

KATARZYNA SZEWCZYK-HAAKE

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Polska

CÓŻ PO ŚWIĘTYM W CZASIE MARNYM? ŚWIĘTY FRANCISZEK GILBERTA K. CHESTERTONA I JÓZEFA WITTLINA

W LATACH 20. UBIEGŁEGO WIEKU W LITERATURZE EUROPEJSKIEJ można zauważyć wyraźny wzrost zainteresowania biografią świętego Franciszka z Asyżu, w związku z przypadającą w 1926 roku siedemsetną rocznicą śmierci Poverella. Temat nie był, rzecz jasna, nowy, przeciwnie: święty Franciszek bywał często bohaterem literackim w dziełach powstałych na gruncie różnych języków narodowych, większość pisarzy zatem – a przynajmniej ci wywodzący się z krajów o tradycji katolickiej, oddających cześć świętym – miała w rodzimym piśmiennictwie tematyczne i formalne wzorce ujęć tej postaci i jej filozofii. W takiej sytuacji znajdował się Józef Wittlin, kiedy rozpoczynał pracę nad nigdy nieukończoną powieścią o świętym. Teksty, które miały złożyć się na książkę, publikował Wittlin w czasopismach w latach 1927–1932. Ich swoistym uzupełnieniem są eseje pomyślane jako rodzaj korespondencji z włoskiej podróży i w tym charakterze także umieszczone w prasie.

Początek XX wieku w literaturze polskiej przyniósł liczne dzieła odnoszące się do postaci świętego¹. W 1910 roku we Lwowie, rodzinnym mieście Wittlina, ukazał się Staffowski przekład *Kwiatków świętego Franciszka*. Już w bezpośrednim związku z franciszkańską rocznicą, w roku 1927, ukazało się polskie wydanie *Życia św. Franciszka z Asyżu* Paula Sabatiera w przekładzie Pawła Hulki-Laskowskiego i *Pielgrzymek franciszkańskich* Johanna Joergensena w przekładzie

¹ Dokładne zreferowanie młodopolskich przetworzeń postaci świętego Franciszka znacznie przekracza ramy niniejszego artykułu. Zagadnienie obecności osoby świętego w literaturze polskiej na przełomie XIX i XX wieku oraz w pierwszych dziesięcioleciach minionego stulecia omawia dość szczegółowo i systematycznie Franciszek Bielak. Zob. tenże, *Motywy franciszkańskie w literaturze polskiej*, w: F. Bielak, J. Dąbrowski, R. Dyboski i in., *Święty Franciszek z Asyżu. Studia i szkice*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1928, s. 84–98. Zob. także: M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura Młodej Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997, s. 91–99.

Teodory Manteuffel. W tym samym roku w Warszawie wydana została książka zbiorowa *Ojcu serafickiemu w holdzie*, natomiast rok później w Krakowie – tom esejów różnych autorów pt. *Święty Franciszek z Asyżu*².

Nurtem zainteresowania postacią św. Franciszka, który wymaga odrębnego potraktowania, jest recepcja i interpretacja tej postaci, zaproponowana przez artystów związanych z grupą artystyczną Bunt i czasopismem „Zdrój” (ten nurt jest zresztą „osobny” także w oczach współczesnych: nie notuje go przywoływany artykuł Bielaka dotyczący obecności św. Franciszka w ówczesnej literaturze polskiej). Istnieją po temu ważne przesłanki. Po pierwsze, zainteresowanie świętym w kręgu poznańskiego ekspresjonizmu niewiele ma wspólnego z raczej pogodnym, akcentującym pacyfizm i miłość natury franciszkanizmem o proveniencji młodopolskiej. Wystarczy wspomnieć, że Jerzy Hulewicz w tekście ogłoszonym w kwietniu 1918 roku na łamach „Zdroju” nazywa Franciszka „Świętym Buntownikiem”, czyniąc go ważnym patronem nowej – ekspresjonistycznej – sztuki³. Po drugie, Józef Wittlin był ze środowiskiem grupy Zdrój istotnie związany: nakładem poznańskiej oficyny ukazało się pierwsze wydanie *Hymnów* (1920), artysta drukował swoje utwory w Hulewiczowskim czasopiśmie. Kontekst poznańskiego ekspresjonizmu, w tym miejscu jedynie sygnalizowany, wydaje się istotny dla rozpoznania rodowodu pewnych cech Wittlinowskiego *Świętego Franciszka* i będzie wykorzystywany w proponowanej tutaj analizie utworu.

Jak jednak wspominałam, w perspektywie europejskiej temat życia świętego z Asyżu w okresie zbliżonym do franciszkańskiej rocznicy dodatkowo zyskał na popularności⁴. Wittlin wiedział o tym doskonale, zabierając się do pisania swojej książki. W 1927 roku pisał:

² Niewymienione tutaj, ukazujące się licznie w polskiej prasie w pierwszych dwudziestu latach zeszłego wieku artykuły naukowe i popularnonaukowe, dotyczące postaci oraz spuścizny świętego Franciszka odnotowuje Adam Bednarek w książce *Franciszek z Asyżu wśród humanistów (z dziejów recepcji postaci w XIX i XX wieku)*, Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Bernardynów „Calvarianum”, 1986.

³ Zob. J. Hulewicz, *Do Świętego Buntownika* (frag.), w: *Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*, wybór i wstęp J. Ratajczak, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1987, s. 51–53 (całość w: „Zdroju” z kwietnia 1918 r.).

⁴ Zdając sprawę z obecności postaci św. Franciszka we współczesnej literaturze francuskiej, Mieczysław Brahmaer (w szkicu pochodzącym z 1928 roku) omawia najpierw genezę obecności tego bohatera we francuskim piśmiennictwie (przywołuje m.in. eseistykę E. Renana i antologię poetycką F. Ozanma *Les poètes franciscains* z 1852 r.), następnie zaś wskazuje na poświęcone św. Franciszkowi utwory powstałe około połowy lat 20. zeszłego stulecia: dramaty H. Ghéona i H. Brocheta (oba z 1926), powieść E. Baumanna (1924), szkice prozatorskie L. Gilleta i E. Schneidera (1926) oraz książkę o charakterze naukowym M. Beaufréona (1925). Zob. M. Brahmaer, *Święty Franciszek z Asyżu we współczesnej literaturze francuskiej*, w: F. Bielak, J. Dąbrowski, R. Dyboski i in., *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 101–115). Także w literaturze włoskiej pojawiły się w tym czasie liczne realizacje franciszkańskich motywów i nawiązania do postaci Poverella, nie zawsze zresztą apologetyczne; należą do nich utwory G. D’Annunzia, A. Fogazzara, G. Pascoliego i J. Papiniego; zob.

W ostatnich dwu latach odwiedziła rynki księgarskie zachodniej Europy istna powódź książek o świętym Franciszku. W odmętach wody, ujętej w mniej lub więcej ciekawe tamy stylu, postać Biedaczyny niezawodnie by utonęła, gdyby kilka wybitnych umysłów nie podjęło doraźnej, lecz skutecznej akcji ratowniczej. Pośród zalewu historycznych przyczynków i katolickich apoteoz z trudem unoszą się na powierzchni śmiałe szalupy pisarzy samodzielnych, którym udało się (niekiedy za pomocą sztucznego oddychania) przywrócić świętego topielca do życia (ŚFC, s. 446)⁵.

Na szczęście, pisze Wittlin, powstały w najnowszej literaturze europejskiej również takie dzieła o świętym z Asyżu, których wartość nie pozostawia wątpliwości: „Do najciekawszych prac, podjętych samodzielnie w celu ożywienia wielkiego apostoła ubóstwa z XIII wieku, należy studium Chestertona” (ŚFC, s. 446).

Jaką drogą dotarł Wittlin do książki Gilberta K. Chestertona, nie sposób ustalić. Niewykluczone, że zainteresował się angielskim pisarzem zaproszony do współtworzenia poświęconego Chestertonowi numeru „Wiadomości Literackich”⁶, w którym cytowana recenzja była publikowana po raz pierwszy. Równie dobrze jednak mógł samodzielnie zapoznać się z autorem, który zyskał sobie w Polsce lat 20. niezwykłą popularność. Efektem tej ostatniej było przyjęcie przez Chestertona zaproszenia polskiego PEN Clubu i wizyta pisarza w Polsce w 1927 roku – w kwietniu i maju odwiedził pisarz Warszawę, Poznań, Kraków, Lwów i Wilno⁷.

Chesterton darzony był wielką atencją przez ówczesną publiczność literacką, która miała we wdzięcznej pamięci jego publicystyczne wystąpienia, wspierające polskie dążenia niepodległościowe i polską rację stanu⁸, wydaje się, że ten „poli-

S. Wędkiewicz, *Idealy franciszkańskie a kryzys tzw. kultury zachodniej*, w: F. Bielak, J. Dąbrowski, R. Dyboski i in., *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 239.

⁵ J. Wittlin, „Święty Franciszek” Chestertona, w: *Orfeusz w piekle XX wieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000 (pierwodruk: „Wiadomości Literackie” 1927, nr 18; kolejne cytaty podaję za tym wydaniem, oznaczając je skrótem ŚFC i podając numer strony). Pisząc cytowane przeze mnie słowa, Wittlin raczej nie był specjalnie złośliwy; współczesna opinia S. Wędkiewicza potwierdza jego rozeznanie sytuacji: „Kogóż tam nie ma wśród tłumów szczerze czy obłudnie modlących się przed ołtarzem świętego Franciszka: katolicy i protestanci, ateści i mistycy, poeci i malarze, społecznicy i samotnicy, strojne kobiety i wyrafinowani esteci... Cała ta ciżba uczciwych albo fałszem podszytych „tercjarzy” chwali na swój sposób ascetę z Asyżu, podsuwa mu własne myśli, dowolnie zmienia sens jego działań (...). Głęboka treść ideałów franciszkańskich uległa spłyceniu i zbanalizowaniu”. S. Wędkiewicz, *Idealy franciszkańskie a kryzys tzw. kultury zachodniej...*, s. 220.

⁶ Był to wspomniany już numer 18 z roku 1927. W zeszycie tym, prócz Wittlina, teksty o Chestertonie publikowali: Roman Dyboski (*Czem jest Chesterton?*), Andrzej Tretiak („*Magia*” Chestertona), Roman Zrębowski (*Mistrz różowej ortodoksji*) i Aleksander Wat (*Uwagi o Chestertonie*). Poza utrzymaną w rzeczowym tonie analizą Wata, prowadzącą do raczej krytycznych wniosków, pozostałe wymienione teksty są jednoznacznie pochwalne, niekiedy wręcz apologetyczne względem angielskiego pisarza. Jest to wymowne świadectwo sympatii, jaką Chesterton cieszył się w Polsce, zresztą nie odosobnionej.

⁷ Zob. J. Ryzewska, *Obrońca wiary. Rzecz o Gilbertcie Chestertonie*, Ząbki: Apostolicum, 2004, s. 118–123.

⁸ Tamże, s. 118–119.

teczny” wymiar jego twórczości publicystycznej był jednym z koronnych, choć rzadziej nazywanym wprost, argumentem w dyskusji o dziele autora *Napoleona z Notting Hill*. Jednocześnie jego twórczość doczekała się w Polsce całkiem znacznej liczby przekładów⁹ oraz wielu, z reguły zresztą niezwykle życzliwych, komentatorów¹⁰. Chesterton bywał cytowany w dyskusjach naukowych na prawach ogólnie uznanego autorytetu jako dobitny głos chrześcijańskiego (katolickiego) polemisty¹¹. O niebywałej popularności Chestertona wśród polskich intelektualistów dwudziestolecia, o kojarzeniu go – bardzo jednoznacznym i zdecydowanym – z wartościami chrześcijańskimi oraz z osobą świętego Franciszka, świadczy fakt, że Chesterton zaproszony został do napisania wstępu do wspomnianego zbioru artykułów *Święty Franciszek z Asyżu* wydanego w Krakowie w 1928 roku¹².

Wittlin znał książkę Chestertona z francuskiego tłumaczenia (oryginał ukazał się w 1923 roku). Trudno powiedzieć, czy znał inne książki tego autora (ani wydana korespondencja poety, ani jego eseje nie potwierdzają takiej znajomości, co jednak nie jest jeszcze dowodem na rzecz tezy przeciwnej); jeśli sięgnął tylko do tej, to zapewne w wyniku poszukiwania własnego sposobu pisania o świętym, kiedy po wizycie w Asyżu jesienią 1925 roku zajął się interesującym go tematem. Pierwszymi literackimi efektami tej wizyty dzielił się Wittlin z czytelnikami „Wiadomości Literackich”: w numerze drugim z 1926 roku zamieszczono korespondencję Wittlina *Żywy Asyż* oraz wiersz *Skrucha w Asyżu*.

Jeśli tak właśnie było, jeśli Wittlin poszukiwał w licznych europejskich autorów inspirujących sposobów uprawiania hagiografii, nie historyczno-przyczynkowych ani katolicko-apologetycznych, to odkrycie Chestertona musiało budzić uczucia

⁹ W swej monografii twórczości Chestertona Waclaw Borowy podaje spis polskich przekładów książek tego autora powstałych i wydanych przed rokiem 1929, są to: *Delegat anarchistów* (tytuł pierwszego polskiego przekładu *Człowieka, który był Czwartkiem*) przeł. W. Rzymowski, Warszawa: F. Hoesick, 1914; *Napoleon z Notting Hill*, przeł. J. Popławska-Laszczowa, Warszawa: E. Wende i Spółka, 1925; *Kula i krzyż*, przeł. O. Stella, Poznań: Wielkopolska Księgarnia Nakładowa K. Rzepeckiego, 1927; *Obrona niedorzeczności, pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, przeł. S. Barszczyński, Warszawa: Rój, 1929. Zob. W. Borowy: *Gilbert Keith Chesterton*, Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1929, s. 315. Trzeba pamiętać, że polscy czytelnicy znali Chestertona (jak miało to miejsce także w przypadku Wittlina) również z licznych przekładów niemieckich i francuskich.

¹⁰ Pierwszą monografią Chestertona napisaną po polsku była książka A. Patkowskiego *Apostol nierozsądku*, Kraków: [nakład autora], 1916. W latach 20. ukazało się w polskiej prasie wiele artykułów na temat twórczości autora *Napoleona z Notting Hill*, m.in. w „Kurierze Poznańskim” (seria artykułów z lata 1926 r.), wspomniany numer „Wiadomości Literackich” i – w 1929 roku – monografia Borowego. W cytowanej książce *Święty Franciszek z Asyżu...* znajduje się niezwykle entuzjastyczna recenzja *Świętego Franciszka z Asyżu* Chestertona autorstwa R. Dyboskiego (tamże, s. 195–201).

¹¹ Zob. np. K. Michalski, *Mysł franciszkańska i jej wpływ na Dantego*, w: *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 7.

¹² G.K. Chesterton, *Święty Franciszek a chwila obecna*, w: *Święty Franciszek z Asyżu...*, [przekład anonimowy], s. V–XIV.

radosne, choć na dłuższą metę ambiwalentne. Z jednej strony stanowiło krzepiący dowód na to, że pisanie o świętych w sekularyzującym się błyskawicznie świecie nie jest działalnością skazaną na syndrom obłożonej twierdzy. Opisując postawę twórczą Chestertona, Wittlin zauważa, że poszukiwał on sposobów „nowoczesnego ujęcia zjawiska, któremu na imię było: święty Franciszek”:

[Chesterton] pragnie... oderwać świętego Franciszka od podłoża wieków średnich, wyodrębnić świat jego idei, a także przenieść ten świat na grunt współczesności. Dlatego stara się (...) pogodzić irracjonalizm świętego Franciszka z racjonalizmem, ba, niekiedy nawet z współczesnym sceptycyzmem (ŚFC, s. 447).

Wittlin dostrzega w takim działaniu słuszną strategię, jakim jest sukces misjonarski autora, pisze, że „ta droga najlepiej prowadzi do celu”. Jednocześnie w uwagach Wittlina (zwłaszcza, jeśli czytać je równolegle z entuzjastycznymi recenzjami innych publicystów „Wiadomości Literackich” lub – także jednoznacznie pochlebnym – komentarzem autorstwa Dyboskiego), pobrzmiwają tony przynajmniej wątpliwości, jeśli nie niechęci. Puenta recenzji wydaje się raczej zaproszeniem do dyskusji niż gładkim podsumowaniem:

W rezultacie Chesterton stara się podnieść świętego Franciszka do poziomu *poematu*, najwdzięczniejszego poematu wieków średnich, oraz do godności poety, który ten poemat stworzył za dotknięciem łaski Bożej. Chesterton gra na tzw. uczuciach estetycznych, usiłując przemycić wartości religijne (ŚFC, s. 448).

Czy literatura może służyć „przemycaniu” wartości religijnych i czy ewangelizacja współczesnego człowieka istotnie powinna odbywać się za pośrednictwem rozważań estetycznych? W swojej recenzji te pytania pozostawia Wittlin bez odpowiedzi. Można wszelako odnieść wrażenie, że te właśnie problemy usiłował rozstrzygnąć, zabierając się do pisania swojej własnej powieści o Poverellu. W tym sensie książka Chestertona była dla Wittlina, jak się zdaje, tyleż znakiem nadziei, ile przestrogą.

Jeśli poddać książki Chestertona i Wittlina porównawczej lekturze, odkryje się natychmiast kilka zbieżnych wątków. Wspólny i rzutuający na całość proponowanych ujęć jest punkt wyjścia, jakim jest niezwykle krytyczna diagnoza kultury współczesnej. O wadze tego stanowiska dla piszących świadczy fakt, że obaj prezentują swoje zdanie na temat współczesności już w początkowych partiach tekstu – Chesterton w rozdziale pierwszym, Wittlin w przedmowie – i że wątek porównania średniowiecza i współczesności powraca w ich tekstach nieustannie. Kultura współczesna jawi się obu autorom jako istotnie „czas marny”: pozbawiony duchowego wymiaru, skazujący człowieka na egzystencjalną niepewność, pozwalający jednostkom na samozatrąę, także czas krzyczących do nieba niesprawiedliwości społecznych.

Chesterton piętnuje szczególnie pośpiech, cechujący współczesność, nadający jej charakter „wieku gorączkowego dziennikarstwa” (CŚF, s. 92)¹³, owocujący uproszczonym i schematycznym oglądem zjawisk niemieszczących się w najbliższym człowiekowi horyzoncie doświadczeń. W tej cesze umysłu współczesnego upatruje zresztą źródła wielu trudności w zrozumieniu postaci Franciszka przez ludzi XX wieku. Innym umysłowym niedołęstwem współczesnych jest, zdaniem Chestertona, porażająca niespójność aksjologiczna, wynikająca z odrzucenia stabilnych i jednoznacznych podstaw światopoglądowych. W efekcie przeciętny człowiek współczesny, na skutek nasiąknięcia „dziennikarskim” oglądem świata

przedstawia zupełną *tabula rasa* w sprawie filozofii tolerancji, toteż przeciętny agnostyk lat ostatnich nie ma rzeczywistości pojęcia o tym, co sam rozumie przez wolność i równość religijną. Przyjmuje on własną moralność za oczywistą i chce narzucać ją innym (...). Jest okropnie zgorzony, słysząc, że kto inny, muzułmanin albo chrześcijanin, uważa swoją moralność za oczywistą i pragnie narzucać ją innym (...). Wreszcie cały ten nielogiczny spłot, w którym nieświadomość spotyka się z nieznaną rzeczą, określa jako liberalizm własnego umysłu (CŚF, s. 160).

Angielski pisarz kilkakrotnie porusza też zagadnienia stosunków ekonomicznych średniowiecza i współczesnego świata, i konkluduje: „Pod względem ekonomicznym byli [ludzie średniowiecza] znacznie równiejsi, rządzą się znacznie sprawliwiej w swym środowisku ekonomicznym niż ludzie współcześni, którzy szarpią się szaleńczo między śmiercią głodową a wyzyskiem kapitalizmu” (CŚF, s. 93).

Równie krytyczne uwagi na temat współczesności wychodzą spod pióra Wittlina. W przedmowie do *Świętego Franciszka z Asyżu* pisał: „Strach i obłęd ogarnia oczy, wlepione w dzień dzisiejszy. Wracają za swego posterunku zropiałe, zapuchnięte, zniszczone działaniem łzawiących gazów rzeczywistości”¹⁴ (WŚF, s. 6). Na przerażający obraz współczesności składa się przede wszystkim bezwzględny materializm, redukujący człowieka przez wpisanie go w opozycję „opłacalnego” i „nieopłacalnego”: „Zębami wyrywamy sobie z ust słowa pogardy wraz z chlebem powszednim, zostawiając starym, bezzębnym babkom słowa, których nie można spieniężyć. Ale nawet i te słowa sprzedają babki na progach kościołów za grosik jałmużny. Słowo: Bóg na przykład” (WŚF, s. 6). W rezultacie Bóg stał się „jedynie rekwizytem”, wyeliminowanym z kultury konkretnej, służącej pożytkowi materialnemu. Pozbawiona zaś podstaw aksjologicznych i etycznych, „Umysłowość współczesna coraz bardziej skłania się ku typowi prokuratora” (WŚF, s. 7). Z tego punktu widzenia rzeczywistość średniowiecza

¹³ G.K. Chesterton, *Święty Franciszek z Asyżu*, przeł. A. Chojecki, wstęp: P. Mroczkowski, Warszawa: Pax, 1999. Cytaty pochodzące z tego wydania będą oznaczone skrótem CŚF i odpowiednim numerem strony.

¹⁴ J. Wittlin, *Święty Franciszek z Asyżu*, posł. P. Kądziała, Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 1997. Wszystkie cytaty pochodzące z tego wydania oznaczam skrótem WŚF i odpowiednim numerem strony.

jest obiektem zazdrości: „Zazdrozczę Wiekom Średnim, że miały takiego bohatera” (WŚF, s. 5).

Wyraźnie widać, że choć Chesterton swą krytykę koncentruje raczej na wadach współczesnego umysłu i opiera swój wywód na przesłankach intelektualnych, Wittlin natomiast odwołuje, argumentuje, sięgając po przykłady wzbudzające emocje i uczucia, jednak pesymistyczna diagnoza współczesności, do której zwracają, jest analogiczna. W tym kontekście nieoczywista jest wyciągana przez obu pisarzy konkluzja, że św. Franciszek jest postacią z jakiegoś powodu dla „współczesności” wyjątkowo istotną. Rodzi się pytanie, jak rozumieją oni tę przypisywaną świętemu cechę. Pomiędzy, z jednej strony, traktowaniem Franciszka jako dziecka swojej epoki i dostrzeganiem sprzeczności między średniowieczem a czasami współczesnymi (w czym obaj autorzy są zgodni), a z drugiej – podnoszeniem wagi tej postaci dla „współczesności”, nie sposób nie zauważyć sprzeczności. Na pierwszy rzut oka może zatem powstać wrażenie, że sformułowania dotyczące „współczesności” Franciszka są wyłącznie retoryczną obroną przez zarzutami czytającej publiczności, których obaj piszący są dobrze świadomi, a które wprost formułuje Wittlin: „Co nas obchodzi święty sprzed siedmiu wieków?” (WŚF, s. 5)

W przypadku Chestertona teza o „współczesności” Franciszka ma istotnie charakter retoryczny. Służy jako mocna podstawa dla podjętej misji ewangelizacyjnej. Franciszek jest o tyle „współczesny”, o ile jego postawa podpowiada rozwiązanie wielu problemów nurtujących dzisiejsze społeczeństwo, o ile on sam może stać się drogowskazem dla zagubionych ludzi dwudziestowiecznych. Jego czyny i charakter stanowią wyzwanie dla współczesnej umysłowości, niezdolnej do wykroczenia poza własne nawyki i normy (np. Franciszkowa pogoń za ubóstwem jest dla współczesnego umysłu, goniącego za przyjemnością, czymś niepojętym – CŚF, s. 113, podobnie jak istota związku św. Franciszka i św. Klary – CŚF, s. 144–145); natomiast sam Franciszek jest „wyzwaniem rzuconym współczesnemu światu” (CŚF, s. 74). Zarazem, jak utrzymuje Chesterton, zrozumienie tej postaci nie wymaga wiary ani religijnej umysłowości, jedynie nieco dobrej woli. Jego zamierzonym adresatem jest każdy, kto w zrozumieniu postaci Franciszka „znajduje pewną współczesną trudność” (CŚF, s. 43–44) i kto przed tą trudnością nie zechce przedwcześnie skapitulować. Ku takiemu odbiorcy Chesterton czyni wyraźny ukłon. Mając na uwadze swój misjonarski cel, pisarz nie waha się z istic jezuitką zręcznością opisywać świętego Franciszka kategoriami, którymi posługują się współcześni¹⁵.

Zupełnie inaczej tezę o „współczesności” postaci świętego Franciszka uzasadnia Wittlin. Cytowane wyżej tezy o odmienności świata średniowiecznego i cywi-

¹⁵ Ten sposób pisania był zresztą komentowany wprost jako propaganda – por. I. Boyd, *The Novels of Gilbert Keith Chesterton. A Study in Art and Propaganda*, London: Paul Elek Publishers, 1975, s. 1.

lizacji początków XX stulecia są bowiem równoważone w jego wywodzie przez twierdzenia o niezmiennym, wynikającym z ponadczasowych cech natury ludzkiej, charakterze ludzkiego świata. Rzeczywistość dzisiejsza jest taka sama, jaka była zawsze – jednakowo pełna nędzy i cierpienia:

Nie jest to książka o bohaterze, który minął. Bo czy przeszła już do legendy nędza? Czy już zjadaczom chleba skrzydła aniołów wyrosły? Jeszcze dzieci nie pytają rodziców: „co to był głód?”, a rodzice nie szukają w Larousse’ach pod literą Z, umarłego słowa: zabijać. Tzw. kawałek chleba jeszcze ciągle jest przedmiotem i symbolem walki klas. Wszystkie komunale ludzkiego cierpienia nie przestały być aktualne od czasów Świętego Franciszka. Aktualny jest jeszcze ból, krzywda, niezasłużone życie i niezasłużona śmierć (WŚF, s. 6)

Zachowując podobny, krytyczny wobec współczesności punkt wyjścia, Chesterton i Wittlin wyciągają różne wnioski i przyjmują odmienne strategie pisarskiego (i retorycznego) działania. Szybko też wkraczają na takie ścieżki rozumowania, których nie da się ze sobą pogodzić. Chesterton w swojej jezuickiej metodzie stawia tezę, która do obiegowego obrazu wieków średnich przystaje z trudem. Średniowiecze jest dla niego „rozumowe” czy lepiej – rozumne, znacznie bardziej od współczesności, hołdującej quasi-logicznym formułom:

Zdrowy rozsądek był powszechniejszy w wiekach średnich niż w naszym wieku gorącego dziennikarstwa (...). Wiek trzynasty był z pewnością okresem postępowym w dziejach ludzkości. Ale właśnie dlatego można go słusznie nazwać postępowym, że jego postęp był bardzo zgodny z ładem (CŚF, s. 92–93).

Taka teza opiera się na właściwym angielskiemu autorowi pojmowaniu „rozumu”. Przemysław Mroczkowski zauważa, że w Chestertonowskim ujęciu rozum jest pierwszą, podstawową siłą ludzkiej aktywności, pozwalającą człowiekowi radzić sobie w świecie; ma zatem zawsze wymiar praktyczny. Ponadto, posługiwanie się rozumem jest jedynym gwarantem zachowania przez człowieka prawdziwej wolności¹⁶. Ta definicja ma dość łatwo zauważalny związek z myślą średniowieczną, szczególnie św. Tomasza z Akwinu. W ten sposób, wspierając się na autorytetach średniowiecznych, Chesterton bierze tę epokę w obronę niejako z pozycji „wewnętrznych”. Tak definiując rozum, może Chesterton śmiało utrzymywać, że namiętności średniowiecza są „abstrakcyjne” (CŚF, s. 99). W rozumieniu Chestertona bowiem rozum nie przeczy uczuciom; przeciwnie, jako wynikający najgłębiej z ludzkiej natury, współpracuje z nimi. W efekcie zdrowy rozsądek tej epoki przewyższa ten właściwy współczesności (CŚF, s. 92).

Trudno o bardziej znaczący przykład odmienności interpretacyjnej między komentowanymi dziełami. Jeśli chodzi o umysłowość Franciszka, Wittlin stawia

¹⁶ P. Mroczkowski, *The Medievalism of G.K. Chesterton. A Critical Enquiry*, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1974, s. 32–33.

tezy wręcz przeciwne do opinii autora *Magii*. Jak pisze, Franciszek nie potrafił myśleć kategoriami abstrakcyjnymi: „Franciszek był naturą zmysłową. Wyobrażania jego znajdowała oparcie tylko w sferze kształtów dotykalnych rękami lub oczyma. Do dłuższego obcowania z abstrakcjami nie była zdolna”¹⁷ (WŚF, s. 71). W innym miejscu zaś dobitnie stwierdza różnicę, jaką dostrzega w wartościowaniu serca i rozumu w wiekach średnich i współcześnie:

Żyjemy w czasach, które używają innej nomenklatury niż Wieki Średnie. Postęp cywilizacji zróżnicował typy bohaterów. (...) Herosy naszych czasów mają niekiedy tytuły profesorskie, zasiadają w akademiach, nazywają się Pasteur, Ehrlich, Skłodowska-Curie. Kultura bowiem, którą się szcycimy, opiera się na geniuszach mózgu. Wieki Średnie opierały swą kulturę na geniuszach serca i poświęcenia (WŚF, s. 9)¹⁸.

Innym punktem, w którym drogi myślenia Chestertona i Wittlina radykalnie się rozchodzą, są ich zapatrywania na zagadnienie wojny. W swej gloryfikacji średniowiecza Chesterton wskazuje na głęboką moralność tej epoki, odzwierciedlaną przez obyczaje godnego prowadzenia wojen (co znów, *nota bene*, odróżnia średniowiecze od haniebnych czynów współczesności):

gdyby jedna z takich wojen średniowiecznych trwała rzeczywiście bez przerwy przez całe stulecia, to może liczba ludzi w niej zabitych zbliżyłaby się nieco do tej, jaką osiągają w ciągu jednego roku wielkie naukowe wojny prowadzone między wielkimi przemysłowymi państwami współczesnymi. Ale wówczas ograniczano się do wzywania obywateli rzeczpospolitych średniowiecznych, aby umierali tylko za te rzeczy, z którymi ciągle żyli, za domy, w których mieszkali, za ołtarze, które czcili oraz za wodzów i przedstawicieli, których znali; a nie ukazywano im szerszych ideałów wzywających do umierania za ostatnie pogłoski rozsiewane przez anonimowe dzienniki o odległych koloniach (CŚF, s. 75).

Z takim spojrzeniem, piętnującym jednoznacznie zbrojne konflikty dwudziestowieczne, lecz biorącym tym samym, jak się zdaje, w obronę wojny wieków

¹⁷ Wydaje się zresztą, że w swojej interpretacji, akcentującej „uczucie” świętego Franciszka, Wittlin podąża tropem wyznaczonym przez tradycję polskich odczytań tej postaci, przynajmniej w dwóch poprzedzających dziesięcioleciach. Edward Porębowicz we wspomianej już książce *Święty Franciszek z Asyżu*, pisze: „Rdzeniem idei św. Franciszka było uczucie: w jego wierze, w jego kazaniu, w jego pojmowaniu natury, w jego etyce uczucie jest dźwignią, jest ostatnią instancją. Natura pogodzona z religią dostarcza otąd artyście nowych żywiołów”. E. Porębowicz: *Święty Franciszek z Asyżu...*, s. 120, cyt. za: A. Bednarek, *Franciszek z Asyżu wśród humanistów...*, s. 23.

¹⁸ Fraza „geniusz serca” pojawia się w wydanej w 1910 r. książce T. Garbowskiego *Święty Franciszek z Asyżu w świetle filozofii przyrodniczej*. Zważywszy na to, w jaki sposób Garbowski określa sedno i sens działalności św. Franciszka, jego oddziaływanie na Wittlina można uznać za całkiem prawdopodobne: „U Franciszka wielbić możemy genialnego odkrywcę całych światów, poprzednio przeczuwanych zaledwie intuicją ducha. Twórczą zasługą jego geniuszu było wydobycie na jaw z mrocznej głębi niedopowiedzianych pragnień, idealnego węzła, trwałej wspólności czucia i wyobraźni (...). Świat znów napełnił się Bogiem, zrozumiałym dla każdego”. Cyt. za: A. Bednarek, *Franciszek z Asyżu wśród humanistów...*, s. 24.

średnich (z powodu ideałów, dla jakich je prowadzono czy też raczej dla relatywnie [!] niskiej liczby ofiar), zderza się Wittlinowski pacyfizm. Autor *Hymnów*, pozostając w zgodzie z poglądami głoszonymi konsekwentnie od początków literackiej twórczości, dobitnie głosi, że każda wojna jest jednakowo okrutna, niegodziwa, demoralizująca człowieka. Zauważmy, że w tym miejscu Wittlin rezygnuje całkowicie z argumentów głoszonych w sposób dyskursywny, operując narracyjnym skrótem i czyniąc z opisywanej sceny rodzaj przejmującego *exemplum*:

Przez chwilę stoją obie armie jak martwe, jak urzeczone. Aż po tamtej stronie odezwą się kotły. Zawarczą w powietrzu, jak przytłumione grzmoty, potem surmy zajęczą w powietrzu, jak czajki. Asyż odpowiada graniem. Potem ruszą ku sobie żelaza, blachy i konie. Włócznie się pochylą, miecze obnażą.

Dwa wściekłe psy umbryjskie skoczyły sobie do gardła.

Leje się pierwsza krew. Asyż zaciska zęby, zasłania się tarczą, ściela się trupami.

Franciszek zaciska zęby, kłuje włócznią na oślep, zwala kogoś z siodła. Słońce stoi wysoko: południe. Asyż zaczyna się chwiać, w piersiach mu tchu zabrakło, stawia już tylko opór.

– Bóg z nami! – woła Asyż.

– Bóg z nami! – woła Perugia.

– Właściwie z kim jest Bóg? – myśli Franciszek. Odwraca głowę i szuka Boga oczyma. Ale widzi tylko ludzi, żywych i umarłych. Żywe i umarłe konie (WŚF, s. 51).

W innym miejscu, gdy mowa jest o projektowanym, choć niedoprowadzonym do końca zamiarze Franciszka, pragnącego wziąć udział w obiecującej, wojennej wyprawie w szeregach wojsk papieskich, Wittlin tłumaczy chęć uczestnictwa w potyczkach pragnieniem sławy, „żądzą sławy, zaszczytów i złotych ostróg” (WŚF, s. 59). Przywołuje też cytat z *Żywotu świętego Franciszka* autorstwa Celana, gdzie motywacje szlachciców udających się do Apulii celem zaciągnięcia się do armii Waltera z Brienny określone są jednoznacznie jako chęć zdobycia pieniędzy lub honorów. Wojna toczona w imię takich wartości, zdaniem Wittlina, nie różni się od konfliktów nowożytnych; przypisywanie zaś Bogu roli wsparcia którejś ze stron konfliktu jest uproszczeniem, jeśli nie bluźnierstwem. Usprawiedliwienie wojny nie jest możliwe ze względu na cierpienia, jakie wyrządza, a także z powodu moralnych zniszczeń, jakie sieje. Odkrywając te prawdy we własnym doświadczeniu, Franciszek Wittlina staje się figurą pacyfisty, dodajmy od razu – pacyfisty, który rozumie, że powszechny pokój możliwy będzie dopiero wówczas, gdy zmieni się „tragiczny stan ludzkiej moralności” i w związku z tym czyni wszystko, by upodobnić ludzi do aniołów¹⁹.

Marginalna, rzucona właściwie mimochodem uwaga Chestertona o pacyfistach, jasno wyraża dystans wobec tego światopoglądu: „Wbrew temu, co sobie wyobrażają

¹⁹ Spotyka się tu święty Franciszek z postulatami Wittlina, wyrażonymi w eseju *Ze wspomnień byłego pacyfisty* (w: tegoż, *Orfeusz w piekle...*, s. 83). Jest to kolejna przyczyna, dla której Wittlin może uważać Franciszka za współczesnego, bo trzynastowieczny święty odnalazł rozwiązanie istotnego problemu, będącego także problemem współczesnym.

pacyfiści i pedanci, nie ma naprawdę najmniejszej sprzeczności między miłowaniem ludzi a walceniem z nimi, jeśli się walczy uczciwie i dla dobrej sprawy” (CŚF, s. 78). Wittlin, choć sam nazywał siebie już w 1929 roku „byłym pacyfistą”, nie oceniał niegdyś bliskiej mu postawy w tak skrajny sposób, bo podstawowy jej ideał, tzn. świat bez przemocy, mimo że utopijny, uważał wciąż za piękny. Świadczy o tym okoliczność, że ostatni z cytowanych fragment książki o świętym Franciszku, „Święty Franciszek na wojnie” ukazał się w „Tygodniku Ilustrowanym” w 1932 roku. Choć deklaratywnie Wittlin już trzy lata wcześniej „porzucił szeregi ciurów” (jak określał naiwnych pacyfistów²⁰), absurd wojny nadal skłaniał go ku tej postawie, nawet jeżeli zmodyfikowanej i już nienaiwnej.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że obaj autorzy równie zacięcie walczą ze stereotypem średniowiecza jako wieków ciemnoty, zacofania i okrucieństwa, ale co innego proponują w zamian. Dla Chestertona średniowiecze jest rozumne, współczesność rozum utraciła. Ten pogląd sytuuje się na antypodach twierdzeń Wittlina, który chętnie mówi o „rozumie” władającym współczesnością. Chesterton uzasadnia swoją opinię zgodnie z przyjętą przez siebie definicją rozumu praktycznego: na płaszczyźnie życiowej przydatności średniowiecznej myśli oraz owoców, jakie ona wydaje. Pisze:

Świat średniowieczny daleko wyprzedził świat współczesny w rzeczach, co do których wszyscy ludzie są zgodni ze sobą, a takimi są: śmierć i światło oczywistości rozumu, i wspólna świadomość wiążąca społeczność w całość. Uogólnienia tej epoki były zdrowsze i rozsądniejsze niż dzisiejsze teorie; nikt by nie tolerował jakiegoś Schopenhauera gardzącego życiem albo Nietzschego żyjącego tylko dla pogardy (CŚF, s. 115–116).

Formułuje zarzut wobec współczesności, iż ta zamiast sztuki życia proponuje jedynie sztuczność, gdy tymczasem św. Franciszek „zrobił z akcji życia sztukę” (CŚF, s. 122). Wittlin natomiast, jak świadczą o tym wcześniejsze cytaty, dostrzega w średniowieczu prymat uczucia i takie właśnie argumenty przywołuje na obronę tej epoki przed pogardą współczesnych.

Wynika z tego istotna konsekwencja dla odpowiedzi na tytułowe pytanie niniejszego tekstu. Chesterton widzi w świętym Franciszku nauczyciela współczesności o tyle, o ile może on przywrócić ludziom wiarę w moc zdrowego rozsądku, zdrowego rozumu. We wstępie do tomu esejów polskich autorów pt. *Święty Franciszek z Assyżu* pisał Chesterton o świętym jako „konserwatywnym” i „tradycyjnym” reformatorze, którego działalność oparta jest na nadziei i rozumie, a nie na anarchistycznym, w istocie rozpaczliwym, geście (jak potępiane przez Chestertona wystąpienia bolszewików)²¹. Dlatego właśnie Franciszek-reformator może stanowić wzór dla współczesnej, błędzącej ludzkości – że jego postę-

²⁰ Tamże, s. 91.

²¹ G.K. Chesterton, *Święty Franciszek a chwila obecna...*, s. XIII–XIV.

podobnie jak czasy, w których żył, był „bardzo zgodny z ładem” (CŚF, s. 93), z wymaganiami zdrowego rozsądku.

Wittlin również chciałby uczynić świętego Franciszka nauczycielem współczesności, zasadniczej treści jego nauki upatrując jednak gdzie indziej. Chciałby, aby Poverello nauczył współczesność „serca i poświęcenia”, a także by był dla współczesności znakiem nieśmiałej nadziei, wiary w człowieka. Jak pisał w przedmowie: „W demaskowaniu marności współczesnego świata wielką wprawę osiągnęła współczesna literatura europejska, dzięki której ludzkość dowiedziała się, że jest jednym ogromnym wieprzem, a nie kolekcją podobizn Stwórcy. Jednakże świadomość ta nie daje ludzkości zadowolenia” (WŚF, s. 8). Okaleczone ludzkie sumienie, zdane wyłącznie na własne siły, musi upaść; z tego upadku zdolny jest dźwignąć ludzkość wyłącznie „litościwy, a dość silny” przechodzień. Takim bohaterem, zdolnym uratować przed obłędem przerażoną sobą ludzkość, był Chrystus, a w jedenaście wieków po nim – święty Franciszek. Wedle Wittlina Poverello może uratować obolałe serca i sumienia współczesności, wskazując, że świat (oraz zamieszkujący go ludzie) godzien jest raczej zachwyty niż pogardy.

Najbardziej uderzające rozbieżności między komentowanymi metodami pisarskimi: „racjonalizującym” ujęciem Chestertona i Wittlinowskim ekspresjonistycznym entuzjazmem dla emocji i uczucia, zaobserwować można tam, gdzie przedstawiany przez pisarzy moment biografii świętego polaryzuje i wyostrza te dwie postawy. Momentem takim są swoiście interpretowane mistyczne przeżycia i wizje ich bohatera.

W książce Wittlina święty Franciszek pozostaje postacią tajemniczą. Przyczyny wielu podejmowanych przez niego decyzji, zmieniających jego los, nie zostają wyjaśnione; co więcej, Wittlinowski sposób pisania sprawia, że czytelnik rozumie, iż ich wyjaśnienia próżno by oczekiwać:

Kto mówi, że sen piękniejszy bywa od jawy? Kłamstwo! Na jawie Franciszek kładzie kolczugę. Na jawie bierze do ręki miecz, na jawie dosiada rumaka. Kute kopyta zastukały o kamienie. Addio Assisi! (...) Pojechał za swoją sławą. Usiadła za nim okrakiem i gałęzią wawrzynu poganiała koński zad.

Aliści nie zajęła daleko. Ledwo przybyli do Spoleto na pierwszy postój, już jej nie było na kulbace. Przepadła gdzieś w drodze. Szuka Franciszek swojej sławy, szuka wśród nocy, hubka oświeca bity trakt. Sławy nie ma. Franciszek kładzie się spać zły i wzburzony. We śnie słyszy głos:

– Dokąd tak młody rycerzu? Dokąd tak skwapliwie?

– Do Apulii, do chorągwi pana Waltera z Brienny.

I słyszy: – A kto ci się wydaje godniejszy: sługa czy pan?

– Pan!

– Dlaczego więc zamiast panu słudze służyć pragniesz?

– Mów, co mam uczynić!

– Wracaj do domu (WŚF, s. 62).

Duchowe przeżycia człowieka pozostają tajemnicą, obszarem nieprzenikniwnym, choć najistotniejszym, i tę właśnie nieredukowalną tajemnicę chce Wittlin akcentować, kłaść swemu czytelnikowi przed oczy. W cytowanym fragmencie podkreśleniu owego niewyjaśnialnego momentu służy zarówno personifikacja sławy (ożywienie pojęcia abstrakcyjnego odsyła do sfery psychicznych przeżyć bohatera, czyni je pewną fizyczną realnością, zarazem jednak nie wyjaśniając ich funkcji jako motoru działań), jak i rekonstrukcja dialogu wprowadzonego bez jakichkolwiek słów komentarza. Pojawiający się w tym fragmencie, jak i w całej narracji *praesens historicum* pełni podobną funkcję: zdziwienia, zaskoczenia odbiorcy historią w gruncie rzeczy dobrze przecież znaną, jej nie tyle „opowiedzenie”, co unaocznienie i „przeżycie”.

O tym samym zdarzeniu²² pisze Chesterton w ten sposób:

Niedaleko w drodze napadła go znów choroba i obaliła. Wydaje się bardzo prawdopodobne, wobec ponoszącego go temperamentu, że dosiadł konia znacznie wcześniej, niż stan zdrowia mu na to pozwalał. A w ciemnościach tej drugiej i o wiele okropniejszej przerwy usłyszał głos mówiący doń: „Omyliłeś się co do znaczenia twojej wizji. Wróć do miasta” (CŚF, s. 81).

Sugestia, że doznanie mistyczne było efektem przedwczesnego dźwignięcia się po chorobie, jest trudna do pojęcia w perspektywie Chestertonowskiej wiary w świętość Franciszka i boski wymiar jego życia. Wydaje się, że takiego rodzaju wyjaśnienie kieruje autor do swego współczesnego czytelnika, co do którego zakłada z góry, że ów jest człowiekiem małej wiary i potrzebny mu jest zdroworozsądkowy komentarz. Takiego komentarza nie odnajdziemy nigdzie w książce Wittlina. Paradoksem jest, że to właśnie Chesterton, ganiący współczesność za brak rozsądku, skłania się ku racjonalizującym objaśnieniom, jak gdyby po to, by przybliżyć swego bohatera czytelnikom; Wittlin natomiast, określający współczesność jako epokę rozumu, dostrzega całą trudność przedstawienia świętego swoim współczesnym, ale z niego nie rezygnuje.

Jeśli potraktować Witlinowską powieść o świętym Franciszku jako ciąg dalszy rozmowy z Chestertonem, rozpoczętej recenzją w „Wiadomościach Literackich”, to można zastanawiać się, czy ocena, jaką – polemizując – wystawia angielskiemu pisarzowi Wittlin, jest jednoznacznie pozytywna? Autor *Hymnów* nie odmawia Chestertonowi błyskotliwości i trafności (pisze wręcz: „Niektóre zdania Chestertona brzmią jak objawienia”, ŚFC, s. 448), ale zarazem czuje się w jego recenzji cięń zdystansowania.

W przeciwieństwie do Chestertona, Wittlin wątpi w to, że zadanie nawrócenia świata może zakończyć się powodzeniem, ale niemożność ta dotyczy w jego

²² Podobieństwa czy właściwie – tożsamość – opowiadanych epizodów tłumaczą się korzystaniem przez Chestertona i Wittlina z tych samych źródeł do biografii świętego (w przypadku komentowanej sceny taką podstawę znaleźli obaj w żywocie świętego autorstwa Celano).

interpretacji nie tylko świata współczesnego, lecz jest ponadczasowa. Autor *Soli ziemi* nie ma nadziei na to, by świat mógł ulec przemianie. Zadaniu jego naprawy nie sprostał nawet święty Franciszek, bo przemożne siły odwiecznie działające w świecie są takiemu celowi całkowicie przeciwne: „Franciszek (...) wybrał się po zbawienie świata. Byłby go może zbawił, gdyby nie mędrzy, którzy krzywdą i krwią tworzą cywilizację. Na chwałę i pożytek nielicznych, na hańbę i potępienie milionów” (WŚF, s. 78–79), trudno byłoby zatem ogłosić projekt Franciszka zwycięskim. Mimo tej nieuniknionej, bo związanej z istotą ludzkiej natury, klęski franciszkańskiej misji swoją książkę Wittlin napisał, jak sam twierdzi, „przez zazdrość” względem średniowiecza. Zazdrości dawnym wiekom tego, że tamte czasy mogły wydać kogoś takiego jak Poverello, bo dzisiejsze nawet tego uczynić nie są w stanie. I właśnie ta różnica decyduje o sensie przywoływania współcześnie postaci Biedaczyny, który nie może być (bo nigdy nie był) skutecznym lekarstwem na bolączki świata, ale który pozostaje figurą człowieka wierzącego, że świat – taki, jaki jest – nie zasługuje jednak na całkowite potępienie.

W liryce wyrastającej z refleksji o świętym z Asyżu wyraził Wittlin ten pogląd jeszcze dobitniej. Święty Franciszek w jego interpretacji jest wyrzutem sumienia dla współczesności, szczególnie naznaczonej podłością, a zarazem – nauczycielem pokory dla ludzi niepogodzonych z odwiecznie istniejącym w świecie złem:

Tu, Seraficzny śpiewaku – każdy wyznaje Cię kamień;
Twardsze są serca człowiecze, wiec na kamienie je zamień!
[.....]
W hotelu, tuż obok krypty kościoła, gdzie ciało Twe leży,
Na srebrnych tacach wspaniałe lody podają kelnerzy.
[.....]
Wciąż, jak te wilki drapieżne, czekamy na bliźnich zgubę
Tam, gdzieś Ty zawarł przymierze ze srogim wilkiem z Gubbio.

O, dobrotliwy patronie wszystkich, co biorą po gębie,
Uciszyć serca człowiecze, jakoś uciszył gołębie!

Ręką krwawiącą, co boskim przesyta była stygmatem,
Uczyń mir wiekuisty pomiędzy nami a światem²³.

Chesterton pisze wprawdzie o świętym Franciszku jako „wyzwaniu rzuconym współczesnemu światu”, ale rozumie to w pierwszym rzędzie jako wyzwanie dla błądzącego intelektu. Wittlin pewnie przystałby na „wyzwanie”, ale rozumiałby je jako wyzwanie dla spokojnego sumienia. W tym miejscu dobrze widocznym staje się „buntowski” rodowód Wittlinowskiego Franciszka. Zdaniem Wittlina to, co we Franciszku współczesne, widoczne jest po zdjęciu aureoli; szacunek dla świętości zasłania bowiem to, co w niej najwspanialsze: „Niegodnymi rękami

²³ J. Wittlin, *Skrucha w Asyżu*, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 2, s. 3.

zdejmuje płonąca aureolę z głowy człowieka, którego Kościół katolicki zaliczył w poczet świętych. Wiem, że spalam sobie ręce, a jednak uczynić to muszę, gdyż blask aureoli oślepia moje oczy i nie pozwala spojrzeć w twarz, którą pragnę odmalować” (WŚF, s. 5).

Wittlin świadomie rezygnuje zatem z podejmowania „wartości religijnych”, o „przemycenie” których chodziło, jego zdaniem, Chestertonowi. Z kolei autor *Napolena z Notting Hill* pokazuje świętego współczesnym, by ich – w imię tych właśnie wartości – nawrócić. Wydaje się tymczasem, że taka postawa była Wittlinowi obca. Lektura Chestertona była dla niego krzepiącym dowodem, że poświęcając dzieło świętemu, nie trzeba niewolniczo trzymać się hagiograficznej, ortodoksyjnej wykładni ani też popadać w skrajność „demaskowania” swego bohatera²⁴. Zarazem, zgadzając się z angielskim pisarzem co do wagi świętego dla współczesności, a przede wszystkim – tak jak on – czując do świętego Franciszka podziw i przywiązanie, Wittlin różni się od niego rozumieniem nie tylko swojego bohatera, ale także (być może: przede wszystkim) – funkcji literatury. Autor *Hymnów* czuł instynktowną niechęć wobec wszelkiego sposobu pisania, który zbyt łatwo wartościował opisywane zjawiska, nadmiernie zbliżał się do dydaktyzmu. W jego rozumieniu roli literatury²⁵ nie było miejsca na dzieła, które za pomocą prostych schematów próbowały objaśniać świat i które nie pozostawiały czytelnikowi wolności, by dzięki niej mógł dokonać własnych, moralnych wyborów.

O ile więc święty Franciszek Chestertona jest przewodnikiem, misjonarzem dla współczesnych, o tyle dla Wittlina pozostaje przede wszystkim wyrzutem sumienia. W swej książce o świętym Franciszku Wittlin nie miał na celu misjonarskiego działania rozumianego ortodoksyjnie; pisał raczej po to, by swych współczesnych za pośrednictwem postaci świętego Franciszka poruszyć, by uczynić ich lepszymi. Chesterton i Wittlin bez wątpienia zgadzają się co do tego, że święty jest w „czasach marnych” potrzebny. Inaczej jednak to rozumieją.

²⁴ Do tej opozycji drwiąco odniósł się Wittlin w recenzji książki Barbusse’a, pisząc: „nasza epoka chętnie cofa się pamięcią do tzw. zamierzchłych dziejów, aby wydobyć z nich na własny użytek jakąś olśniewającą postać, godną uwielbienia lub potępienia. Chodzi o tzw. »oświetlenie z nowego punktu widzenia«”. J. Wittlin, *Orfeusz w piekle...*, s. 442.

²⁵ Por. J. Olejniczak, *Między „Pan jest literat” a „jestem tylko pisarzem”*. O powinnościach i zobowiązaniach literatury w eseistyce Józefa Wittlina, w: *Studia o twórczości Józefa Wittlina*, red. I. Opacki, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1990, s. 73–93. Uzupełniając rozważania Olejniczaka o wątki wynikłe z analizy Wittlinowskiej lektury Chestertona, dopowiedzieć można, że wierząc w etyczną siłę literatury, Wittlin jej źródeł upatrywał w szczególnym rodzaju pisarskiego misjonarstwa, tym spod znaku niemieckiego ekspresjonizmu, którego pierwiastki obecne są w dziełach tłumaczonych przez niego Hermana Hessego czy Josepha Rotha, nie zaś w pisarstwie zdeklarowanym wyznaniowo.

WHAT IS A SAINT FOR IN THE MISERABLE TIMES?
„ST. FRANCIS FROM ASSISI”
BY JÓZEF WITTLIN AND GILBERT K. CHESTERTON

Around the year 1926 (i.e. the 700-years anniversary of the death of St. Francis of Assisi) many European authors took up and developed in their writing the subject of Poverello's life. One of them was Józef Wittlin, whose unfinished novel about St. Francis is here interpreted in the light of the biography of the saint, written by Gilbert K. Chesterton. Wittlin shared with Chesterton (whose book he reviewed in 1927) a great admiration for St. Francis and a strong conviction of the saint's importance for the modern, secularized world. Still, his own book proves a different way of understanding the role and possibilities of the literature, and Wittlin, rejecting its missionary role, seems to carry on a controversy with Chesterton, whose book he was, to a certain extent, very fond of.

Dr Katarzyna Szewczyk-Haake – pracownik naukowy Instytutu Kultury Europejskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania naukowe skupiają się wokół ekspresjonizmu literackiego, komparatystyki literackiej (zwłaszcza w obrębie literatury polskiej i literatur skandynawskich), korespondencji sztuk. Jest autorką książki *Poezja Emila Zegadłowicza wobec światopoglądowego i estetycznego projektu ekspresjonizmu* (Kraków 2008) oraz licznych publikacji w czasopiśmie i tomach zbiorowych.