



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

Title: Socjologia w literaturze. Casus Wojny Końca Świata Mario Vargasa Llosy

Author: Paweł Ćwikła

Citation style: Ćwikła Paweł. (2012). Socjologia w literaturze. Casus Wojny Końca Świata Mario Vargasa Llosy. "Studia Socjologiczne" (Nr 2 (2012)), s. 47-80).



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

Paweł Ćwikła
Uniwersytet Śląski

SOCJOLOGIA W LITERATURZE. CASUS *WOJNY KOŃCA ŚWIATA* MARIO VARGASA LLOSY

Celem szkicu jest propozycja spojrzenia na świat przedstawiony w powieści jako przedmiot refleksji socjologicznej. Dziełem literackim, które zostało poddane analizie, jest *Wojna końca świata* Mario Vargasa Llosy, a główną wskazówką wytyczającą sposób, w jaki socjolog może badać rzeczywistość powieściową, są spostrzeżenia Lewisa A. Cosera.

Chcemy zwrócić uwagę, że sięgnięcie po elementy teorii socjologicznych może okazać się przydatne w pełniejszym rozumieniu ukazanych w fabularnym świecie zjawisk i procesów społecznych. Z jednej strony wzbogaca to interpretację, z drugiej – urozmaica zasób przypadków interesujących dla nauki.

Główne pojęcia: socjologia literatury; etyka przekonań; etyka odpowiedzialności; charyzma; autorytet.

Milan Kundera pisał, że „każda powieść mówi czytelnikowi: *rzeczy są bardziej złożone, niż myślisz*” (1998: 25). Można by dodać, że to samo mówi nauka ubierając w ramy definicji i teorii znaną nam z autopsji rzeczywistość. Doświadczamy jej jednakże – siłą rzeczy – fragmentarycznie, przejawiając skłonność do uogólniania własnych wrażeń w nadziei lub przekonaniu, że inni podzielą z nami opinie o tym, co oczywiste. Nauka, a nauki społeczne w szczególności, opisują ludzką rzeczywistość w jej różnorodności, starając się przybliżyć nam zrozumienie zachodzących tu zjawisk i procesów. Pomaga dostrzec nie tylko, że ich ocena dokonywana przez inne osoby i zbiorowości może różnić się od naszej. Uświadomienie sobie tego może być krokiem w stronę weryfikacji postaw własnych. Rzecz jednak nie w tym, by celowo wystawiać na próbę swoje przekonania. Ich nietrwałość nie jest bynajmniej miernikiem naszego ucywilizowania (por. Chesterton 2008; Ćwikła 2010; Kołakowski 1984). Trudno bowiem bezkrytycznie odnieść się do zdania Johna Stuarta Milla, jednego z ojców współczesnej myśli liberalnej, który kazał rozważyć stwierdzenie: „nie możemy nigdy być pewni, że opinia, którą usiłujemy kneblować, jest fałszywa, a gdybyśmy byli tego pewni, zakneblowanie jej byłoby nadal złem” (2005: 111). Dotykamy tu ważnego problemu możliwej rozbieżności pomiędzy werdyktami potocznymi a instytucjonalnymi i naukowymi.

Dostrzeżenie złożoności rzeczy nie musi wszak siał z wątplenia co do ich istoty. Przeciwnie, może prowadzić do utwierdzenia się w dotychczas wyznawanych poglądach. Ich jasność, pewność co do kryteriów pozwalających orientować się w świecie oraz stawiać innym oceny i bronić swoich racji to nie tylko przecież postulatywne

warunki funkcjonowania w społecznej rzeczywistości. Zdawał sobie z tego sprawę i Mill (2005: 113): „gdybyśmy nigdy nie działali na podstawie naszych opinii, ponieważ mogą być one błędne, zaniedbywalibyśmy wszystkie nasze interesy i nie wypełnialibyśmy żadnych naszych obowiązków. Zarzut odnoszący się do całego naszego postępowania może się nie stosować do postępowania w poszczególnych sprawach. Obowiązkiem rządów i jednostek jest wytworzyć sobie możliwie najprawdziwszą opinię; wyrobić je sobie starannie i nigdy nie narzucać ich innym, jeśli nie są zupełnie pewni ich słuszności”.

Wolno stwierdzić, że powieść Mario Vargasa Llosy *Wojna końca świata*, odnosząc się między innymi do powyższych kwestii, stawia kilka istotnych pytań. Skąd bierze się owa słuszność opinii? Jak to się dzieje, że jedne przekonania stają się od innych lepsze i „prawdziwsze”? Z jakiego źródła muszą wypływać poglądy, by swą treścią mogły zaspokajać pragnienia społeczeństw? Co takiego musi być w idei, by na jej gruncie można było oprzeć system wierzeń, który nie tylko znakomicie zinterpretuje otaczający nas, teraźniejszy świat, ale i stanowiłby fundament do zbudowania świata nowego? Świata pełnego nowych relacji zakorzenionych w starych wartościach; świata niezłomnych postaw przeciwstawiających się zgubnemu postępowi i relatywizacji zasad. To z jednej strony.

Po drugiej stronie barykady stają budowniczości nowoczesności, która tradycję ma za przeciwnika. Oni też chcą być kreatorami nowego świata. Świata, który jeśli szuka świętości, to nie w szacunku dla przodków, historii i religii. Ten świat szuka jej bezpośrednio w sobie, np. wtedy, gdy do rangi *sacrum* podnosi demokrację, mającą wyleczyć ludzkość z osłabiających ją przesądów i wprowadzić do raju nowoczesnej cywilizacji. W powieści Llosy znajdujemy niemal namacalny mur rozdzielający te dwa światy.

Zwykle zderzenie tych wizji prowadzi do realnego konfliktu między reformatorami a obrońcami starego porządku. Gdy reformatorzy, dotąd od władzy zależni, zdobędą poparcie części przedstawicieli warstw uprzywilejowanych, gdy ich celem stanie się nie tylko przejęcie władzy, ale i zaprowadzenie nowego ładu ustrojowego, wówczas stają się rewolucjonistami walczącymi z *ancien regime*. Ale podczas tego starcia, na fali zamętu towarzyszącego wprowadzaniu nowych zasad, wyłonić się może jeszcze siła trzecia. Stanowią ją ci, którzy nie godzą się zarówno na „oczyszczanie podłoża” do urzeczywistnienia nowej nieznannej abstrakcji, jak i nie chcą patrzeć, jak wypracowany przez przodków porządek stopniowo zamiera. Przeciwstawiają się i jednym, i drugim. Z jednej strony za wrogie uznają przemiany demokratyczne, z drugiej – nawołują, by powrócić do poważnego traktowania tradycji, wspólnoty i wiary, do skupienia się na sprawach ostatecznych. To oni uosabiają wspomniany mur.

Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w *Wojnie końca świata*, której to powieści poświęcony jest niniejszy szkic. Zasygnalizowane wyżej problemy, pytania i próby udzielenia na nie odpowiedzi, to zagadnienia, wokół których, w znacznej mierze, toczy się akcja dzieła noblisty. Kanwą, na której zbudował literacki *świat przedstawiony*, są prawdziwe wydarzenia, jakie rozegrały się pod koniec XIX wieku w północno-wschodniej Brazylii. Kraj borykający się z klęskami suszy, co było przy-

czyną śmierci około 300 tysięcy osób, przechodził kryzys społeczny i ekonomiczny. Dodatkowym elementem komplikującym sytuację stało się ogłoszenie Brazylii republiką w roku 1889. Młody ustrój musiał zmagać się zarówno z kłopotami już wcześniej rozpoznanymi (teraz jednak należało sobie z nimi radzić inaczej niż za czasów cesarstwa), jak i z dotąd nieznanymi, zwłaszcza w takim rozmiarze. Do głównych problemów należało teraz zaliczyć spory polityczne i trudności legislacyjne. Oprócz tego, rok wcześniej zniesiono niewolnictwo, co z jednej strony było wielkim aktem postępowym, z drugiej jednak sprawiło, że około 5 milionów byłych już niewolników zasililo szeregi ludzi najuboższych i zalało rynek pracy niespotykanym dotąd morzem bezrobotnych.

W takich okolicznościach pojawił się tam wówczas, w roku 1893, wędrowny kaznodzieja, niejaki Antonio Vicente Mendes Maciel. Bezprzykładna pobożność, ascetyczny tryb życia, a przede wszystkim ogromna charyzma sprawiają, że wszędzie, dokąd przybywa, odgrywa rolę mędrca rozstrzygającego waśnie, sędziego surowo napominającego grzeszników, pocieszyciela i doradcy. Mieszkańcy sertonu (brazylijskiego pustkowia) mają go za proroka, zaczyna uchodzić za boskiego wybrańca. „Jego rady były praktyczne i proste. Kiedy odchodził, mówiono o nim, że jest święty, że czyni cuda, że widział krzak gorejący na pustyni, jak Mojżesz, że pewnego razu jakiś głos objawił mu niewysłowione imię Boga” (Llosa 1992: 12).

Zaczynają zwać go *Conselheiro*, czyli Nauczycielem (por. Walasek-Elbanowska 1992: 679). Pod tym przydomkiem zyskał rozgłos i stał się znany całemu krajowi jako apostoł mającego wkrótce nastąpić końca świata. Bowiem Antychryst właśnie nadszedł – głosił – pod postacią nowego ustroju, praw, jakie zaprowadza, instytucji i urzędników (por. Llosa 1992: 30). Początkowo mieszkańcy dziesiątków wiosek wyczekiwali na Nauczyciela miesiącami. Przychodził, remontował miejscową świątynię, porządkował cmentarz, wygłaszał natchnione kazania i wędrował dalej, gdzie czekali na niego inni. Z czasem jednak wielu podejmowało wędrowną podróż z nim. Głosząc konieczność życia zgodnego z Ewangelią, i dając życia takiego przykład, stopniowo zaczął skupiać wokół siebie coraz więcej wiernych. Ostatecznie wszyscy oni osiedlili się w podupadłym majątku ziemskim o nazwie Canudos, który miał być dla nich nową Ziemią Obiecaną. Oni zaś, zupełnie nie mając tego świadomości, stali się wrogami publicznymi i chiliastyczną sektą.

Dzieło Llosy jest epepeją ukazującą losy społeczności, dla której bliskość kresu dziejów jest terażniejszością właśnie doświadczaną. Zbiorowość „czcicieli Nauczyciela” tworzyli ludzie, którzy w religii, a szczególnie w osobie charyzmatycznego przywódcy lokowali swe nadzieje na zbawienie. Wrogiem był dla nich świat polityki, ekonomii, świat nowoczesnej myśli, filozofii i nauki. Oparcie znajdowali we wspólnocie, którą sami, od podstaw, stworzyli kierując się gospodarskim pragmatyzmem, prostym przesłaniem Ewangelii i, paradoksalnie, nienawiścią do wszystkiego, co republikańskie. Wkrótce południowoamerykański świat musiał usłyszeć o Canudos, i jego mieszkańcach jako o śmiertelnych wrogach młodej brazylijskiej demokracji. Usłyszano o miejscu, które miało się stać także ich grobem. Sami nadali mu nowe miano: Belo Monte, co znaczy Biała Góra – miejsce Wybranych.

Socjologia i literatura

Llosa otrzymał w 2010 roku Literacką Nagrodę Nobla. W uroczystej mowie, którą wygłosił podczas ceremonii jej wręczenia, laureat złożył hołd tym pisarzom, którzy – jak mówił – nie tylko ujawnili mu „tajemnice opowiadania historii, ale kazali zgłębiać otchłanie człowieczeństwa, podziwiać wielkie czyny człowieka i truchleć wobec jego obłądu” (Llosa 2010: 24). Poruszył także wątki autobiograficzne, odniósł się do praw rządzących polityką i wspomniął o aktualnych wydarzeniach z pierwszych stron gazet. I w każdym z przywoływanych przez pisarza aspektów życia najważniejszą rolę odgrywała literatura. Llosa mówi o niej jak o swoistym pomoście łączącym go ze światem. „Gdybym przywołał tutaj wszystkich pisarzy, którym zawdzięczam coś albo wiele – dodał – ich cień pograżyłby nas w ciemności” (tamże). Czy podobne słowa, w kontekście swojej pracy naukowej, mógłby wypowiedzieć socjolog?

Powieść Llosy skłania do zastanowienia się nad problemem definiowania pojęć, takich jak np. struktura społeczna, klasa, tradycja, demokracja, rewolucja, charyzma czy idealizm. Rzecz nie w tym, by twierdzić, że literatura obnaża nowe, nierozpoznane dotąd przez naukę aspekty tych zagadnień. Powieść jednakże może uzupełniać, dodawać znaczeń owym pojęciom poprzez nasycenie ich treścią. Naukowe definicje znajdują w literaturze ilustracje nieograniczone ściśle do faktografii, choć wciąż dotyczące jednak świata „na zewnątrz” powieści. Realna rzeczywistość przez to zyskuje na znaczeniu, choćby za sprawą obrazowania definiowanych pojęć. Stają się one żywe i plastyczne przez umieszczenie ich w konkretnym społecznym kontekście, a jednocześnie przez odnoszenie ich do sytuacji indywidualnych. Są napędzane logiką opisywanych zdarzeń i zwykle – co nie jest regułą w przypadku realnych zjawisk społecznych – osiągają swe spełnienie. Oto czytelnik ma szansę prześledzić ewolucję, która ma cel. Nieuchronność owego celu urzeczywistnia się w losach poszczególnych bohaterów, grup, społeczeństw, a bywa, że i całych kultur.

Doprowadzając do końca powieściowe wątki pisarz przeprowadza czytelników przez świat, którego elementy (pomimo swej umowności) przedstawiają sens dający się odnieść do praktyk życia codziennego. Świat powieściowy koresponduje także z refleksjami dotyczącymi zagadnień, których odbiorcy literatury nie są w stanie doświadczyć bezpośrednio, a które stanowią przedmiot ich zainteresowania. Czy dlatego futuryści snują literackie wizje społeczeństwa, zaspokajając pragnienia czytelników lokujących swą wyobraźnię w skonstruowanym przez pisarza świecie przyszłości? Z podobnych pobudek osoby zafascynowane przeszłością mogą sięgać, poza opracowaniami historyków, po historyczne powieści. Najwięcej bodaj książek z zakresu literatury pięknej dotyczy jednak społeczeństwa jak najbardziej współczesnego. Oczywiście można wyobrazić sobie różne poziomy odczytu dzieła literackiego. *Imię róży* może być tylko kryminałem, *Folwark zwierzęcy* – komedią, a *Iliada* – romanssem. Również terażniejszość świata przedstawionego w powieściach można rozpoznawać poprzez skupienie się na rekwizytach, strojach lub języku. I choć wszystkie razem stanowią one integralną całość, mogą stracić na znaczeniu wobec aktualności problematyki, w którą uwikłani są bohaterowie. Uniwersalność egzy-

stencjalnych zagadnień może zamienić anturaz przeszłości, technologie przyszłości oraz np. terażniejszy język zaledwie w dekoracje i tło dla tego, co ponadczasowe.

Bywa, że powieści (wszak chodzi tu głównie o literaturę piękną) stają się osobliwym źródłem wiedzy o świecie, która później jest niejako weryfikowana przez realną rzeczywistość. Ale sztuka nie tylko może poprzedzać doświadczenie. Może z niego wynikać, nie obrastając jednak we wtórność. Wyobraźnia (ewentualnie dodajmy: „socjologiczna”) pisarza może też w literaturze znaleźć znakomite pole do uchwycenia istoty procesów społecznych. Na kartach książki można wyrazić je w formie wyostrzonej, być może w prawdziwym świecie niespotykanej. Czego pisarz nie może zweryfikować w realnym świecie, może „sprawdzić” w wyobraźni, za pomocą artystycznej wizji (por. Szacki 1980: 25–27). Wtedy socjolog skupić się powinien na tym, by opisane w dziele literackim zjawiska społeczne i części składowe powieściowego świata były prawdopodobne. Właśnie prawdopodobieństwo jest warunkiem ich prawdziwości. Ono jest konieczne, nie zaś autentyczność wydarzeń (por. Simmel 1975: 113–114).

Chodzi więc o traktowanie rzeczywistości literackiej tak, jakbyśmy mieli do czynienia ze zjawiskami rodem ze świata realnego: w ich objaśnianiu i rozumieniu posiłkujemy się więc tymi teoriami naukowymi, które służą objaśnianiu i rozumieniu tego, co realne. W jakimś sensie do takiego podejścia nawiązuje Umberto Eco (1996: 132) pisząc: „Skoro fikcyjne światy są takie przyjemne, dlaczego nie mielibyśmy czytać prawdziwego świata jakby był fikcją? Lub też, skoro fikcyjne światy są tak małe, a przyjemność, którą dają, jest jedynie złudzeniem, dlaczego nie mielibyśmy wymyślić fikcyjnych światów, które byłyby równie złożone, sprzeczne i prowokacyjne, co świat rzeczywisty?”.

W rzeczywistości powieściowej sprawy rozgrywać się więc mogą w czasie przeszłym, przyszłym lub współcześnie; mogą mieć miejsce w wymyślanym świecie alternatywnym, równoległym lub astronomicznie odległym. „Ważne, by zawierały się w modelu, który żyje własnym społecznym i psychologicznym życiem; który stanowi rodzaj testu przeprowadzonego na rzeczywistości, na ludziach w niej funkcjonujących. Idzie zatem o to, by wykazać, że te literackie światy zdają egzamin z prawdziwości, z prawdopodobieństwa. [Tego rodzaju] wiarygodność jest miarą chyba (dobrej) literatury w ogóle” (Ćwikła 2006b: 14–15).

W przypadku *Wojny końca świata* test wiarygodności nabiera, można powiedzieć, wymiaru szczególnego. Jak wolno sądzić, przynajmniej mierzyć się z nim powinna większość autorów powieści historycznych. W zbiorze esejów *Proza historyczna* Hayden White (2009: 87) zwraca uwagę na to, że „czytelników z pewnością uderza podobieństwo między historią i powieścią. Niejeden opis historyczny można by wziąć za powieść, a wiele powieści uznać za historię, biorąc pod uwagę czysto formalne (ściśle biorąc, formalistyczne) względy”.

W naszym przypadku, z jednej strony pisarz nie potrzebuje konstruować intrygi dbając o jej potencjalny związek z rzeczywistością; nie potrzebuje przekonywać czytelnika, że opisywane wydarzenia mogły mieć miejsce. Wydarzyły się wszak naprawdę. Z drugiej jednak strony, powieść obfituje w sytuacje, które wydają się niemiarygodne. Powodem zwątpień w ich realność może być nieludzkie okrucieństwo

lub poświęcenie bohaterów, zwłaszcza występujących w sprawie z góry przegranej. Twierdzące odpowiedzi na powracające pytania w rodzaju: „czy to mogło się zdarzyć?”, znajdujemy też w posłowie tłumacza. Zadanie pisarza, w takim przypadku, polega więc na przekonaniu czytelników do uwierzenia nie tyle w to, *co* się wydarzyło (to sprawdzić mogą w źródłach historycznych), ile przede wszystkim musi zaproponować wiarygodną odpowiedź na pytania: *jak?* i *dlaczego?* Pisarz może dysponować źródłami co do przebiegu wypadków, postaci i grup biorących w nich udział. Nie zawsze jednak musi dysponować bardziej szczegółową wiedzą na ich temat. To, co powinien więc zrobić, to znaleźć sposób by wejrzeć w ich motywacje, zasady, którymi się kierowali i emocje, które kierowały nimi. Przybliżyć całą sytuację w jej złożoności i kontekście, a także umieć odnaleźć w niej prawdy powszechne, zasygnalizować lub choćby „przeczuć” mechanizmy, którym bohaterowie (indywidualni czy zbiorowi) podlegają. Czyż nie na tym bowiem właśnie polega sztuka, by w tym co konkretne uchwycić to co uniwersalne? Zadaniem socjologa byłoby wówczas mechanizmy te wskazać i jako takie określić; zaproponować interpretację powieści poszerzoną o odniesienia do teorii naukowych.

Socjologia literatury Lewisa A. Cosera

Lewis A. Coser pisał, że socjologowie w swoich dociekaniach badawczych rzadko odwołują się do dzieł literackich jako do przedmiotu analizy. A przecież można by uznać za oczywiste – dodawał – że szczególna wrażliwość pisarza lub poety może stanowić bogatsze źródło wglądu w zagadnienia społeczne, aniżeli, powiedzmy, wrażenia respondentów, na których nie zawsze można polegać, a na których opiera się tak wiele badań socjologicznych (Coser red. 1963: 2–3). Dalej Coser zwraca uwagę na szczególną „intensywność postrzegania rzeczywistości” (tamże, s. 3), charakteryzującą najwybitniejszych pisarzy. Uważa, że pozwala im ona opisywać miejsca, zdarzenia i wzajemne relacje między postaciami, w sposób z trudem dostępny tym obserwatorom życia społecznego, w których socjologowie zwykli pokładać ufność. Jak twierdzi – twórcy literackich światów posiadają szczególną zdolność utożsamiania się z bohaterami powieści i, na swój sposób, dzielenia się z czytelnikiem szerokim spektrum indywidualnych i społecznych doświadczeń. Wyobraźnia staje się, w ten sposób, dla pisarza narzędziem służącym ekspresji problemów trapiących realne, współczesne jednostki i zbiorowości. „Dlaczego zatem – zapytuje autor *Funkcji konfliktu społecznego* – socjologia nie miałaby, dla własnego pożytku, dla zrozumienia istoty człowieka i społeczeństwa, odwoływać się do tego zaniedbanego źródła, jakim jest dziedzictwo literackie?” (tamże).

Według Kundery powieści należy się hołd jako dziedzinie, która w czasach nowożytnych niejako ocaliła znaczenie świata życia codziennego. To tam właśnie, w literaturze, od doby renesansu schronienie znalazła refleksja nad tym, co wymyka się ujęciom ilościowym. „Powieść odkryła na swój sposób – pisze Kundera (1998: 14–15) – wiedziona własną logiką, kolejne wymiary egzystencji: wraz z Cervantesem, i jemu współczesnymi zastanawia się nad tym, czym jest przygoda; wraz z Samuelem Richardsonem zaczyna pytać o to, ‘co dzieje się wewnątrz’ i odsłaniać

tajemne życie uczuć; wraz z Balzakiem odkrywa zakorzenienie człowieka w historii; wraz z Flaubertem bada *terra* uczuć dotąd *incognita*; wraz z Tołstojem poszukuje w ludzkich decyzjach i zachowaniach śladów pierwiastka irracjonalnego. Zgłębia czas: nieuchwytną chwilę przeszłą wraz z Marcellem Proustem; nieuchwytną chwilę teraźniejszą wraz z Jamesem Joyce'em. Z Tomaszem Mannem bada znaczenie mitów, które, przybyłe z otchłani dziejów, sterują zdalnie naszymi krokami. I tak dalej, i tak dalej”.

Coser, znany głównie z zainteresowania problematyką konfliktu, trafił do socjologii niejako przez przypadek. A droga jego do tej dyscypliny wiodła właśnie przez powieści. „Jego profesor literatury, Jean Marie Carré, uznał, że pomysł analizy w pracy dyplomowej odzwierciedlenia struktury społecznej w powieściach niemieckich, francuskich i angielskich końca XIX wieku – pisze Janusz Mucha – nie jest literaturoznawczy, lecz socjologiczny. Coser skorzystał z rady zmienienia kierunku studiów” (Mucha 2009: VIII). W obrębie socjologii literatury interesowały go przede wszystkim zagadnienia związane z kontekstem powstawania, rynkowego funkcjonowania oraz, co za tym idzie, recepcji dzieł literackich. Książki traktował jako rodzaj szczególnego zwierciadła, w którym odbijać się miał stan społeczeństwa, którego dotyczyły, i w którym znajdowały swój obieg. Komentarzem właśnie do takiego stanowiska będzie zdanie „książki nie spadają jak meteoryty z nieba” (cyt. za: Mucha 2009: XXIII). Na gruncie polskim taką opcją postrzegania socjologii literatury zainteresowana była np. Antonina Kłoskowska, która w podobnym kontekście mówiła o tzw. „wpływologii” (1986: 391).

Celem niniejszego szkicu nie jest jednakże dokonywanie przeglądu możliwych stanowisk w zakresie socjologii literatury (por. np.: Cwikła 2006b; Łęcki 1999). To, co chcemy zaproponować, to – jak już zaznaczono – spojrzenie na jedno z nich, na przykładzie konkretnej powieści. To ona stanowi przedmiot analizy, której, w swej zasadniczej części, tekst niniejszy jest próbką.

Wolno sądzić, iż *Wojna końca świata* jest jedną z tych epopei, na które socjolog spoglądając okiem uzbrojonym w naukowe teorie, może nie tylko pogratulować autorowi kunsztu pisarskiego, ale i wyobraźni socjologicznej *par excellence*. Nim jednak przejdziemy do analizy powieści, przywołajmy kilka „ukierunkowanych” spostrzeżeń teoretycznych.

Podejście, do którego chcemy się odwołać, zakłada uprawianie socjologii – by odnieść się ponownie do określenia Cosera – poprzez literaturę. Bowiem taki właśnie tytuł, *Sociology Through Literature*, nadał on zredagowanej przez siebie książce, w której skłania się ku, przywoływanemu na wstępie tego artykułu, podejściu do roli, jaką literatura może (i powinna) częściej odgrywać w pracy naukowej socjologa. Nie „okołoliteraturowy” przemysł, instytucje wydawnicze, promocyjne, dystrybucja i szerokie konteksty skłaniające pisarzy do tworzenia *światów przedstawionych* w ich książkach, ale właśnie te światy stają się w tym przypadku przedmiotem socjologicznej refleksji.

Coser pisze, iż za sprawą twórczej wyobraźni artystów-pisarzy możemy uzyskać wgląd w istotę procesów społecznych, które pozostają jeszcze naukowo niezbadane (1963: 3). Wielbiciel literatury z trudem opiera się pokusie postulowania, by tego

rodzaju wywyższenie powieści uznać za stanowisko w socjologii obowiązujące. Zwłaszcza, że były już w historii tej dyscypliny próby jej „uliteraturowienia” (Lepeniec 1997; por. Cíwkła 2006a: 11), by przypomnieć choćby zdanie Herberta George’a Wellsa, który przed stu laty obwieszczał, „że nowoczesna powieść [...] jest jedynym medium, z którego pomocą moglibyśmy dyskutować większość problemów, jakie niesie ze sobą obecny rozwój społeczeństwa” (cyt. za: Lepeniec, 1997: 219). Wells wierzył, że wśród socjologów znajdzie zwolenników głoszonego przezeń stanowiska: „socjologia, w której łączyłyby się subiektywność i obiektywność, piękno i prawda, nie byłaby ani sztuką w tradycyjnym sensie, ani nauką w ścisłym sensie, ale wiedzą podawaną z własną wyobraźnią i z osobistym zabarwieniem: literaturą” (Lepeniec 1997: 215). Przepowiadał wreszcie, że „w przyszłości będzie istnieć tylko socjologia literacka, w przyszłości nie będzie socjologii naukowej” (tamże, s. 217). Jakże wymownie brzmi, wobec powyższego, zdanie ogłoszone pół wieku później przez Rogera Bastide’a, który twierdził, że socjologowie „zbyt często [...] przechodzą swobodnie z jednego wymiaru w drugi, wierząc, że uprawiają naukę, podczas, gdy w istocie proponują i podtrzymują jedynie pewną koncepcję sztuki” (cyt. za: Heinich 2010: 62).

Jednak nawet wielbiciele literatury, zwłaszcza gdy są socjologami, muszą здаwać sobie sprawę z utopijności wspomnianej wyżej pokusy. Próba jej legitymizacji stanowiłaby dodatkowy argument w dyskusji na temat naukowości socjologii (por. np. Andreski 2002, Szacki (red.) 1977). Łatwo wyobrazić sobie trudność, z jaką przyszłoby socjologom bronić tezy o naukowej wartości wrażliwości literatów. Czy to z tego powodu – być może antycypując i nie chcąc narażać się na zarzuty ze strony własnego środowiska – socjologowie od literatury zdają się raczej stronić? Coser podejrzewał, że część spośród socjologów ma poczucie, jakby „okazywanie zainteresowania literaturą było czymś poniżej ich godności” (red. 1963: 3). Dodawał też, że zachowanie takie można by zrozumieć w przypadku naukowców, których dziedziny jako takie znajdują się jeszcze w fazie kształtowania, budowy uznania i pozycji w świecie akademickim „i w związku z tym szczególnie zależy im na podkreślanu ich naukowej czystości” (tamże). Coser pisał te słowa na początku lat sześćdziesiątych XX wieku, więc jeśli chodzi o sytuację socjologii jako dziedziny nauki w ogóle, wiele się przez minione półwiecze zmieniło. Można by jedynie zastanawiać się, czy ówczesna obawa o skutek kontaktów nauk społecznych z literaturą, teraz (wobec umocnionej rangi socjologii jako dyscypliny) może niejako przenieść się na jednostkowe przypadki poszczególnych socjologów. Innymi słowy – czy, by tak rzec, ostrożne deklarowanie przez socjologów ich zainteresowania światami społecznymi przedstawionymi w dziełach beletrystycznych, wynika z niepewności co do ewentualnego zaklasyfikowania ich wyborów jako naukowych?

Nauka w literaturze

Autor *Man of Ideas* głosił, że związek socjologii i literatury nie powinien być postrzegany jako mezalians, przeciwnie, ma wszelkie dane ku temu, by zostać uznany za uzasadniony i pełnoprawny (Coser red. 1963: 4). Wspomniana *Sociology Through*

Literature jest propozycją spojrzenia na beletrystykę jako na bogate źródło ilustracji, przykładów odnoszących się do socjologicznych teorii. Oto w innej formie, aniżeli czynią to socjologowie, pisarze odnoszą się do ważnych społecznie problemów, szukają sposobu wyrażenia relacji pomiędzy jednostką a zbiorowością, uwikłania osób i społeczeństw w procesy ekonomiczne lub polityczne, „przyłoczenia historią”, radzenia sobie w sytuacjach konfliktowych, reformowania lub rewolucjonizowania społecznego ładu.

Coser podzielił tę książkę na części, z których każda skupia fragmenty dzieł największych pisarzy europejskich i amerykańskich. Każda odnosi się do konkretnych, socjologicznie doniosłych zagadnień. I tak, dla przykładu: problematykę kontroli społecznej obrazuje między innymi fragmentami *Państwa słońca* Tomasza Campanelli i opowieścią o Wielkim Inkwizytorze Iwana Karamazowa z dzieła Dostojewskiego. Ustępy z *Jak wam się podoba* mają natomiast „uzupełniać” teorię ról społecznych. Szukając w literaturze aspektów socjologii religii, przywołuje między innymi fragmenty powieści Joyce’a, istotę stratyfikacji społecznej znajduje np. u Daniela Defoe lub George’a Orwella, elementy teorii socjologii miasta – u Balzaka, socjalizacji – u Marka Twaina, naukowa analiza zachowań jest, według Cosera, odzwierciedlona u Faulknera czy Zoli, a refleksję nad procesami anomijnymi zestawia np. z dziełami Diderota bądź Dickensa.

Problem dotyczący istoty tego aspektu socjologii literatury leży nie w tym, rzecz jasna, by uznawać socjologię za równą literaturze, lub by podnosić samą literaturę do rangi nauki. W *Encyklopedii socjologii* Krzysztof Łęcki (1999: 129) zauważa, że „o tym, czy twierdzenie jakoby literatura mogła być uważana za konkurentkę socjologii w poznawaniu społeczeństwa, można w ogóle sensownie rozważać, decyduje w ostateczności przyjmowana koncepcja socjologii – tego, czym powinna się stać, jakie funkcje pełnić, a w związku z tym, jakie kryteria teoretycznej i metodologicznej poprawności winny być dla niej właściwe”. Coser zresztą jednoznacznie stwierdza, że beletrystyka nie może przecież zastępować wiedzy naukowej zdobywanej na podstawie systematycznych badań i określonej metodologii. Może jednakże być dla nauki ogromnie przydatna (Coser red. 1963: 4). Podobnie jak żaden psycholog nie będzie twierdził – pisał Coser – że znajomość dzieł Nietzschego lub Dostojewskiego unieważnia dorobek Zygmunta Freuda, żaden też socjolog najpewniej nie uznałby, iż poruszająca Balzakowską refleksja na temat wpływu pieniądza na relacje międzyludzkie zwalnia z czytania tego, co Marks napisał na temat fetyszyzmu towarowego lub *Filozofii pieniądza* Georga Simmla (tamże). Książka, którą zredagował, jest próbą ukazania, jak dzieło literackie może posłużyć rozumieniu społeczeństwa. W tym przypadku nie chodzi więc o objaśnianie znaczenia dzieła w odniesieniu do otoczenia społecznego, w którym powstało. Zaproponowany przezeń wybór tekstów, ma pełnić – twierdzi Coser – funkcję dydaktyczną: ma być jednym ze sposobów, na „nauczanie współczesnej socjologii”. A narzędziem ilustrującym zagadnienia interesujące socjologa, niech będą powieści. Wyraża jednakże nadzieję, że z takim podejściem wiązać się nie tylko jego walory pedagogiczne, i że przysłużyć się może ono udoskonaleniu i swoistemu doprecyzowaniu pojęć stosowanych w nauce (Coser red. 1963: 4–5).

W *Encyklopedii socjologii* czytamy także, iż wychodząc naprzeciw literaturze, dyscyplina ta „spotyka się z fragmentami świata przedstawionego w powieści stanowiącymi literackie ilustracje tez stawianych przez socjologów, będącymi często nie tylko bardziej eleganckim, lecz z różnych powodów narzucającym się uzupełnieniem sposobu dowodzenia charakterystycznego dla analizy socjologicznej” (Łęcki 1999: 129).

Republika i Apokalipsa

Wydarzenia opisywane przez Lłosę toczą się w kraju, gdzie nowa władza zdecydowała się bardzo poważnie potraktować dominujące w drugiej połowie XIX wieku filozoficzne idee. Pozytywizm uznano wówczas oficjalnie za obowiązującą w Brazylii doktrynę i dosyć radykalnie rozpoczęto pochód ku konstytucyjnej laickości. Ten tradycyjnie katolicki kraj postanowił wsłuchać się w głos zapowiadającego, prawie pół wieku wcześniej, nową religię ludzkości „papieża pozytywizmu”. Głoszono więc za Augustem Comte’em (2003: 40), że „w epoce, gdy rozum ludzki okazał się wreszcie dość dojrzały, by zrezygnować jawnie z niedostępnych dla siebie dociekań, ograniczając się słusznie do badania tego tylko, do czego jesteśmy zdolni; w tej epoce filozofia pozytywna z pewnością zaspokoi obie elementarne potrzeby pod każdym względem w sposób o wiele doskonalszy i bardziej zgodny z rzeczywistością”. Owe potrzeby, to apoteozowane przez Comte’a *porządek i postęp* (tamże). O randze, jaką im przypisywano, czyniąc z nich wartości narodowe, niech świadczy fakt umieszczenia ich na fladze państwowej. Widniejące na niej koło symbolizujące sklepienie niebieskie przecina napis: „Ordem e Progresso”. Jednak to, co dla rządu miało być początkiem nowego ładu budowanego w imię postępu, dla niektórych było zwiastunem apokaliptycznej kłęski.

Na początku powieści (Lłosa 1992: 12), Antonio Nauczyciel wieszczy: „W 1900 zgaśnie wszelka światłość, a na ziemię spadnie deszcz gwiazd. Ale przedtem będą się działy rzeczy niezwykłe. [...] W 1896 tysiące stad popędzą z wybrzeża ku sertonom i morze stanie się sertonem, a sertony morzem. W 1897 pustynie okryje zielona ruń, pasterze i trzody przemierzają się i odtąd będzie jedna owczarnia i jeden pasterz. W 1898 będzie więcej kapeluszy niż głów, a w 1899 wody rzek spłyną czerwienią i nowa planeta przetnie nieboskłon”. Tytułowa wojna końca świata, którą – *de facto* – Nauczyciel rozpęta, wybucha nie jako desperacki akt sprzeciwu wobec nieuchronności boskich wyroków. W takim wypadku walka byłaby bezsensowna i przeciwnik niezwyknięty. W książce Lłosy koniec świata nabiera realności nie tylko z powodu rozpalających wyobraźnię wizji w duchu biblijnej Apokalipsy. Za sprawą Proroka ludzie dowiedzieli się, że „Antychryst pojawił się na świecie, a imię jego jest Republika” (tamże, s. 31). Zło nabiera więc realności. Nowy ustrój proklamowano w listopadzie 1889 roku, który miał obywatelom Brazylii przynieść wolność po ponad dwustu latach panowania cesarstwa. Znana jest więc dokładna data początku panoszenia się Szatana w świecie. Stąd już tylko krok do wskazania, kiedy (nie mniej dokładnie) świat ma przejść w jego władanie całkowicie. Od determinacji, z jaką skupieni wokół Nauczyciela wierni walczyli

z wrogiem, bardziej zdumiewający wydaje się chyba tylko powód, dla którego tę walkę podjęli.

Koniec świata wiąże się oto, jak wspomniano, z ogłoszeniem nowego ustroju. Ten zaś wprowadza rozdział Kościoła od państwa. Pierwszy to dowód na diabelskość republiki. Następnie ustanowiono wolność sumienia i wyznania, a pieczę nad cmentarzami przekazano magistratom, odebrawszy ją parafiom. Dowodami kolejnymi, mającymi wręcz moc rozstrzygającą są: ustanowienie ślubów cywilnych, „jakby sakrament dany od Boga nie wystarczał” (tamże, s. 29), podział na stany oraz powszechny spis obywateli. „Oślupiałym sertaineros, którzy spieszyli pytać go, co to wszystko znaczy, Nauczyciel tłumaczył cierpliwie: chcą znać kolor skóry, żeby przywrócić niewolnictwo i oddać czarnych ich panom, chcą znać wyznanie, żeby pojmać katolików, kiedy zaczną się prześladowania. Nie podnosząc głosu upominał, by nie odpowiadali na pytania spisu” (tamże, s. 29–30).

Równie istotny jak to, że skupieni wokół Nauczyciela ludzie uwierzyli w zasadność głoszonych przezeń obaw, jest dla sprzeciwu wobec republiki fakt, że zaczęli się już oswajać ze światem bez niewolnictwa. Zaledwie rok wcześniej ogłoszone jego zniesienie, było rzeczywistością niezwykle kruchą i wymagającą obrony. Status quo ich jednak nie onieśmielił. Nie wychodzą z „Arystotelesowskiego” założenia, głoszącego, że niewolnictwo, nie jego brak, jest stanem naturalnym wpisanym w porządek kultury (por. Arystoteles ks.I, rozdz. II: 7 i nast.). Niczym socjaliści z początków XIX wieku zdają się przekonani o tym, że powołaniem człowieka jest życie w bezkonfliktowej wspólnotcie, że przeciwne ludzkiej naturze są wszelkie antagonizmy i walki interesów (por. Kołakowski 1988: 154); że ludzie mogą wyzwolić w sobie moralną wrażliwość na los innych i przewyciężyć przeciwności zakłócające w człowieku konieczność połączenia tego, co duchowe i przyziemne (por. Śpiewak 1992: 122). Zainspirowani słowami Nauczyciela, ludzie dostrzegali w nich jasność rozświetlającą prawdę o nowym ustroju. Jeśli przypisywano by wtedy ich mistrzowi nawoływanie do rewolucji, to tylko w pierwotnym sensie tego słowa, oznaczającym powrót do stanu sprzed zmiany, przywrócenie dawnego porządku rzeczy (por. Arendt 1991: 42–43). Zasadniczym dla nich źródłem i punktem odniesienia były jednak nie koncepcje socjalistów, z którymi przyjdzie im się zetknąć później, a ewangelie. W walce z niesprawiedliwością, zakłamaniem, a przede wszystkim z mającym wymiar namacalny Złem, idee polityczne i filozoficzne stają się w naturalny sposób spadkobiercami etosu chrześcijańskiego (por. Śpiewak 1992: 122).

Nowe zasady relacji pomiędzy, z założenia, świeckim państwem a Kościołem są przez Nauczyciela interpretowane jako rozszerzony zamach na tradycję. Już nie tylko dawny ustrój ma przejść do historii, ale i unicestwione mają być obecne zasady społecznego współżycia. Zniesienie niewolnictwa ogłosił jeszcze cesarz, więc przeprowadzanie spisu powszechnego staje się rozłożonym w czasie atakiem na wcześniejsze wprowadzanie w życie, przez monarchię, nauki Chrystusa. Nauczyciel nie zastanawia się nad tym, dlaczego przez dwa wieki cesarstwo aprobowało dotychczasowy stan rzeczy. Utożsamiając republikę z Antychrystem ten „trybun” ludu wyzwolił, by tak rzec, tęsknotę za czymś, czego

właściwie ów lud nigdy nie zaznał. Ożywił mity o utraconym raj. Sprawiał, że zapuściły korzenie w ludowej nadziei na świat bez podziałów rasowych, społecznych i ekonomicznych.

Lecz owa tęsknota miała także i inne źródło. Mieszkańcy sertonu nie wierzą w szczerość intencji nowych, republikańskich władz. Wierzą natomiast w to, że poczynania rządzących wynikają wprost z dalekosiężnych planów sił Ciemności, a oni sami są sługami tych sił. Zawirowania polityczne, a przede wszystkim straszliwa klęska suszy, która nawiedziła całą Bahię (jeden ze stanów Brazylii) stała się efektywnym katalizatorem nastrojów katastroficznych. Pytanie o łatwość, z jaką ludzie mogą się im poddać, jest jednym z tych, które stawiają sobie np. badacze zachowań tłumu (por. np. Granovetter 1978; Le Bon 1996; Tilly 1978) lub zbiorowych reakcji członków sekt (por. np. Wilson 1998; Osherow 2001). Susza zapowiadająca zagrożenie głodem i grasującymi po kraju bandami, niepewność i strach stąd wynikające, zawierucha polityczna i nowe prawo, a wszystko to w sytuacji i tak niełatwego życia mieszkańców – sprawiło, że wielu ludzi, więcej niż w czasie spokojnym, słuchało Antonia z wytężoną uwagą. Odtąd miał zacząć przewodzić już nie tylko małej grupie podobnych do niego ascetów. To, co mówił, owszem, wywoływało lęk, ale jednocześnie było odpowiedzią na dręczące niepokoje. I to, z kolei, dawało siłę. Wszak zrozumienie sytuacji, w której się człowiek znajduje, jest pierwszym krokiem wiodącym do podjęcia decyzji, gdy pewne staje się, że nie można bezczynnie czekać na rozwój wypadków. Jak wówczas, gdy nowa władza ogłosiła edykty:

„Będą ściągać podatki, Republika chce ściągać podatki. A co to są podatki?, pytali jedni. Niby taka dziesięcina, tłumaczyli inni. Tak samo jak dawniej, gdy jakiemuś wieśniakowi rodziło się pięćdziesiąt kur, musiał oddać pięć dla misji, a także jedną arrobę z dziesięciu, jakie zebrał, edykty postanawiały, że będą oddawać Republice jedną część z tego, co odziedziczą lub wytworzą. Muszą zadeklarować w magistratach, odtąd autonomicznych, swój majątek i swoje dochody, żeby wiedzieli, ile powinni zapłacić. Poborcy podatków skonfiskują na rzecz Republiki wszystko, co zostało zatajone lub zaniżone w wartości. Zwierzęcy instynkt, zdrowy rozsądek i wieki doświadczenia sprawiły, iż ludzie pojęli, że mogą nadejść klęski gorsze od suszy, że poborcy podatków okażą się żarłoczniejsi od sępów i bandytów. Bezradni, wystraszeni, gniewni, tręcali się łokciami, przekazując jedni drugim swą obawę i swoje oburzenie, a ich głosy, zmieszane, zespolone tworzyły ową wojowniczą muzykę, która wznosiła się pod niebo [...], kiedy Nauczyciel i jego obdartusy wchodzili do osady” (Llosa 1992: 30). Do wybuchu brakowało tylko wyraźnego głosu wywołującego do czynu. Do walki z Diablem, w której stawką mają być już nie tylko los wyznawców czystej wiary i nie tylko Bahía czy Brazyliia. W tej wojnie chodzi o cały świat. Świat, który zmierza do swego przeznaczenia.

Można powiedzieć, że ta wiara ukształtowała społeczność Canudos: każdego z osobna jako wiernego nauce Nauczyciela i wszystkich naraz tworząc z nich wspólnotę, „zanurzoną” w jednym symbolicznym uniwersum. W *Spolecznym tworzeniu rzeczywistości* autorzy tłumaczą uniwersum symboliczne jako „kompleksy tradycji teoretycznych, które integrują różne obszary znaczenia i ujmują porządek instytucjonalny jako symboliczną całość” (Berger i Luckmann 1983: 156). Będąc podłożem

wszelkich znaczeń zobiektywizowanych społecznie i subiektywnie rzeczywistych, uniwersum symboliczne „zawiera” w swym obrębie całe historyczne społeczeństwo, a także biografię jednostki; uzasadnia również i stara się „wyjaśnić” nawet marzenia i sny. Uniwersum symboliczne ma charakter teoretyczny i stanowi konstrukcję poznawczą (tamże, s. 156–157). Uogólniając, można by rzec, że jest ono pewną wizją rzeczywistości powstałą (powstającą) w procesie subiektywnej refleksji, a więc i wizją miejsca jednostki będącej podmiotem i przedmiotem zarazem – jako elementu tej rzeczywistości.

Wyłamując się z porządku ogólnego, tworząc odrębną społeczność, wierni skupieni wokół Antonia stworzyli nowy „model” postępowania, styl życia, który stał się – jak się okazało – atrakcyjną propozycją dla tysięcy innych ludzi. Wartości, które go konstytuowały, były jednakże, wobec porządku politycznego i obyczajowego, łagodnie mówiąc konkurencyjne, a bardziej dosadnie: wrogie. Władze państwa wprowadzającego nowy ustrój nie mogły sobie pozwolić na to, by w jego obrębie tliło się zarzewie buntu. Demokracja dopuszcza wielość poglądów i stowarzyszeń, lecz musi dbać o swoją spójność, wprowadzać zasady i ustanawiać instytucje, które będą stały na jej straży. W imię uznawania wyższości ustroju demokratycznego nad innymi, dopuszcza się możliwość odwoływania się przez państwo do niedemokratycznych metod, by demokrację bronić. Temu wszak służą obostrzenia np. w zakresie swobody wyrażania dyskryminacyjnych poglądów. To, co oburzało fetyszyzujących wolność i równość starożytnych Ateńczyków (por. Platon 1999: ks.VIII, 563 C), współcześnie jest uznawane nie tylko za konieczne, ale i oczywiste.

Canudos stało się więc alternatywą wykraczającą poza ramy ustroju. „Albo trzeba było zostawić tych szaleńców w spokoju, albo skończyć z nimi od razu. Ale spartaczyć rzecz do tego stopnia? Pozwolić, żeby stali się problemem całego kraju?” (Llosa 1992: 204) – zalił się prawowity właściciel ziemi zajętej przez jaguncos, czyli – jak nazywali ich wrogowie – buntowników. Ale czy można było pozwolić tym „szaleńcom” żyć spokojnie, by tworzyli rodzaj religijnej enklawy będącej elementem demokratycznej różnorodności państwa? Wydaje się, że powyższa rozterka barona staje się zaledwie refleksją retoryczną. Na przeszkodzie stało przede wszystkim antyrepublikańskie nastawienie Nauczyciela i jego wiernych. Oczekiwany przez nich koniec świata miał nastąpić nie „pomimo” republiki, ale głównie z jej powodu. Patrząc zaś na sprawę bardziej praktycznie, należy sądzić, że prędzej czy później musiałyby dojść do konfrontacji wynikającej chociażby z konfliktu na tle powinności fiskalnych, jakim podlegać muszą wszyscy obywatele. To, co się tliło, musiało więc zamienić się w ognisko zwiastujące pożar. Dzieje się tak wówczas, gdy coraz liczniejsze grupy zaczynają podzielać owe „dewiacyjne” odmiany uniwersum symbolicznego (Berger i Luckmann 1983: 170). W takiej sytuacji, „z powodów należących do natury obiektywizacji, dewiacyjna wersja ustala się w rzeczywistości na własną rękę i swym istnieniem w społeczeństwie stanowi wyzwanie dla statusu rzeczywistości tego uniwersum, w którym zostało ono początkowo ustanowione” (tamże). Wówczas właśnie „grupa, która dokonała obiektywizacji tej dewiacyjnej rzeczywistości, staje się nosicielem alternatywnej definicji rzeczywistości” (tamże, s. 170–171). A wtedy nie tylko można, ale wręcz należy w ramach zinstytucjonalizo-

wanego układu społecznego, uprawomocnić represje wobec „heretyckiego”, względem definicji oficjalnej, wyzwania (tamże, s. 171).

Dodajmy jeszcze istotne spostrzeżenie. Otóż nic nie wiadomo, jakoby którykolwiek z władców był millenarystą. Koniec czasów poprzedzony panowaniem tysiącletniego Królestwa Bożego jest tęsknotą ludzi niezadowolonych ze stanu świata, w którym przyszło im żyć. Czują się więc w obowiązku go zmienić, pomagając siłom wyższym. Zwolennicy Antonia stają więc przed wyborem: republika i Antychryst albo Canudos i Dobry Jezus. Wszak „apokaliptyczne ruchy są w rzeczywistości zrywami rewolucyjnymi” – jak podkreśla Umberto Eco (Carrière, Delumeau, Eco i Gould 2000: 207). Państwo brazylijskie musiało więc zareagować.

Odwieczny koniec świata

Tekst niniejszy nie odnosi się bezpośrednio do – skądinąd socjologicznie i psychologicznie interesującej – antropologicznej potrzeby nadawania najgłębszych znaczeń i poszukiwania ostatecznego sensu dla epok historycznych. Tym, między innymi, można by próbować objaśniać swoistą ludzką fascynację wizjami kresu dziejów. Każda spośród minionych epok w dziejach cywilizacji zapowiadała „swój” koniec świata (zob. np.: Carrière i inni 2000: passim; DUBY 1997), w większym lub mniejszym stopniu nim się przejmując. Także czasy, w których żyjemy, pod tym względem, innym nie ustępują. Tyle, że dziś potrzeba rozprawiania o końcu świata jest, jak się wydaje, potrzebą głównie medialną. Nasze obawy przed rokiem 2000 dotyczyły raczej sprawności komputerów, których oprogramowania miały nie poradzić sobie ze spektakularną zmianą daty, niż jakiegoś globalnego kolapsu. A im bliżej roku 2012, tym bardziej zdawały się jednak słabnąć ewentualne lęki przed, zapowiadany na ten właśnie rok, ostatecznym rozstrzygnięciem losów obecnej cywilizacji. Ale i źródła tych zapowiedzi są raczej egzotyczne lub nawet ezoteryczne, a co za tym idzie, wymuszają niejako ich traktowanie jako mało poważnych, nienaukowych. Głównie taki też charakter ma obszerna poświęcona tej dacie literatura (por. np.: Geryl 2005, 2007, 2009; Raymond 2011, Lawrence 2007). Bo jak odnieść się do odszyfrowywanych w niej rzekomych tajemnych kodów zawartych w staroegipskiej *Księdze umarłych*, albo jak wzbudzić w sobie troskę o przyszłość świata, której granicę wyznacza kalendarz Majów sprzed setek lat? Zresztą, czy racjonalnie myślący, cywilizowany człowiek XXI wieku może sobie wyobrazić źródło wieszczące rychły koniec świata, które byłoby godne jego lęków? Te bardziej wynikają dziś z obawy o indywidualną (rodzinną) i doraźną sytuację ekonomiczną niż z treści dawnych prorocत्व.

Można więc sądzić, że przypuszczenie, iż koniec świata nadejdzie (a w każdym razie, że nastąpić miałby w dającym się przewidzieć czasie, jeszcze za naszego życia), jest nam raczej obce. Lecz gdyby przypuszczenie to zaistniało i z czasem zamieniło się w pewność, to czy mogłaby ona stać się źródłem niezwykłej siły zarówno dla poszczególnych, przekonanych o tym jednostek, jak i dla całej, wierzącej w ów koniec wspólnoty? Historia zna przypadki społeczności, dla których wiara w bliski koniec świata była jednym z podstawowych elementów ich religijności i światopo-

głędu, niezwykle znaczącym dla spójności całej zbiorowości. Można tu wspomnieć choćby pierwszych chrześcijan (zob. np. Cohn 2007: 1–11), średniowiecznych herezyków – od zwolenników Joachima z Fiore (zob. np. Cohn, 2007: 90 i nast.; Lambert 2002: 271 i nast.; Holl 1997: 31 i nast.) po Braci Czeskich (zob. np. Lambert 2002: 469 i nast.; Holl 1997: 225 i nast.), chiliastyczne ruchy renesansowe (zob. np. Malia 2008: 84 i nast.; Carrière i inni 2000: 23), a także współczesne tego typu sekty albo też związki wyznaniowe takie jak np. Adwentyści czy Świadkowie Jehowy (zob. np. Piega 1994).

Koniec świata często wiąże się z problemem Początku, z czymś w rodzaju Nowego Otwarcia. Oczekujący Apokalipsy rzadko myśleli o katastrofie unicestwiającej wszechświat raz na zawsze. Były zatem (i są) ze spektakularną katastrofą związane religijne nadzieje na lepszy świat po śmierci lub na millenarystyczne szczęście po starciu sił Dobra i Zła na polach Armagedonu (Ap. 16,16). Skoro więc przyszły porządek ma być kolejnym, to być może także i obecny nie jest pierwszym. Starożytni Grecy nie wykluczali, iż początek znanego im świata poprzedzał jednak jakiś inny, o którym nie wiadomo (siłą rzeczy) nic. W *Polityce* Arystoteles (ks.II, r.V: 12) pisał: „Prawdopodobnie też i pierwsi ludzie, czy z ziemi powstałi, czy ocalili z jakiegoś straszliwego zniszczenia, byli tacy jak dzisiejsi, zwyczajni i niezbyt rozumni”. I – dodajmy – pełni wiary, że (gdyby żyli świadomością bliskości końca) ich poświęcenie będzie w stanie jednak zażegnać niebezpieczeństwo powszechnej zagłady. Tak jak w przypadku zwolenników niejkiej Marian Keech, charyzmatycznej przywódczyni grupy ludzi wierzących w jej szczególne posłannictwo. Zwróciła ona uwagę psychologów społecznych – Leona Festingera, Henry’ego Rieckena i Stanleya Schachtera (1956), którzy przeniknęli do jej „ruchu”. Po tym, jak nie spełniła się głoszona przez nią przepowiednia o zniszczeniu świata, guru „odebrała wiadomość” ze strony sił kosmicznych, że świat został ocalony dzięki niezłomności skupionych wokół niej wiernych (por. Aronson, Wilson i Akert 1997: 86–87).

Mieszkańcy Canudos dowiedzieli się od swojego proroka, że „koniec jest blisko, widać go w oddali [...]. Republika wysyłać będzie wciąż nowych żołdaków w mundurach i z karabinami, żeby schwytali go i odebrali mu możliwość przemawiania do łaknących, ale choćby przelała morze krwi, Bestia nie ukąsi Jezusa. Będzie potop, potem trzęsienie ziemi. Zaćmienie słońca pograży świat w ciemnościach tak zupełnych, że wszystko będą musieli robić przy pomocy dotyku, jak ślepcy, podczas gdy z oddali dochodzić będzie zgiełk bitwy. Tysiące pomrą z trwogi. Ale kiedy przejrzysty świt rozproszy mgły, ludzie ujrzą wokół siebie, na górskich grzbiętach Canudos, zastępy świętego Sebastiana. Wielki król nadchodzi, zwycięży szatańskie plemię. Oto świat oczyszczony na przybycie Pana. Ujrzą jego postać w jaśniejącej zbroi, z mieczem w dłoni, ujrzą jego oblicze młodzieńcze, dobrotliwe; uśmiechnie się do nich ze swego rumaka, przybranego w złoto i diamenty; i ujrzą, jak oddala się wypełniwszy zbawczą misję, by powrócić ze swym wojskiem na dno morza” (Llosa 1992: 66–67). Nauczyciel gromadził ludzi łaknących Dobrej Nowiny, która była im tym bardziej potrzebna, im większe siły zbierał przeciwnik, by ich unicestwić. Tak właśnie postrzegali intencje wroga, który wysyła przeciwko nim kolejne ekspedycje wojskowe. Intencje te odczytywali zresztą słusznie. Czy mogli nie zdawać sobie

sprawy, że występując przeciwko nieokrzepłemu jeszcze ustrojowi, muszą spowodować reakcję nowej władzy? Czy mogli ludzi się, że po pokonaniu wysłanego przeciw nim oddziału wojska, przeciwnik da im spokój? Za pierwszym razem było to zaledwie 30 żołnierzy. Nikt nie przypuszczał, że siły te okażą się zbyt skąpe, by rozprawić się z „fanatyzmem paru głodomorów” (tamże, s. 421).

Ale i druga, silniejsza ekspedycja także poniosła klęskę. Wysłano batalion, który nie tylko został rozgromiony, ale dodatkowo ciała obrońców republiki zostały w straszliwy sposób zbezczeszczone i porzucone na pastwę zwierząt. Relacjonuje jeden z żołnierzy: „z kościołów wybiega gromada postaci: doskakują do ciał i pochylają się nad poległymi. ‘Dobijają ich, kastrują, wylupiają im oczy [...]. Rozbierają ich’. [...] I znowu widzi ciało jasnowłosego sierżanta i ciała jego żołnierzy zwisające z gałęzi drzew” (Llosa 1992: 383). W tym okrutnym postępowaniu jaguncos byli, w swoich oczach, usprawiedliwieni. Okaleczali żołnierskie ciała, gdyż wierzyli, że zadawanie ran nożem, a zwłaszcza podrzynanie gardeł, nie tylko ubliża godności, ale i rani duszę – coś, co w człowieku najcenniejsze. Zaś ciało niepochowane nie pozwala uwolnić się duszy.

Siła autorytetu

Władze zaczęły wreszcie dostrzegać powagę sytuacji, gdyż to, co brały początkowo za lokalny, mało znaczący przejaw niełojalności, zaczęło przybierać wymiar otwartego buntu. W istocie powstanie zgromadzenia *conselhistas* było aktem takiego buntu od początku. Za trzecim razem wysłano przeciwko Canudos zasłużony w walkach dla nowego państwa pułk. Dowodził nim słynny z bezwzględności i znany z powodu zasług poniesionych dla kraju oficer, Moreira César. „Na południu kraju wiedzą już, że republika jest faktem nieodwracalnym. Zmusiliśmy ich do tego – mówił pułkownik. – Ale tutaj, w Bahii, zostało wielu arystokratów, którzy nie mogą się z tym pogodzić” (Llosa 1992: 215). I dalej: „Kto nakładł do głowy tym nieszczęśnikom, że Republika jest Antychrystem? Kto zmienił religijny obłęd w militarny ruch wymierzony w politykę rządu? Kto zaprzął tych biedaków w służbę polityków, którzy chcą przywrócić monarchię w Brazylii?” (tamże, s. 313). Poza zasięgiem jego żołnierskiej wyobraźni była możliwość stawiania oporu przez wieśniaków bez wspomaganie ich przez politycznych przeciwników rządu. Nie mieściło mu się w głowie, by buntowników nie wspierały partie marzące o powrocie cesarza i starych praw.

César jednak się mylił. Wkrótce miał ich ujrzyć: „Szli uzbrojeni we wszystkie wizerunki Dobrego Jezusa, Najświętszej Pani i Ducha Świętego, jakie były w mieście; ściskali w garści wszystkie kołki, drągi, sierpy, widły, noże i maczety Canudos, a jeszcze garłacze, strzelby, karabiny, fuzje i manlichery [...]; obrzucali wroga gradem kul, gwoździ, blachy, strzał i kamieni wrzeszcząc przeraźliwie, opętani tą zuchwałą odwagą, jaką wdychali wraz z powietrzem sertonu od dnia swoich narodzin, zwielokrotnioną teraz w miłości do Boga i nienawiści do Księcia Ciemności, którą święty umiał ich natchnąć” (tamże, s. 137–138). Dla nich armia Stanów Zjednoczonych Brazylii nie była symbolem Zła. Ona była Złem. Nauka próbuje zrozumieć motywacje, jakimi kierować się mogą ludzie żyjący – w ich przekonaniu

– w czasach „dni ostatnich” (por. Aronson, Wilson i Akert 1997: 86–87; Festinger, Riecken i Schachter 1956). Może to objawiać się zarówno szczególną aktywnością publiczną, w celu ostrzeżenia (ewentualnie nawrócenia) innych, bądź wycofaniem, odwróceniem się od świata w poszukiwaniu spełnienia indywidualnie lub w zbiorowości podobnych sobie. Wspólnota połączona silną więzią ideową, religijną staje się dla takiej jednostki pozytywną grupą odniesienia (zob. Merton 1982: 352–353). Nie tylko według obowiązujących w grupie norm i wartości orientuje się ona w otaczającej rzeczywistości, ale wzory przyjęte przez grupę stają się podstawą jej samooceny.

Uczeni dociekają mechanizmów decydujących o przystąpieniu jednostek, grup czy rodzin do zgromadzeń oferujących, jak już wspomniano, alternatywną wobec oficjalnej definicję rzeczywistości (por. Berger i Luckmann 1983: 185) i analizują przyczyny czasami bezgranicznego podporządkowywania się panującym tam zasadom. Przykładowo zachowania prowadzące do samodestrukcji grupy, a przy okazji poszczególnych jej członków, próbuje się wyjaśnić posiłkując się teorią dysonansu poznawczego (por. np. Festinger 1957; Wojciszke 2006: 52–55; Zimbardo 1999: 446). To wybór fatalnego sposobu jego redukcji powodować ma, w określonych przypadkach „brnięcie” w sytuacje mogące zakończyć się tragedią. Redukcja dysonansu poznawczego może jednak tylko, jak się wydaje, wspomagać teorię w tej mierze główną, a mianowicie odnoszącą się do zachowań konformistycznych (por. Osherow 2001). A w jej ramach można wyróżnić taki czynnik jak posłuszeństwo wobec autorytetu (por. np. Zimbardo 1999: 595), opisany we wszystkich bodaj podręcznikach psychologii społecznej, oparty na wynikach klasycznego już eksperymentu Stanleya Milgrama (1974).

Efektywność posłuszeństwa zależna jest jednak od jego przyczyn. „Jeżeli przyjdzie jeden taki jak się należy – pisał w *Państwie* Platon – a będzie miał państwo uległe, to przeprowadzi wszystko, w co się dziś ludziom wierzyć nie chce” (ks. VI, 502 B). Uległość, o której tu mowa, nie ze strachu czy oportunistycznie powinna wynikać. Jej główne powody, obecne także w Canudos, to wzajemny szacunek i zaufanie przywódcy i jego „poddanych”. Oni uczynią wszystko, co on powie, pod warunkiem, że jest „taki jak się należy”, czyli prawdziwą mieszanką niedostępności i swojskości, świętości i prostoty, miłosierdzia i zdecydowania, niezłomności zasad i wyrozumiałości. Bez tego można zaprezentować co najwyżej efektowną fasadę dla prawdziwej intencji czynów. Internalizacja wartości proponowanych lub wpajanych zwiększa pewność ich funkcjonalności. Mieszkańcy Canudos przy Pocieszycielu „czuli się naprawdę bogaci swym ubóstwem, ujrzeni w sobie dzieci Boże, wyróżnione pośród wielu, co powtarzał im każdego wieczora człowiek odziany w dziurawą opanczę. W powszechnej miłości ku niemu roztopiały się różnice, jakie mogły ich dzielić: gdy szło o Nauczyciela, te kobiety i ci mężczyźni – były ich setki, a poczynąły być tysiące – stawali się jedną istotą, uległą i pełną czci, gotową oddać wszystko za tego, który umiał zniżyć się do ich poniżenia, ich głodu, ich wszy i natchnął ich nadzieją i dumą z losu, jaki przypadł im w udziale” (Llosa 1992: 112). Jego autorytet legitymizowała wielkość religii i ponadczasowość tradycji.

Należy zatem uzupełnić odwołania do posłuszeństwa autorytetowi o Mertonowską koncepcję „osoby odniesienia” (1982: 355). Zwolennicy Nauczyciela widzieli

w nim niedościgniony wzór do naśladowania zarówno w zakresie religijności, jak i wytrwałości (tak duchowej jak i fizycznej), pracowitości i niezłomności w niesieniu pomocy wszystkim „prawdziwie wierzącym”, a także determinacji w walce ze śmiertelnym wrogiem Chrystusa – Republiką (por. Llosa 1992: 89). Merton, wprowadzając dodatkowo pojęcie „modelu roli” (1982: 355), zwraca uwagę na to, że te dwa określenia (tzn. osoba odniesienia i model roli), odnoszą się do zagadnień odmiennych. Można wszak identyfikować się z daną osobą w zakresie jakiejś konkretnej roli, którą ona odgrywa, a która jest istotna także i dla nas. Jednakże w przypadku osadników w *Wojnie końca świata*, trudno doprawdy wskazać takie obszary aktywności zarówno w sferze materii, jak i ducha, w zakresie których nie czuliby się oni zobowiązani podążać za swoim Mistrzem. Nawet jeżeli początkowo imponowała im tylko jego pobożność, później stał się dla nich, by tak rzec, wzorem „totalnym”. Można więc uznać, że dla nich osoba odniesienia została utożsamiona z modelem roli. Dzieje się tak wówczas, gdy – jak pisze Merton (tamże) „jednostka przyjmuje do naśladowania wiele naraz ról, zamiast nadal się ograniczać do naśladowania jednej roli, na podstawie której powstała pierwotna zależność psychologiczna”.

Podporządkowywali się mu, choć do niczego ich nie zmuszał. Szli za nim, chociaż ich nie wołał. Zamieszkali przy nim, choć lepsze warunki do życia mieli w swoich własnych wioskach. Podjęli beznadziejną walkę z armią występującą w imieniu państwa, choć znali skalę ryzyka. Nadzieją dla nich było jednak to, co – jak im się wydawało – od dawna już znali, wychowali się przecież w duchu, głoszonych teraz przez niego, prawd wiary. Nigdy dotąd jednak nie poznali realnej siły tej wiary manifestującej się nie tylko w słowach, odświętnych gestach i ceremoniach, ale w praktykach życia codziennego. Odmienił ich ukazując *nomen omen* zbawienne konsekwencje traktowania na serio religijnego przesłania. Najpewniej obawiali się, że bez bliskości jego przykładu zostałyby im wstyd z powodu niewypełniania prostych ewangelicznych zasad. Sława poprzedzająca Antonia przed konfrontacją z Republiką, mądrość jego słów i praktyczność rad, trwałość zasad i onieśmiałająca ascetyczność – to wszystko w obliczu rozpaczliwej setki tysięcy ludzi dotkniętych klęską głodu i wynikającego stąd zezwierzęcenia sprawiło, iż wielu z nich poczuło, że jedynie u jego boku mogą zachować godność, człowieczeństwo, życie. Ludu nie stać na stworzenie własnej idei, która dawałaby pociechę w czasie trudnym, a jednocześnie potrafiła nazwać zło, które – choćby pośrednio – odpowiada za nieszczęścia. Ewangelia musi mieć swojego głosiciela. A w niej musi być miejsce dla Judasza, dla Antychrysta. Święty Jakub (V: 12) poucza, że mowa nasza powinna być „tak, tak i nie, nie”. Łatwo zaufać Słowu i przepowiadającemu kaznodziei, gdy autorytet Biblii sam za siebie mówi do tych, którzy nie uznają przed nim żadnego innego. Ten rodzaj wierności może jednak przywołać pokornych wyznawców niezłomnych zasad, do czynów kłócących się z zasad tych istotą.

Odpowiedzialność przekonania

Niech nam będzie wolno uczynić w tym miejscu dygresję i odwołać się do jednego z bohaterów *Imienia róży* Umberta Eco, Wilhelma z Baskerville. Otóż człowiek

ten, doświadczony w materii doktrynalnego błędzenia mówi: „jest bowiem lubieżność bólu, jak jest lubieżność wielbienia, a nawet lubieżność pokory. Skoro tak niewiele wystarczyło zbuntowanym aniołom, by zmienić żar uwielbienia i pokory w żar pychy i buntu, cóż powiedzieć o istocie ludzkiej? Ta właśnie myśl przyszła mi do głowy w toku inkwizytorskich poczyniń. I dlatego wyrzekłem się tego działania. Nie mam dość odwagi, by badać słabości niegodziwców, bo odkryłem, że te same słabości mają święci” (Eco 1997: 71). Można powiedzieć, że Wilhelm doszedł w pewnym momencie swojego życia do wniosku, że powinnością człowieka, a z pewnością drogą życiową tego, kto ma pokusę (a tym bardziej możliwość) wpływania na losy innych – jest kierowanie się, jak powiedziałby Max Weber, etyką odpowiedzialności (1998: 102). Nie należy Wilhelm do tych, którzy działaliby „w myśl zasady religijnej, że ‘chrześcijanin czyni dobrze, a rezultat pozostawia Bogu’” (Weber 1998: 102). Powiedzmy dalej za Weberem, że „wyznawca etyki odpowiedzialności liczy się z [...] przeciętnymi ludzkimi wadami, nie ma on – jak słusznie twierdził Fichte – żadnego prawa zakładać, że ludzie są dobrzy i doskonali, nie czuje się w stanie obarczać innych skutkami swojego działania, o ile mógł je przewidzieć” (tamże).

Celem powyższej dygresji jest zestawienie dwóch postaw. Prorok z Canudos przewodził osadzie, która osiągnęła liczebność około 30 tysięcy mieszkańców. Ogromna większość z nich zaangażowana była w straceńczą walkę. Po spektakularnej klęsce ekspedycji pułkownika Césara, zarówno dla federalnego rządu, jak i dla „rebeliantów” stało się jasne, że ich opór postrzegany jest już nie tylko jako zagrożenie spokoju w regionie, ale jest niebezpieczny dla państwa. To, co dotąd było przywracaniem porządku za pomocą armii, musiało przeobrazić się w regularne działania wojenne posiadające określoną strategię, zaplecze logistyczne i szczególne umocowanie prawne.

Nie można powiedzieć, żeby zwolennicy Nauczyciela nie byli przygotowani na śmiertelną konfrontację. Od początku im przepowiadał w swych kazaniach, że „siły bestii przybędą pojąć go i wyciąć w pień jego miasto” (Llosa 1992: 88). Od początku też mogli się przekonać co do słuszności jego prorocत्व. Nie mógł nie zdawać sobie sprawy z tego, jakie konsekwencje będzie musiało przynieść zaatakowanie państwa. Jeśli jednak skutki przyjętej linii postępowania są złe, to wina nie leży po stronie błędnych przekonań tego, kto je głosi. Śmierć była nieodłączną częścią życia wyznawców Antonia. Lecz do ofiar suszy i głodu mieli dołączyć teraz jeszcze męczennicy. Za zabitych w bojach z wojskiem nie obarczył Conselheiro odpowiedzialnością siebie. Nie poczuwał się do winy także (a może nawet zwłaszcza) wówczas, gdy nie mogło być wątpliwości, że przesądzony jest los wszystkich członków wspólnoty. W ostatecznym starciu z armią życie straciła ogromna większość mieszkańców Canudos. Ci, którzy nie polegli w walce, padli ofiarami zemsty brazylijskich żołnierzy, którzy podrzynali gardła ocalałym z bitwy. Część kobiet oszczędzono, by deportować je do domów publicznych w Bahii. Śmierć proroka, z powodu choroby, przyspieszyła tylko kapitulację. Lecz póki żył, błogosławił wszystkim oddającym życie w imię Dobrego Jezusa (świętynię pod takim wezwaniem wzniesiono w centrum osady). Pożegnał się ze światem, gdy po dziele, które stworzył, pozostały już zgłiszczka i stopy wychudłych trupów. Oprócz ciał obrońców walczących na pierw-

szej linii ognia, składały się owe stopy z niewinnych ludzi obu płci, w każdym wieku, w tym wielu dzieci.

Póki jednak starczało mu sił, głosił kazania podtrzymujące wiarę i nadzieję osadników. Mogły się one odnosić już wyłącznie do racji, że przyszło im się zmagać z Szatanem, więc służą prawdziwej wierze i dobrej sprawie; a także do sądu bożego, do zbawienia i życia wiecznego. „Wyznawca etyki przekonań – pisze Weber (1998: 102) – czuje się ‘odpowiedzialny’ jedynie za to, by nie zgąsł płomień czystych przekonań, na przykład przeciw niesprawiedliwości porządku społecznego. Rozniecać ten płomień wciąż na nowo – oto cel jego zupełnie irracjonalnych, jeśli oceniać je z punktu widzenia ewentualnego sukcesu, czynów, które mogą i powinny mieć tylko wartość przykładową” (tamże). Antonio Nauczyciel kierował się etyką przekonań, która doprowadziła go do tego, co nieuchronne, przynosząc zagładę wszystkim, którzy mu zawierzili. Gdyby zaprzagnął pozostać przy swoich przekonaniach, dostrzegając jednak fatalność wynikającą z ich zderzenia z rzeczywistością, musiałby zrezygnować z jakiegokolwiek działania (por. tamże, s. 89). Każde bowiem, jakie mogłoby wchodzić w grę, przy zachowaniu konsekwencji czystości głoszonej doktryny, musiało(by) zaowocować odwołaniem się do środków moralnie niebezpiecznych. Jednak jednym z atrybutów jego osobowości, przydających, w dodatku, wielkości jego charyzmie, była konsekwencja. „Wszyscy [...] czuli, że kiedy oni sposobią się do walki, ta ascetyczna postać pochwała to, co robią. I wszyscy wiedzieli, oliwiąc kusze, czyszcząc lufy strzelb i garłaczy, susząc proch, że jeszcze tej nocy Ojciec ustami Nauczyciela pouczy ich, co mają czynić. [...] Pierwej niż o wojnie mówił o pokoju, o przyszłym życiu, kiedy zniknie grzech i cierpienie. Gdy Szatan padnie pokonany, nastanie Królestwo Ducha Świętego, ostatni wiek świata przed Dniem Sądu Ostatecznego” (Llosa 1992: 88–89). Podsumowując ten wątek, Weber dodaje, że „w świecie faktów [...] wciąż na nowo stwierdzamy, że wyznawca etyki przekonań nagle zmienia się w chiliastycznego proroka, że na przykład ci, którzy dopiero co głosili ‘miłość przeciw przemocy’, w następnej chwili nawołują do przemocy – do przemocy po raz ostatni, mającej doprowadzić do zniszczenia wszelkiej przemocy” (1998: 103).

Bodaj najsłynniejszy i najtragiczniejszy przykład podporządkowania się charyzmatycznemu przywódcy przez zbiorowość, miał miejsce w przypadku amerykańskiego zgromadzenia o nazwie Świątynia Ludu. Świadomość rychłej Apokalipsy, zwiastowanej przez działania władz USA przeciw tej sekcje, kazała popełnić samobójstwo ponad 900 jej członkom (zob.: Osherow 2001; Syski 1980). Tragedia rozegrała się w 1978 roku, kiedy guru wspólnoty, Jim Jones, wezwał wiernych do zażycia trucizny, by dokonali „aktu rewolucyjnego samobójstwa, protestując przeciw warunkom nieludzkiego świata” (cyt. za: Osherow 2001: 106). Wcześniej sekta przeniosła się ze Stanów Zjednoczonych do gujańskiej dżungli, gdzie cała społeczność miała wieść bogobojne życie z dala od zepsutej cywilizacji. Owo „zepsucie” świata „na zewnątrz” każe ludziom wstępować w szeregi zgromadzeń, w których pragną znaleźć namiastkę utopii. Trudna sytuacja rodzinna, zawodowa czy zdrowotna nie jest warunkiem koniecznym, by podjąć decyzję o porzuceniu dotychczasowego życia i rozpoczęciu – pod każdym względem – nowego. Do sekty wielkiego

Jonesa wstępowałi ludzie wywodzący się z każdej warstwy społecznej i można było znaleźć tam znakomicie wykształconych przedstawicieli prestiżowych profesji, którzy poszukiwali nie tylko religijnego spełnienia. „Tak cholernie pragnąłem utopii, że mogłem oddać życie” (tamże, s. 111) – mówił prawnik Świątyni Ludu, który znalazł się w jej szeregach powodowany marzeniami o realizacji „ideałów integracji i socjalizmu” (tamże).

Rzecz nie w tym, by bezkrytycznie porównywać Jonestown (nazwa gujańskiej osady sekty) z Canudos. Zbyt wiele różni obie społeczności, a pomiędzy Jonesem a Antoniem zieje przepaść. Poza tym ci, którzy przyłączali się do Jonesa, nie mogli brać pod uwagę (a z pewnością nie od początku), że czeka ich u jego boku pewna śmierć. Jednocześnie trudno wyznawców Nauczyciela nazwać wyrafinowanymi samobójcami, choć przy pewnym wysiłku interpretacyjnym, ocierającym się jednak o niebezpieczeństwo nadinterpretacji (por. Eco 1996) można by spróbować zastosować do poświęcania się w imię wspólnoty, zaproponowaną przez Durkheima (2011) kategorię samobójstwa altruistycznego. Prawdą jest jednakże, że podczas, gdy brazylijska armia federalna szykowała się do ostatecznej rozgrywki z buntownikami „do Canudos wciąż napływali nowi ludzie; spieszyli się, bo wiedzieli, że teraz kiedy przyszło więcej wojska, okrążenie zostanie ostatecznie zamknięte, i że potem już nie będzie można wejść! [...] Nie, że nie będzie można wyjść, proszę mnie dobrze zrozumieć. Oni się obawiali, że nie będzie można wyjść. To był dla nich wielki problem. Nie obchodziło ich, że umrą, ale chcieli umrzeć tam” (Llosa 1992: 602).

Analiza Neila Osherowa (2001) poświęcona historii sekty Jonesa nosi tytuł *Jak zrozumieć coś, co nie ma sensu*. Żadna chyba koncepcja, hipoteza czy sformułowane przez naukę prawo nie jest w stanie dać wyczerpującego, wyjaśnienia „zagadki” Jonestown. Sama empatia też nie wydaje się drogą wiodącą do rozstrzygnięcia. Niemniej wyobraźnia każąca postawić siebie w sytuacji tamtych 900 ofiar wsparta naukową teorią, może być próbą zrozumienia czegoś, „co nie ma sensu”. Między innymi i z tego powodu fascynujące stają się wydarzenia w Canudos. Wszak: „nie ma sensu” – nie jest odpowiedzią.

Socjologia rozumiejąca

Zwolennicy Nauczyciela byli na swój sposób upojeni odnoszonymi zwycięstwami. Rząd cywilny rozgromił Canudos dopiero wtedy, gdy czwarta wyprawa wojskowa podjęła działania wojenne. Trzecia była dla wiernych wielką i krwawą próbą, ale przeszli ją zwycięsko. Trzy ekspedycje poniosły klęskę głównie za sprawą zignorowania przez nie zagrożenia ze strony buntowników i lekceważenia ich („Jak tylko dowiedzą się, że jesteśmy blisko – martwił się pułkownik César – pierzchną sromotnie, a cała kampania zakończy się niepowodzeniem” [Llosa 1992: 215]). Trudno jednak mówić, by owo upojenie przypominało euforię. Pokonawszy wojsko po raz drugi, „krzyżowcy Dobrego Jezusa” wrócili do Canudos „wiwatując na cześć Nauczyciela, oklaskiwani, obejmowani i witani uśmiechami przez tych, którzy zostali pracować w Świątyni. Nauczyciel, który czuwał, bez jedzenia i picia, odkąd odeszli, nauczał tego wieczoru z rusztowania świątynnych wież. Modlił się

za poległych, dziękował Dobremu Jezusowi i Janowi Chrzcicielowi za zwycięstwo. Mówił o tym, jak zło rozpleniło się na ziemi” (tamże, s. 92). Radość z sukcesu podsztyta była świadomością, że są wciąż na początku drogi, na którą weszli podążając za swoim przywódcą. Wiedzieli jednak, że nie ma odwrotu. Nikt zresztą o niczym podobnym nie myślał.

Gdy pod umocnienia Belo Monte podeszła znakomicie zaopatrzona i uzbrojona (zwłaszcza w ciężką artylerię) armia, mieszkańcom trudno było już mieć choćby nadzieję na skuteczne i trwałe przeciwstawienie się siłom państwa. Wciąż jednak, jak pamiętamy, przybywało wspólnocie nowych członków. Skoro ludzie z zewnątrz widzieli, że w Canudos mieszka Prawda, cóż powiedzieć mieli ci, którzy ich przyjmowali? Jak wyrazić swoje wątpliwości co do słuszności obranej drogi, skoro potwierdzają ją inni? Kiedy grupa jest spójna, utwierdzona w słuszności własnych przekonań i, co się z powyższym wiąże, uodporniona na wrogie argumenty; kiedy przewodzi jej silna, przekonana o racjach osobowość i gdy grupa staje w obliczu zagrożenia, wówczas może pojawić się zjawisko nazwane przez Irvinga Janisa (1982) „myśleniem grupowym” (por. Aronson, Wilson i Akert 1997). Dotknięta nim zbiorowość ulega przekonaniu o własnej niezwykłości, nieomyślności i moralnej wyższości nad przeciwnikiem (tamże, s. 380–381). Świadomość tych cech nie opuściła zwolenników Antonia nigdy. A skorygowanie „niezwykłości”, miało miejsce wyłącznie w wymiarze fizycznym. Myślenie grupowe objawia się także uproszczonym, stereotypowym postrzeganiem przeciwników jako niezróżnicowanej masy, a także tym, że potrzeba utrzymania zbiorowej jedności dominuje nad realistycznym liczeniem się z faktami (tamże). W podobnym duchu o sekciarskich skłonnościach dziewiętnastowiecznych socjalistów pisze Paweł Śpiewak: „Poczucie zamknięcia i izolacji grupy w szerszym środowisku społecznym sprawia [...], że sama teoria, nie poddawana weryfikacji przez *sensus communis* innych warstw społecznych, oddala od żywej tkanki doświadczenia, dogmatyzuje się. Ważniejsza staje się wierność doktrynie niż jej trafność” (Śpiewak 1992: 98).

Właśnie ów brak „trafności” doktryny pozbawia „sensu” działania ludzi, którzy wiernie jej służą. Pewne zachowania nauka stara się wyjaśnić odwołując się, w tym celu, do teorii sprawdzonych gdzie indziej. Nie inaczej postępujemy i w tym przypadku. Wyjaśnienia te mogą być bardziej lub mniej przekonujące, choć, w założeniu, celują w jak najdalej posunięty obiektywizm. Warto jednak brać pod uwagę siłę subiektywizmu, owego „ducha Kantyzmu”, głoszącego, że „człowiek poznając, nie poznaje rzeczywistości, tylko narzuca swoje subiektywne kategorie temu wszystkiemu, co go otacza” (Swierzawski 1995: 57). Idąc tym tropem musielibyśmy postawić się w sytuacji kogoś, dla kogo wiele rzeczy właśnie sensu nie ma, gdyż trudno wytłumaczyć je za pomocą pojęć dostępnych doświadczeniu i wyobraźni. Z drugiej strony, postrzeganie czyichś motywacji i poczynań poprzez nakładanie na nie „własnej miary”, nie musi być poznawczo bardziej pożyteczne. Ważne jednak, by nie pozostawić sytuacji niezdefiniowanej. Oto przykłady z powieści: „Jeden z kapitanów pochodzących z Rio, twierdzi, że fenomen Canudos wytłumaczyć można krzyżowaniem się ras, tą mieszaniną czarnych, Indian i Portugalczyków, która zaowocowała w powolnej degeneracji istoty ludzkiej, co doprowadziło do powstania mentalności

niższej, podatnej na zabobon i fanatyzm” (Llosa 1992: 598). „Canudos jest dziełem wrogów republiki, monarchistów, byłych właścicieli niewolników, całej tej uprzywilejowanej kasty; to oni podburzyli i otumanili tych biednych, ciemnych ludzi, wpoili im nienawiść do postępu” (tamże). „To fanatycy [...] Fanatyzm popycha ludzi do takich postępów. Bohaterstwo nie zawsze jest owocem wielkich, wzniosłych idei. Czasami motorem bywa zabobon, ciasnota umysłowa, zwykła głupota” (tamże, s. 605). „Jak wyjaśnić Canudos? Krwawe piętno cabocłów? Zdziczenie nieokrzesanego ludu? Skłonność do barbarzyństwa, właściwa ludziom nawykłym do przemocy, którzy atawistycznie opierają się cywilizacji? Czy to ma coś wspólnego z religią, z Bogiem? Nie zadowalała go już żadne rozwiązanie” (tamże, s. 599). Chociaż każda interpretacja dąży do tego, by ukazać rzeczywistość jako oczywistą, to jednak – jak twierdzi Weber – nawet „oczywista z punktu widzenia sensu” interpretacja nie może rościć sobie prawa do „bycia również trafną interpretacją przyczynową” (2002: 9).

Zatem zamiast pytać, *jak zrozumieć coś, co nie ma sensu*, być może należałoby zastanowić się nad pytaniem: *jaki sens ma to dla tych, którzy to robią?* Pisarz jest, w tym przypadku, w sytuacji szczególnie uprzywilejowanej. Bez względu na to, czy ma dostęp do historycznych źródeł pozwalających mu wnikać w motywacje swoich bohaterów, bez względu na to, czy źródła te są wiarygodne, bez względu, wreszcie, na to, czy w ogóle są jakiegokolwiek materiały, na których mógłby się oprzeć – pisarz przedstawia (może przedstawić) własną, autorską wizję tego, „jak było” lub „jak być mogło”. Może więc stawiać pytania o sens aktywności swoich bohaterów lub ten sens nadać.

Dochodzimy zatem do fundamentu socjologii rozumiejącej Maksa Webera. Jak wiadomo, w myśl jej założeń zadaniem badacza jest interpretacja działań społecznych, wiodąca do ich zrozumienia. To z kolei oznacza określenie przyczyn, wynikającego z nich przebiegu działań i ich skutków. Chodzi przy tym o zachowania społeczne, czyli takie, które intencjonalnie odnoszą się do zachowań innych osób i są „na nie zorientowane w swoim przebiegu” (2002: 6). Podążając za tą myślą, nieuprawnione jest mówienie o jakimkolwiek zachowaniu zamierzonym, a tym bardziej dobrze przygotowanym, jako o zachowaniu bezsensownym. „Termin ‘wyzuty z sensu’ – pisał Weber (2002: 8) – nie oznacza tego samego, co ‘nieożywiony’ lub ‘nieludzki’. Każdy artefakt, na przykład maszynę, można zinterpretować i zrozumieć tylko przez odwołanie się do tego sensu, jaki ludzkie działanie (które może się kierować ku różnym celom) nadało (lub chciało nadać) stworzeniu i zastosowaniu tego artefaktu; bez odwołania się do niego, pozostaje on całkowicie niezrozumiały”. Tym bardziej sensu takiego warto szukać tam, gdzie chodzi o działania, których celem są inni ludzie.

Kluczem do zrozumienia motywacji, jakimi kierowali się mieszkańcy buntowniczej osady, jest wiara w Jezusa Chrystusa. Wiara, dodajmy, o charakterze specyficznym, bo istotnie uzupełniona o bałwochwalcze uwielbienie dla założyciela „społeczności wyklętych”. To właśnie owo oryginalne „Canudyjskie chrześcijaństwo” zapewnia im to, co Talcott Parsons (1983: 202) nazywa „transcendentalnym punktem odniesienia”, i co daje im siłę i motywację do podejmowania działań będących dla nich próbą wagi najwyższej. Nie oznacza to automatycznie, że społeczność

tego typu musi od początku lokować źródło wartości, którymi się kieruje, wyłącznie w świecie ponad- i pozaludzkim. Jednakże rozbieżność pomiędzy oczekiwaniami wobec rzeczywistości a niosącym frustrację doświadczeniem może zrodzić ideę, która – jak twierdzi Parsons – wywyższy znaczenie świata transcendentnego. W nim wtedy zaczyna się szukać pocieszenia i nadziei na wybawienie od codziennych problemów. Jednak praktycznie rzecz biorąc, jedyne, co można uczynić, to snuć wizje „przyszłego stanu społeczeństwa ludzkiego, tak jak to było w przypadku zachodniego ‘progresywizmu’ czy ‘rewolucyjnego’ utopizmu” (tamże).

Socjologowie potwierdzają, że ludzie, których system wartości jest niewzruszony, a dodatkowo są to wartości mające swe źródło w rzeczywistości transcendentnej, lepiej radzą sobie z przeciwnościami codzienności (por. np.: Berger 1997; Luckmann 1996; Parsons 1983; Świątkiewicz 2010; Zaręba red. 2009; Zaręba i Zdaniewicz (red.) 2006). Mieszkańcy Canudos mieli swój cel. Przede wszystkim było nim zbawienie duszy. Nie można było go zrealizować w świecie, w którym zagnieździł się Antychryst. Pewne pojęcia (tj. zbawienie, koniec świata, Antychryst) wymykające się klasyfikacji naukowej, muszą być potraktowane poważnie jako istotne elementy rzeczywistości przeżywanej przez aktywne podmioty. Główni bohaterowie *Wojny końca świata* (poza samym Antoniem, który stanowi oś powieści) zostali przez Llosę sportretowani dokładnie: poznajemy ich biografie sięgając do czasów, zanim jeszcze mogli słyszeć o Nauczycielu; jesteśmy świadkami ich przemiany lub rozwoju świadomości samych siebie; dowiadujemy się o dojrzwaniu w nich decyzji o przyłączeniu się do proroka i o ich dochodzeniu do, nazwijmy to, „canudyjskiej świętości”.

Weber sugeruje, by socjolog zwracał uwagę na to, jaki sens swoim działaniom nadają poszczególne jednostki lub wiele pojedynczych osób (2002: 11). Także świat powieściowy wypełniają przede wszystkim indywidualności, które w relacjach z innymi nabierają cech rzeczywistych postaci. Osobną sprawą jest, czy inni będą „orientację sensu własnego zachowania” (tamże) z bohaterami podzielać, czy też nie. Zawsze jednak wówczas pojawia się pole do interpretacji rozumiejącej. Cel mają wspólny: zarówno ci zajmujący najważniejsze miejsca w hierarchii społeczności opisywanej przez Llosę, jak i pozostali pracujący na rzecz dobra wspólnoty osadnicy, łączą się w dążeniu do zbudowania lepszego świata. Czy jest jednak możliwe, aby ich poświęcenie nabrało znaczenia ponadlokalnego? „Czy Canudos będzie stolicą tego Królestwa [przyszłego Królestwa Ducha Świętego]? Jeśli tak zechce Dobry Jezus. Wówczas obalone będą bezbożne prawa Republiki – głosił prorok – [...] Ale przedtem trzeba pokonać Antychrysta [...] I trzeba powstać do walki, jak powstałi krzyżowcy, by wyzwolić Jerozolimę: ze śpiewem, z modlitwą, z okrzykami na cześć Najświętszej Panienki i Pana Jezusa. I zwyciężyli, tak, jak zwyciężą Republikę krzyżowcy Dobrego Jezusa” (Llosa 1992: 89).

Konsekwencje idei

Wydaje się jednak, że doktryna na taki cel nastawiona, prędzej czy później musi okazać się mało „trafna”. W przypadku Canudos – jak pamiętamy – nie doprowadziło to bynajmniej do osłabienia wierności wobec niej. Otóż etyka przekonań, jaką

kierował się przywódca, miała decydujący wpływ na charakter działań podejmowanych przez wszystkich członków społeczności. Warto podkreślić „totalność” tej jedności wokół zasad głoszonych przez proroka. Nie znajdujemy bowiem pośród jego wyznawców ludzi wątpiących. Absolutnie nie ma mowy o renegatach. Nawet w chwilach najtragiczniejszych. „Kobiety, które czekały tutaj na żołnierzy, nie bały się [...]. Bo wiedziały, że zmartwychwstaną [...]. Gdybym ja miał taką pewność, też bym się nie bał” (Llosa 1992: 335) – mówi zewnętrzny obserwator walk. Przytłoczenie ciężarem idei, którą zdecydowali się ponieść, przyjdzie dopiero, gdy zabraknie pośród nich Antonia-Pocieszyciela. Do tego wątku przyjdzie wkrótce powrócić.

Wartości Ewangelii, którymi kierowali się osadnicy wiodąc życie wspólnotowe, kazały im wyzbyć się własności. Korzystano z ogólnodostępnych dóbr, wypracowywanych przez wszystkich wedle przestrzeganych ustaleń, lub wniesionych jako część majątku przez nowoprzybyłych. Przestrzegano zasad moralności, a przypadki jej naruszania (co musiało się zdarzać w tak licznej społeczności) były natychmiast piętnowane i wreszcie eliminowane. Co wieczór, w niesłabnącym uniesieniu wysłuchiwano kazań Nauczyciela, a ci, którzy nie brali udziału w tych specyficznych „nabożeństwach”, nie czuli się przez to w żaden sposób przez pozostałych wykluczani. W chwilach próby wszyscy stawali do walki dzieląc zadania podług przydziałów. Jednak te same wartości kazały im dopuszczać się zbrodni, wykraczających poza konieczność samoobrony wspólnoty. Poruszająca wydaje się sprzeczność pomiędzy przykazaniem miłowania nieprzyjaciół swoich (Mt V, 34), i bezwzględną walką ze wszystkimi, którzy nosili mundury armii republiki, a zwłaszcza zadawaniem im śmierci w szczególnie okrutny sposób oraz straszliwą profanacją ciał „sług Antychrysta”. Zacytujmy fragment rozmowy pomiędzy baronem de Cañabrava, właścicielem fazendy przejętej przez jaguncos, a dziennikarzem będącym świadkiem i kronikarzem tej wojny.

„– Obłąd? Nieporozumienie? To nie wystarczy, to nie tłumaczy wszystkiego [...]. Głupota i okrucieństwo też zrobiły swoje. [...] Przymuszam, że nie tylko Canudos, ale historia w ogóle na tym właśnie się opiera [...].

– Chyba, że się wierzy w Boga [...]. Tak jak oni. Wszystko tam było jasne, przejrzyste. Głód, bombardowania, rozprute brzuchy, zmarli z wycieńczenia. Bestia i Bóg Ojciec, Antychryst i Dobry Jezus. Od razu wiedzieli, co pochodzi od jednego, a co od drugiego, co jest dobre, a co złe. Nie zazdrości im pan? Życie staje się takie proste, jeśli ktoś potrafi dostrzec zło lub dobro we wszystkim, co dzieje się dookoła” (Llosa 1992: 458).

Działania społeczne, z jakimi mamy do czynienia w Canudos, podporządkowane są wyznawanym przez mieszkańców osady wartościom. Oni sami są przekonani o wyższości tych wartości nad poszczególnymi zachowaniami, które, gdy były czynione wobec nich, jednoznacznie definiowano jako potworne, nieludzkie, grzeszne. Nie tylko, obiektywnie rzecz ujmując, zwierzęce i kryminalne postęпки (czynione zresztą metodycznie, na dużą skalę) traciły swój potworny wymiar w oczach pełniących je wyznawców Nauczyciela. Także i narażanie życia bezbronnych tysięcy pozostałych osadników nie było dla nikogo w Canudos czynnikiem osłabiającym ich determinację. Tam, w chwili ostatecznej próby, nie było podziału na przybocznych

Antonia i ich ofiary. A jeśli już mowa o ofiarach, to wszyscy mieszkańcy zmuszeni byli ulec wreszcie Szatanowi-Republice, więc ofiarami byli wszyscy bez wyjątku. Tak jak wszyscy (i jedno wynika z drugiego) zasługiwali na Niebo po śmierci. Przytoczmy ustęp dotyczący tego, co miało miejsce, gdy oblężenie zacieśniło się odcinając osadę od źródeł: „Kto zdecydował, że tylko kobiety i dzieci mają czołgać się do Starej Fazendy, żeby wykraść wodę? Wiedzieli, że przy źródłach czekają żołnierze, żeby strzelać do nich bez przeszkód, wiedzieli, że na dziesięcioro wracało dwoje lub jedno. Kto zdecydował, że mężczyźni nie powinni próbować tej niższej formy samobójstwa, im bowiem przysługiwała forma wyższa, przywilej śmierci w walce? [...] Przypuszczam, że ani Nauczyciel, ani żaden z przywódców. To były decyzje spontaniczne, jednomyślne, anonimowe. Gdyby było inaczej, nie przestrzegaliby ich, nie szliby na rzeź z takim przekonaniem. [...] Słyszałem kobiety i dzieci wyruszające na Starą Fazendę z blaszankami, puszkami, dzbankami, butelkami, żegnające się z mężami i ojcami, słyszałem, jak błogosławili się na drogę, umawiali na spotkanie w niebie. I słyszałem, co się działo, kiedy udało im się wrócić. Puszka, wiadro, dzban były nie po to, żeby napoić konających starców i oszalałe z pragnienia dzieci. Nie. Cała woda szła do okopów, żeby ci, którzy mogli utrzymać w ręku karabin, utrzymali go jeszcze o kilka godzin lub minut dłużej” (tamże, s. 605–606).

Mamy tu do czynienia z egzemplifikacją siły wartości, które nakazują zacierać sprzeczność pomiędzy nakazem sumienia a jego następstwami. Te zaś, bez wątpliwości były przewidywalne. Podejmowano działania z całą świadomością ich skutków, w imię lojalności wobec członków wspólnoty, którzy cierpieli i tych, którzy wciąż cierpią, by ich trud nie poszedł na marne. Ale przede wszystkim działano w imię przekonania o nakazie obowiązku, godności, doniosłości sprawy, której służono i nakazu religijnego. Oto przykład – jak je nazywa Weber – działań wartościoworacyjnych (2002: 18–19), które są zawsze działaniami „wedle ‘przykazań’ lub ‘wymagań’, które działający uważa za wiążące” (tamże, s. 19). Nie ma tutaj podziału na to, co *warto*, i na to, co *się oplaca*. Osoby podejmujące się działań wartościoworacyjnych kierują się świadomą wiarą w samoistną i bezwarunkową wartość ich zachowań jako takich.

„Jesteśmy jego dziećmi. Byliśmy niczym, a on nas przemienił w apostołów” (Llosa 1992: 290) – mówił jeden z przybocznych Antonia o najdłuższym stażu, zwany „Aniołkiem”. Nauczyciel tchórzcy przemieniał w ludzi odważnych, morderców i złodziei skłonił do wyboru życia pełnego poświęceń dla wspólnoty, z rozpustników czynił ascetów. Póki mieli przy sobie swego przywódcę, jego charyzma była dla mieszkańców Canudos źródłem mocy pozwalającej stawiać czoło przeciwnościom. Jedną z cech charakterystycznych charyzmy jest to, że staje się ona – jak głosił Weber – „wielką swoistą siłą rewolucyjną” (2002: 184). Jako taką wyróżnia ją możliwość skutecznego przemieniania psychiki wielu osób (por. Ritzer 2004: 165), system wartości ulega przetasowaniu, a ich postrzeganie świata potrafi zmienić się diametralnie. To, kim byli kiedyś, zanim stali się świtą Antonia, nie zawsze było efektem wyboru. Często zależało od warunków bytowych, tragiczności losu, zasad obowiązujących w systemie społecznym opartym na niewolnictwie, ale także i od zwyczajnych słabości i skłonności godnych społecznego i boskiego potępienia. Gdy spotkali Na-

uczyciela, wielu z nich poczuło się w obowiązku odpokutować u jego boku za swoje „życia poprzednie”. Weber pisał (tamże, s. 184), iż „charyzma może stanowić przekształcenie od wewnątrz, które, zrodzone z trudnej sytuacji lub entuzjazmu, oznacza przemianę głównej orientacji zasad i czynów wiążącą się z nadaniem całkowicie odmiennego kierunku wszelkim nastawieniom wobec wszystkich poszczególnych form życia i ‘świata’ w ogóle”. Charyzma ma być cechą mędrców, bohaterów i proroków, za sprawą której są oni uważani za obdarzonych często nadprzyrodzonymi siłami i właściwościami, niedostępnymi dla innych, pod tym względem, zwykłych osób, nad którymi charyzmatyk góruje. O tym, że staje się ich przywódcą i wzorem do naśladowania może decydować także i to (nie rezygnując z powyższych cech), że uchodzi za „osobę posłaną przez Boga” (tamże, s. 181).

„Co pana tak przeraża? – powiedział baron. – Czyżby sądził pan, że Nauczyciel rzeczywiście jest drugim Chrystusem, który pojawił się powtórnie na ziemi, żeby odkupić ludzkość? [...]”

Powiedział to bez zastanowienia i zaraz poczuł się nieswojo. Czy to miał być żart? Ale żaden z nich się nie roześmiał.

– O tym także myślałem – odparł [dziennikarz]. – Czy był Bogiem? Czy zesłał go Bóg?” (Llosa 1992: 505).

Rozmowę powyższą toczą ludzie, z których pierwszy za sprawą buntowników stracił należące do niego ziemie i przyłączył się do sił ich zwalczających; drugi zaś był świadkiem ostatnich dni osady, niezwiązanym w żaden sposób ze wspólnotą, którego zawierucha wojny rzuciła w obręb obleganego miasta. Stawianie podobnych pytań, nawet jeśli nie całkiem na serio, przez osoby z „zewnątrz”, może dać wyobrażenie o skali adoracji Antonia w samym Canudos.

Nie u wszystkich jednak przetrwało poczucie słuszności głoszonych przez niego wartości, a zwłaszcza ich ziemskich skutków. Jak się miało okazać, dla wielu osadników gwarantem tej słuszności był Nauczyciel. Wycieńczony postem i smutkiem nie mniej, aniżeli chorobą, zmarł na kilka dni przed ostateczną klęską. Jak należy sądzić, najzupełniej obca była mu kiedykolwiek myśl o możliwości poddania się „masonom” i „protestantom” (tamże, s. 660). Lecz po jego śmierci podzielane przez wiernych przekonanie o pewności zbawienia, ostatecznie okazało się niewystarczające i nie wytrzymało konfrontacji z ogromem terazniejszego cierpienia. „Aniołek” wynegocjował z dowództwem wojsk republikańskich możliwość potraktowania przynajmniej części obleganych mieszkańców jak jeńców. Mogli się poddać i wyjść bezpiecznie z miasta, choć nie wszyscy się z tego cieszyli. „Ale tu są niewinni. Dzieci, kobiety, które mają rodzić, niedołęzni starcy. Niech ocala życie – przekonywał Aniołek, – nie wolno ci decydować za nich. Jeżeli im na to nie pozwolisz, to tak jakbyś ich zabił. Przyjmiesz na siebie straszny grzech, João Wielki, krew niewinnych spadnie na twoją głowę. To zbrodnia przeciw niebu pozwolić, żeby niewinni ginęli. Oni nie potrafią się bronić João Wielki” (tamże, s. 660–661). Gdy nie stało depozytariusza etyki przekonań, jego przekonania przestały być etyczne. Za oczywiste przyjąć należy, że póki żył Nauczyciel, przelewanie krwi niewinnych miało sens. Nawet nie było wtedy mowy o związanym z tym jakimś grzechu. Natomiast teraz miałby to być grzech „straszny”. Działania wartościoworacjonalne mają ustąpić działaniom celo-

woracjonalnym (Weber 2002: 18). Czyli, oczywiście, zorientowanym na cel, jednakże biorącym pod uwagę adekwatność środków do niego wiodących, jak również (co tu najistotniejsze) skutki uboczne. Choć rozstrzygnięcie między kolidującymi celami (zbawienie, ale i przeżycie) oraz następstwami ich osiągnięcia jest wartościoworacjonalne, to jednak środki dobierać należy nie działając już w sposób „ani afektywny (szczególnie emocjonalny), ani tradycyjny” (tamże, s. 19). W sytuacji ostatecznej próby Aniołek nie wytrzymał ogromu brzemienia, jakim były nauki ich Conselheiro. Podejrzewano, że postradał zmysły, ale nikt mu tego wprost nie powiedział. „Nikt się nie odważył [...]. To był Aniołek. Aniołek. Nie ktoś taki, jak ty czy ja, tylko ktoś, kto był z Nauczycielem od samego początku. To był Aniołek. A ty powiedziałbyś mu, że go opętało, że nie wie, co robi?” (Llosa 1992: 661). Ten, który ośmielił się wyrazić nadzieje tak wielu chcących przeżyć, zostaje kimś, kto błądzi. Aniołek, który niemal całe życie spędził w aurze mistycznej niezwykłości, teraz zrozumiał coś, co, póki żył w cieniu Nauczyciela, było jakby wyłączone z porządku codzienności. Trafnie ujął to wielki Chesterton (2004: 76): „rzeczy zwyczajne są o wiele cenniejsze, niż nadzwyczajne; więcej nawet: są od nich bardziej nadzwyczajne”.

Lecz powrót do stanu umysłu „sprzed Canudos” okazał się trudniejszy, niż ktokolwiek, chcący podjąć taką próbę, mógłby sądzić. Oto nie można unieważnić wpływu lat i doświadczeń życia w cieniu Nauczyciela. Rewolucyjna siła charyzmy Mistrza, zmieniając wielu jego zwolenników „od wewnątrz” nie pozwoliła im później na to, by ulec słabości nawet wobec nieuchronności porażki i śmierci. Gdy kobiety w ciąży, dzieci i inni wygłodzeni, kalecy, wynędzniali, starzy, słabi i chorzy wyruszyli („jak nie mogli iść, to się czołgali” (tamże, s. 661)) niczym w procesji w stronę żołnierzy, „gęsiego, bez broni, z rękami na karku” (tamże, s. 660), okazało się, że ziarno zasiane w duszach najwierniejszych – tych, którzy zdecydowali się zostać do końca, wydało ostatni, niespodziewany plon. Zatrzymowała, wydawało się, że już pogrzebana, etyka przekonań Antonia, której niegodnymi spadkobiercami poczuli się tacy wierni jak João Mnich. Przejęty odpowiedzialnością za zbawienie czystych dusz swoich współbraci, a przyszłych jeńców, „powiedział João Mnich podniesionym głosem ładując karabin, biorąc na cel tych, którzy już przeszli i oddalali się coraz bardziej. – Wszyscy zginiemy. Ale oni ich poniżą, upokorzą [...]. Nie możemy na to pozwolić właśnie dlatego, że są niewinni. Nie pozwolę, żeby poderżnęli im gardła! Nie dopuszczę do takiej hańby! – Już strzelał [...] już strzelaliśmy wszyscy [...], ja też” (tamże, s. 662).

Hiob w Canudos

W nagrodzonym pięcioma Oskarami filmie Ridleya Scotta *Gladiator*, jest scena, którą, jak się wydaje, warto tu przywołać. Otóż jeden z oficerów generała Maksymusa (w tej roli Russel Crowe) spoglądając na germańskich wojowników, którym za chwilę armia rzymska wyda bitwę, mówi: „Ludzie powinni wiedzieć, kiedy są pokonani”. Generał na to: „A czy byś wiedział Kwintusie? Czy ja bym wiedział?”. Siła militarna, dyscyplina, taktyka i doświadczenie kazały obu Rzymianom mieć pewność co do zwycięstwa nad barbarzyńcami. Sięgając po inny przykład, zwrócimy

uwagę, że trudno stawiać się w sytuacji biblijnego Hioba, ale ważną „przewagą”, jaką mają nad mitycznym patriarchą wierni, jest to, że wiedzą, jak opowieść o nim się kończy. Wiedza ta ma wzmacniać ich ufność w przemyślność Boskich planów. Przykłady powyższe dają się uogólnić. Oto czytelnik książki Mario Vargasa Llosy wie, że Brazylię, w końcu XIX wieku ogłoszono republiką, i że ustroj ten obowiązuje tam do dziś; z posłowania zaś dowiaduje się, że wydarzenia opisane w powieści są autentyczne. Mieszkańcy Canudos wiedzieli, że ich „wojna końca świata” dobiega kresu. Sytuacja ich stała się wreszcie beznadziejna. Wiedząc, że są ostatnimi sprawiedliwymi, musieli mieć świadomość, że znienawidzona przez nich demokracja zapanuje w całym kraju. Dla nich rzeczywiście świat, jaki znali, skończył się nie tylko dlatego, że umarło Belo Monte. Podział państwa na stany, wprowadzenie dziesiątego systemu metrycznego („nie podnosząc głosu [Antonio] upominał, by nie odpowiadali na pytania spisu i nie godzili się, żeby metr i centymetr zastąpiły łokieć i piędź” [tamże, s. 30]), uzależnienie Kościoła od władzy cywilnej, parlament rozdierany intrygami i kłótniami politycznych frakcji – wszystko to były znamiona rzeczywistości nowej, w której nie było miejsca dla kultuwowania religii w sposób głoszony przez Nauczyciela.

Dzisiaj wiemy, że Hiob otrzymał nagrodę za swą wierność Panu, i że Rzymianie pokonali germańskie plemiona. Wiemy także, iż w XX wieku republikami stała się większość państw, w których sto lat wcześniej rządili monarchowie. Mało tego, wiemy również, że wraz z powszechnym tryumfem demokracji liberalnej skończyć się ma historia (zob. Fukuyama 1996; 1997), choć wciąż jeszcze na to czekamy. Czytając *Wojnę końca świata* ma się świadomość tragedii, która wpisana jest w losy poszczególnych bohaterów powieści (i nie chodzi tylko o zwolenników Nauczyciela, choć o nich przede wszystkim) i jej bohatera głównego, jakim jest cała społeczność wiernych, którzy w religii, w postawie swojego przywódcy, w spełnieniu Idei widzieli sens ludzkiej egzystencji. Nie można też, od pierwszych kart książki, nie ulec wrażeniu, tak plastycznie wywoływanemu przez pisarza, że wierni skupieni wokół proroka Antonia mieli świadomość nieuchronnej tragiczności swego losu. Umberto Eco pisze, że „bolesny podziw, jaki odczuwamy przy każdej ponowionej lekturze wielkich tragików, jest efektem tego, że ich bohaterowie, którzy mogliby uniknąć okrutnego losu, w wyniku własnej słabości lub zaślepienia nie rozumieją, że wychodzą na spotkanie nieszczęściu i rzucają się w przepaść, którą wykopali sobie własnymi rękami” (2003: 19). Według Eco właśnie na tym polegać ma główne zadanie literatury, czyli na „edukacji zmierzającej do poznania Przeznaczenia i śmierci” (tamże).

W powieści Llosy jest znacznie więcej wątków, na które socjolog spojrzeć może przez pryzmat naukowych teorii. Na eksploatację czeka np. wątek społecznej rewolucji, której zamiar wywołania przypisywano mieszkańcom Canudos. W tym kontekście pojawia się w książce postać socjalisty-fourierysty, Szkota o imieniu Gall, który pragnie uświadomić wyznawcom Antonia dziejową wręcz rolę, jaką odgrywają (a w każdym razie, jak twierdzi, mogliby odegrać) na znacznie szerszą skalę. Przypisuje im świadomość bojowników o zniesienie granic, własności, likwidację pieniądza; widzi w Canudos przykład anarchii niemal doskonałej, którym powinni

się inspirować rewolucjoniści w Europie. Ciekawą wydaje się także perspektywa zestawienia tego brazylijskiego religijnego i tradycjonalistycznego buntu przeciw republice, z powstaniem antyrewolucyjnym rozpoczętym w 1793 roku we francuskiej Wandei. Mając pełną świadomość różnic, często przepastnych, pomiędzy tymi dwiema wojnami, trzeba przyznać, że liczba i wartość podobieństw jest kusząca. Ponadto osobny zupełnie rozdział analizy książki Llosy mógłby stanowić świat rozgrywek wewnątrz- i międzyfrakcyjnych toczonych podczas walki o władzę w ramach kształtującego się dopiero ustroju. Znakomite to pole obserwacji dla socjologa polityki. Zresztą zagadnienie rodzącej się demokracji, związanych z nią nadziei, obaw, nieporozumień, podatności na interpretacje i nadinterpretacje – mogłoby być warte pokusy zestawienia tego początkowego jej etapu z demokracją, powiedzmy, „dojrzejącą”. Powyższe wątki (jak i, co najmniej, kilka innych jeszcze), siłą rzeczy, nie mogły zmieścić się w tym skromnie pomyślanym szkicu.

W mowie noblowskiej Llosa stwierdził, że „bez fikcji bylibyśmy mniej świadomi, jak ważna jest wolność, żeby życie dało się żyć, i jakim się staje piekłem, gdy wolność dławi tyran, ideologia czy religia. Kto wątpi, że literatura nie tylko pozwala nam śnić o pięknie i szczęściu, ale i przestrzega nas przed wszelkim uciskiem, niech spyta, czemu wszystkie reżimy, które usiłują kontrolować ludzkie życie od kolebki po grób, tak się jej boją, że ustanawiają cenzurę, by ją zdławić, i śledzą podejrzliwie niezależnych pisarzy. Czynią tak, bo wiedzą, jak niebezpieczne są wycieczki wyobraźni w książki, jak groźne stają się fikcje, gdy czytelnicy zestawiają wolność, która je rodzi i która się w nich realizuje, z obskurantyzmem i strachem czyhającymi na nich w prawdziwym życiu” (2010: 24). *Wojna końca świata* powstała na podstawie relacji naocznego świadka wydarzeń opisanych w powieści, korespondenta wojennego Euclidesa de Cunha. Imponujące jego dzieło, *Os sertões (Sertony)*, będące „socjologiczno-antropologicznym traktatem” (Walasek-Elbanowska 1992: 680) zaliczane jest do klasyki literatury brazylijskiej. Można zatem powiedzieć, że materiał źródłowy Llosie nie wystarczył. Inspiracja za to okazała się potężna. Powieść jest więc wyrazem potrzeby powiedzenia czegoś więcej. Owo „więcej” znajdują w niej, jak można sądzić, nie tylko ci, którzy o Canudos słyszeli niewiele (lub, co oczywiste, wcale), ale i osoby znające dzieło de Cunha. Wszak, jak twierdził Jan Błoński (1999: 122) „literatura jest sposobem na poszerzanie świata. Nie tylko wpływa na nasze widzenie i przeżywanie świata. Poszerza go w sensie intelektualnym, a przede wszystkim dodaje mu istnienia”.

Według Lewisa A. Cosera (red. 1963: 4) „poznanie istoty procesów społecznych, tak jak przedstawili je w swych dziełach, na przykład, Proust czy Flaubert, może w znaczący sposób wzbogacić rozumienie złożonych i abstrakcyjnych koncepcji wielkich socjologów. Trzeba nam zatem czytać Marksa i Balzaka, Maksa Webera i Prousta. Rozumienie jednego będzie wzbogacone przez rozumienie drugiego”. Takich, jak wskazane przez Cosera, par uczonych i pisarzy można by podać wiele, sporządzając w ten sposób długą listę. Pozostaje podzielić nadzieję wybitnego socjologa i z większą już pewnością dodać, że zestawianie socjologii i literatury pierwszą z nich wzbogaci, a drugiej nie zaszkodzi. Wydaje się też oczywiste, że na liście tej nie może zabraknąć Mario Vargasa Llosy.

Literatura

- Andreski, Stanisław. 2002. *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Arendt, Hannah. 1991. *O rewolucji*. Tłum. M. Godyń. Warszawa: Wydawnictwo X, Dom Wydawniczy Totus.
- Aronson, Eliot, Timothy D. Wilson i Robin M. Akert. 1997. *Psychologia społeczna. Serce i umysł*. Tłum. A. Bezwińska i in. Warszawa: Zysk i S-ka.
- Arystoteles. 2003. *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa.
- Berger, Peter L. 1997. *Święty Baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Tłum. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Berger, Peter L. i Thomas Luckmann. 1983. *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. Niznik. Warszawa: PIW.
- Błoński, Jan. 1999. *O fikcji*. W: *Rozmowy na koniec wieku 2*. Red. K. Janowska i P. Mucharski. Kraków: Znak.
- Carrière, Jean-Claude, Jean Delumeau, Umberto Eco i Stephen Jay Gould. 2000. *Rozmowy o końcu czasów*, rozmawiali Catherine David, Frederic Lenoir, Jean-Philippe de Tonnac. Tłum. J. Łukaszewicz i A. Łukaszewicz. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Chesterton, Gilbert Keith. 2004. *Etyka krainy elfów*. W: tegoż. *Ortodoksja. Romanca o wierze*. Tłum. M. Sobolewska. Warszawa–Ząbki: Fronda-Apostolicum, s. 75–111.
- Chesterton, Gilbert Keith. 2008. *Tolerancja*. W: tegoż. *Obrona człowieka. Wybór publicystyki (1909–1920)*. Tłum. J. Rydzewska. Warszawa–Ząbki: Fronda-Apostolicum, s. 5–9.
- Cohn, Norman. 2007. *W pogoni za milenium. Milenarystyczni buntownicy i mistyczni anarchiści średniowiecza*. Tłum. M. Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Comte, August. 2003. *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*. Tłum. J.K. Warszawa: De Agostini, Altaya.
- Coser, Lewis A. 2009. *Funkcje konfliktu społecznego*. Kraków: Nomos.
- Coser, Lewis A. (red.). 1963. *Sociology Through Literature. An Introductory Reader*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall.
- Ćwikła, Paweł. 2006a. *Boksowanie świata. Wizje ładu społecznego na podstawie twórczości Janusza A. Zajdla*. Katowice: Śląsk.
- Ćwikła, Paweł. 2006b. *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*. „Studia Socjologiczne” 2: 127–158.
- Ćwikła, Paweł. 2006c. *Social fiction jako laboratorium eksperymentu społecznego*. „Przegląd Socjologiczny” LV/2: 157–177.
- Ćwikła, Paweł. 2010. *Tracona tożsamość. Między poprawnością Cortesa a liberalną demokracją*. W: L. Dziewięcka-Bokun i A. Śledzińska-Simon (red.). *Spoleczeństwo wobec Innego. Kategoria Innego w naukach społecznych i życiu publicznym*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 41–52.
- Duby, Georges. 1997. *Rok tysięczny*. Tłum. M. Malewicz. Warszawa: Volumen, Bellona.
- Durkheim, Emile. 2011. *Samobójstwo*. Tłum. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Eco, Umberto. 1996. *Fikcyjne 'Protokoły'*. W: tegoż. *Sześć przechadzek po lesie fikcji*. Tłum. J. Jarniewicz. Kraków: Znak.
- Eco, Umberto. 1997. *Interpretacja i nadinterpretacja*. Tłum. T. Bieroń. Kraków: Znak.
- Eco, Umberto. 2003. *O literaturze*. Tłum. J. Ugniewska i A. Wasilewska. Warszawa: Muza.
- Festinger, Leon. 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, California: Stanford University Press.

- Festinger, Leon, Henry W. Riecken i Stanley Schachter. 1956. *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fukuyama, Francis. 1996. *Koniec historii*. Tłum. T. Bierdoń i M. Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Fukuyama, Francis. 1997. *Ostatni człowiek*. Tłum. T. Bierdoń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Geryl, Patrick. 2005. *Światowy kataklizm w 2012 roku*. Tłum. E. Witecka. Warszawa: Amber.
- Geryl, Patrick. 2007. *Proroctwo Oriona na rok 2012*. Tłum. E. Morcińska-Dzius. Warszawa: Amber.
- Geryl, Patrick. 2009. *Jak przeżyć kataklizm roku 2012*. Tłum. B. Orłowska. Warszawa: Amber.
- Granovetter, Mark. 1978. *Threshold Models of Collective Behaviour*. „American Journal of Sociology” 83.
- Heinich, Nathalie. 2010. *Socjologia sztuki*. Tłum. A. Karpowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Holl, Adolf. 1997. *Heretycy. Panorama dziejów myśli kacerskiej i ruchu dysydenckiego w chrześcijaństwie*. Tłum. E. Ptaszyńska-Dutkiewicz. Gdynia: Uraeus.
- Hundley, Raymond. 2011. *2012 koniec świata? Chrześcijański przewodnik dla tych, którzy się boją*. Tłum. D. Chebrajska. Warszawa: Pax.
- Janis, Irving. 1982. *Groupthink*. Boston: Houghton Mifflin.
- Kłoskowska, Antonina. 1986. *Literatura romantyczna w potocznym odbiorze*. W: A. Brodzka, M. Hopfinger i J. Lalewicz (red.). *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*. Wrocław: Wydawnictwo Osolineum, s. 391–401.
- Kołąkowski, Leszek. 1984. *Szukanie barbarzyńcy – złudzenia uniwersalizmu kulturowego*. W: tegoż. *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks, s. 11–24.
- Kołąkowski, Leszek. 1988. *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Aneks.
- Kundera, Milan. 1998. *Sztuka powieści*. Tłum. M. Bieńczyk. Warszawa: Czytelnik.
- Lambert, Malcolm. 2002. *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*. Tłum. W. J. Popowski. Gdańsk–Warszawa: Marabut, Volumen.
- Lawrence, Joseph. 2007. *Apokalipsa 2012*. Tłum. A. i J. Maziarscy. Warszawa: Świat Książki.
- Le Bon, Gustaw. 1996. *Psychologia tłumy*. Tłum. B. Kaprocki. Warszawa: Pavo.
- Lepenes, Wolf. 1997. *Trzy kultury*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Llosa, Mario Vargas. 2010. *Pochwała czytania fikcji literackiej*. „Gazeta Wyborcza” z dn. 11–12.12, s. 24–25.
- Llosa, Mario Vargas. 1992. *Wojna końca świata*. Tłum. D. Walasek-Elbanowska. Warszawa: PIW.
- Luckmann, Thomas. 1996. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Tłum. D. Motak. Kraków: Nomos.
- Łęcki, Krzysztof. 1997. *Zinstytucjonalizowane formy komunikowania o literaturze. Socjologiczna analiza zjawiska Św. Gombrowicz*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Łęcki, Krzysztof. 1999. *Literatura piękna*. W: *Encyklopedia socjologii*. Tom II. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 128–134.
- Łęcki, Krzysztof. 2000. *Socjologia literatury*. W: *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa: WN PWN, s. 153–155.
- Malia, Martin. 2008. *Lokomotywy historii. Zwroty w dziejach i kształtowanie nowoczesnego świata*. Tłum. M. Grabska-Ryńska. Warszawa: WN PWN.
- Mannheim, Karl. 1992. *Ideologia i utopia*. Tłum. J. Miziński. Lublin: Test.
- Merton, Robert K. 1982. *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Tłum. E. Morawska i J. Wertenstein-Żuławski. Warszawa: PWN.
- Mill, John Stuart. 2005. *O wolności*. W: tegoż. *Utylityzm, O wolności*. Tłum. A. Kurlandzka. Warszawa: WN PWN.

- Milgram, Stanley. 1974. *Obedience to Authority*. New York: Harper and Row.
- Mucha, Janusz. 2009. *Wprowadzenie do twórczości Lewisa A. Cosera*. W: L. A. Coser. *Funkcje konfliktu społecznego*. Kraków: Nomos.
- Osherow, Neal. 2001. *Jak zrozumieć coś, co nie ma sensu: analiza wydarzeń w Jonestown*. W: E. Aronson (red.). *Człowiek istota społeczna. Wybór tekstów*. Tłum. J. Radzicki. Warszawa: WN PWN.
- Parsons, Talcott. 1983. *Religijność – uwarunkowania postaw wobec religii*. W: F. Adamski (red.). *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Piegza, Janusz. 1994. *Świadkowie Jehowy. Geneza i struktura kontestacji religijnej*. Kraków: Nomos.
- Platon. 1999. *Państwo*. W: tegoż. *Państwo, Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Ritzer, George. 2004. *Klasyfikacja teorii socjologicznej*. Tłum. H. Jankowska. Poznań: Zysk i S-ka.
- Simmel, Georg. 1975. *Socjologia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Swierżawski, Stefan. 1995. *Święty Tomasz na nowo odczytany*. Poznań: W drodze.
- Syski, Jacek. 1980. *Świątynia zagłady*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Szacki, Jerzy (red.). 1977. *Czy kryzys socjologii?*. Warszawa: Czytelnik.
- Szacki, Jerzy. 1980. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Iskry.
- Śpiewak, Paweł. 1992. *Ideologie i obywatele*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Świątkiewicz, Wojciech. 2010. *Między sekularyzacją i deprywatyzacją. Socjologiczne refleksje wokół polskiej religijności w kontekście europejskim*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, Massachusetts: Addison Wesley.
- Tocqueville, Alexis de. 1996. *O demokracji w Ameryce*. Kraków, Warszawa: Znak.
- Walasek-Elbanowska, Dorota. 1992. *Od tłumaczki*. W: M. V. Llosa, *Wojna końca świata*. Tłum. D. Walasek-Elbanowska. Warszawa: PIW.
- Weber, Max. 1998. *Polityka jako zawód i powołanie*. Kraków, Warszawa: Znak.
- Weber, Max. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Tłum. D. Lachowska. Warszawa: WN PWN.
- White, Hayden. 2009. *Fikcjonalność przedstawień opartych na faktach*. W: tegoż. *Proza historyczna*. Tłum. R. Borysławski i inni. Kraków: Universitas.
- Wilson, Bryan. 1998. *Typologia sekt. Ujęcie dynamiczne i porównawcze*. W: W. Piwowarski (red.). *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Nomos.
- Wojciszke, Bogdan. 2006. *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*. Warszawa: Scholar.
- Zaręba, Sławomir H. (red.). 2009. *Socjologia życia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zaręba, Sławomir H. i Witold Zdaniewicz. 2006. *Religia-Kościół-Społeczeństwo. Wyniki porównawczych badań socjologicznych w 12 diecezjach*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Zimbardo, Philip G. 1999. *Psychologia i życie*. Tłum. E. Czerniawska, J. Łuczyński, J. Radzicki i J. Suchecki. Warszawa: WN PWN.

Sociology in Literature.
The Case of Mario Vargas Llosa’s “The War of the End of the World”

Summary

The purpose of this essay is to propose a view of the world described in the novel as a sociological object. The literary work subject to analysis is Mario Vargas Llosa’s “The War of the End of the World”, with Lewis A. Coser’s remarks referred to as guidelines on how a sociologist may do his or her research on a reality presented in a novel. The author wants to point out that it may be useful to recur to elements of the sociological theories in order better to understand the social phenomena and processes portrayed in literature. Such procedure may enrich the interpretation of the novel, at the same time being not without interest for science.

Key words: sociology of literature; interpretation; ethics of conviction; ethics of responsibility; charisma; religion; end of the world; Mario Vargas Llosa.