

MARIA JOLANTA OLSZEWSKA

(Uniwersytet Warszawski)

## W cieniu apokalipsy, czyli *Niebo w płomieniach* Jana Parandowskiego

Uczucie religijne jest naturalnem u człowieka w łonie tej tajemnicy, którą się czuje być otoczonym, ale nie mówcie mi o religiach. One narzucają wierzenia zdecydowane i ekskluzywne, jakie zupełnie nie przystoją istocie, która nie wie nic i niczego twierdzić nie może.

Luiza Ackermann, *Mysli samotnicy*<sup>1</sup>

Nie ma rozpusty gorszej niż myślenie.  
Pleni się ta swawola jak wiatropylny chwast  
na grządce wytyczonej pod stokrotki.

Dla takich, którzy myślą, święte nie jest nic.  
Zuchwałę nazywanie rzeczy po imieniu,  
rozwiązłe analizy, wszeteczne syntezy,  
pogoń za nagim faktem dzika i hulaszcza,  
lubieżne obmacywanie drażliwych tematów,  
tarło poglądów – w to im właśnie graj.

Wisława Szymborska, *Głos w sprawie pornografii*<sup>2</sup>

Powstaniu i wydaniu w roku 1936 głośniejszej w swoim czasie, a dziś już właściwie zapomnianej, powieści Jana Parandowskiego pt. *Niebo w pło-*

---

<sup>1</sup> L. Ackermann, *Mysli samotnicy*, przeł. N.L. Jotte, „Lucifer” 1922, nr 2–4, s. 39.

<sup>2</sup> W. Szymborska, *Głos w sprawie pornografii*, [w:] taż, *Ludzie na moście*, Warszawa 1988, s. 34.

*mieniach* towarzyszyła atmosfera skandalu wynikająca z tropienia w niej przez czytelników wątków autobiograficznych, których istnieniu Parandowski zaprzeczał we wstępie do kolejnych wydań utworu:

Od pierwszej chwili odczytano w Teofilu Grodzickim moją własną młodość i krytycy nie dali już sobie odebrać tego przekonania. [...] nie bez złośliwego zadowolenia mogłem stwierdzić, jak dalece są mylne. Pisarz posługuje się swoim życiem jako surowcem literackim, ponieważ twory jego wyobraźni składają się z kształtów, barw, światel i cieni, które odbierają jego zmysły i które jego mózg układa w zespół zjawisk nazwanych światem. [...] W tym znaczeniu każde dzieło, najbardziej bezosobiste, będzie urywkiem autobiografii<sup>3</sup>.

Niewątpliwie przez sam fakt usytuowania akcji powieściowej w rodzinnym mieście pisarza – we Lwowie – uaktywniają się w tej narracji odniesienia autobiograficzne<sup>4</sup>. Literalna lektura tekstu, skoncentrowanego wokół postaci gimnazjalisty Teofila Grodzickiego oraz jego rozterek duchowych i światopoglądowych, może prowadzić do wniosku, że mamy do czynienia z kolejną powieścią „sztubacką” o czytelnym odniesieniu autobiograficznym, w rodzaju popularnych *Grzechów dzieciństwa* Bolesława Prusa, *Wspomnień niebieskiego mundurka* Wiktora Gomulickiego, *Szyfowych prac* Stefana Żeromskiego, *Bezgrzesznych lat* Kornela Makuszyńskiego, *W cieniu zapomnianej olszyny* Juliusza Kadena-Bandrowskiego czy *Przylądka Dobrej Nadziei* Zygmunta Nowakowskiego<sup>5</sup>. Lektura powieści Parandowskiego przez pryzmat doświadczeń autora i jednocześnie zawartych w tekście refleksji obyczajowych jest oczywiście możliwa, a obecne w fabule obrazy starego Lwowa ze schyłkowych czasów Austro-Węgier nabierają szczególnej wartości emocjonalnej i sentymentalnego uroku, tym bardziej że sceny powieściowe znakomicie od-

<sup>3</sup> J. Parandowski, *Wstęp* [do:] tenże, *Niebo w płomieniach*, Warszawa 1976, s. 6. Dalej skrótowa lokalizacja cytatów według tego wydania z podaniem w nawiasie numeru strony.

<sup>4</sup> J. Prokop, *W poszukiwaniu straconego czasu – Jan Parandowski*, [w:] *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego. Sylwetki*, red. B. Faron, Warszawa 1972, s. 482–483. Zob. A. Żywiołek, *Mitologia zagłady, czyli Europa w przededniu 1914 roku*, [w:] *Pierwsza wojna światowa w literaturze polskiej i obcej. Wybrane zagadnienia*, red. E. Łoch i K. Stępnik, Lublin 1999, s. 43–45. Por. uwagi M. Czermińskiej, *Dom w autobiografii i powieści o dzieciństwie*, [w:] też, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 295 i nast.

<sup>5</sup> Swe wspomnienia Parandowski zawarł w powojennych zbiorach opowiadań, m.in. w *Zegarze słonecznym, Luźnych kartkach czy Godzinie śródziemnomorskiej*.

dają atmosferę stolicy Galicji i Lodomerii tuż przed I wojną światową, która przyniosła zagładę *Mitteleuropy* w sensie geograficznym i politycznym. Wraz z bohaterami wędrujemy ulicami i zaułkami starego Lwowa, którego obrazy nacechowane są szczególną plastyką uczuciową, bo przecież „realizacja poetycka wspomnień dzieciństwa zawsze prawie owiana jest jakimś czarem, jakimś subtelnym urokiem, który nawet szarość, brud, czy nędzę wielkomiejskiego życia opromienia pięknem, mającym swe źródło w świeżości spojrzenia oczu dziecięcych lub młodzieńczych, skojarzonej z tęsknotą do przeszłości dojrzałego a często udręczonego serca”<sup>6</sup>.

A jednak *Niebo w płomieniach* nie jest, o czym informował sam pisarz, sentymentalnym powrotem do czasów jego dzieciństwa. Celem powieści nie jest bowiem wykreowanie nacechowanego nostalgicznie mitu dzieciństwa o charakterze terapeutycznym, nadającego temu tematowi wymiar ogólnoludzki. Nie mamy tu, o czym była już mowa, do czynienia z pamięcią autobiograficzną, przynależącą do psychologii poznawczej, czyli osobistą formą pamięci człowieka, z dążeniem do odtwarzania przeszłości utrwalonej we wspomnieniach, o której pisał Paul Ricoeur w *Pamięci, historii, zapomnieniu*<sup>7</sup>. Tak więc Parandowskiego nie interesują mechanizmy działania pamięci i formy jej uobecniania w utworach literackich. W omawianej powieści nie odnajdziemy materii osobistych przeżyć wykreowanych na sposób literacki. Dlatego *Niebo w płomieniach* nie daje się wpisać w konwencję prozy nostalgicznej. Potrzebny jest inny klucz interpretacyjny do odkrycia właściwego sensu narracji zbudowanej przez Parandowskiego.

W *Niebo w płomieniach* wpisany został szczególny „tekst miejski”. Lwów w tej powieści jest nie tylko tłem dla rozgrywających się zdarzeń, ale czymś więcej: stanem umysłu bohaterów, ich światopoglądem, podobnie jak w powieściach „petersburskich” Fiodora Dostojewskiego. Parandowski na przykładzie środowiska lwowskiego doskonale rekonstruuje mentalność mieszczaństwa w określonym czasie historycznym, tuż przed I wojną światową, która nieodwołalnie zniszczyła ten stabilny, *gemütlich* świat. Bohaterowie nie zdają sobie sprawy z tego, o czym wie autor powieści pisanej z określonego dystansu czasowego – że są to ostat-

<sup>6</sup> Silvester [s. Teresa Landy FSK], *Jan Parandowski. Niebo w płomieniach*, „Verbum” 1936, z. 3, s. 538.

<sup>7</sup> Obszernie i wyczerpująco zagadnienie to omawia: T. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005.

nie chwile pokoju w Europie. Nieświadomi nadciągającej katastrofy, żyją w cieniu apokalipsy, która staje się bolesnym faktem w zakończeniu powieściowej fabuły. Parandowski nie czyni odpowiedzialnymi za nią nienaturalnych, metafizycznych sił, tylko ludzi, którzy zgotowali innym ten los poprzez stworzenie doktryny uzasadniającej ideę wojny totalnej. Przedstawiony w powieści związek pomiędzy cechami nowoczesnej etyki, mającej swe źródła w myśli pozytywistycznej (Renan, Darwin, Haeckel) i filozofii życia (Nietzsche), a doktryną wojny totalnej tworzy łańcuch przyczynowo-skutkowy dotyczący zarówno życia jednostek, jak również instytucji. W tym jednak nie wyczerpuje się sens powieści, której celem nie jest przecież poszukiwanie przyczyn I wojny światowej.

Fabułę *Nieba w płomieniach* Parandowski wpisał w figurę dojrzewania opartą na przemianach charakteru, zapatrywań, zasad moralności młodego człowieka, który przeżywa głęboki kryzys światopoglądowy.

Trudno mi ocenić – pisał we wstępie do powieści Parandowski – w jakim stopniu Teofil Grodzicki jest „żywą postacią”, tym trudniej, że to określenie jest dość chwiejne, mam jednak niezachwiane przekonanie, że wyraża nastrój umysłów swojej epoki i że jego rodowód jest nie podrobiony. [...] Ten młodzieniec dojrzewał wśród ludzi, pojęć i przesądów XIX wieku. Zdaje mi się, że bardzo dokładnie wyrysowałem pajęczą tkaninę ówczesnej myśli, z której trudno było się wyplątać, zwłaszcza że powszechnie uważano ją za twór po prostu niezniszczalny (s. 8).

To, co przede wszystkim interesowało pisarza w doświadczeniach młodego człowieka wchodzącego dopiero w życie, to konflikt duchowy, który autor starał się zaprezentować „wyczerpująco i szczerze” (s. 7). Teofil Grodzicki wyraża siebie i jednocześnie swój czas. W szczególny sposób jego postać staje się zatem nośnikiem powieściowego sensu.

Omawiany utwór jest więc wariantem powieści rozwojowej (formacyjnej) poświęconej przemianie głównego bohatera, czyli popularną od czasów Johanna Wolfganga Goethego *Bildungsroman*, w której autor przedstawia psychologiczne, moralne i społeczne kształtowanie się osobowości młodego bohatera w konfrontacji ze sobą i środowiskiem<sup>8</sup>. *Niebo w płomieniach*, będąc jednym z możliwych wariantów *Bildungsroman* czy też *Entwicklungsroman* koncentrujących się na rozwoju jednostki, sytuuje się bliżej powieści typu *Niepokoje wychowanka Törlessa* (1906)

<sup>8</sup> F. Moretti, *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*, Londyn 1987. Por. G. Summerfield, L. Downward, *New Perspectives on the European Bildungsroman*, Bloomsbury Academic 2012.

Roberta Musila niż książek wspomnieniowych o dzieciństwie. Tu na rozwój osobowości głównego bohatera przede wszystkim wpływają negatywne doświadczenia. Różne przypadki życiowe i związane z tym rozczarowania prowadzą go ku samowiedzy potrzebnej dla pełnowartościowego istnienia w świecie, a przez to do zdobycia tożsamości, co staje się podstawowym zadaniem protagonisty.

A zatem można uznać, że *Niebo w płomieniach* to polski wariant *coming-of-age*, którego celem jest dojrzałość psychiczna i moralna bohatera. Powieść „rozwojowa”, jak stwierdza Michał Bachtin, a dotyczy to także omawianej powieści Parandowskiego, pokazuje, jak spełnia się los indywiduum, a wraz z tym tworzy się i kształtuje ono samo oraz jego charakter, jak wypełnienie życia-przeznaczenia stapia się z krystalizacją samego człowieka<sup>9</sup>. Tekst powieściowy łączy się więc ze szczególnym typem doświadczania świata, który okazuje się światem nowoczesnym, gdzie sensu nie da się odnaleźć, można go tylko ustanowić. Sens świata umieszczony jest teraz w podmiocie niedającym się łatwo utożsamić z indywidualizmem i subiektywnością. Parandowski na przykładzie losów Teofila śledzi narodziny „podmiotowości”. Można powiedzieć, że buduje on historię emancypacji świadomości swego bohatera, który dąży do zdobycia duchowej autonomii, a w chwili jej osiągnięcia – do pełnej wolności. Z tym aktem emancypacyjnym ściśle łączą się kolejne kwestie – osobowości i tożsamości bohatera. W procesie „wybijania się” Teofila na niezależność „myślową”, kiedy toczy on w swej świadomości walkę i dąży do odkrycia świata „bez tajemnic”, ważną rolę odgrywają zapatrywania na kwestie metafizyczne – jak Bóg, Wieczność, Nieskończoność. Stosunek do spraw fundamentalnych buduje w omawianym tekście szczególnie horyzont metafizyczny i uruchamia dywagacje na temat dychotomii tego, co doczesne i materialne oraz wieczne i nieskończone.

W fabułę *Nieba w płomieniach* został wbudowany obszerny dyskurs filozoficzny, który wpłynął w znaczący sposób na kształt dyskursu powieściowego<sup>10</sup>. Tak więc *Niebo w płomieniach* jest powieścią filozoficzną i tak należy ją odczytywać. Parandowskiemu znakomicie udało się zdia-

<sup>9</sup> M. Bachtin, *Powieść wychowawcza i jej znaczenie w historii realizmu*, [w:] tenże, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, oprac. przekładu i wstęp E. Czuplejewicz, Warszawa 1986.

<sup>10</sup> To między innymi wpłynęło na krytyczny odbiór powieści. Parandowskiemu zarzucono – czyniła to m.in. s. T. Landy – brak umiejętności konstruowania ciekawej fabuły i brak uczucia empatii. Dystans ironiczny buduje w tej powieści dystans wobec bohaterów i świata przedstawionego.

gnozować świat nowoczesny, z jego „odczarowywaniem rzeczywistości”, ze skrajnym antropologizmem, optymizmem, wiarą w postęp i nieograniczoność ludzkich możliwości, jak i coraz bardziej pogłębiającym się lękiem. Człowiek we współczesnym świecie nieustannie oscyluje myślowo między pewnością a rozpaczą, która staje się uczuciem dominującym, czyniącym z podmiotu „wygnańca z raju”. Tożsamość człowieka „impresjonistycznego” (termin Agaty Bielik-Robson), nigdy nie dająca się ściśle określić, staje się niekończącym się problemem czy też zadaniem<sup>11</sup>. Z głębokiego przeżycia zwątpienia w „odczarowanie świata” rodzi się marzenie o pewności i stabilizacji, o Pełni, o Bogu, ale tym skrojonym według miary człowieka i obecnym w micie religijnym.

Świat lwowski, w którym żyje i wychowuje się Teodor Grodzicki, jest światem zamkniętym, uporządkowanym i aksjologicznie stabilnym – życie chłopca upływa pomiędzy domem rodzinnym, który stanowi centrum tego świata, szkołą, kościołem a biblioteką. Poczucie równowagi i bezpieczeństwa dodatkowo wzmacnia fakt, że chłopiec urodził się 2 października – w święto Aniołów Stróżów, i stąd, jak wierzył, mógł liczyć na ich szczególną opiekę (wizerunek jednego z nich wisiał nawet w jego dzieciennym pokoju). Gwarantem ładu tego świata jest

fundament rozumiany czy to jako *arché* (to co źródłowe i pierwsze), czy to jako *telos* (metafizyczny cel, sens świata czy historii). [...] Człowiek przednowoczesny wierzył, że jest z natury dobry i że w oparciu o swe najlepsze cechy i najlepsze intencje chce tworzyć życie społeczne. Społeczeństwo nie było dlań negatywnym wyzwaniem ani źródłem jego niepokojów. Przeciwnie, człowiek przednowoczesny miał naturalną skłonność do życia społecznego, ponieważ zdawał sobie sprawę, że społeczeństwo posiada swą metafizyczną celowość, czyli służy dobru obywateli; tylko na gruncie społeczeństwa człowiek może się pod każdym względem doskonalić. W świecie przednowoczesnym wspólnota poprzedza jednostkę. Dobro jednostki osiągalne jest zatem jedynie w ramach wspólnoty przekraczającej to, co jednostkowe i partykularne. [...] Wspólnota, poprzedzając (oczywiście w sensie logicznym, a nie dosłownym), długo gwarantowała jej bezpieczeństwo i stabilność egzystencji w obrębie świata kultury rozumianej zarówno uniwersalnie (np. świat chrześcijański), jak i na poziomie bardziej szczegółowym, tj. warstwy społecznej<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Temu zagadnieniu obszerny fragment swej pracy poświęcił A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2010, s. 106 i nast.

<sup>12</sup> M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, [w:] *Nihilizm i nowoczesność*, red. E. Partyga, M. Januszkiewicz, Toruń 2012, s. 7.

Przynależność do określonej grupy społecznej pozwalała jednostce na określenie zakresu potrzeb, co gwarantowało jej spokój i zabezpieczenie wszelkich potrzeb materialnych. Poza wspólnotą jednostka praktycznie nie mogła egzystować. Role społeczne przypisane płci i określonym zawodom oraz miejsce zamieszkania stabilizowały sytuację człowieka w świecie. Uporządkowana struktura była „siłą moralną, która wpływała na człowieka nie tylko hamująco, ale przede wszystkim pozytywnie, umożliwiała bowiem zadowolenie z życia. Człowiek nie zaprzętał więc sobie głowy problemem własnej tożsamości. Ta była przecież z góry wyznaczona, ponieważ istniały względnie trwałe atrybuty [...]”<sup>13</sup>. Taki jest właśnie świat lwowskiego mieszczaństwa. *Gemütlich*. Życie codzienne upływa powoli, toczy się z dnia na dzień, z miesiąca na miesiąc, z roku na rok pozbawione większych trosk i zawirowań, o czym świadczą zapisy w domowej kronice prowadzonej od lat przez ojca Teofila i odczytywane z nabożnym skupieniem w czasie wspólnych posiłków. Na podstawie tych zapisów można by zrekonstruować przebieg życia rodzinnego Grodzickich, które toczy się własnym rytmem pod dyktando upływających pór roku. Teofil wychowuje się w kochającej się rodzinie pod opiekuńczym spojrzeniem dobrej, troskliwej Matki, która całkowicie poświęciła się domowi, a mądry Ojciec, radca stanu, dba o dobrobyt rodziny. Jedy- nym problemem chłopca są kłopoty w szkole, niedociągnięcia w nauce i słaba cenzura, a jego słabym punktem są przedmioty klasyczne: greka i łacina. Wolny czas wypełniają mu lektura książek, spacerzy i niedzielne msze św.

Obok domu rodzinnego i szkoły miejscem szczególnych doznań duchowych był dla chłopca kościół, przy czym sprawę wiary w Boga traktował właściwie bezrefleksyjnie. Postawę prostoty wiary chrześcijańskiej uosabia w powieści ks. Skromny, człowiek ewangeliczny, cichego serca, mający świadomość, że Bóg jest „żywy” i zmartwychwstały, co stanowi dla człowieka tajemnicę, do której można się zbliżyć tylko w pełnej pokory modlitwie. Teofila, przyzwyczajonego do kazań, które były nauką o moralności w połączeniu z lekcją patriotyzmu i dogmatyki wykładanej przez ks. Grozda, nauki głoszone przez ks. Skromnego porażały swą prostotą. „Ks. Skromny przywrócił mu wiarę w absolutną rzeczywistość zdarzeń opowiedzianych w Ewangelii” (s. 61). W głoszonych przez siebie naukach rekolekcyjnych przedstawiał Chrystusa jako Boga pełnego miłosierdzia, a chrześcijaństwo jako źródło „żywej” wiary,

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 8.

naukę miłości bliźniego, pokoju i cichego serca. Dzięki jego słowom historia życia, męki i zmartwychwstania Pańskiego okazywała się wciąż aktualna i przemawiała do człowieka, a ważną podstawą tych słów było przekonanie, że uczucia i czyny wynikają z poznania Boga. Im lepsze jest Jego poznanie, tym intensywniejsze stają się uczucia i mocniejsze czyny. Nauki ks. Skromnego przywracały w Teofilu chęć gorliwej modlitwy. Naiwność dziecięcej wiary chłopiec stracił wcześniej na skutek nauki religii sprowadzonej do dogmatów, przez co stawała się ona abstrakcyjna. Teraz jakby od nowa rozumiał, że pierwsze miejsce w doświadczeniu religijnym powinna zawsze zajmować miłość obejmująca całą istotę człowieka. A jednak nauki ks. Skromnego nie uchroniły Teofila przed kryzysem światopoglądowym.

Jednym z najważniejszych dla chłopca miejsc była biblioteka publiczna. Zachłanna lektura stawała się dla Teofila głównym źródłem wiedzy o świecie i kształtowała jego postawę moralną. Ale w końcu jedna z nich doprowadziła do kryzysu światopoglądowego i duchowego. Tym punktem zwrotnym okazał się *Żywot Jezusa*, książka francuskiego filozofa Ernesta Renana (1823–1892), reprezentanta sceptycyzmu humanistycznego, opatrzona wstępem Andrzeja Niemojewskiego i przypadkowo podsunęta Teofilowi przez kolegę ze starszej klasy, Jurkina. Lektura dopełniona wykładem doktora Kosa wywołuje w chłopcu bunt religijny. Niespodziewanie dla niego samego tytułowe niebo – a dzieje się to paradoksalnie w okresie Wielkanocy, w czasie świąt Zmartwychwstania Pańskiego, w czasie triumfu Boga nad śmiercią, co w powieści zyskuje symboliczne znaczenie – staje w płomieniach. „W takiej chwili Teofil wyruszył w drogę, z której powrócił zupełnie innym człowiekiem” (s. 73–74). Czytając książkę Renana, w wyobraźni przeniósł się na teryny Ziemi Obiecanej i „ujrzał krajobraz ewangeliczny, którego nikt mu dotychczas nie pokazał” (s. 74). A „książka była słodka jak miód i gorzka jak piołun”; zablądził w jej labiryncie, wszystkie ścieżki okazały się zdradzieckie i kończyły się na pustynnych, rozpalonych skałach, gdzie

jego Boga rozbierano z boskości. Była to wizja bardziej przejmująca niż wszystko, co dotychczas przeżył. Suchymi, bezlitosnymi oczami patrzył Teofil na okropne detronizowanie Boga. Ani jednym słowem, ani jedną myślą nie wsparł Go w tej chwili, chyba cięższej od Golgoty. Pozwalał mu umrzeć bez zmartwychwstania, nie krzyknął, gdy po zdjęciu z krzyża zamykano Go w grobie, którego żaden anioł nie otworzy. Był pewny prawdy, którą poznał przed paru godzinami, bardziej, jak mu się zdawało, niż kiedykolwiek był pewny tej, którą poznał pierwszymi słowami pacierza (s. 74–75).



Renan, eliminując boskość Jezusa i sprowadzając Go do ziemskich rozmiarów, zamknął przed Teofilem niebo, które stało się nagle „pustą grą błękitu i chmur” (s. 75). Chłopiec nie był już zdolny sięgnąć po przedmioty kultu ani zrobić znaku krzyża. Czuł się jak wygnaniec w ciemnym lesie lub wędrowiec przez pustynię. Odczuwał budzącą się w nim grozę samotności życia bez Boga, który umarł. W tych doświadczeniach Teofila narrator zbliża się do postawionego przez Jacques’a Derridę postulatu wyjścia z kręgu religii dogmatycznej, traktowanej w kategoriach konstruktów ludzkich wyobrażeń, w stronę religii serca, podążenia w kierunku Niemożliwego.

Lektura Renana przynosi krytykę wyobrażeń religijnych i w konsekwencji podważenie prawdziwości przekazów biblijnych. Jezus okazuje się nie Mesjaszem, lecz zwykłym śmiertelnikiem, żyjącym w określonym czasie historycznym. Teofil kategorycznie odmawia uczenia się na pamięć fragmentów podręcznika dogmatyki, negując tym samym religię w duchu ks. Grozda, ale równie szybko obca i zbędna okazuje się dla niego nauka ks. Skromnego. Chłopak chce dociec prawdy, odrzucając kościelne aksjomaty. Dlatego lektura *Dogmatyki*, z oschłością dowodzenia, tylko upewnia go w kłamstwie religii: „Ale jakże ubogo brzmiało to wszystko!” (s. 80). Od tej chwili zaczyna się dramat duchowy chłopca, który utracił wiarę w Boga. Teofil nieoczekiwanie dla siebie samego zrozumiał, że nie istnieje jedna obiektywna prawda. To człowiek jest miarą wszechrzeczy i tylko on sam może uzurpować sobie prawo do bycia twórcą sensu egzystencji. A zatem w *Niebie w płomieniach* Bóg jako przedmiot poznania podlega „śmierci” w przestrzeni świadomości podmiotu. Chłopak powoli wkracza w przestrzeń nieokreśloną ontologicznie, chwiejną, nie dającą się rozpoznać, taką, którą współcześnie Derrida nazwie *chora* (w pustynię nicującą wszelkie pozytywne objawienia)<sup>14</sup>.

W przypadku Teofila takie myślenie okazuje się rewolucyjne i prowadzi do stopniowego wyzwalań się jego świadomości spod władzy autorytetów, norm, prawideł itp. Chłopak sięga po kolejne utwory, takie jak powstałe w 1908 r. *Dzieje jednego z synów bożych* Ignacego Radlińskiego. Słucha nauk dr. Wincentego Kosa, dla którego religia sprowadza się do zbioru zabobonów i który stwierdza autorytatywnie:

Nie, nie wierzę, [...] żeby człowiek inteligentny albo, jak pan mówi: mądry, mógł być dzisiaj wierzącym. Mogło to się zdarzyć dawniej, gdy wiedza była nieśmiała i tak

<sup>14</sup> J. Derrida, *Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999, s. 26.

szczępła, że właściwie nie dawała o niczym jasnego pojęcia. Ale my znajdujemy się w zupełnie nowej sytuacji. Wiek XIX rozwinął zagadnienia, które przedtem były dręczącą tajemnicą. Astronomia nauczyła nas, jak powstają światy, teoria ewolucji objaśniła dzieje życia na ziemi, historia pokazała, jak religie rodzą się i umierają. Weszliśmy w nowy okres ideałów, mamy przed sobą wszystko do zdobycia (s. 92–93).

Teofil, upewniony przez dr. Kosa co do słuszności swych poszukiwań, dalej tropi sprzeczności i „kłamstwa” Ewangelii, odrzuca zasadę *consensus omnium sapientium*, a niekończące się rozterki wewnętrzne w końcu doprowadzają go do bolesnego, bluźnierczego wyznania prawdy przed matką: „Straciłem wiarę” (s. 96).

Tak więc spójny dotąd świat Teofila zaczyna przekształcać się w ruinę. Rozumowe poznanie świata zastępuje teraz wola poznania, która nie zna żadnych ograniczeń, doprowadzając do destrukcji transcendentny idealizm. Młody człowiek za wszelką cenę chce znaleźć taki system aksjologiczny, który pozwoli mu na nowo uporządkować świat i nadać mu całościowy charakter. Rozpoczyna więc rozpaczliwe poszukiwanie sensu. Sięgając po kolejne, coraz bardziej radykalne książki i prowadząc niekończące się dyskusje z samym sobą, Teofil

co dzień doświadczał, jak kruchy jest ten jego nowy świat, sklecony z paru książek i ze strzępów rozmowy w antykwarni, która wciąż trwała w nim jak wielka przygoda. Nie był nawet na tyle silny ów świat, aby wytrzymać głos sygnaturki, która co rano budziła Teofila swym śpiesznym, natarczywym dzwonieniem. Jeszcze wyraźniej chwiał się, gdy odezwały się dzwonki przy ofiarowaniu i gdy razem z nimi rozbrzmiewały słowa religii, która chleb zamienia w Boga. „Kościół mnie wychował, nie przestałem go kochać” – mówił sobie Teofil. Nie spełniał jednak żadnych czynności religijnych, zachowując tylko nieuniknione pozory (s. 98).

W kościele Teofil zamiast książeczki do nabożeństwa czytał *Boską komedię* Dantego. Ulgi ani spokoju nie przyniosła mu nawet spowiedź u ks. Skromnego, który zalecał mu cierpliwość, aby nie dać posłuchu Złemu. Nic już nie było w stanie sprowadzić chłopca na starą drogę. Nieustające rozmyślanie, szczególnie te nocne, i lektura kolejnych tekstów – jak *Bóg Jezus* Andrzeja Niemojewskiego czy Dawida Fryderyka Straussa *Stara i nowa wiara* – zwiększały tylko duchową udrękę bohatera. Jego myśli ulegały coraz większemu powikłaniu. Zaczął prowadzić notatki, aby prześledzić wszelkie sprzeczności w Biblii. W swej walce o „nowy świat” doprowadził prawie do katastrofy: jego skierowany do kolegów a podsłuchany przez ks. Grozda obrazoburczy wykład o fałszu

wyobrażeń religijnych i wartości badań religii porównawczej niemal doprowadził do relegowania chłopca ze szkoły. Teofilowi nieoczekiwanie pomógł profesor Rojek, dawny przyjaciel ojca z czasów szkolnych. Uprowadzony przez niego, ojciec Teofila interweniował w szkole i nawet obiecał protekcję ks. Grozdowi. Gdy okazało się jednak, że kapłan nie zajmie wymarzonego stanowiska w katedrze, ks. Grozd zemścił się na profesorze Rojku, doprowadzając do zwolnienia go ze szkoły. Nie wiedział jednak, że w końcu uczynił go człowiekiem wolnym i niezależnym.

Wewnętrzna pustka staje się dla Teofila źródłem rozczarowania i prowadzi go wprost nie tylko do destrukcji światopoglądu religijnego oraz zakwestionowania fundamentów moralnych, ale w końcu do przekonania o iluzoryczności wszystkich ludzkich źródeł wiedzy. Nie przekonują go argumenty, którymi operuje w niekończących się z nim dyskusjach coraz bardziej bezradny ojciec, ani postawa księży o franciszkańskiej pokorze, jak ks. Skromny czy ks. Prussota. Zagłębiając się w literaturę antyczną i słuchając wykładów Rojka, w wyobraźni odbywa dalekie podróże w przeszłość, by poznawać kuszące piękno pogaństwa. Jego nowymi przyjaciółmi stają się Homer, Lukrecjusz, Owidiusz, Platon. Natomiast dzięki wykładom astronoma profesora Kaliny, sąsiada z pierwszego piętra, zmienia się jego wyobrażenie o kosmosie – otwiera się przed nim nieskończona czarna czeluść wszechświata. Chłopiec staje teraz twarzą w twarz z nieskończonymi przestrzeniami, co całkowicie deprecjonuje – jego zdaniem – wartość wiary w jedyne Boga, Jego wszechmoc i autorytet:

„Bóg –Bóg– Bóg!” – rósł ogłuszający tętent, gwiazdy umykały po drodze jak światła miast, otwierały się ciemne czeluście ugorów kosmosu, komety przelatywały na kształt krótkich sygnałów, tor ginął w śródozde mgławic i znów straszliwa pustosz mroku sklepiła się monad nieubłagany pędem. „Bóg?!” (s. 204).

Teofil, zafascynowany politeizmem starożytnym, zaczyna traktować monoteizm jako bezwzględne ograniczenie umysłowe. Następnie dzięki profesorowi Kalinie przychodzi czas na kolejne lektury, w tym *Teodyceę* Gottfrieda Leibniza, i w końcu na mocny wstrząs, jakim okazało się zetknięcie z *Zarysem filozofii monistycznej* Ernsta Haeckla. Dopiero ta lektura stała się dla Teofila prawdziwym objawieniem, gdyż uwierzył autorowi, że ten „rozwiąże siedem zagadek bytu, które postawił przed nauką małoduszny du Bois-Reymond” (s. 225). Teofil w swej drodze do wolności „od” osiąga kolejny stopień wtajemniczenia:

Po niebie kłębiły się chmury jak dym. Pożar trawił tajemnicę wysokich błękitów. Ogień podłożony w dzień Wielkiej Nocy ręką dawnego seminarzysty, podsycany wciąż nowym podpałem, objął wszystkie wiązania nieba. Spłonęły już sny i domysły dawniejsze od dzieciństwa, dziedziczne, wymajaczone wśród różańców, po ławkach kościelnych, pod oknami szarej godziny, po przyzbach chałup – przez wszystkie matki, babki, prababki, sny uwieszone na sięgającym chmur drzewie rodu, którego korzenie tkwiły w popieliskach nieodgadnionych przodków, wymarłych za starych bogów. Firmament z kryształu, pałace ze złota, łąki i gaje Raju. Stopnie zawrotnych schodów, prowadzące do szczytów światłości, obróciły się w niwecz, porywając w swą zagładę hierarchie anielskie, niepojęte trony, Moce, wieloskrzydłe chóry serafinów. W spustoszonej wszechświecie zabrakło miejsca na tron Wiekuistego, a On sam, tułacz bezdomny, szukał schronienia na coraz dalszych wysokościach, w wichurze mgławic, pod ulewą dróg mlecznych, samotniejszy od króla Lira, i gotów już był ostatecznie zapaść się w jakieś czarne bezdno (s. 226).

W ten sposób Wieczność w porażonej ateizmem świadomości chłopca zamieniła się w Nieskończoność i Nicość. Radiolaria Haeckla wygrała z dowodami na istnienie Stwórcy wyłożonymi przez ks. Waisa w jego obszernej pracy, którą z zapałem, ale bez większego powodzenia, studiował ojciec Teofila.

Chłopak dochodzi w końcu do wniosku, że świat jest pozbawiony pierwotnej przesłanki istnienia. Występując przeciw „przyczynie niezależnej i bezwzględnej” oraz „bytowi, który jest konieczny sam w sobie”, zrozumiał okrutną prawdę – że świat jest jednak pozbawiony celu. Dlatego pytał:

Cóż ma do roboty wszechmoc i jaki jest zakres jej władzy, jeśli jest ona związana prawami przyrody, które opierają się na zasadzie przyczynowości? [...] Wszystko się u was porusza bez początku i końca. Perpetuum mobile, którego nie potrafiliście skonstruować na Ziemi, przenieśliście w nieskończoną przestrzeń. – Wszystko podlega pewnym prawom. Niektórych praw jeszcze nie znamy. Te dwa proste twierdzenia zawierają cały sens nauki. Nie ma w nich miejsca na wypadki, w których prawa są zawieszane przez wyższą wolę (s. 235).

Teofil podważył w ten sposób dawny porządek wszechświata, który pozbawiony stałego punktu odniesienia stawał się chaosem. Czyniąc filozofię szczególnym miejscem swych poszukiwań, chłopak wypracował własny pogląd na świat i miejsce w nim człowieka, własny porządek metafizyczno-aksjologiczny. Nie zamykał się jednak w wąskim kręgu krytycznego myślenia, ale niezmiernie, wręcz obsesyjnie, przymuszała się do poszukiwania prawdy i sensu. Taka postawa krytyczna podszyta sceptycyzmem zazwyczaj dynamizuje proces myślenia i prowadzi do

głębszej refleksji nad sytuacją człowieka w świecie, do rozmyślań na temat jego relacji z innymi ludźmi i Bogiem oraz ostatecznie wymusza postawienie pytań natury fundamentalnej i weryfikację niepodważalnych aksjologicznych drogowskazów<sup>15</sup>. Natomiast w przypadku młodego Grodzickiego mamy nie dający się niczym powstrzymać, nieuporządkowany logicznie galop myśli. Wydaje się, że to one mają nad nim władzę, że został przez nie jakoś dziwnie ubezwłasnowolniony. W historię Grodzickiego wpisane zostało ważne dla nowoczesnego świata doświadczenie nieustannej emancypacji podmiotu poznającego i jednocześnie stwórczego. W religii chrześcijańskiej celem życia człowieka jest zbawienie, dlatego powinno być ono skierowane ku Bogu. Teofil w obliczu bankructwa myśli chrześcijańskiej uświadamia sobie, że człowiek sam tworzy rzeczywistość i systemy wartości. Zajmuje tym samym miejsce przynależne Bogu we Wszechświecie. Historia Adama i Ewy czy biblijnej wieży Babel całkowicie w jego oczach straciła swą aktualność.

Tak więc chłopak najpierw przeżywa kryzys wiary w Najwyższego w obrębie własnej świadomości, aby pod wpływem lektur stać się badaczem świata w stanie kryzysu, rozumianego szerzej niż dewaluacja światopoglądu czy wartości. W końcu Teofil, zakwestionowawszy obiektywne miary bytu i prawdy, jak również w poczuciu utraty realności własnego istnienia, zaczyna zadawać pytania o samo bycie. To właśnie świetnie rozpoznał Parandowski, tak budując historię młodego Grodzickiego, aby kryzys w sensie ontologicznym poprzedzony został przesileniem etycznym. Bowiem w sytuacji, kiedy religia utraciła wpływ na ludzkie życie, a jej miejsce zajęły instytucje, kryzys staje się permanentnym doświadczeniem człowieka. Tak dzieje się z Teofilem popadającym w coraz większą frustrację: „Teofil był rzeczywiście stracony. Pożarty przez intelektualną namiętność, zaparł się świata i zostawił mu tylko swój kształt zewnętrzny, który biernie znosił swój kształt wewnętrzny, który biernie znosił bieg dni i zdarzeń” (s. 258). Chłopiec, zatruty jadem różnych ideologii, „pędził życie dziwaka” (s. 258). Nie interesowały go plotki, podboje miłosne kolegów, życie klasowe, omijał teatr, nie chciał angażować się ani w sport, ani w prace patriotyczne. Żył własnym życiem, zamknięty w kole rozterek duchowych, odizolowany, zapominając, że gdzieś obok niego toczy się codzienne życie, które ma swoje prawa.

---

<sup>15</sup> A. Kucner, *Nietzsche i Heidegger – dwa doświadczenia nihilizmu*, „Diametros” 2004, nr 2, s. 57–58.

Przekonany co do siły własnej mocy, Teofil niczym Stwórca rozpoczął kreację własnego Wszechświata, alternatywnego wobec wizji biblijnej. Wybrał w tym celu metody oparte na mechanistycznych zasadach. Zgodnie z hipotezą Kanta-Laplace'a:

Jak z kokona wysnuty z pierwotnej mgławicy [...] układ słoneczny przed miliardami lat rozpoczął swój bieg, wśród którego planety krzepły i ostygły. Na stężonej skorupie ziemskiej pojawiła się pierwsza kropla wody: rosa zwiastująca świt życia. Atomy węgla, łącząc się z innymi pierwiastkami, w jakiś dzień cudu – jeśli by godziło się użyć tego słowa wśród naturalnych i koniecznych procesów – stworzyły związek plazmy, żywe ziarenko, które mnożąc się przez podział, pokrywało ziemię coraz liczniejszym rodem pierwotniaków (s. 261).

Budując swój Wszechświat, Teofil dokonywał wyboru pomiędzy samoródtwem a panspermią. Ciesząc się narodzinami prakomórki, konstruował drzewo życia, milcząco przyznając wartość ewolucji. Tak – począwszy od metazoa, gąbek oraz małpy człekokształtnej – powoływał do życia przodków człowieka. Myślał o mastodontach i megateriach, ichtiozaurach i mamutach. Wspierał się w tej pracy myślowej koncepcjami Cuviera, Lyella, Darwina. Wchodził w świat nauki, jasny – jego zdaniem – i skutecznie wypierający nielogiczną i fałszywą wizję osobowego Boga. Taki ostatecznie wykreował obraz Wszechświata:

Wszechświat jest wieczny i skończony. Rządzą w nim dwa prawa naczelne – zachowania materii i zachowania energii. Wszystko pochodzi z kombinacji pierwiastków, których liczba jest określona. Zróznicowały się one z jednego prapierwiastka, który w niedalekiej przyszłości zostanie wykryty i spełni sny alchemików o przemianie pierwiastków. Najdrobniejszą cząstką materii jest atom – kulisty, nieelastyczny, niepodzielny, niezmienny. Z nieskończonej ilości tych kuleczek składa się kosmos, jednolity w swej budowie, znajdujący się w ciągłym ruchu, który co chwila w różnych okolicach bezkresnej przestrzeni rozżarza nowe słońca, a stare gasi na długotrwałą, może wieczną noc (s. 264).

W tym dziele stworzenia Teofil identyfikował się z Kainem George'a Byrona, ale jednocześnie czuł nad nim wyższość, gdyż Byron znał tylko „skromny kosmos z końca XVIII wieku, a jego przewodnik, Lucyfer, nie znał więcej gwiazd, niż ich zawierał katalog Bradleya” (s. 264). Natomiast Wszechświat Teofila był nieskończony i nieogarnięty dla ludzkiego umysłu. W ten sposób chłopiec

Miał przed sobą nieskończoność, mierzoną milionami lat świetlnych, i mrowie jasnych punkcików, wysiewanych przez gigantyczne teleskopy z niepowstrzymaną rozrzutnością. Ogrom gwiazd, ich przeraźliwa temperatura, oszałamiająca szybkość ich obrotów i biegu – wystawiały jego wyobraźnię na ciężką próbę. Widział niebo w postaci tych map, na których kreskowane linie przedstawiają drogi morskie przecinające się nawzajem, to znów zbierające się w zwarte pęki albo okrążające się w półkach i parabolach. Bądź też jeszcze wyraźniej: jak sieci kolei o niezliczonej ilości stacji (s. 264–265).

Marzenia zastąpiły rzeczywistość. W głowie Teofila nieustannie rodziły się nowe projekty Wszechświata. Szczególne wrażenie wywarły na nim materiały przysyłane profesorowi Kalinie z obserwatoriów amerykańskich, a zwłaszcza fotografie Drogi Mlecznej, gdzie w małym kadrze mieściły się ponad dwa miliony gwiazd. Jednak:

Myśl o nieskończoności wyczerpywała Teofila. Przybity cyframi, w których jedynki jak oszalałe kury bez opamiętania znosiły zera, zamieniając wszechświat w potworną wylegarnię tych jałowych elipsoidów – żałował chwilami, że dał się wyzuczyć z przestrzeni skrojonej na miarę człowieka. Pragnął jakiegoś kresu, jakiejś granicy, jakiejś dotykanej krzywizny, o którą można by stuknąć palcem jak o przeźroczystą ściankę szklanego kosza (s. 265).

Pod wpływem zmęczenia w umyśle Teofila rodzi się zupełnie nowy obraz Wszechświata:

Teofil, któremu wczoraj dech zapierało bogactwo nie do udźwignięcia, nazajutrz – nędzarz zrozpaczony – stał wobec głuchej, ciemnej, zastygłej pustoszy, gdzie rzekoma niezliczona gwiazd nikła bez śladu jak garść piasku. Poprzez niespokojne sny Bóg kiełkował na nowo w duszy Teofila... (s. 265)

Teofil, bezradny w obliczu swej niewiedzy, doznawał więc rozdwojenia jaźni: w nocy dochodził do wiary w nieśmiertelność duszy, a w dzień powracał do materialistycznej wizji człowieka, nieskończoność zamieniając na materialistyczny byt. Stara wiara walczyła w nim z nową, przy czym w nowej chciał odnaleźć to wszystko, co wcześniej utracił. Jako konwertyta nowej wiary gorliwie chciał zademonstrować całemu światu swój ateizm, unikał myślenia o Bogu, a nawet wyrzucił Go ze swego słownictwa. Konsekwentnie dążył do tego, aby objawić, że „etyka może się obejść bez przykazań głoszonych wśród gromów” (s. 279). Bezgranicznie wierzył w ewolucję, energię, przyczynowość, atom, odkrył i zachwycił się eterem, substancją mającą wypełnić cały Wszechświat, wie-

rzył w jego cudowną budowę i właściwości, „czcił teraz wiedzę i geniusz” (s. 280). Wierzył w moc ludzkiego rozumu reprezentowanego przez całą rzeszę uczonych, dołączał do nich w pokorze. W jakiś sposób te myśli go wyróżniały z tłumu i nobilitowały. Duma z przynależności do grona wybranych sprawiła, że Teofil w końcu poczuł się całkowicie wolny od wszelkich wyobrażeń religijnych i instytucji. Tak więc „po zmudnym rozplątywaniu węzłów [...], po niepokojach i udrękach, po zimnych czasach podejrzliwości i obawy, że staje się ofiarą złudzeń – nie mógł się nadziwić wolności, która z szumem wpadła weń jak wiatr...” (s. 281). Na wybicie się na myślową niepodległość potrzebował pół roku, w tym czasie kapłanów wiary w Boga zastąpili kapłani nauki. Ale na tym nie zakończył się myślowy dramat Teofila. Jego kolejną odśłonę przyniosła śmierć szkolnego kolegi. Otóż umierający Kościuk zdaje sobie sprawę z tego, że za moment pozna odpowiedź na wszystkie dręczące go pytania eschatologiczne. W sytuacji granicznej zrozumiał prawdę, której sens zamknął w pytaniu retorycznym: „Jakżeby miał iść do ziemi bez Boga?” (s. 287). I myśl tę o charakterze deklaracji światopoglądowej uzupełniał ważnymi słowami: „Ateizm jest wiarą żywych, zdrowych i silnych, wiarą ludzi, którzy w jakiejś części duszy ukrywają przekonanie, że nigdy nie umrą” (s. 287). Dlatego konając, nie godzi się na nicość i zastanawia się, „czy to wszystko ma szczeznąć bez śladu? [...] Czemuż to z takim zapalem upominać się o nicość? Po cóż to na gruzach wiary, w szalonym uniesieniu, jakby się szło po najwyższe szczęście, dążyć do niebytu” (s. 288). Dlatego Grodzicki na pełne bólu pytanie Kościuka: „Gdyby nasze życie trwało bez końca i nie znało cierpienia, czy ktoś by się zapytał, po co świat istnieje?” (s. 289), dopowiada zdecydowanie negatywnie. „Oto najgłębsze źródło wiary – myślał Teofil po drodze – lęk przed nicością, pragnienie indywidualnego trwania. Ten biedak chce żyć po śmierci, chce żyć sam, indywidualnie i świadomie, a nie w jakiejś innej formie, w której musiałby mu ktoś udowodnić, że on sam jest” (s. 289).

Dla Teofila nonsensem była wizja ludzkiego istnienia, które „ma początek, nie ma końca” (s. 289). Przedśmiertne wyznania Kościuka cynicznie potraktował w kategoriach protestu śmiertelnika wobec nieodwołalności i nieuchronności śmierci, a marzenia o życiu pozagrobowym i wieczności odczytał jako ludzką żądzę ujarznienia materii. Dlatego podczas pogrzebu kolegi był w stanie zapanować nad rozpaczą i strachem przed kresem ludzkiego istnienia. Nie czuł nic, ostatecznie „złożywszy swej nowej wierze ofiarę z nieśmiertelności duszy”, co połączył z refleksją, że „odtąd nic już na własność nie posiada, i była to myśl



gorzka” (s. 291). Głuchy odgłos gliny padającej na wieko trumny wydaje się potwierdzać słowa Teofila, który staje w obliczu **Nic**. Z nietscheańskiej perspektywy młody człowiek dokonał w tym momencie ostatecznej demaskacji iluzoryczności świata metafizycznego, który – według niego – jest tylko projekcją ludzkich potrzeb, tym, co czyni znaczącym ludzką egzystencję<sup>16</sup>. Trwały, nadzmysłowy byt, ów „świat prawdziwy”, jest zatem tylko czymś wyobrażonym, a nie autentycznie doświadczonym i przeżyтым. Ulega całkowitemu upodmiotowieniu, bo jeśli istnieje, to tylko w obrębie ludzkiej świadomości.

Tak więc w swym myśleniu chłopak redukuje byt do nicości, co łączy się z nihilizmem poznawczym, który we współczesnym świecie obejmuje całokształt ludzkiego doświadczenia<sup>17</sup>. Rozpoznaje więc zjawisko, które współcześnie nazywamy negatywną metafizyką nonsensowności czy też negatywnym doświadczeniem pozorności bytu, które odziera istnienie z trwałego znaczenia i wymusza konstruowanie świata wartości właściwie od nowa w zależności od sytuacji. W powieści Teofil konsekwentnie, krok po kroku, buduje swój własny wariant metafizyki – metafizyki negatywności. Ma to charakter procesualny. Chłopak stopniowo do tego dojrzewa. Podejmując polemikę z dotychczasową wizją świata, dokonując kolejnych przewartościowań i konsekwentnie demaskując iluzoryczność czy jałowość wiary we wszelkie dogmaty, dochodzi do wiedzy nietscheańskiego szalonego człowieka głoszącego „śmierć Boga”. Z poczucia chaosu rodzi się przeświadczenie o pozorności wszystkich doświadczeń, także tych najważniejszych – o charakterze eschatologicznym. Tak więc nawet tragizm ludzkiej egzystencji okazuje się pozorny i zastąpić go może doświadczenie nihilistyczne – poczucia bezsensu i przewartościowania wszystkich wartości<sup>18</sup>. Teofil jest już zdolny zatem zadać sobie samemu pytanie o własną tożsamość, o to, kim

<sup>16</sup> Zob. G. Kowal, *Nihilizm Friedricha Nietzschego*, [w:] *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. M. Sokołowski, J. Ławski, Białystok 2009, s. 475–488.

<sup>17</sup> Bardzo obszernie i wszechstronnie termin „nihilizm” omawia J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010, s. 7 i nast. Zob. też W. Bałus, *O istocie nihilizmu – raz jeszcze*, „Znak” 1995, nr 481, s. 96–104. M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner (dz. cyt., s. 5–6) zwracają uwagę na historyczność zjawiska nihilizmu, którego początki można wskazać w filozofii starożytnej, np. u sofistów (Gorgiasz). Tak piszą na ten temat: „Historyczność nihilizmu polega przede wszystkim na tym, że jako zjawisko historyczne swoje szczególne miejsce odnajduje w kulturze nowoczesnej”.

<sup>18</sup> Nihilizm jako reakcja na utopię jest tematem na oddzielny artykuł. Tu tylko pewne rzeczy sugerują za: J.A. Kłoczowski, „Wypite morze”. *Esej o nihilizmie*, „Znak” 1994, nr 6 (469), s. 40.

w końcu jest: „kapłanem nowej wiary”, „włóczęgą”, „spacerowiczem”, „graczem”, czy może jeszcze kimś innym; ale kim, tego sam już nie wie, bo właściwie nic już w jego świecie nie podlega moralnej ocenie. Nie-wiedza budowana na fundamencie filozofii „poza dobrem i złem” czyni go coraz bardziej zgorzkniałym, można rzec – wykorzenionym z bytu. Z powodu braku odniesienia nieustannie umyka mu czy też zaciera się horyzont sensu. Jego świat staje się światem nihilisty. Ostatecznie, nie rozbudowując znaczenia fragmentu dotyczącego nihilizmu, należy zatem uznać, że: „Istota nihilizmu sprowadza się do ukazania konsekwencji abstrakcyjnego myślenia, które pryncypiom podporządkowało całą rzeczywistość, tak by stała się ona tworzywem przyszłej szczęśliwości”, co ma swe źródła w kresie platonizmu i chrystianizmu, noszących przecież znamię utopijności<sup>19</sup>. Stąd nihilizm, którego wyznawcą staje się Teofil, można połączyć z myśleniem postutopijnym i nazwać go antywiarą rozczarowanych, skazujących rzeczywistość na niebyt.

Niewątpliwie młody Grodzicki, utraciwszy wiarę w Boga, traci poczucie rzeczywistości (realności bytu) i duchowy kontakt ze światem, tym samym neguje akt afirmacji istnienia. „Nietzsche pisał o wypitym morzu, o tym, że nasza subiektywność wchłonęła całe bogactwo świata i umiemy już tylko wpatrywać się w siebie, obserwując jedynie stany świadomości. I to jest właśnie najgłębsza przyczyna i zarazem skutek nihilizmu”<sup>20</sup>. Wsłuchanie się w siebie przy słabnącej sile podmiotowości powoduje, że Teofil nie dostrzega życia w całej jego złożoności, co prowadzi do poczucia nonsensu. Dochodził do podobnych wniosków co Nietzsche, który tak pisał:

Pierwszym momentem spełniania się nihilizmu w ludzkim doświadczeniu jest indywidualnie przeżywane poczucie nonsensowności otaczającego świata. Nihilizm jako stan psychologiczny musi wystąpić po pierwsze wtedy, gdy będziemy we wszystkim, co się dzieje, szukać „sensu”, którego tam nie ma, a poszukiwacz straci w końcu ducha. Nihilizm będzie tu uświadomieniem sobie długotrwałego trwonienia siły, udręką tego „daremnie”, niepewnością, brakiem okazji do jakiegoś wypoczęcia, do uspokojenia się czymś – wstydem przed samym sobą, jak gdyby się zbyt długo siebie oszukiwało...<sup>21</sup>

W tym rozumieniu nihilizm, u którego podłoża sytuuje się doświadczenie nicości, staje się określonym stanem psychologicznym, a więc tym, co można określić jako negatywny stan świadomości<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 241.

<sup>22</sup> A. Kucner, dz. cyt., s. 63

W swych dywagacjach filozoficznych Teofil zbliża się do rozpoznania dokonanego przez wiernego czytelnika dzieł Nietzschego Martina Heideggera, według którego człowiek dąży do śmierci, jest *byciem–ku–śmierci* (*Sein–zum–Tode*). W tym rozumieniu śmierć okazuje się elementem dopełniającym egzystencję człowieka, czyli *bycie–tu–oto* (*Dasein*). Śmierć jest zaprzestaniem istnienia przez świadomość. Wraz z zamknięciem ludzkich oczu znika świat. A zatem owo doświadczenie Nic(zego), które staje się udziałem Teofila, jest tym, z czego powstaje świadomość, i jednocześnie tym, co jest po śmierci<sup>23</sup>. Parandowski, podobnie jak Heidegger, stwierdza, że choć człowiek (*Dasein*) nie jest w stanie poznać, czym jest nicność, to może się z nią zetknąć, co budzi w nim trwogę (*Angst*), czyli strach przed niebyciem. W odróżnieniu od lęku, czyli strachu przed czymś z tego świata, trwoga (*Angst*) okazuje się czymś nieodłącznym od bycia (*Sein*). Przeszywające poczucie nicności, będącej w nowoczesnym świecie istotą tragizmu, pozwala bohaterowi powieści ostatecznie, przynajmniej w jego mniemaniu, zdemaskować fałsz światopoglądu idealistycznego i powstałej na tym fundamencie kultury. Tak więc to nihilizm, kluczowe doświadczenie modernizmu<sup>24</sup>, umożliwia i uzasadnia odrzucenie dogmatycznej metafizyki. Dlatego tą szczególną przestrzenią, która staje się przedmiotem obserwacji, krytyki i wszelkiej destrukcji dokonywanej przez Teofila, jest właśnie sfera metafizyki. Stan wyzwolenia umysłu spod władzy metafizycznych ograniczeń daje bohaterowi złudzenie bycia radykalnie wolnym, ale jest to wolność negatywna, która uwalnia go „od”: tradycji, Opatrzności, transcendencji, i prowadzi do poczucia braku sensu. Parandowski w dyskusjach filozoficznych toczonych w powieści nie poprzestał na negacji metafizyki, ale powiązał ją z kwestią moralności. Dekalog, będący zbiorem zakazów i nakazów moralnych normujących ludzkie zachowania tak w wymiarze jednostkowym jak społecznym, przez Teofila został uznany nie tylko za przestarzały, ale za z gruntu fałszywy i w związku z tym skazany na odrzucenie. Młody człowiek twierdził, że „nowy dekalog”, który powstanie po doświadczeniu „śmierci Boga”, niwelującej metafizyczne podstawy i ugruntowane wartości oparte na kategoriach prawdy odnoszonej do absolutu (stałego, niezmiennego centrum), powinien być oparty na scjentystycznych kategoriach sensowności.

Teofil, występując przeciw zakazom stosowania wymogów naukowości w sferze pytań metafizycznych, kwestionuje potrzebę metafizycznego

<sup>23</sup> R.S. Niziński, *Człowiek i trwoga: Nicność w ujęciu Martina Heideggera*, Toruń 2004.

<sup>24</sup> A. Skrendo, *Poezja modernizmu. Interpretacje*, Kraków 2005, s. 14.

odniesienia i osiąga wolność „bez granic”. Związana jest ona z twórczą mocą podmiotu, z manifestacją jego woli, która nie zna żadnych ograniczeń, ale jest to wolność specyficzna – wolność w pustce. Epoka „śmierci Boga” to czas wolności, ale również stałego poczucia zagubienia, lęku i absurdu. Teofil znalazł się w sytuacji szczególnego „rozczarowania”, czyli w stanie, wspomnianego już powyżej w tekście, negatywnego stanu świadomości. Można tym samym mówić o kryzysie świadomości, który w nowoczesnym świecie będzie miał charakter permanentny. Stąd i nihilizm należy rozumieć jako stan permanentnego kryzysu: „nowoczesność ujawnia swój nihilistyczny charakter jako postać kryzysu”<sup>25</sup>. W swych rozważaniach Parandowski dochodzi do wniosków, które wkrótce wygłosi Heidegger „o odrębności i o samouprawieniu nihilizmu jako pewnej immanentnej logiki rozwoju współczesnego świata i myślenia”<sup>26</sup>.

Teofil w swych zmaganiach z Bogiem, a raczej w sprowadzaniu go do ziemskich wymiarów, w swej drodze do wolności absolutnej staje wobec nieskończonej możliwości alternatywnych wizji świata. Jednak kreacja według swoich własnych wyobrażeń okazuje się trudna, gdyż nieskończona potencjalność tworzenia w końcu może stać się przekleństwem. W dodatku relatywizm moralny zwraca się przeciwko samej wolności, która rodzi cierpienie w momencie, gdy okazuje się, że nauka nie rozwiązuje większości trudnych spraw, i kiedy rodzi się nieoczekiwane „głód metafizyki”. Teofil, „mający” tylko Nic, powoli zaczyna obumierać duchowo. Postrzega siebie obcym w zupełnie dalekim mu teraz, a przez to wrogim, świecie, który traci swój stabilny porządek. Dlatego z młodego, pełnego radości człowieka staje się zgorzkniałym, wiecznie niezadowolonym „starcem”. Podsumowując te rozważania, trzeba powiedzieć, że Parandowski dokonuje w powieści rozpoznania nowoczesności jako przestrzeni kryzysu tożsamości, niezbywalnego lęku oraz obcości.

Ale jednocześnie na sprawę „płonącego nieba” Teofila można spojrzeć inaczej. Jeśli przyjąć za Michaiłem Bachtinem, że „cudze słowo”, czyli każde słowo wypowiedziane przez drugą osobę, zmusza do zajęcia wobec niego stanowiska i wyznaczenia horyzontu, czyli granic rozumienia, to opisane negatywne doświadczenia Teofila mogą okazać się inspirujące i twórcze. Karl Popper był zdania, że wszelka krytyka różnych ideologii jest potrzebna do postępu, gdyż polega na wymianie myśli i pobudza nowe dywagacje, bo: „Im więcej pada interesujących

<sup>25</sup> M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, dz. cyt., s. 6.

<sup>26</sup> A. Kucner, dz. cyt., s. 60.

i trudnych pytań, tym więcej nowych odpowiedzi zmuszeni są prze-  
myśleć uczestnicy dyskusji, tym bardziej zagrożone są ich przekonania  
i tym bardziej mogą zmienić po dyskusji swe spojrzenie na rzeczy<sup>27</sup>.  
Przekonania te, kwestionujące obowiązującą wykładnię aksjologiczną,  
budowaną na fundamencie metafizycznym, prowadzą wprost do kryzy-  
su i to o charakterze wszechstronnym, co może okazać się tym doświad-  
czeniem destrukcyjnym, o jakim pisali Nietzsche, a po nim Heidegger.  
Negacja okazuje się jednak potrzebna i istotna dla samego myślenia<sup>28</sup>,  
gdyż „kryzys oznacza zarówno coś negatywnego, bo wskazuje na poważ-  
ne zagrożenie, jak i pozytywne, bo daje nadzieję na wyzdrowienie”<sup>29</sup>.

Zdiagnozowanie przez Parandowskiego świata nowoczesnego jako  
świata nihilistycznego („nicującego”) oznacza, że właściwie każdy żyje  
w takim właśnie świecie i doświadcza go z pozycji nihilistycznych roz-  
poznawanych jako dziejowy ruch kultury europejskiej. W rozbudowany  
dyskurs filozoficzny powieści autor *Nieba w płomieniach* wpisuje reflek-  
sję nad dziejowym, społecznym i politycznym doświadczeniem człowie-  
ka, który nieuchronnie staje w obliczu zaniku metafizyczno-religijnej  
wykładni bytu<sup>30</sup>, skazany jest na Nic objawiające się w różnych sferach  
życia. Pisarz prezentuje określony sposób myślenia o tej problematyce.  
Dlatego sięga po ironię, aby świadomie zbudować dystans wobec poglą-  
dów głoszonych przez wykreowanych przez siebie bohaterów. Ma ona  
poza tym charakter demaskujący. Rozpisana na kilka głosów powieścio-  
wa dyskusja pozwala rozważyć kondycję aksjologiczną współczesnego  
człowieka, który dokonuje nieustannego przewartościowania w obrębie  
światopoglądu i ideologii, który nicuje rzeczywistość. Dopiero z tej no-  
wej – nihilistycznej perspektywy, kiedy płaszczyzna teologiczna ustąpi  
antropologicznej, można dokonać rewizji całości bycia. Kryzys świato-  
poglądowy staje się zatem zaczynem nowego myślenia o sytuacji egzy-  
stencjalnej człowieka.

Ratunek dla Teofila przychodzi najpierw ze strony profesora Roj-  
ka, który zainteresował młodego człowieka światem kultury antycznej.

<sup>27</sup> K.M. Popper, *Mit schematu pojęciowego. W obronie nauki i racjonalności*, przeł.  
B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 44.

<sup>28</sup> T. Gadacz, *Myślenie z wnętrza nihilizmu*, „Znak” 1994, nr 6 (469), s. 4–15.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Zob. analizy J.A. Kłoczowskiego (dz. cyt., s. 32–41), T. Gadacza (dz. cyt.), V. Po-  
ssentiego (*Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998;  
tenże, *Filozofia po nihilizmie. Spojrzenie na przyszłość filozofii*, przeł. J. Merecki, Lu-  
blin 2003).

Studiowanie literatury starożytnej i wnikanie w świat dawnych Greków i Rzymian ma dla Teofila ogromne znaczenie. Staje się szczególną podróżą w przeszłość. Ale tak naprawdę źródłem duchowego odrodzenia bohatera staje się pierwsza miłość. Odwzajemnione silne uczucie do Aliny, które ogarnia go całego, przywraca mu poczucie realności bytu. Prowadzi nie ku śmierci, tylko ku życiu w całej jego barwności i złożoności uczuć. Przywraca to chłopcu wiarę w sens metafizycznej podstawy bytu, z którym się stapia w geście jego afirmacji. Paradoksalnie istnienie okazuje się jednak mieć swój sens i cel. Bohater znów odnajduje w otaczającej go rzeczywistości stałe punkty aksjologicznej orientacji. Tym samym następuje jego powrót do istnienia. Byt staje się teraz czymś własnym, czymś od człowieka uzależnionym, projekcją jego istnienia, a zatem czymś nieodmiennie kształtującym się w każdej chwili.

I kiedy wydawałoby się, że dojdzie do po heideggerowsku rozumianego ponownego „zadomowienia” bohatera w świecie, czy też zakorzenienia w bycie, wtedy właśnie przychodzi katastrofa dziejowa i wybucha I wojna światowa, która potwierdza słowa Fiodora Dostojewskiego, że „jeśli Boga nie ma, wszystko wolno”. Wojna totalna odsłania pustkę i zagrożenia obecne w historii tak ujawniającej swój tragizm<sup>31</sup>. Tak więc tragizm okazuje się jeszcze jednym obliczem nihilizmu. Wojna wymusza na bohaterach odpowiedź na wciąż zadawane w dziejach ludzkości pytanie o obecność zła i wyższy sens zjawisk historycznych. Przy czym, zgodnie z tymi rozpoznaniem, tragizm dziejowy nie wypływa z wolności człowieka, tylko „z **nicości** tej wolności” [podkreśl. autor]<sup>32</sup>. Zakończenie powieści przynosi niepewność co do dalszych losów bohaterów, którzy stali się przedmiotem działania ironii historii utożsamianej z fatum. Kiedy Grodziczcy wyjeżdżają na upragniony urlop nad ciepłe morze, rozpoczyna się apokalipsa. Czyżby zatem jedyną prawdą o świecie i człowieku była prawda ironii? Jałowość spekulacji filozoficznych została zastąpiona autentycznym, w wymiarze historii, doświadczeniem tragicznym. Bohaterowie przekonali się, że ludzka egzystencja nie jest zależna od decyzji człowieka, a on sam jest bytem przygodnym. Ta świadomość własnej skończoności i ograniczoności po raz kolejny w dziejach okazuje się czymś bolesnym dla ludzkiej świadomości. Parandowski pokazuje, że człowiek jest skazany na działanie siły tragicznej, której źródłem jest dialektyczne napięcie świadomości między wizją skończoności i nieskończoności ludzkiej egzystencji.

<sup>31</sup> Obszernie o tym zagadnieniu pisze T. Gadacz w cytowanym artykule.

<sup>32</sup> Tamże, s. 10.

Zakończenie powieści, kiedy świat staje w obliczu wojennej pożogi będącej końcem określonej formacji kulturowej, nie daje jednoznacznych rozstrzygnięć. W kończącym utwór fragmencie „Teofil ocknąwszy się zobaczył twarz ojca i matki, obie spokojne, chociaż i nad nimi wisiała pożoga. Nie widzieli jej, nie czuli. Klucznik czasu, otwierający wrota nowemu Eonowi, pominął te dwie dobroduszne istoty, które spały snem rybaków pod Górą Oliwną, i zatrzymał się nad duszą Teofila, pełną trwogi, oczekiwania i nadziei” (s. 321). W zakończeniu powieści wpisane zostało ważne pytanie o to, w czym teraz, w obliczu uobecniającej się apokalipsy, bohater znajdzie oparcie, w jakim kierunku zwróci się wobec zaniku horyzontu sensu... Tego nie wiemy, to dopiero pokaże przyszłość, a jest ona otwarta i pozornie kusi możliwością wyboru drogi życiowej. Konfrontacja z rzeczywistością ponownie może okazać się dla bohaterów bolesna. Być może to nowe doświadczenie – wojenne – niszczące śmierć, obudzi w Teofilu na nowo pragnienie Boga. Derridiańska *chora* (pustynia) ma przecież również wartość pozytywną. Doświadczenie śmierci starych struktur poznawczych być może pchnie chłopca ku czemuś nowemu, innemu, niemożliwemu, ku nowemu poznaniu i nowej tożsamości.