aforyzmy przewodniczki grupy, a później jej następczyni, zostały sformułowane w ponadczasowym języku Nietzscheańskiego Zaratustry, paraboliczne zaś historie jej „sióstr”, przypowieści o królestwie dziecięcej wyobraźni i jej nieświadomym okrucieństwie – całkowicie pozbawione konkretności historycznej. Inaczej jest w *Krucjacie dziecięcej*, która przechwytywa średniowieczną konwencję mityzacji, by zasugerować mesjanistyczne sensy przedsięwzięcia. Jego uczestnicy są podmiotami historii wydarzającej się dzięki „slabemu” działaniu – rozumianej dosłownie wędrowce nieletnich i kalek. Żadne z nich, by posłużyć się metaforą Jacoba Taubesa, nie niesie Mesjasza na plecach. Każdy oddaje się bezgranicznie innym członkom wspólnoty, w nich właśnie odkrywając znaczenie słowa „*agape*”. A dzięki życiu chwilą, które wiąże się z pozbyciem się balastu przeszłości, niepamięci o historii, Mikołaj, Eustacjusz i Allys wskazują odbiorcy, iż zapomnienie staje się niekiedy warunkiem koniecznym zdarzeniowości (zob. M 149).

### Ofiary: Bramy raju

Niech pan wspomni dziecięce lata, dawne spowiedzi, dawne uczucia i zapomniane modlitwy<sup>44</sup>.

Jak dowodzi autor *Mrocznej tajemnicy średniowiecza*, określenie „*puer*” dotyczyło nie tyle wieku biologicznego, ile miejsca w hierarchii społecznej i odnosiło się do osób o statusie uniemożliwiającym zawarcie małżeństwa, czyli osiągnięcie dojrzałości: przez miejską biedotę i bezrolnych wieśniaków, okresowo zatrudnianych przy wypasie owiec i bydła:

Masowe ruchy migracyjne takie jak krucjata dziecięca rodziły się z połączenia wysokich idei z marnymi perspektywami materialnymi. [...] Średniowieczni wieśniacy byli przedmiotem negatywnych stereotypów i obiektem karykatur literackich. Mieszkańcy miast sztychli z nich. Porównywano ich do bydła, które hodowali. Literatura łacińskojęzyczna oraz piśmiennictwo lokalne oczerniało ich jako istoty przyziemne – niskie, ciemnoskóre i gruboskórne, brudne, tępe, cuchnące, chciwe, leniwe, podstępne. [D 120]

Dzięki uczestnictwu w wyprawie krzyżowej ci wzgardzeni przez mieszczan, pozbawieni wszelkich praw biedacy uzyskiwali prestiżowy, „*quasi-rycerski*” (określenie Dicksona) status. Przedsięwzięcie to, co więcej, nie zyskało akceptacji władz kościelnych i świeckich. Stosunek krytyczny miał do niego Innocenty III, a podczas jarmarku w Saint-Denis francuski król polecił przybyłym tam uczestnikom krucjaty rozejść się do domów. Część z nich faktycznie tak uczyniła, inni jednak dołączy-

<sup>43</sup> Schwob, *Księga Monelli*, s. 127.

<sup>44</sup> S. Żeromski, *Dzieje grzechu*. T. 1. Warszawa-Kraków 1928, s. 63.

li do analogicznej wyprawy, która pod wodzą niejakiego Mikołaja z Kolonii wyruszyła do Ziemi Świętej z Niemiec.

XII-wieczny marsz tysięcy ubogich, łącząc motywacje społeczną i ekonomiczną z religijną, może być uznany za formę buntu przeciwko władzy pastoralnej – typowej dla chrześcijaństwa zachodniego, definiowanej przez dobroczynność strategii sprawowania kontroli nad pozostającą „w ruchu” zbiorowością wiernych<sup>45</sup>. Wiek XIII był okresem szczególnego rozwoju wspólnot w inny sposób rozumiejących *Pismo Święte*, niż wymagała tego oficjalna nauka Kościoła, i prędzej czy później obłożonych klątwą. Wystarczy wspomnieć o begardach i beginkach, herezji Wolnego Ducha, humiliatach, waldensach czy wyrosłej z manicheizmu doktrynie albigenów. Metafora pasterza rządzącego stadem miała już wtedy długą tradycję w naukach teologicznych, stała się bowiem oficjalną wykładnią duszpasterstwa chrześcijańskiego od czasów *Liber regulae pastoralis* (*Księgi reguły pasterskiej*) Grzegorza Wielkiego z końca VI wieku. „Pierwszym pasterzem jest, oczywiście, Chrystus. [...] Zgodnie z *Ewangelią św. Jana* Jezus Chrystus nakazuje apostołowi opiekować się jego owieczkami, jego stadem”<sup>46</sup>. Pozytywne skojarzenia związane z tym zawodem nie tylko wynikały w średniowieczu z ewangelicznej metafory Jezusa jako pasterza, ale też wiązały się z historią Abła, zajmującego się wypasem bydła.

Institucję Kościoła reprezentuje w *Bramach raj*u stary minorityta-spowiednik, a tytuł utworu dotyczy nie tylko celu wędrowki – wysnionej Jerozolimy, ale także istoty sakramentu pokuty: anulowanie „długu zła” (termin Foucaulta<sup>47</sup>) i ponownego przyjęcia do wspólnoty. W średniowieczu, od momentu wprowadzenia obowiązku spowiedzi powszechnej, powiernik duchowy stał się potężnym narzędziem sprawowania władzy pastoralnej, będąc tym, „który otwiera i zamyka bramy raj”<sup>48</sup>. Metody uzyskiwania wyznań grzechów zostały opisane w liczącej tysiące stron literaturze kościelnej: w różnego rodzaju summach spowiedniczych, „podręcznikach dla spowiedników”, rozprawach kazuistycznych, listach duszpasterskich itd. Praktyki konfesyjne przyczyniły się do utwierdzenia władzy Kościoła nad wiernymi poprzez produkcję „nadpoczucia winy” – wyolbrzymiającego „wymiar grzechu w stosunku do wymiaru wybaczenia”<sup>49</sup> i związanych z nimi afektów: wstydu i lęku. Średniowieczni bohaterowie opowieści Andrzejewskiego zostali wyposażeni w świadomość charakterystyczną dla drugiej połowy XX wieku, świadomość postpsychoanalityczną, co przejawia się, m.in., w ich sposobie myślenia o seksualności. Dlatego obce są im dylematy Ewy Pobratyńskiej z *Dziejów grzechu* Stefana Żerom-

<sup>45</sup> Zob. M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977–1978*. Przeł. M. Herer. Wyd. oprac. M. Senellart, pod kier. F. Ewalda, A. Fontany. Warszawa 2010, s. 143 n.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 168. Ślady etymologii wiążącej pasterstwo z powinnością duchowego przewodnictwa zachowały się w angielskim słowie „pastor”.

<sup>47</sup> M. Foucault, *Rządzenie żywymi. Wykłady w Collège de France 1979–1980*. Przeł. M. Herer. Wyd. oprac. M. Senellart, pod kier. F. Ewalda, A. Fontany. Warszawa 2014, s. 120.

<sup>48</sup> J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.* Przeł. A. Szymanowski. Warszawa 1994, s. 8. Z retoryką tą spotykamy się także później. Zob. J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*. Przeł. M. Ochab. Gdańsk 1997, s. 28–29. Podkreśl. W. F.

<sup>49</sup> Delumeau, *Grzech i strach*, s. 9.

skiego, dla której jeszcze na początku stulecia spowiedź była traumą. Wręcz przeciwnie, mówienie o seksie, tzn. wytwarzanie prawdy o sobie w ramach tego specyficznego reżimu, jakim jest spowiedź, przychodzi im z nadzwyczajną łatwością. Tylko Maud płacze się język, pozostali nie przerywają wyznań chwilami milczenia ani nie odczuwają skrępowań nawet wówczas, kiedy mówią o pożądaniu homoseksualnym, stanowiącym w średniowieczu jedno z najgorszych wykroczeń przeciwko szóstemu przykazaniu<sup>50</sup>:

W *Bramach raju* [...] spowiadające się (w szerokim, również pozareligijnym sensie, a więc po prostu wyznające) głosy to właściwie gotowe protokoły, zeznania wykradzione z konfesjonału (resp. kanapki psychoanalizy). [...]

Zasadniczo jednak to, co ma być wyjawione, istnieje w gotowej formie, jest najzupełniej jawne. [N 65–66]

Powiązanie instytucji spowiedzi z nakazem mówienia o seksie, a w konsekwencji – wytwarzania prawdy o osobie, stanowi jeden z istotnych wątków rozważań Foucaulta nad przednowoczesnymi sposobami rządzenia zbiorowością ludzką. Poruszał on tę kwestię wielokrotnie, m.in. w *Historii seksualności*, podczas wykładów w Collège de France z lat 1977–1978 i w Louvain. Jego zdaniem, w przypadku konfesji chrześcijańskiej stawka gry była identyczna jak w zarządzaniu populacją przez instytucje państwowe: od XIX wieku chodziło o identyfikację, ujarzmienie i upodmiotowienie.

Trop ten podjął wcześniej Nowacki, który potraktował go jako pułapkę interpretacyjną, sidła zastawione przez nadrzędną instancję narratorską. Warto go jednak przemyśleć ponownie w kontekście funkcji, jaką w obrębie specyficznej sytuacji wypowiedzeniowej w *Bramach raju* pełni powiernik młodzieńczych wyznań. Wraz z upływem czasu powieściowego okazuje się, że nie ma różnicy między nim a małoletnimi uczestnikami, którzy według kryteriów chrześcijańskich jawią się jako zatwardziali grzesznicy. Autorytet władzy pastoralnej zostaje najpierw zanegowany poprzez zniesienie różnic między duchownym a penitentami – czytelnik dowiadyuje się, że zakonnik to istota równie seksualna, cielesna jak uczestnicy krucjaty. Oto jego słowa:

ja, któremu nie jest obcy żaden grzech i który znam do ostatniego tchu wszelkie zablakanie, [...] znam równie dobrze dno ciemnych przepaści, jak urojone blaski tęsknot [...]. [A 160]

sam pełen mrocznych pragnień, w tym tylko celu stanąłem naprzeciw pochodowi młodości, aby siebie w wyznaniach odnaleźć i siebie cudzymi pragnieniami jeszcze raz, i może już ostatni raz, przywołać do stanu radosnego oddania [...]. [A 220]

Udział duchownego wynika z fascynacji młodością podszytej seksualnym pragnieniem. Jako pierwszy podobieństwo zakonnika do towarzyszy Jakuba podkreślił

<sup>50</sup> Zob. G. Ritz, *Jerzy Andrzejewski: maski pożądania i ich funkcja w poetyce powieści*. W: *Niż w labirynty pożądania. Gender i płęć w literaturze polskiej od romantyzmu do postmodernizmu*. Przeł. B. Drąg, A. Kopacki, M. Łukasiewicz. Warszawa 2002, s. 227 (przeł. A. Kopacki): „Andrzejewski po raz pierwszy opowiada tu o pożądaniu homoseksualnym, nie uciekając się do sublimacji czy kamuflażu, i przedstawia je, co zaskakujące, jako analogiczne do pożądania innych młodych – jako część tego, co naturalne”.

autor „*Ja*” *nieuniknionego*, polemizując z Ritzem, który lokował minorytę „poza pożądaniami”. Nowacki ripostował:

Mnich wyraźnie używa młodości jako afrodyzjaku, ma nadzieję wprowadzić swoje ciało w radosne podniecenie (młodzi mają go odmłodzić, tzn. zrewitalizować i zerotyżować). [N 128]

W kontekście chrześcijańskiego „rządu dusz” spostrzeżenie to nie wyczerpuje jednak znaczeniowego potencjału postaci zakonnika. I nie dajmy się zwieść skromności franciszkańskiego powołania, które tłumaczy udział mnicha w przedsięwzięciu dalekim od blichtru krucjat rycerskich, ani litotom charakterystycznym dla jego monologów wewnętrznych. Członkowie zakonów żebraczych, będąc wędrownymi kaznodziejami i spowiednikami, pełnili ważną funkcję w obrębie średniowiecznego „duszpasterstwa strachu”<sup>51</sup>. Zakonnik jest więc nie tyle ogólną figurą tego, przed którym wyznaje się winy i któremu powierza się rzeczy wstydlive lub sekretne (psychoanalityka, sekretarza partii, oficera śledczego), ile ucieleśnieniem pewnego rodzaju dominacji. Uległość bohatera wobec podszeptów ciała i jego „ocieractwo” (N 128) jedynie osłabiają moc tej władzy, ale jej całkowicie nie przekreślają. Istotność mnicha dla nastoletnich krzyżowców tłumaczy się tym, iż tylko on, jako reprezentant Kościoła, może im udzielić rozgrzeszenia. Dowodzi tego chociażby fragment, w którym Aleksy zmusza do spowiedzi opierającą się Blankę: „zatłukę cię jak sukę, jeżeli się nie wypowiadasz i nie dostaniesz rozgrzeszenia, kłam, ale bądź taka jak wszyscy [...]” (A 183).

W finale opowieści franciszkanin dobrowolnie zgadza się na bycie wdeptanym w ziemię przez idących *pueri*. Jak rozumieć jego śmierć? Czy poniósł ją jako przedstawiciel władzy kościelnej, duchowy przewodnik „stada”, czy też jako starzec bezradny wobec impetu młodości? Małgorzata Czermińska słusznie zwróciła uwagę na konieczność połączenia problematyki *Bram raję z Ładem serca*<sup>52</sup>. Związki między tymi utworami polegają przede wszystkim na tym, iż obaj duchowni postrzegają kwestie wiary jako rzecz zadaną, swoistą *work in progress*. Równocześnie nieustannie towarzyszy im zwątpienie, co dotyczy kwestii religijnych w całej twórczości Andrzejewskiego, który pisał w powieści z 1937 roku: „Oto odważył się zapomnieć, że jego słowa są jedynie bełkotem słabego człowieka i nie mogą posiadać nadprzyrodzonej mocy otwierania serc”<sup>53</sup>. Zdanie związane z księdzem Siecheniem jest adekwatne także wobec średniowiecznego zakonnika, wahającego się między powołaniem a podszeptami ciała. Ostatecznie jednak minoryta, choć niesłyszany przez gromadę, obdarzy wszystkich rozgrzeszeniem: „Decyzja odmowy [danej Jakubowi] tonie [...] w akcie wszechogarniającego miłosierdzia”<sup>54</sup>. Warto też dodać, iż opis ostatnich chwil mnicha skłania ku analogii do męki Chrystusa, jakby pasterz-duchowny chciał pójść w ślady Dobrego Pasterza („rozkrzyżowane ramiona”, „gęstniejące ciemności”, przebaczenie udzielone „grzesznikom” (A 237)). Zdaniem

<sup>51</sup> Delumeau, *Grzech i strach*, s. 470 n.

<sup>52</sup> M. Czermińska, *Dzieci i utopia* [głos w dyskusji]. W zb.: *Dzieci*, s. 206.

<sup>53</sup> J. Andrzejewski, *Ład serca*. Warszawa 1957, s. 30. Pierwszą powojenną edycją tej powieści katolickiej było wydanie z 1946 roku nakładem firmy Gebethnera i Wolffa. Kolejne ukazało się dopiero po epizodzie socrealistycznym, w 1957 roku, a więc tylko dwa lata przed publikacją *Bram raję*.

<sup>54</sup> W. Maciąg, wstęp w: A LXX.

autora *Historii seksualności*, to „godząc się na własną śmierć za innych, duszpasterz dostępuje zbawienia”<sup>55</sup>. W miejscu rozczarowania kłamliwością „niewiniątek” pojawia się inna postawa: mnich od początkowego złudzenia, „falszywej świadomości” dotyczącej natury wędrowki *pueri* („religijne rozmarzenie”), poprzez niechciana wiedzę o jej erotycznym podłożu, dochodzi do wybaczenia wszystkim winnym. Duchowny bierze w ten sposób radykalną odpowiedzialność za wspólnotę. To poczucie zobowiązania nie wynika z nieświadomości, ale wręcz przeciwnie – opiera się na akceptacji miłosego, czysto ludzkiego podłoża wyprawy. Mnich, dzielący początkowo wraz z hrabią Ludwikiem złudzenia o dziecięcej niewinności, w czasie spowiedzi zyskuje gorzką wiedzę, która jednak finalnie nie powoduje jego odrazy czy nie skłania go do odejścia. Tak właśnie minorityta ofiarowuje się uczestnikom krucjaty.

Tak więc co najmniej z trzech względów spowiednik staje się w narracji z roku 1960 postacią kluczową. Po pierwsze, jako reprezentant władzy kościelnej modeluje w pewnej mierze kształt wypowiedzi młodocianych bohaterów. Po drugie, jako słuchacz intymnych wyznań nadaje formę ich tożsamościom, wydobywając jednostkowe prawdy z niezróżnicowanego strumienia pożądania. Implikowana przez spowiedź konieczność wygłoszenia całej prawdy zmusza bowiem towarzyszy Jakuba do zwerbalizowania własnej istoty: „pierwszy raz w życiu będę myśleć na głos – pomyślał Aleksy [...]” (A 191). Po trzecie, jednocześnie jako człowiek rządony pożądaniem i jako kapłan składa z siebie ofiarę, pozwalając na anihilację swojego ciała i dowodząc pełnego oddania, które wymyka się definiowaniu w kategoriach erotycznych. I właśnie to idea ofiary, a nie wyłącznie uleganie pokusom ciała łączy go w ostatecznym rozrachunku z dużo od niego młodszymi krzyżowcami. Jak udowodnił Coste, tym, co „popycha bohaterów ku finałowi, ku zatracie, jest bardziej ofiara niż uwiedzenie”. Chodzi bowiem o pójście „za tym lub tą, która nie chce podążać za wami”, o oddanie się „ciałem i majątkiem temu, który nawet tego od was nie żąda”, a ofiara staje się „równoczesnym zniesieniem [*abolition*], uniewinnieniem [*absolution*] oraz wyniesieniem [*exaltation*] bycia i sensu w narastającej próżni wydatkowanych słów i popędów” (C 347).

W kategoriach ofiary można rozumieć wszystkie wzajemne relacje bohaterów: Maud kocha Jakuba, dlatego rzuca wszystko, by za nim pójść; Robert kocha Maud, dlatego rzuca wszystko, by za nią pójść; Blanka też kocha Jakuba (sypiając z Melissenem) i dlatego bierze udział w wyprawie; Aleksy również kocha Jakuba<sup>56</sup>, itd. Tej logice został także podporządkowany związek młodego Greka z hrabią Ludwikiem. David Halperin, przedstawiając genealogię homoseksualizmu, wyróżnił kilka historycznych modeli relacji między mężczyznami, które w procesie kumulacji i przekształceń ukonstytuowały współczesny sposób rozumienia pojęcia. Jednym z nich była pederastia („aktywna” sodomia) zakładająca podział ról seksualnych ze

<sup>55</sup> Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, s. 183.

<sup>56</sup> Zob. J. Falkowski, *Próg milczenia. O homoseksualizmie w twórczości Jerzego Andrzejewskiego*. „Krzywe Koło Literatury” 1991, nr 7, s. 2: „kocha Jakuba również Aleksy Melissen, wychowanek, przybrany syn i spadkobierca Ludwika z Vendôme. Kocha go miłością doskonałą, bo łączącą pierwiastek zmysłowy i pierwiastek duchowy, bo wzbogaconą o ojcowską niemal opiekuńczość i troskę”.

względu na hierarchię wieku i władzy. Właśnie ona określa stosunki Ludwika (wychowawcy) i Aleksego (wychowanka, pięknego efeba):

Widzimy tutaj seks jako hierarchię, nie jako wzajemność, seks jako coś, co ktoś robi komuś innemu, a nie jako wspólne poszukiwanie przyjemności albo czysto osobiste, prywatne doświadczenie, w którym gubią się lub znikają tożsamości społeczne oparte na wieku albo statusie<sup>57</sup>.

Związek dojrzałego mężczyzny z chłopcem, odgrywającym rolę pasywną, nie oznaczał jego zniewieściałości. Aleksey w trakcie spowiedzi definiuje się jako mężczyzna, ceniący wojnę i zmagania fizyczne:

w zapasach, jakie urządzaliśmy, ja zawsze moich towarzyszy pokonywałem, lubiłem te zapasy, nagość rozgrzanych ciał i moją siłę, a potem odpoczynek na niskich łóżach [...]. [A 199]

Co istotne, jego przyzwolenie na nierówną dystrybucję rozkoszy (to hrabia jest bowiem stroną dominującą) nie wynika z nadziei na nagrodę lub przyszłe przywileje, ale z miłości, pragnienia poświęcenia. Melissen, mimo wiedzy na temat zbrodniczości hrabiego, oddaje się mu bez reszty. Wkrótce wszakże dostrzega, że pan na Chartres i Blois go nie kocha, a jedynie wykorzystuje, by osiągnąć rozkosz: „wiedziałem, że prócz mnie szukał innych ciał i miał je [...]” (A 202).

### Profanacje

Tym, co umożliwia w pełni problematyzowanie związków *Bram raju* z obszernym zbiorem tekstów kultury sakralizujących krucjatę, jest, jak sądzę, Agambenowska teoria profanacji. Zdaniem autora *Czasu, który zostaje*, profanowanie stanowi restytucję rzeczy znajdujących się poza sferą codziennej *praxis*, „ponowne przekazanie ich ludziom do swobodnego użytku”<sup>58</sup>. Młodociani krzyżowcy, głównie dzięki podaniom średniowiecznym, stali się figurą niewinności i czystości, swoistymi dziećmi Bożymi pozbawionymi materialności i zakorzenienia w konkretności historycznym, egzystującymi w europejskiej pamięci zbiorowej na zasadzie wyblakłych rycin z zapomnianego, zbutwiałego kodeksu. Ofiara z życia, jaką – zgodnie ze średniowiecznymi kronikami – mieli złożyć, stała się warunkiem wstępnym ich sakralizacji. Historia krucjaty napisana przez Andrzejewskiego dopiero w konfrontacji z wersjami wydarzeń obowiązującymi w kulturze ukazuje swój profanacyjny wymiar. To przede wszystkim historia ciał, ciał pożądających i uwikłanych w mroczną erotykę, która w wersji homoerotycznej (relacja Ludwika z Aleksym i Jakubem) staje się wehikulem przedsięwzięcia. Tak więc dezaktywacja przeszłego, obciążonego balastem sakralności użycia pozwala wpisać powieść w ogólną, właściwą twórczości autora *Bram raju* koncepcję historii, gdzie proces dziejowy stanowi sumę

<sup>57</sup> D. Halperin, *Jak uprawiać historię męskiego homoseksualizmu?* W zb.: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*. Red. nauk. A. Gajewska. Poznań 2012, s. 623 (przeł. J. Bednarek). Zob. też S 243: „Ten homoerotyczny [tj. pederastyczny] kod stanowi dla Andrzejewskiego mniej czy bardziej świadomy (i z pewnością twórczo rozwijany) punkt odniesienia”.

<sup>58</sup> G. Agamben, *Profanacje*. Przeł., wstęp M. Kwatarko. Warszawa 2006, s. 93.

jednostkowych egoizmów i pragnień<sup>59</sup>, a równocześnie otworzyć temat krucjaty na nowe zastosowania.

W powieści Schwoba krucjata dzieci nie ma konkretnego przywódcy ani inicjatora, co wynika z wyboru określonego źródła historycznego – wersji de Stade'a, który nazwał ją „bezglową” („*sine rectore, sine duce*”): „Pozostaje to w zgodzie z naciskiem na [jej] spontaniczność, nieuchronność, jak i wyższą lub losową, w każdym razie tajemniczą przyczynę” (C 342–343). Inaczej jest u Andrzejewskiego, gdzie wielokrotnie akcentowana przez badaczy umowność średniowiecznego kostiumu nie oznacza definitywnego braku informacji historiograficznych o krucjacie. Na pewno w 1212 roku nie mogła mieć miejsca powszechna spowiedź uszna, ponieważ została ona ustanowiona dopiero trzy lata później, przez Sobór Laterański IV. Jakub, o którym Coste pisał jako o „pustym centrum”, oplecionym „złożonym łańcuchem relacji i substytucji uczuciowych i seksualnych” (C 347), stanowi jednak niewątpliwie odległe nawiązanie do Stefana, faktycznego przywódcy przedsięwzięcia, i zebranej wokół niego grupy pasterzy z rozplómiennego religijną żarliwością okręgu Chartrain (D 92–103):

już piąta niedziela mijała od owej przedwieczornej godziny, kiedy Jakub z Cloyes [...] opuścił był swój samotny szałas ponad pastwiskami należącymi do wsi Cloyes i powiedział do czternastu pasterzy i pasterek w Cloyes: objawił mi Bóg wszechmogący, aby wobec bezdusznej ślepoty królów, książąt i rycerzy dzieci chrześcijańskie okazały łaskę i miłosierdzie dla miasta Jerozolimy, które jest w rękach pogańskich Turków, ponieważ ponad wszelkie potęgi na ziemi i na morzu ufna wiara oraz niewinność dzieci największych dzieł może dokonać, w czternaścioro wyruszyli w tę noc wiosenną, pełną bicia dzwonów i płaczu opuszczanych matek, lecz teraz, gdy weszli w puszcze i od trzech dni trwał czas powszechnej spowiedzi, oczyszczającej z wszelkich grzechów i przewinień, było ich wiele ponad tysiąc [...]. [A 159–160]

### Agamben zauważył:

Religię można zdefiniować jako to, co przenosi rzeczy, miejsca, zwierzęta lub osoby ze sfery ludzkiego użytkowania w inną, wydzieloną sferę. Religia nie może istnieć bez separacji, co więcej, każda separacja jest w swej istocie religijna<sup>60</sup>.

Opowieści protagonistów *Bram raju*, koncentrujące się na pięknym, niewinnym młodzieńcu, szczególnie zaś relacje najbardziej naiwnych z nich – Roberta i Maud, budują wokół Jakuba aureę sakralności, oddzielając go od pozostałych. Jakub, „chroniony przez Boga” (hebrajskie *Jaaqob*), ma wszelkie zadatki na wysłannika Mesjasza. Bohater został jako niemowlę znaleziony pod kościołem podczas burzy. Fakt ten w powiązaniu z odnotowanymi przez średniowiecznych kronikarzy oczekiwaniem *pueri*, iż przywódca (Stefan, Mikołaj z Kolonii) dokona cudu, umożliwiającego krzyżowcom przejście przez morze suchą stopą, pozwala Jakuba zestawić

<sup>59</sup> Zob. T. Umerle, *Poezja Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego – próba interpretacji postsekularnej*, „FA-art” 2013, nr 1/2, s. 52: „Choć profanacja w rozumieniu Agambena prowadzi ma do zaskakujących zastosowań zsakralizowanych przedmiotów czy języków, to nie ma ona charakteru Wydarzenia, gwałtownej destrukcji czy negacji *sacrum*. Polega raczej na otwarciu »profanicznego porządku« w miejsce *sacrum* »neutralizowanego«. [...] W tym sensie profanacja nie jest deklaratywnie wyrażonym odrzuceniem *sacrum* – ale na przykład wyzwaniem dla czytelnika, apelem o neutralizację religijnej tradycji i otwarcie się na ludzką, sprofanowaną interpretację, dla której religijne sensy przestają mieć znaczenie pierwszorzędne”.

<sup>60</sup> Agamben, *Profanacje*, s. 94.

z Mojżeszem – prawodawcą religii nazywanej do dnia dzisiejszego mojszeszową<sup>61</sup>. Bohater, wychowywany przez ojca Maud, dorastał z innymi dziećmi we wsi, ale się wobec nich dystansował. Wydawał się jakby „nie z tego świata”, wpatrzony w inną, ponadmysłową, rzeczywistość. To wyłączenie Jakuba ze sfery *profanum* było szczególnie mocno podkreślane w trakcie spowiedzi przez jego przybraną siostrę: „on, wybrany przez Boga dla wielkich celów, należy do wszystkich dzieci [...]” (A 168). Dlatego właśnie młodzieniec odrzucił zaloty rozpustnej Blanki. Sama Maud w trakcie rozmowy z minorytą akcentowała głównie własną winę, postrzegając miłość, która popchnęła ją do wsparcia krucjaty, jako grzech śmiertelny. Jakub dzięki swojej rzekomej charyzmie stał się przywódcą pasterzy, co nie jest bez związku z ideą pastoralności. Wyjątkowość bohatera podkreśla uroda fizyczna, fascynująca pozostałych. Paradoksalnie, jej największym piewcą był Robert:

wszyscy kochaliśmy go [tj. Jakuba], bo był bardzo piękny, i kiedy się uśmiechał tym swoim trochę nieśmiałym, a trochę kuszącym uśmiechem albo kiedy mówił urzekając nas łagodnym i melodyjnym brzmieniem swego głosu, nie mogliśmy go nie kochać [...]. [A 175]

Błoński stwierdzał w *Odmarszu*: „młody pasterz jest tym cudownym i zagadkowym efebem, jakiego łatwo znaleźć w homoseksualnej mitologii od Platona do Gide’a”<sup>62</sup>. Jakub jest jednak również postacią, w której kumulują się oczekiwania religijne<sup>63</sup>. Podwójność ta ma też sens profanatyczny, ponieważ w momencie, kiedy jego objawienie się, wiążące się z porządkiem *sacrum*, okazuje się skłamane, pozostaje wyłącznie ciało, w mniej lub bardziej zawołowany sposób budzące pożądanie. Warto wszakże pamiętać, że w świecie Andrzejewskiego młodość była wartością, a zatem profanacja nie tyle destrukcyjnie porządek sakralny, ile wprowadza możliwość innego, świeckiego odczytania wydarzenia.

Już dzięki spowiedzi Maud wiadomym staje się, iż charyzma Jakuba okazała się zbyt słaba, by porwać za sobą nawet nieliczną grupę pasterzy. Agnieszka Gawron w relacji przywódcy krucjaty z przybraną siostrą zauważyła analogię do wątku Eustacjusza i Allys z *Krucjaty dziecięcej*. Mała bohaterka utworu Schwoba, podobnie jak inne dzieci, była jednak całkowicie aseksualna, a jej miłość do towarzysza powinno się rozpatrywać raczej w kategoriach chrześcijańskiej *agape* niż świeckiego Erosa. Tymczasem miłość Maud, która w decydującym momencie wsparła Jakuba, miała charakter zmysłowy: „jest w całym moim ciele, w moich ustach, dłoniach i oczach [...]” (A 164). Dziewczyna, idealizując niedostępnego kochanka, postrzega go w fantazjach jako istotę Boską, Serafitę<sup>64</sup>: „zawsze mogłam się do niego modlić

<sup>61</sup> Zob. D 135: „Chrześcijańscy interpretatorzy symboliki utrzymują, iż krzyż *tau* był symbolem exodusu dzieci Izraela z Egiptu. [...] Dla nadreńskich *pueri* znak ten miał tę samą właściwość. Ponieważ zbliżała się chwila, w której mieli [oni] podjąć próbę powtórzenia dramatycznej wędrówki starożytnych Izraelitów przez Morze Czerwone, krzyż *tau* miał ich uchronić przed pochłonięciem przez morskie odmęty. Chronieni przez ten krzyż, *pueri* – nowe Dzieci Izraela, przygotowywali się do swego exodusu. Wiódł ich nowy Mojżesz, Mikołaj z Kolonii”.

<sup>62</sup> J. Błoński, *Odmarsz*. Kraków 1978, s. 253.

<sup>63</sup> Zob. Janion, *Krucjata niewiniątek?*, s. 202: „boski chłopiec, efeb-zbawiciel [...]”.

<sup>64</sup> Bodaj żaden ze znanych mi interpretatorów powieści Andrzejewskiego nie zwrócił uwagi na fizyczną androgyniczność Jakuba, czyniącą go atrakcyjnym seksualnie zarówno dla kobiet, jak i dla mężczyzn.



jak do nieba [...]”, „ujrzała go pobladył ową czystą i natchnioną bledością, która wydaje się odbiciem szczególnej jasności wewnętrznej [...]” (A 167). W powieści Andrzejewskiego sfery *sacrum* i *profanum* często się mieszają, wchodząc w zaskakujące związki. Zakochany w córce kowala Robert, opisujący jej przemowę, przekonującą pozostałych pasterzy do idei krucjaty, nadaje dziewczynie atrybuty świętości: jak twierdzi, Maud miała wówczas „twarz świętej”, oczy zaś – wypełnione „światłem, którego i blask, i głębia wydawały się niezemskimi [...]” (A 177).

Inną postacią historyczną, w powieści poddaną znaczącej transformacji, której istotę jeszcze przeanalizuję, jest hrabia Ludwik – zabójca rodziców Aleksego Melissena, uczestnik zdobycia Konstantynopola, później zaś właściwy, „zagrobowy” inicjator krucjaty dziecięcej lub, by posłużyć się metaforą autorki *Krucjaty niewiniątek?*, wampir zapoczątkowujący łańcuch ukąszeń „erotyczno-ideologicznych” (ciąg substytucji), które doprowadziły do wyprawy<sup>65</sup>. Targany wyrzutami sumienia rycerz, a jednocześnie uwodzący greckiego wychowanka homoseksualista jest postacią szalenie ambiwalentną. Imię bohatera, jego związki z Blois i Chartres, gdzie powodowany poczuciem winy, ufundował słynną katedrę, oraz udział w krucjacie z 1202 roku, ewokują postać historyczną – jednego z przywódców czwartej wyprawy krzyżowej, księcia Nikei z nadania cesarza Baldwina. Wbrew wersji Andrzejewskiego ciężko chory hrabia, przedstawiany w tekstach źródłowych jako chrześcijański rycerz bez skazy, nie uczestniczył w złupieniu stolicy Cesarstwa Bizantyjskiego. Natomiast brał udział „w walkach z Kumanami [Połowcami] o Adrianopol w roku 1205, w trakcie których wpadł w zasadzkę” i zginął, odmówiwszy ucieczki (D 67).

Wywrotowość powieści została niedawno rozpoznana przez Wojciecha Śmieje, który za amerykańskim badaczem problematyki *queer* odniósł się przede wszystkim do ogólnego modelu zachodniego, nowoczesnego społeczeństwa:

Oderwany od politycznych uzasadnień lat odwilży sens *Bram raję* jest głęboko antypolityczny, bo, przywołam tu koncepcję Lee Edelmana wyrażoną w jego głośnej książce *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, siły polityczne działają w imię przyszłości, której inkarnacją jest Dziecko. Dziecko niebędące, rzecz jasna, jakimś konkretnym dzieckiem, ale figurą, pozycją Dziecka, które „stało się dla nas w końcu uosobieniem telosu porządku społecznego i tym, dla którego należy ów porządek społeczny nieustannie pielęgnować”. Kultura zachodnia jest organizowana przez dogmat „reproduktywnego futurizmu”, który skupia się na fantazmatycznym „dobru dziecka” i jego ochronie. W *Bramach raję* pożądanie Ludwika, absolutnie i w dwójnasób niereprodukcyjne (poprzez incest i homoerotyzm) [...] nakierowane jest na rozbięcie wewnętrznego porządku świata, w którym się zrodziło, na zniszczenie Dziecka. [Ś 311–312]

Moim zdaniem, na gruzach rodziny, której gwarantem trwałości jest dobro dziecka, powieść ustanawia wszakże nowy rodzaj więzi społecznej: wspólnoty opartej na wzajemnym poświęceniu, sumie jednostkowych ofiar<sup>66</sup>. Noc, w którą podążają uczestnicy krucjaty, odnosi się do historycznego niepowodzenia wyprawy, do

<sup>65</sup> Janion, *Krucjata niewiniątek?*, s. 201.

<sup>66</sup> Z kolei fizyczna bliskość hrabiego z Melissenem, zdaniem Śmiei (Ś 312), przypomina relację pedofila z ofiarą („seks z dzieckiem sprawia, że przestaje ono być dzieckiem”). Warto jednak pamiętać, iż protagoniści utworu Andrzejewskiego nie są kilkulatkami, jak chociażby bohaterowie Schwoba. Robert ma 15 lat, Aleksy – 16, a pozostali towarzysze Jakuba to zapewne ich rówieśnicy. Młody Grek wyszedł już zatem ze ściśle rozumianego wieku dziecięcego i jest „młodzieńcem” – zgodnie ze znaczeniem, jakie nadawała temu słowu grecka kultura pederastyczna.

finalnej katastrofy. Podążają wszakże razem, zjednoczeni lojalnością i oddaniem. Właśnie w związku z tymi wartościami dochodzi, m.in., do zatarcia różnic między bohaterami o odmiennym statusie społecznym – już na samym początku marszu Aleksy zabija wspaniałego rumaka, by iść pieszo obok innych, później zaś nakłada na ramiona Jakuba czerwony płaszcz – oznakę własnego rycerskiego statusu, jaki odrzuca. W porządku sakralnym, mesjańskim gesty te mogłyby być rozumiane jako wyrzeczenie się jednostkowej tożsamości motywowane powołaniem. Tutaj mieszczą się jednak w porządku profanowania, nietożsamego z degradacją, co należy zaakcentować. Ten sam płaszcz, na którym Aleksy współżył seksualnie z Blanką, staje się darem, oznaką czułości i troski.

Włoski filozof, piszący o izolowaniu funkcji fizjologicznych jako pierwotnej formie rozdzielenia, pominął związane z nimi konotacje seksualne, jakie, wiążąc się z brudem i skalaniem, często występują w dyskursie o homoseksualności, co odnotował Leo Bersani<sup>67</sup>. Represjonowanie homoseksualizmu w kulturze, szczególnie zaś *tabu* dotyczące seksu analnego „odmieńców”, wiąże się w utworze z charakterystyczną ekonomią języka. W powieści istnieje wyraźna różnica między określeniami seksu homo- i heteroseksualnego, która jest adekwatna do poziomu represyjności kulturowej<sup>68</sup>. W przypadku pierwszego „ramiona” i „objęcia” pseudonimują czynności, które w opisach kopulacji Aleksiego z Blanką zostają wyrażone znacznie szczegółowiej: „przywykła przyjmować jego męskość gwałtowną i uporczywą [...]” (A 183); „wchodzi we mnie gwałtownie, ale potem przebywa we mnie tak długo, jak to jest moją i jego potrzebą [...]” (A 181); „gdy staje się noc, biorąc co noc tę dziwkę i biorąc ją i sobie, i jej zadając długą rozkosz, myślę nie o niej, lecz o Jakubie [...]” (A 192). Andrzejewski używa też całego arsenału dostępnych środków, by uwznioślić *quasi*-kazirodczy seks hrabiego z wychowankiem, zacierając potencjalne sensory (również dosłownej) „nieczystości” tego aktu. W tym celu sięga wręcz po topoty modernistycznej wyobraźni homoerotycznej (motyw przekleństwa ciążyącego nad inwertytami, miłość, „która nie zna swojego imienia”) czy parafrazuje *Ewangelię* – homoseksualna, mroczna miłość objawia się „w ciele i w słowie” (A 163). Ludwikowi w momencie zbliżenia z Aleksym towarzyszy poczucie grzechu, wymazującego jego wcześniejsze próby zadośćuczynienia za zbrodnie popełnione w trakcie zdobycia Konstantynopola. Pożądanie okazuje się silniejsze od rycerskiego ślubowania. Symboliczne odrzucenie funkcji ojcowskiej przez hrabiego przenosi ich obu poza obręb (heteroseksualnej) wspólnoty Kościoła:

dobrowolnie zamykam przed sobą bramy dalekiej Jerozolimy, ponieważ ponad wszystko, co we mnie istnieje, silniejsza jest moja ciemna miłość do ciebie [tj. Aleksiego], który miałeś być moim synem i spadkobiercą, a którego od dawna pożądałam jak kochanka. [A 201–202]

Ludwik podczas frenetycznej nocy nie tylko uśmiercił biologicznych rodziców

<sup>67</sup> L. Bersani, *Czy odbytnica jest grobem?* W zb.: *Teorie wywrotowe* (przeł. M. A. Pełczar).

<sup>68</sup> Homoseksualne pragnienie, o czym pisał autor *Nici w labiryncie pożądania* (zob. przypis 50), zostało w powieści bezpośrednio stematyzowane. Inaczej jednak jest z męsko-męską rozkoszą, której Andrzejewski ze względów obyczajowych nie mógł dokładnie zwerbalizować. Dlatego równie istotne (a może nawet istotniejsze) stają się „tajne znaki kodu *gender*” czy symptomy „niewypowiadalnego pożądania” (G. Ritz, *Niewypowiadalne pożądane pożądanie a poetyka narracji*. „Teksty Drugie” 1997, nr 3, s. 55 (przeł. A. Kopaćki)).

Melissena, ale również, „podważając prawo królewskie” (Ś 310), rzekł się – na rzecz pożądanego – prawa do bycia jego ojcem, w sobie samym zabił ojca. W związku z miłością do niego Aleksy wcześniej dokonał symbolicznego mordu na innej figurze ojcowskiej – starym, bizantyjskim piastunie, który, ujawniając prawdę o wydarzeniach z 1204 roku, zobowiązał go do zemsty. Pochód francuskiego rycerza znacząco więc trupy ojców, nieskończona zaś otwartość powieści pozwala na utożsamienie go z mroczną energią rozkoszy pozareprodukcyjnej (teza Śmieci).

Można także rozumieć tę kreację nieco inaczej. Paradoksem jest, iż ten anioł zagłady seksualnej obudził w Jakubie uczucia... synowskie. Przywódca pasterzy w trakcie bezgrzesznej nocy spędzonej z panem na Blois i Chartres oczekiwał bowiem od niego ojcowskich gestów:

panie, nigdy nie miałem ojca, wtedy długo milczał i wreszcie, nie uczyniwszy żadnego ruchu, aby mnie objąć jak syna, a czego pragnąłem wszystkimi moimi pragnieniami [...]. [A 231]

Niespełniona nadzieja młodego pasterza-poddanego nie polega wyłącznie na żądaniu uznania („usynowienia”) przez senioralnego zwierzchnika. Chodzi raczej o realną bliskość z rodzicem, którego – jako podrzutek – nigdy nie poznał. Nieczysty dotyk hrabiego – homoseksualnego kusiciela, zniósłby jednak różnicę między Jakubem a Melissenem. Inaczej mówiąc, pasterz właśnie dzięki swojej niewinności staje się depozytariuszem idei, której fantazmatyczny ojciec nie mógł powierzyć skalanemu Aleksemu. I właśnie w imię (Boga) Ojca chłopak ucieknie się do bluźnierczego kłamstwa.

Układ zależności dodatkowo komplikuje odczuwane przez „męskiego” Melissena pożądanie ciała „kobiecego” Jakuba. Opozycja aktywności i pasywności występuje zresztą w wyznaniu Aleksego, gdzie pojawia się fikcyjny scenariusz zdominowania pasterza przez pana na Chartres i Blois. Nakłada się on na opis pierwszego stosunku seksualnego z Blanką, który ma miejsce równoległe do wizyty Ludwika w szałasie Jakuba. Ciało dziewczyny staje się substytutem fizycznej bliskości z czystym, „dziewiczym” Jakubem: „stanąłem nad nią, myśląc: tu oto przed tobą leży Jakub, pośpiesz się, ponieważ za chwilę Jakub przestanie być Jakubem [...]” (A 209). Co więcej, Melissen do końca nie zdaje sobie sprawy, iż pasterz nie został uwiedziony przez rycerza. Równie fragmentaryczna, ograniczona wyłącznie do własnej prawdy, wiedza cechuje innych protagonistów (Maud, Roberta, Blankę, Jakuba). Ogląd całości, skomplikowanej sieci relacji między prawdami jednostkowymi, staje się dostępny tylko dla minoryty i czytelnika – spowiedź uszna gwarantuje dyskrekcję odmiennie niż dawniejsze formy konfesji stosowane w Kościele, jak np. publiczne wyznanie winy (*exomologesis*), któremu towarzyszyły samoponizowanie wyznającego i skomplikowane, czasochłonne praktyki pokutne.

Zdaniem Agambena, by dokonało się przejście między obszarami *sacrum* i *profanum*, konieczna jest ofiara. W przypadku *Bram raju* stanowi ją przyzwolenie liderów krucjaty na wyłączenie jej ze wspólnoty Kościoła. Rozgrzeszenie udzielone przez minorytę okazuje się bezcelowe, jego autorytet jako reprezentanta władzy pastoralnej niknie w obliczu psychologii tłumu prowadzonego przez Aleksego, który zastępuje pozbawionego charyzmy Jakuba. Fabuła historii wikła się również w podwójność semantyczną właściwą przymiotnikowi „*sacer*” (‘uświęcony’ i ‘przeklęty’). Młodocianym krzyżowcom początkowo towarzyszy aura Bożych dzieci,

którym uda się zrealizować cel niedostępny dla dorosłych. Są tak postrzegani przez hrabiego Ludwika czy minorytę. Ujawniony przez spowiedź brak religijnego uzasadnienia wyprawy przenosi ich przedsięwzięcie w obszar profanacji, co sprawia, że w kontekście chrześcijańskiej nauki o grzechu dzieci stają się renegatami religijnymi. Agamben zwraca jednak uwagę na fakt, iż akty profanacji i ofiary, odnosząc się do tego samego przedmiotu, „muszą uwzględniać swoistą resztkę świeckości w każdej rzeczy uświęconej albo *residuum* świętości w każdym przedmiocie sprofanowanym”<sup>69</sup>. I właśnie owa „resztką” sprawia, że nie sposób uznać krucjaty, w momencie gdy profanacja się dokonała, za bluźnierczą lub świętokradczą<sup>70</sup>. Hrabia Ludwik powołał bowiem zza grobu odmienny, pozareligijny typ solidarności, różniącej się zasadniczo od rodzaju więzi, która spajała bohaterów *Krucjaty dziecięcej*. Inaczej mówiąc, to, co utwór francuskiego pisarza oraz wcześniejsze teksty sakralizowały<sup>71</sup>, *Bramy rajy* poddały działaniu profanacji i tylko przy uwzględnieniu tej asymetrii można rozpatrywać ich złożoną relację. Chciałbym ją, korzystając z pojęć Genette’a, nazwać transpozycją profanatyczną. Przesunięcie znaczeniowe w utworze Andrzejewskiego dotyczy głównie sfery afektów pozytywnych, stanowiących realne powody wędrówki dziecięcej. Jak wskazywałem wcześniej, chodzi przede wszystkim o opozycję *agape* i *Erosa*, solidarności opartej na wierze w Boga i solidarności wynikającej z potrzeby fizycznej, a nawet czysto seksualnej, bliskości z obiektem pragnienia, tym zaś, co spaja obie narracje, jest idea ofiary i poświęcenia dla innego bez względu na ponoszone koszty.

Według Śmieci:

*Bramy rajy* dają się odczytać jako gombrowiczowski *Trans-Atlantyk à rebours*: wieszczona przez Gonzala radosnej (i też pozaedydalnej) Synczyźnie odpowiada w nich mroczna i fanatyczna krucjata, którą napędza utożsamiana ze śmiercią *jouissance*. [Ś 311]

Moim zdaniem, jest wręcz przeciwnie: choć spowiedź Aleksego należy nazwać perwersyjną z powodu kazirodczego związku z hrabią oraz obojętności i braku reakcji w chwili śmierci Ludwika, to bohater nadal oficjalnie funkcjonował jako jego przybrany syn i spadkobierca (relacja Blanki). Jakub, odczuwając potrzebę ojcowskiego autorytetu, fantazmatycznie zidentyfikował się z pragnieniem rycerza, wcielając je w życie przy pomocy Maud i innych. Obaj więc w pewnym sensie byli „synami” Ludwika. Po śmierci spowiednika krucjata, pozbawiona sankcji religijnej, przybiera kształt zmywy odrzuconych, niechcianych (a także, w odczuciu Aleksego,

<sup>69</sup> Agamben, *Profanacje*, s. 99.

<sup>70</sup> Inaczej sądzi A. Gawron (*Sublimacje współczesności. Powieściopisarstwo Jerzego Andrzejewskiego wobec przemian prozy XX wieku*. Łódź 2003, s. 156): „Przypadek Jakuba prezentuje schemat ucieczki od egzystencji autentycznej w stronę nieświadomego okłamywania się, że to, co się dzieje, jest jego własnym i świadomym wyborem. Jakub jest jedynie trybem egzystencjalnego projektu Ludwika, ogranicza się do »refleksji nieczystej« i samego (falszywego) dążenia (patrz spowiedź), odmawiając sobie tym samym prawa autentycznej wolności. »Zła wiara« Jakuba – przywódcy krucjaty, rzutuje automatycznie na ocenę etycznego statusu całej wyprawy jako paraboli wszelkich ideologicznych przedsięwzięć”.

<sup>71</sup> Oczywiście, *Krucjata dziecięca*, w przeciwieństwie do relacji kronikarskich, nie ukazała wprost świętości uczestników wyprawy. Byłoby to sprzeczne ze Schwobowskim perspektywizmem. Taki sens wylania się jednak z relacji większości świadków: goliarda, trędowatego, kalandara i obu papieży.

przez niego uwiedzionych) synów hrabiego. W ten sposób braterską utopię z finału powieści można właśnie powiązać z „fantazmatyczną przestrzenią męskiego braterstwa” (§ 207), nietożsamą jednak – rzecz jasna – z beztroską wizją twórcy *Ferdynurke*. Warto w tym miejscu pokusić się o interpretację snu spowiednika, prefiguracji losów wyprawy po drugiej stronie Morza Śródziemnego. To obraz dwóch młodzieńców, w tym jednego ślepcę<sup>72</sup>, podpieranego przez drugiego, którzy brną przez pustynię. W marzeniu sennym minoryty odbywa się rozpisana na role psychomachia. Głos, rozpoznawany przez śniącego jako „nie-ja”, przekonuje, iż „bramy rajy istnieją prawdziwie tylko na martwej i spalonej słońcem pustyni”, zakonnik zaś, zarzucając mu kłamstwo, utrzymuje, że „pustynia jest tylko pustynią, pustynia jest grobem spragnionych i łaknących [...]” (A 161). Franciszkanin zdaje sobie sprawę z sublimacyjnego charakteru idealizacji miłosnych, które w rzeczywistości motywuje jedynie „mroczna” żądza. Pustynia w jego interpretacji snu przybiera kształt metafory klęski jednostkowych pragnień. Odwrotne znaczenie nadaje jej tajemniczy głos: niegościnnosć tej przestrzeni, grożącej człowiekowi zatrąta, wymaga od niego podejmowania kolejnych prób jej przewyciężenia i dalszego marszu naprzód, nawet jeśli bramy Jerozolimy miały się okazać tylko fatamorganą – naiwnym zawierzeniem (religijnym, erotycznym) mitologiom przenikającym świat zachodni.

„Bramy rajy”, odarte wskutek profanacji z sensów sakralnych, stają się figurą miłości. W pierwszej kolejności należy podkreślić, iż chodzi łącznie o miłość hetero- i homoseksualną, dlatego można mówić o zamiarze nobilitacji odmienności seksualnej. Śmieja, analizując dzienniki pisarza, konstatował:

Pragnienie miłości, które przywołuje Andrzejewski, jest pragnieniem uniwersalnym, nie wiąże się bezpośrednio z *gender*. Ma zresztą ono charakter uwznioślający – jest, jak jasno to pisarz określa, wartością. Fakt, że realizuje się jako pożądanie mężczyzny, wydaje się jego cechą przygodną. [§ 235]

Twierdzenia te, jak sądzę, nie mogą jednak znaleźć zastosowania w odniesieniu do powieści o krucjacie dziecięcej. Po pierwsze, w kulturze polskiej istniała wówczas (i nadal istnieje) rażąca dysproporcja między reprezentacjami miłości damsko-męskiej a obrazami relacji seksualnej między mężczyznami, nie uginającymi się pod ciężarem homofobicznego stereotypu czy negatywnych afektów. Po drugie, znaczące jest, że to właśnie homoseksualista, wygłaszający w *Bramach rajy* apologię miłości jako sumy „jasnych” i „mrocznych” pragnień, faworyzuje mechanizmy sublimacyjne. Po trzecie, jednym z głównych wątków nigdy nie wydanego, krótkiego tekstu Andrzejewskiego jest oczekiwanie homoseksualnego bohatera na kochankę. Podczas samotnej, bezsennej nocy podmiot snuje refleksje, stanowiące niemal dokładne odzwierciedlenie hymnu do miłości, który ustami Jakuba wypowiada rycerz:

z momentem spełnienia pragnień nic nie można uczynić, można spełnienie pragnień ogarniać ramionami, ale krok dalej posunąć się nie podobna, pragnienia są tylko pragnieniami, spełniane otwierają przepaść, w której szczęście splecione jest z rozpaczą, nasycenie z niepodobnością nasycenia [...] <sup>73</sup>.

<sup>72</sup> To oczywiście nawiązanie do przedostatniego recytatywu z *Krucjaty dziecięcej* – *Opowieści Allyś*, gdzie pojawia się obraz dziewczynki idącej z Eustacjuszem przez pustynię. Zob. G a w r o n, *op. cit.*, s. 112.

<sup>73</sup> J. A n d r z e j e w s k i, notatka. Muzeum Literatury w Warszawie, rkps 1553 (bez numerów stron). Dalej cytaty z tego źródła sygnalizuję skrótem rkps.

### Ostatnie słowa tej frazy odpowiadają tezom Śmiei:

Niestety, zaspokojenie go [tj. pożądania] byłoby stanem idealnym i jako takie jest nieosiągalne, a zatem tym, co pogrąża podmiot i niszczy go [...], jest [...] owa nierealizowalność, a nie „ciemność” [tj. inność seksualna] samego pragnienia. [Ś 235]

Przekonanie to zostało wypowiedziane jeszcze czytelniej przez autora *Bram rajju* w zapisku z Muzeum Literatury, gdzie zauważył, iż „nawet najbardziej wymyślny erotyzm nie jest w stanie zaspokoić ludzkich pragnień” (rkps). Konstatacja ta nie decyduje jednak w żadnej mierze o katastroficznej wymowie jego całej twórczości. Na kartach powieści Andrzejewskiego z 1960 roku pisarz, waloryzując niespełnienie erotyczne jako przyczynę pragnienia, stworzył obraz miłości jako ofiary w znaczeniu zaproponowanym przez Coste'a, czyli jako wyzwania podejmowanego mimo wiedzy o możliwości klęski, nieustającego wołania o uznanie i jako wyboru aspektu niedokonanego („ogarniać” (rkps)) zamiast dokonanego („ogarnąć” (rkps)). Zdecydowane i otwarte włączenie relacji homoseksualnej w ten obszar, będące zjawiskiem bez precedensu w literaturze polskiej, sprawiło, iż relacja stała się – przynajmniej w porządku powieściowego dyskursu – równorzędna, a może nawet istotniejsza niż pospolitsza miłość heteroseksualna.

### Suplement: *Gdy spadają anioły*

To okropne starzec się jak ja. [...] Ha! Czyliż nie moge być piękniejszy? Patrzcie na mnie Innym Okiem, żołnierze, sportowcy – nawet cóż tu ukrywać – kryminaliści<sup>74</sup>.

ja, którego ciała już nikt nie może pożądać, ale również i ja, który w swoim dogasającym ciele, w ciele okrytym usychającą skórą, wciąż odczuwam błogosławione i rozpaczliwe dreszcze pożądania [...]. [A 219]

W nigdy nie wydanych zapiskach Andrzejewskiego, datowanych na lata siedemdziesiąte, pojawiają się strzępy współczesnych narracji, gdzie inne pożądanie ukazuje się bez estetyzującej przesłony i nie podlega jakiegokolwiek sublimacji. Przedmiotami pragnienia są w nich młodzi bokserzy i żołnierze – polskie ucieleśnienia Genette'owskich złodziei i marynarzy. Wątki erotyczne przedstawione zostały za pomocą „zdania nieustającego”<sup>75</sup> znanego z *Bram rajju* oraz powieści *Idzie skacząc po górach*, ale ich wydźwięk znaczeniowy jest dużo dobitniejszy niż zobrazowanie momentów seksualnych w powieści. Na luźnej karcie, dołączonej do zapisków Andrzejewskiego, widnieje skreślona jego ręką adnotacja, opatrzona inicjałami i datą „styczeń 1978 roku”: „Nie da się ukryć, że z tej pornograficznej prozy wyłoniły się *Bramy rajju*” (rkps). Fakt jej istnienia był badaczom twórczości autora *Ładu serca* doskonale znany<sup>76</sup>, żaden z nich jednak dotychczas nie rozważał sugestii pisarza.

Przyczyny tego stanu rzeczy są złożone. Po pierwsze i najważniejsze, hipoteza o ich autobiograficznym rysie i skrajna kontrowersyjność. Fragmenty o charakterze

<sup>74</sup> G. Musiał, *W ptaszarni*. Warszawa 1989, s. 8.

<sup>75</sup> Gawron, *op. cit.*, s. 107.

<sup>76</sup> Oprócz Gawron (*ibidem*, s. 116) wspominał o nich wcześniej Z. Kopeć (*Jerzy Andrzejewski*. Poznań 1999, s. 95).

konfesyjnym przeplatają się tam z opisami stosunków homoseksualnych, podczas których PRL-owski podstarzały inteligent<sup>77</sup> zamieniał się w bezwolnego niewolnika sadystycznych panów-robotników („Mieli twarze zdrowych i silnych młodych chłopców pracujących fizycznie” (rkps)). Realia Polski powojennej nie implikują jednak konieczności autobiografizmu tych narracji, tym bardziej że Andrzejewski miał skłonność do „inflacyjnego rozmnażania figur narratorów w zapiskach dziennikowych” (Ś 225, przypis 26). Figurę „ja”, jaka w nich się pojawia, powinno się więc uznać za konstrukcję fikcjonalną, zważając na to, że zobaczyć można nie tyle postać Andrzejewskiego jako jednostki biograficznej, ile sylwetkę homoseksualnego intelektualisty żyjącego w Polsce Ludowej i z konieczności skazanego na przypadkowy seks oraz znajomości zawierane w podejrzanych lokalach czy na pikietach. Drastyczność zapisków wykluczała publikację w momencie powstania<sup>78</sup>, a i dzisiaj wzbudzają one szok porównywalny z doświadczeniami pierwszych czytelników *Tajnego dziennika* Mirona Białoszewskiego. Sensacyjny, biografizujący styl lektury „pornograficznej prozy” (rkps) należy jednak wykluczyć, gdyż grozi on jałowym redukcjonizmem i niczego nie wnosi do *stricte* literaturoznawczych rozpoznań relacji między tymi zapiskami a powieścią z 1960 roku. Po drugie, niejasna jest zależność czasowa między historią o krucjacie a omawianymi notatkami, przechowywanymi przez Andrzejewskiego do śmierci w szufladzie czy w (homoseksualnej) szafie. Brakuje w nich szczegółów, które pozwoliłyby ustalić nawet dekadę, kiedy powstały: równie dobrze mogło to mieć miejsce w latach pięćdziesiątych, jak i siedemdziesiątych. Najrozsądniej jest przyjąć, iż zostały skreślone krótko przed ukazaniem się *Miazgi* w 1979 roku, stanowiąc stworzoną *ex post* genealogię *Bram rajju*. W tym sensie są profanacją profanacji, próbą unieważnienia filozoficznych odczytań powieści, które pojawiły się po 1960 roku, i zastąpieniem ich znaczeniem podstawowym – dramatem odmienne, nie mogącego nasycić pragnienia erotycznego.

Użyty przez autora przymiotnik „pornograficzny/-a” w pełni określa zawartość i strukturę epizodów następujących po krótkim, refleksyjnym wprowadzeniu – opisie nocnego, pozbawionego nadziei, oczekiwania na kochankę. Kompozycja obu analogicznych fragmentów ukazujących seks z przygodnymi ciałami przypomina mało wyrafinowany schemat fabularny, dominujący we współczesnym kinie *hard porno*: wejście (zawiązanie znajomości) – kopulacja – wyjście (orgazm). Pod względem leksykalnym oba fragmenty przepelnione są wulgarnymi określeniami różnych form spółkowania czy anatomicznymi nazwami części ciała. Oczywiście, w dużej mierze wynika to z prywatnego, intymnego charakteru tych zapisków. Sprawa wydaje się jednak znacznie bardziej złożona, niż mogłaby to wyjaśnić binarna opozycja „publicznego” i „prywatnego”. Mało tłumaczy również antynomiczne zestawienie „spełnienia” realnego, przesyconego poczuciem grzechu oraz idealizowanej „miłości”, ponieważ w opisach zbliżeń fizycznych, mimo nagromadzenia dosadnego słownicz-

<sup>77</sup> „Dużo u pana książek” – mówi do niego jeden z żołnierzy (rkps).

<sup>78</sup> Aby podkreślić niebezpieczeństwa związane z ich przedostaniem się do szerszego obiegu, należy przypomnieć o próbie skompromitowania Andrzejewskiego przez SB w 1976 roku poprzez przypisanie mu autorstwa *Apelu w sprawie wolności osobistych i tolerancji*, gdzie miał głosić postulaty emancypacji homoseksualistów. Zob. K. Tomasiak, *Gejerel. Mniejszości seksualne w PRL-u*. Warszawa 2012, s. 33.

twą, nie pojawiają się bezpośrednio stematyzowane motywy brudu lub winy, co przeczy próbom ujmowania wątków homoseksualnych w pisarstwie Andrzejewskiego jedynie przez pryzmat katastrofizmu o proveniencji modernistycznej. Odpowiedź na pytanie podsuwa książka Śmiei. Jak wykazał badacz, twórczość Andrzejewskiego na poziomie języka i problematyki była określana przez „odmowę sublimacji”, co przybrało tutaj radykalną formę. Niezgoda na uwznioślenie pożądania przybierała także formę „degradacji cielesności pożądającego podmiotu” (Ś 264). Zjawisko to miało, oczywiście, z racji projektowanego adresu czytelniczego, charakter stopniowalny: od drugorzędnych motywów w utworach powieściowych do skatologicznych wynurzeń w tekstach autobiograficznych. Zapiski z Muzeum Literatury są jednak pod tym względem najbardziej skrajne.

W drobiazgowej deskrypcji przebiegu seksualnych zapasów zaskakująca jest uległość bohatera, który od początku do końca pełni funkcję pasywną, co stanowi odwrócenie tradycyjnego, helleńskiego modelu pederastycznego, gdzie rolę obiektu służącego zaspokojeniu odgrywał młodzieniec:

Seks zakłada tu różnicę, nie tożsamość, i przeradza się w ustalony podział pracy. To młodszego partnera uznaje się za seksualnie atrakcyjnego, podczas gdy starszy doświadcza pożądania seksualnego<sup>79</sup>.

I tutaj młodość jest atrakcyjna, podobnie jak wiąże się z zaangażowaniem w konkretny wysiłek fizyczny. Bokserzy, zdaniem narratora, zachowują się jak specjaliści mający wykonać oczekiwaną pracę:

podczas gdy oni się rozbierali, ja położyłem się na pustej koldrze nagi, leżałem na niej jak na stole operacyjnym, samotny i gotowy do poddania się tajemniczemu, lecz zbawczym zabiegom [...]. [rkps]

Mężczyźni, dawcy rozkoszy, metaforycznie zamieniają się w lekarzy, którzy dają ulgę, przywracając zdrowie i wigor ciału udreżonemu bezsennością nocną. Ich sprawność fizyczna, teżyżna stanowią warunek konieczny do rewitalizacji starczego ciała. „Ocieractwo” minoryty zamienia się w gorączkową, akrobatykę seksualną z innymi ciałami. I choć *jouissance* jest chwilowa, a podmiot – świadomy jej przemijalności i braku związku z realną bliskością (tę mógłby zagwarantować jedynie nieobecny, utracony kochanek), to daje mu w tym momencie całkowite spełnienie: „Od tego momentu zaczęły się rzeczy straszne i zachwycające” (fragment przekreślony długopisem); „pożałowałem, że nie posiadam stu otworów, aby w stu miejscach, we wszystkich możliwych zakamarkach ciała zostać wypełnionym bujną męskością zadającą rozkosz i ból” (rkps).

Co ciekawe, w przypadku tych spotkań zwyczajowe role rozdzielane między dojrzałego mężczyznę i młodzieńca uległy odwróceniu: to młodość stała się aktywna, władcza, męska. Mam świadomość, iż definiowanie męskości i kobiecości na podstawie podziału ról seksualnych to zabieg niewłaściwy i anachroniczny, gdyż punktem odniesienia są dla niego klasyfikacje relacji seksualnych między mężczyznami, poprzedzające nie tylko współczesną emancypację, ale nawet wyłonienie się nowoczesnego homoseksualizmu w kulturze. Ma tu jednak uzasadnienie. Heteroseksualni żołnierze, przyproawdzeni przez bohatera do domu, okazywali mu po-

<sup>79</sup> Halperin, *op. cit.*, s. 623.



gardę, a sportowcy lubili „to robić rano przed pójściem na basen Legii” (rkps). Poprzez medium (w ich mniemaniu: zniewieściałego) ciała homoseksualisty utwierdzali się we własnej samczości i wspólnocie nie tyle nawet realnie, ile symbolicznie, co odsyła do pojęcia „pragnienia homospołecznego” Eve Kosofsky Sedgwick. Pozostając ze sobą w zażyłej, metonimicznej bliskości, mężczyźni chcieli się jednocześnie odróżnić od wzgardzonego, leżącego przed i pod nimi „niemęskiego” a-/obiektu, dlatego ich sadyzm przybierał kształt brutalnego, hipermęskiego atawizmu<sup>80</sup>: „dobrze ci jest – spytałem – dobrze – powiedział [...], a najlepiej mi jest, jak z gościa robie szmatę [...]” (rkps). Współuczestnicy orgii nieprzypadkowo parali się zajęciami stereotypowo wiązanyymi z męską agresją (służba wojskowa), znajdującą ujście wobec podwładnych i młodszych stażem żołnierzy (niesławna „fala”). Ich sadyistyczną rozkosz, płynącą z zadawania bólu i upokarzania innego, dodatkowo wzmacniał tutaj czynnik społeczny: możliwość wzięcia odwetu na znienawidzonym inteligencie. Ich odrazę o podłożu klasowym dodatkowo intensyfikuje jego domniemywana zniewieściałość<sup>81</sup>, która zrównywała go z „cwelem” jako Wielkim Innym podkultury więziennej<sup>82</sup>. Śmieja, referując stanowisko Bersaniego, zauważył:

„Pozwolić się penetrować, oznacza zrzec się władzy”. Pasywność jest rozumiana jako roztopienie się podmiotu w seksualnej [...] *jouissance*. Dominuje przekonanie, że oznaczający samozniszczenie seks analny jest zasadniczo i pierwotnie utożsamiany z fantazmatycznym misterium niezaspokojonej, niepowstrzymanej kobiecej seksualności – dlatego, jak głosi tytuł eseju Bersaniego, „odbyt jest grobem” męskiego podmiotu [...]. [Ś 262–263; podkreśl. W. F.]

Dla żołnierzy aktywność seksualna, napędzana fantazmatami agresywnej męskości, ma więc charakter kompensacyjny i społeczny. W bohaterze widzą kogoś słabego i kobiecego, a zatem – rzekomo predysponowanego do bycia zdominowanym („co nie, komu ty mówisz nie [...]” (rkps)), a ich przemoc zostaje powiększona poprzez odczuwany wobec niego wstręt: „wyjął z ust papierosa i zgasił go na moim brzuchu [...]” (rkps). Zgodnie z tym układem współrzędnych należy zaklasyfikować gospodarza jako masochistę w sensie nadanym terminowi przez Richarda von

<sup>80</sup> Według R. von Krafft-Ebinga, jak pisze W. Marzec (*Zapomniani protoplaści. Archeologia refleksji o sadyzmie i masochizmie*. „Teksty Drugie” 2011, nr 4, s. 225), w relacji seksualnej „to męczyzna jest stroną aktywną, dominującą i stosującą elementy przemocy, podczas gdy kobieta jest stroną pasywną, oczekującą wręcz agresywnego zabiegania o dostęp do siebie. Te męskie tendencje mogą ulec deformacji, może dojść do niekontrolowanego paroksyzmu atawistycznych zaszczości. Agresja może wydostać się z kordonu kultury, szczególnie u osobników predestynowanych do tego dziedzicznie. Sadyzm jest jedynie deformacją, hipertrofią męskich inklinacji, poniekąd pierwotną supermęskością”.

<sup>81</sup> Stanowiła ona jeden z głównych sposobów kodowania inności seksualnej w polskim kinie od czasów filmu dyplomowego *Gdy spadają anioły* R. Polańskiego z 1959 roku: „Znalazło się tu także miejsce dla pary mężczyzn, którzy przyszedli do toalety jeden po drugim, zamykając się w kabinach. Ich epizod nie trwa dłużej niż minutę, mamy tu dwóch zniewieściałych osobników, z których jeden ma wymodelowaną fryzurę, a drugi delikatny makijaż; on też znaczącym gestem zdejmując, a potem zakłada skórzaną rękawiczkę po opuszczeniu kabiny” (Tomasiak, *op. cit.*, s. 152).

<sup>82</sup> Zob. B. Warkocki, *Tożsamość możliwa, czyli odmiany męskości w prozie Andrzeja Stasiuka*. W: *Homo niewiadomo. Polska proza wobec odmienności*. Warszawa 2007. Hierarchie kryminalne były wówczas upowszechniane poza więzieniami przez subkultury chuliganów (lata pięćdziesiąte) i gilotowców (lata siedemdziesiąte).

Krafft-Ebinga i rozwijanym przez Sigmunda Freuda w *Trzech rozprawach z teorii seksualnej*. Postawa narratora zapisków wynika z perwersyjnej struktury pragnień: bycia ukaranym, bitym lub poniżanym przez osoby wyobrażające autorytatywne potęgę rodzicielskie. Wiąże się także z podporządkowaniem się wymogom sytuacji. W konfrontacji z samczym sadyzmem gospodarz staje się masochistą, częścią narzuconego układu („bezwolnie posлуchałem” (rkps)). Gilles Deleuze, podważający esencjonalizm modernistycznych teorii masochizmu, podkreślał, iż zaplanowany spektakl okrucieństwa wcale nie wymaga obecności osoby sadystycznej. Kat, którym u Leopolda von Sacher-Masocha jest zawsze kobieta, stanowi zaledwie część fantazji masochistycznej<sup>83</sup>. W tekście Andrzejewskiego sytuacja ma jednak spontaniczny przebieg, a zachowanie głównego oprawcy modeluje uległość ofiary postrzeganej przez niego w kategoriach abiektałnych. Francuski filozof w *Présentation de Sacher-Masoch* zajął się np. sposobem przeżywania czasu w doświadczeniu masochistycznym, charakteryzując go poprzez napięcie między oczekiwaniem a odwleczeniem. Opóźnianie cierpienia zwiększa obawy, ale fizyczne doświadczenie bólu, nawet w przypadku powtarzalności, zawsze jest okrutniejsze niż w wyobrażeniu. Trwoga masochistyczna, zdaniem Deleuze’a, stanowi połączenie niekończącego się oczekiwania przyjemności z jednoczesnym przewidywaniem intensywnego bólu<sup>84</sup>: „wiedziałem, że teraz zacznie się męka i rzeczywiście zaczęła się [...]” (rkps). Żołnierz-kat, zaczynając od grózb, umiejętnie odwleka decydujący moment, by w końcu przystąpić do zadawania cierpienia bohaterowi. W ten sposób nie tylko burzy wyjściową sytuację społeczną (jest gościem w obcym mieszkaniu), ale i „poprzez przymus, poniżenie i rytualizację” destrukcyjnie obraz ciała bohatera<sup>85</sup>. Doświadczenie ekstremalnej rozkoszy i bólu (*jouissance*) redukuje podmiotowość gospodarza do nieartykułowanego charkotu: „dławiłem się i jęczałem z bólu”, „rzęziłem z bólu i rozkoszy”; „to nawet nie był jęk, to było głuche rżenie [...]” (rkps). Język ulega anihilacji, a tożsamość rozplywa się w skrajnym, bliskim agonii wykroczeniu („rżenie” (rkps)). Ciało bohatera, od samego początku postrzegane wyobrażeniowo przez oprawcę jako wstrętny, odpychający korpus, ulega w trakcie seansu faktycznej degradacji i zbrukaniu. Jak rozumieć ten fakt w kontekście rewitalizacji, odrodzenia się dzięki kontaktowi z młodymi ciałami? Odpowiedzi należy poszukać w *Ekonomicznym problemie masochizmu* Freuda, gdzie pojawia się nowa koncepcja zjawiska. W tym ujęciu masochizm, określanymi jako „moralny” –

zagospodarowuje destrukcyjny popęd śmierci, spaja go z popędem seksualnym i przez to opóźnia unicestwienie podmiotu: „Połączenie popędów destrukcyjnych z popędami seksualnymi przemawia za tym, że masochizm pełni funkcje ochrony przed samozniszczeniem – lub, jak powiada Freud – posiada on wartość ekonomiczną [...]”<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Zob. B. Andrieu, *Le Masochisme deleuzien: une sensorialité sans genre*. „Genèse des textes/ TextGenesen” 2010. Na stronie: <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00563266> (data dostępu: 13 VI 2015). Koncepcja Deleuze’a, koncentrując się na literackim, modernistycznym wzorcu seansu sadomasochistycznego, podkreśla rolę kobiecej dominacji, dlatego nie zostanie przeze mnie wykorzystana w szerszym zakresie.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 221.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 222.

<sup>86</sup> Marzec, *op. cit.*, s. 230. Cytat w przytoczeniu pochodzi z książki K. Horney *Nowe drogi w psychoanalizie* (Przeł., wstęp K. Mudyń. Wyd. 3. Poznań 2001, s. 114). Sam S. Freud (*Ekonomicz-*

Mimo faktycznej „degradacji cielesności”, jaka ma tu miejsce, podmiot nie percypuje jej jako obiektu godnego pogardy, a odczuwanej rozkoszy nie otacza aura przekleństwa, co było charakterystyczne dla przedemancypacyjnej literatury homoseksualnej. W sytuacji zamknięcia (w „szafie”) czerpie ambiwalentną *jouissance* z przygodnych kontaktów, sprowadzając je do czysto technicznych, beznamiętnych praktyk. I na tym również polega odnotowana przez Śmieję „odmowa sublimacji”.

Narrator „pornograficznej prozy” (rkps) przypomina innych „starców” z utworów pisarza, także minorytę. Młodość pozostaje dla nich nieodmiennie afrodyzjakiem, bywa jednak również obiektem pozwalającym zaspokoić pragnienie władzy (Torquemada i Diego). Spowiednika i homoseksualistę doby PRL-u łączy też inne zjawisko: świadomość własnego, przeszłego podobieństwa do pożądanej, młodej cielesności. W obu przypadkach mamy do czynienia także z gorzką wiedzą o istocie pożądania, które skazane jest na mnożenie niedoskonałych zastępników, na łańcuch substytucji<sup>87</sup>. Bohater fragmentów, snując refleksje na temat niewierności kochanka, mówi:

klamałem tak właśnie, jak teraz kłamie on, otaczały mnie drzewa bujnego lata i czułem, jakbym go dotykał, zapach akacji, które kwitły, kiedy kłamałem i zdradzałem pełen przychylny ufnosci dla własnego ciała, które miało lat zaledwie dwadzieścia parę, wtedy też nocami nie spałem, ale to ja byłem sprawcą trwogi, pożądania i niepokoju [...]. [rkps]

Ustęp ten bezpośrednio poprzedza spotkanie z młodymi sportowcami, przez których bohater zostanie „potrójnie zgwałcony” (rkps). Tak więc znowu mamy do czynienia z substytucją, którą trzeba sproblematyzować, posługując się psychoanalityczną teorią pragnienia, co w odniesieniu do *Bram raju* uczynił autor „*Ja*” *zwielokrotnionego*. Inaczej jednak niż w powieści z 1960 roku, gdzie przeważał, przynajmniej w odniesieniu do homoseksualizmu, zakamuflowany obraz rozkoszy, *jouissance* przybiera tutaj właściwą sobie, realną (w sensie Lacanowskim) formę.

W twórczości Andrzejewskiego fizyczny rozpad ciała nieodmiennie stanowi czynnik wzmagający pragnienie młodości. Pełna identyfikacja z nią okazuje się jednak czysto fantazmatyczna. Jak bowiem mówi spowiednik: „ściganie uciekającej młodości nigdy nie może być zaspokojone [...]” (A 219). Bohaterowie zajmują wobec tej niemożliwości różne postawy. Hrabia Ludwik i współczesny homoseksualista oscylują między realną *jouissance* a wyobrażeniową miłością. Jedynie kreacja za-

---

ny problem masochizmu. W: *Psychologia nieświadomości*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 281) nie był równie optymistyczny, pisząc ostrożnie: „Niebezpieczny charakter masochizmu moralnego wynika stąd, że pochodzi on z popędu śmierci, że odpowiada tej jego składowej, której udało się uniknąć zewnętrznego wykorzystania w formie popędu destrukcji. Z drugiej jednak strony, ponieważ ma on również znaczenie komponenty erotycznej, nawet akt autodestrukcji osoby nie może być spełniony bez zaspokojenia libidalnego”.

<sup>87</sup> Mechanizmy te rozpoznał N o w a c k i (N 73): „w *Branach raju* został opisany fascynujący mechanizm podstawienia. [...] Mimo to pewne podobieństwa są zbyt uderzające, by je całkowicie pominąć; zwłaszcza związki z teorią pragnienia wypracowaną przez Jacques’a Lacana (jak wiadomo, przedmiot pożądania ma rangę przedmiotu absolutnego, jest obiektem utraconym na zawsze, istnieje poza naszym zasięgiem, w marzeniu; pragnienia nie można zaspokoić nawet przez substytucje)”. Zob. też N 75: „Podstawienie podlega również pewnej teatralizacji; to już nie spektakl myśli podstawieniowej, lecz wsparty na niej spektakl ciał-zastępników”.

konnika, okazującego miłosierdzie i składającego ofiarę z własnego ciała, wymyka się niekończącemu się rytmowi miłości, pożądania i (nie)spełnienia – głównemu problemowi fascynującego pisarstwa autora *Miazgi*<sup>88</sup>.

---

Abstract

---

WACŁAW FORAJTER University of Silesia, Katowice

**PASSIONS** A DIFFERENT ATTEMPT OF READING OF MARCEL SCHWOB'S "LA CROISADE DES ENFANTS" ("THE CHILDREN'S CRUSADE") AND JERZY ANDRZEJEWSKI'S "BRAMY RAJU" ("THE GATES OF PARADISE")

The study analyses a peculiar connection between *La Croisade des enfants* (*The Children's Crusade*) and *Bramy raj* (*The Gates of Paradise*), and shows their contexts, being a differentiated historiographic and literary accounts about the 13<sup>th</sup> children pilgrimage to the Holy Land. The first part of the paper discusses the poetics of *The Children's Crusade* and Schwob's creative technique, e.g. perspective of capturing the reality and a new quasi-messianic project of history writing. In the second one, the author focuses on disclosing the problems of *The Gates of Paradise* through the prism of Michel Foucault's concept of "pastoral power," Giorgio Agamben's notion of profanation, and gender theory. The subject of interest in the third part is so far unpublished Andrzejewski's homosexual notes, seen by Andrzejewski himself as seminal for understanding the novel's ideological significance.

---

<sup>88</sup> W kontekście związków transgresyjnej „pornograficznej prozy” (rkps) z *Bramami raj* i sferą *sacrum* istniejącą w toposie krucjaty dziecięcej ciekawy charakter ma również uwaga É. Roudinesco (*Nasza mroczna strona. Z dziejów perwersji*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2009, s. 16): „Tak u mistyków, którzy ofiarowali swoje ciało Bogu, jak u biczowników, którzy naśladowali mękę Chrystusa, czy w krwawym i heroicznym szlaku Gilles'a de Rais – i bez wątpienia w wielu innych historiach – znajdujemy pod różnymi postaciami tę przemienność wzniosłości i niegodności. Charakteryzuje ona naszą mroczną część w tym, co najbardziej heretyckie, a także w tym, co najjaśniejsze: w dobrowolnym zniewoleniu postrzeganym jako wyraz wolności najwyższej ze wszystkich”.