

JACEK KEPA

Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna¹

1. *Sacrum i profanum* jako fundament niemieckiego mieszczaństwa

Pisarz mieszczański – oto najkrótsza formuła, którą można objąć twórczość Tomasza Manna. Mieszczańskość to w oczach pisarza uporządkowany, poddany wyższemu powołaniu i stanowiący istotę niemieckości styl życia, którego głównym celem jest wyznawanie i stosowanie w codziennej praktyce określonego systemu wartości o charakterze uniwersalnym:

Czyż prymat etyki w życiu [...] nie oznacza przewagi elementu etycznego nad „estetycznym”? Czyż przewaga ta nie istnieje także wtedy, gdy życie samo w sobie, nawet bez powołania ku mieszczańskości, posiada pierwszeństwo przed „dziełem”? Artystostwo jest mieszczańskie dlatego, że przenosi na trud artysty etyczną charakterystykę mieszczańskiej formy życia: porządek, konsekwencję, opanowanie i pracowitość – nie w sensie pilności, lecz wierności rzemiosłu².

Porządek, konsekwencja, opanowanie i pracowitość, które Tomasz Mann przenosi ze sfery mieszczańskiej w sferę twórczości i które składają się na jego wyobrażenie moralnie poprawnego życia, wywodzą się z ducha reformacji. W niej ma swe źródło bardzo wyraźnie widoczna w utworach pisarza ambicja kształtowania życia społecznego poprzez nieustanne odwołania do wartości wyższych i pisarz sam to stwierdza, przyznając, że książka Maxa Webera *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* (1905) odzwierciedla procesy, opisane w jego debiutanckiej powieści:

Przywiązuję pewną wagę do stwierdzenia, że myśl, uznającą współczesnego przedsiębiorcę kapitalistycznego, burżuja z „ascetyczną” ideą oddania się swemu powołaniu za wytwór etyki protestanckiej, purytanizmu i kalwinizmu odkryłem całkowicie na własną rękę, bez lektur, w bezpośrednim odczuciu i dopiero później, zupełnie niedawno, zauważyłem, że została sformułowana i wyrażona równocześnie przez kilku uczonych³.

¹ Prezentowany tekst zawiera najistotniejsze fragmenty pierwszej części książki *Sacrum i profanum* w twórczości Tomasza Manna, wyd. Atut, Wrocław 2008. Główne twierdzenia całej książki przedstawia tekst opublikowany w „Pro Fide, Rege et Lege”, nr 73-74, s. 297-325.

² T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt am Main 2001, s. 122. Przekłady fragmentów obcojęzycznych – o ile nie zaznaczono inaczej – pochodzą od autora niniejszego opracowania.

³ Ibidem, s. 162. W następnym zdaniu pada nazwisko Webera i tytuł jego książki.

Etyka protestancka, a szczególnie nauka Kalwina, ściśle wiązała życie według zasad boskich z utrzymaniem rodziny i pracą bogacącą społeczeństwo. „Świadomość pełnego korzystania z łaski Boga i Jego oczywiste błogosławieństwo skłaniało mieszczańskiego przedsiębiorcę do zyskowych interesów”⁴. Wykonywanie tego zawodu było aktem podporządkowania wyższej woli, przyjęcia norm i nakazów moralnych, których przestrzeganie oznaczało spełnienie ludzkiego przeznaczenia przez akceptację nadprzyrodzonego porządku świata, oznaczało aprobatę zasad wiary, uczestnictwo w życiu wspólnoty religijnej i obecność religii w życiu codziennym. Takie przekonania wpajała nauka o predestynacji, w której zapewniony własną pracą dostatek pozwalał żywić nadzieję na przyszłe zbawienie. Kalwin głosił naukę o przedwiecznym przeznaczeniu każdego człowieka do zbawienia lub potępienia. Twierdził, że „nie istnieje [...] żaden sposób, by Bożą Łaską obdarzyć tego, komu Bóg zdecydował się jej odmówić”⁵. Niezmienna, raz na zawsze określona wola Najwyższego sprawia, że Jego Łaska jest „równie nie do stracenia dla tych, ku którym została skierowana, jak nie do osiągnięcia dla tych, którym jej odmówiono”⁶. Cały wysiłek swego życia człowiek powinien podporządkować poznaniu woli Boga i rozwiązaniu niepewności, dotyczącej swego zbawienia. Nie mogą o nim zadecydować dobre uczynki, ponieważ liczą się nie pojedyncze zachowania zgodne z nauką Kościoła, lecz całe podporządkowane zasadom religijnym życie, obracające się wokół codziennego, drobiazgowo zaplanowanego i skrupulatnie przestrzegane go posłuszeństwa biblijnym nakazom. Przestrzeganie ściśle określonego porządku dnia i drobiazgowo formułowanych zasad społecznego funkcjonowania zaczęło uchodzić za dowód na to, że jest się wybranym Boga. Zdobywaniu tej pewności podporządkowane zostało całe misternie konstruowane życie, w którym rezygnowano z wszelkich przyjemności, mogących przeszkodzić zbawieniu. Sam fakt braku dążenia do wyższych celów i oddawania się ziemskim przyjemnościom był dowodem nadchodzącego potępienia wiecznego. Ucieczką przed nim stał się rodzaj ascetyzmu, w którym pokutne umartwianie się i samotna kontemplacja zastąpione zostały podporządkowaniem całego czasu i wszystkich sił pracy, służącej pomnażaniu chwały Bożej, ponieważ „Według jednoznacznie objawionej woli Boga tylko czyn służy pomnażaniu Jego chwały. Pierwszym i w zasadzie najcięższym ze wszystkich grzechów jest więc marnotrawstwo czasu”⁷. Motywowany wiarą nakaz pracy i zakaz konsumpcji doprowadził do wytworzenia kapitału, który zaczął zmieniać oblicze Europy. Z upływem czasu „gorączkowe poszukiwania Państwa Bożego zaczęły się przekształcać w rozsądną cnotę zawodową, religijne korzenie powoli obumarły i zrobiły

⁴ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Internet – Ausgabe des Instituts für Pädagogik der Universität Potsdam [w:] dostęp 01.01.2015 <http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2005/559/html/PE.pdf>, s. 94.

⁵ Ibidem, s. 94.

⁶ Ibidem, s. 94.

⁷ Ibidem, s. 168.

miejsce utylitarnej doczesności”⁸. Namiętna religijność środowisk protestanckich zmieniła się w oparte na

czystym [...] sumieniu zarabianie pieniędzy, jeśli tylko dokonywało się ono w legalnych formach. [...] Powstał specyficzny mieszczański etos zawodowy. Świadomość pełnego korzystania z Łaski Boga i Jego oczywiste błogosławieństwo skłaniało mieszczańskiego przedsiębiorcę do zyskowych interesów. Pozwalało mu na to, jeśli tylko mieścił się w ramach formalnej poprawności, jeśli niczego nie można było zarzucić jego obyczajowej przemianie i nikogo nie gorszył korzystaniem ze swego bogactwa⁹.

Pieniądz, który dotychczas był środkiem, pozwalającym optymistycznie spoglądać nie tylko w przyszłość, ale wręcz w wieczność, zaczął być traktowany jako cel sam w sobie i przesłonił zagadnienia religijne:

Tylko jak „lekkie okrycie, które w każdej chwili można zrzucić”, powinna [...] spoczywać na ramionach [...] świętego troska o dobra materialne. Ale przeznaczenie uczyniło z tego okrycia skorupę twardą jak stal. Gdy asceza zapagnęła wywierać wpływ na świat i dążyć do jego zmiany, dobra materialne zaczęły zdobywać coraz większą, a w końcu niepodzielną władzę nad człowiekiem, jak nigdy dotąd w historii. Dziś jej duch się ulotnił, pozostawiając samą skorupę. Czy na zawsze? Któż to może wiedzieć?¹⁰

Powieści Tomasza Manna dążą do zlikwidowania opisanego przez Maxa Webera rozdzwieku między codzienną praktyką późnych pokoleń mieszczańskich a wartościami absolutnymi, próbują przeciwstawić się desakralizacji mieszczańskiego świata i szukają powrotu do równowagi między obydwoma sferami ludzkiego życia. Myśl Tomasza Manna biegnie w kierunku uznania zagadnień, związanych ze świętością i świeckością nie tylko za istotę światopoglądu mieszczańskiego, lecz także za fundament kulturowego dorobku społeczeństw europejskich i za podstawę wszelkiego człowieczeństwa. Mieszczańskość zakładała harmonię poglądów religijnych i świeckich, tworząc model życia społecznego, budowanego na szacunku do tradycji. Przybrana w kształt mieszczańskiej formy życia jedność sacrum i profanum to istota wyłaniającego się z twórczości Tomasza Manna konserwatywnego obrazu człowieka i społeczeństwa. Pisarz przyjmuje pogląd uznający transcendencję i myśl o nadprzyrodzonej nieskończoności za naturalne składniki ludzkiego życia, zapewniający człowiekowi przekonanie o istnieniu niepodważalnego sensu wszystkich jego poczynąń. Swą twórczością Mann uznaje, że jedność obydwu sfer powinna stanowić fundament nie tylko mieszczańskiego, ale w ogóle ludzkiego życia. Zbudowane na takim fundamencie społeczeństwo tworzy kulturę, której celem nadrzędnym jest dbałość o zaspokojenie duchowych potrzeb jednostki. Taki model społeczeństwa Tomasz Mann traktuje jako istotę niemieckości i przeciwstawia zachodniemu modelowi społecznemu, w którym odwołania do sfery

⁸ Ibidem, s. 198.

⁹ Ibidem, s. 199.

¹⁰ Ibidem, s. 204-205.

nadprzyrodzonej po rewolucji francuskiej zastąpione zostały umową społeczną, dążenie do doskonałości duchowej ujarzmianiem świata przyrody i podnoszeniem poziomu życia, wspólnota duchowa wspólnotą interesów finansowych, a wewnętrzne posłuszeństwo zasadom społecznego życia nie wynika z wierności nakazom sumienia, lecz z zewnętrznego strachu przed karą. W modelu zachodnim jednostka jest, zdaniem Manna, pozbawiona duchowej wielkości i wyjątkowości. Podporządkowanie interesom ogółu odbiera jej autonomię, niezależność, czyni z niej nic nieznaczący trybik w obojętnej na indywidualne potrzeby maszynie społecznej. Tematem *Buddenbrooków* (1901) są konsekwencje przechodzenia od niemieckiego modelu społeczności mieszczańskiej, funkcjonującej dzięki stałej obecności sacrum, do zachodniego modelu społeczeństwa scalonego wokół idei usunięcia sacrum z przestrzeni publicznej.

2. Kryzys światopoglądu mieszczańskiego

Buddenbroowie to dzieje czterech pokoleń kupieckiej rodziny z nadbałtyckiej Lubeki, której nazwa ani razu nie pojawia się jednak na kartach powieści. Jej akcja rozpoczyna się jesienią 1835 roku. Kończy ją śmierć Tomasza Buddenbrooka, który umiera nagle w styczniu roku 1875, i wydarzenia po niej następujące. Wbrew temu, co sugerują stanowiące tylko dalekie tło odwołania i aluzje do wydarzeń historycznych, powieść nie tchnie optymizmem zjednoczeniowej euforii i nie przedstawia procesu tworzenia gospodarczych fundamentów II Rzeszy, lecz opisuje będący efektem rozwoju kapitalizmu rozpad protestanckiej jedności sfery świętej i świeckiej.

Konsul Buddenbrook potrafi jeszcze łączyć bezinteresowną modlitwę z troską o ziemskie dobra. Czas poświęcony na modlitwę i wiara to dla niego konieczne uzupełnienie kupieckiej zapobiegliwości w pomnażaniu majątku. Wiara tworzy moralny fundament jego działalności, w której trzyma się zasady, przekazanej przez założyciela firmy: „pilnuj za dnia twych interesów, bacz atoli, byś się takich nie imał, które by ci nocą sen mąciły”¹¹. Spełnianie nakazu moralnej czystości handlowych przedsięwzięć wynika z przekonania, że gromadzenie bogactw i dbałość o związany z ich posiadaniem prestiż rodziny są zgodne z wolą Boską. Pielęgnowane przez konsula mieszczańskie formy życia obdarzają go świadomością przynależności do wyższego porządku, uwalniają od metafizycznych rozterek i pytań o sens i celowość wszelkich poczynąń. Wartości wspomagają działanie, a działanie umacnia w wartościach. Sfery *sacrum* i *profanum* uzupełniają się i potwierdzają nawzajem, tworząc światopoglądową jedność. Ale już za jego życia pojawiają się pierwsze rysy. Jana Buddenbrooka cechuje brak kupieckiej odwagi w podejmowaniu ekonomicznych wyzwań. Miast liczyć na własne siły, własną pomysłowość i realizować własne plany, czeka na schedę po krewnych i martwi się, że zostanie zmarnotrawiona. Tłumacząc się koniecznością przestrzegania pozostawionej przez założyciela firmy maksymy, rezygnuje z pomysłu rozszerzenia działalności. Moralny fundament działalności kupieckiej zostaje potraktowany jako zasada minimalizowania ry-

¹¹ T. Mann, *Buddenbroowie*, t. 1, tłum. E. Librowiczowa, Warszawa 1988, s. 41.

zyka finansowej straty. Posłuszeństwo nakazowi etycznej nieskazitelnosci męskiej brakuje zdecydowania w interesach. Za przywoływaniem mądrości poprzednich pokoleń skrywa się strach przed wyzwaniami współczesności. Tradycja staje się hamulcem w rozwoju firmy, co z całą siłą ujawnia się po jej przejęciu przez Tomasza. Choć odczuwa on głęboki szacunek dla przeszłości, nie może nie dostrzegać, że to właśnie wierność tradycji skazuje go na przegraną z nieskrępowanymi jej zasadami Hagenströmami. Uświadamia sobie, że wyznawana przez niego moralność i stojący za nią światopogląd nie znajdują zastosowania w nowych czasach i przestaje wierzyć w bezwzględność prawdziwości wyznawanego przez przodków światopoglądu, w „marzycielski chrystianizm Biblii, który ojciec jego umiał połączyć z bardzo praktycznym zmysłem handlowym”¹². Wymuszony przez rozwój kapitalizmu brak odwołań do wyższych sensów w działalności kupieckiej i w mieszczańskiej codzienności, zerwanie ze stanowiącą istotę protestanckiego światopoglądu zasadą wzajemnego przenikania się sfery czynu i sfery wartości odbiera mu poczucie wewnętrznej harmonii. „Marzycielski chrystianizm” nie ma już mocy kształtowania rzeczywistości poprzez „praktyczny zmysł handlowy”. Rozpoczyna duchowe poszukiwania, w czasie których przepełnia go

poważne, głębokie, aż do samoudręczenia surowe i nieubłagane poczucie odpowiedzialności prawdziwego i namiętnego protestanta. Nie, wobec Najwyższego i Ostatecznego nie istniała żadna pomoc z zewnątrz, żadne pośrednictwo, abolicja, odurzenie czy pociecha! Zupełnie samotnie, samoistnie i własnymi siłami należało gorącą i wytrwałą pracę, nim stałoby się za późno, rozwikłać zagadkę i zdobyć się na gotowość lub odejść w rozpacz... I Tomasz Buddenbrook [...] zaczął w pośpiechu i trwodze szukać prawdy, która przecież musiała gdzieś istnieć dla niego...¹³

Tragedia Tomasza polega na tym, że nie może on znaleźć duchowego oparcia ani w dorobku lekceważonej przez współczesność przeszłości, ani w hasłach teraźniejszości, dalekiej od zasad, w których zdążył jeszcze zostać wychowany. Demokracja i kapitalizm odebrały Tomaszowi poczucie indywidualnej godności i wartości, które wywodziły się z przekonania o uczestnictwie jednostki w spełnianiu odwiecznych przeznaczeń rodzaju ludzkiego, zmusiły do egzystencji aktora, niezdolnego do odnalezienia sensu życia w działaniu z innymi. Przepaść między duchowymi potrzebami ukształtowanej przez protestantyzm jednostki a negującą je rzeczywistością polityczną i gospodarczą drugiej połowy XIX wieku widoczna staje się jeszcze bardziej w losach małego Hanno, syna Tomasza. O ile Tomasz próbował jeszcze pogodzić tradycję z nowoczesnością i poszukiwał kontaktu ze światem, od najmłodszych lat przygotowując się do zawodu kupieckiego, pragnąc znaleźć w nim spełnienie swego przeznaczenia, o tyle jego skoncentrowany na przeżyciach wewnętrznych i opóźniony nieco w fizycznym rozwoju syn od samego początku nie chce mieć z jego regułami nic wspólnego. Mały Hanno swą wątłą posturą i przedwczesną świadomością wy-

¹² T. Mann, *Buddenbrokowie...*, t. 2, s. 190.

¹³ Ibidem, s. 191.

braną śmiercią uzasadniał kulturową tezę autora o schyłku epoki mieszczańskiej i rozpadzie jedności sacrum i profanum. Religia zostaje w powieści przedstawiona jako skostnienie w formach, które będąc obce rządzącemu się *zmysłem praktycznym* światu, pozostają ostatnią nadzieją ludzi starych. Akty o znaczeniu religijnym stają się zwyczajnymi ceremoniami, których nie uzupełniają już osobistą treścią strony gorących modlitw w rodzinnych notatkach. Religia nie przenika już codzienności, jej wartości nie wypełniają każdej godziny mieszczańskiego życia, a młodszy członkowie rodu odnoszą się do religii z dystansem lub wręcz niechęcią. Społeczeństwo stanowe, za którym opowiadał się Jan Buddenbrook i w obronie którego śmiałym wystąpieniem uciszał rewolucyjne wrzenie 1848 roku w rodzinnym mieście, chwieje się w swoich podstawach. Żądania przemian społecznych dochodzą do głosu w słowach zakochanego w Antoninie Mortena, który już trzy lata przed wydarzeniami Wiosny Ludów przedstawia siostrze Tomasza stanowisko młodego pokolenia niemieckiej inteligencji, oczekującej wolności słowa i druku, zniesienia przywilejów stanowych, uzależnienia pozycji zajmowanej w społeczeństwie od osobistych zdolności, a nie urodzenia, i wprowadzenia demokratycznej konstytucji. Z Francji przenikają do Niemiec „praktyczne ideały”¹⁴ gospodarki kapitalistycznej, która wykorzystuje osiągnięcia zdobywającej coraz większe znaczenie techniki i rozpoczyna uprzemysławianie całej Europy. Działania człowieka podporządkowane zostają dyktatowi pieniądza. Poddane demokratyzacji społeczeństwo buduje nową kapitalistyczną rzeczywistość, kierującą się bezwzględny nakazem zysku i ekonomicznej ekspansji. Mieszczański światopogląd, który uzależniał powodzenie w interesach od czystości moralnej, nakazywał szacunek dla potrzeb i uczuć drugiego człowieka, w połowie wieku, gdy firmę przejmuje Tomasz, odchodzi w przeszłość. Zaznaczony w postępowaniu Hagenströmów rozwój mentalności kapitalistycznej sprawił, że protestancki światopogląd, traktujący wartości duchowe jako ostateczny fundament wszelkiego, także ekonomicznego działania, nie oddaje już prawdziwych pobudek, jakimi kierują się w swym postępowaniu członkowie powstającego społeczeństwa konsumpcyjnego. Świętość i świeckość, wartość i działanie, dwie uzupełniające się i wspierające do tej pory sfery mieszczańskiej świadomości, zaczynają sobie przeczyć. „Zmysł praktyczny” zostaje utożsamiony z bezwzględnością w interesach i wyklucza budowane na wartościach religijnych człowieczeństwo.

Powieść przedstawia skutki rozpadu światopoglądowej jedności niemieckiego mieszczaństwa protestanckiego, dokonanego pod wpływem przemian, mających swe źródło w założeniach i konsekwencjach francuskiego oświecenia. W powieściowej akcji, w składających się na nią scenach i dialogach Mann zarysowuje społeczne i ekonomiczne skutki procesu, którego ofiarą padł Tomasz Buddenbrook i jego rodzina, oznaczające powstanie prężnej sfery laickiego życia demokratycznego i pozbawionej udziału w kształtowaniu codzienności, skostniałej sfery życia religijnego. Debiutancka powieść Tomasza Manna przedstawia ostatni etap ewolucji, jaką protestancki światopogląd przeszedł od

¹⁴ T. Mann, *Buddenbrokowie...*, t. 1, s. 20.

chwili swego powstania w XVI wieku. Jest nim zerwanie sojuszu między sferą *sacrum* a *profanum* i ukształtowanie się nowoczesnego kapitalizmu, w którym liczy się nie etyczne, lecz skuteczne pomnażanie majątku. Pisarz pokazuje swych bohaterów w chwili, gdy pod wpływem tych przemian zapominają o światopoglądowych korzeniach swej mieszczańskości, nie potrafią i nie mogą znaleźć żadnego nowego duchowego wzorca, któremu mogliby podporządkować swe istnienie. Stanowiący istotę ich osobowości nikomu już niepotrzebny zmysł metafizyczny znajduje ujście w nieśmiały i nie do końca jeszcze ukształtowanych aspiracjach artystycznych, zapowiadających rezygnację z kupieckiej tradycji i schyłek rodzinnej świetności. Świat Buddenbroków umiera, dlatego że w przeszłość odchodzi stanowiąca jego podstawę jedność *sacrum* i *profanum*. Potrafiący je do tej pory godzić kupiec przeistacza się w bezwzględnego, pozbawionego skrupułów kapitalistę, dla którego oparta na religii moralność staje się niewygodnym balastem. Nieprzydatna już w robieniu interesów sfera *sacrum* w zlaicyzowanej postaci zainteresowania sztuką uwrażliwia młodsze pokolenia mieszczańskiej rodziny, skazując je na przegraną w walce z twardymi regułami kapitalistycznej rzeczywistości.

3. Idea środka jako fundament nowego humanizmu

Ważne dla Tomasza Buddenbrooka metafizyczne pytania i religijne poszukiwania, związane z relacjami między „marzycielskim chrystianizmem” a „praktycznymi ideałami” w *Czarodziejskiej górze* (1924) powracają jako rozważania na temat relacji między tradycją a nowoczesnością, religią a nauką, wiarą a rozumem, dorobkiem starożytności, odrodzenia, oświecenia, klasycyzmu i pozytywizmu a ideami późnego antyku, średniowiecza i romantyzmu, czyniąc z relacji *sacrum* i *profanum* centralny problem europejskiej kultury i cywilizacji, od którego rozwiązania zależy przyszłość naszego kontynentu. Powieść jest opisem znanego nam już kryzysu światopoglądowego, odcisniętego tym razem nie w historii niemieckiej rodziny mieszczańskiej, lecz w losach europejskiej rodziny narodów. Hans Castorp próbuje na nowo powiązać sferę czynu i sferę wartości, odnaleźć mieszczańską wiarę w wykraczający poza śmierć sens ludzkiego życia i działania, odbudować utraconą jedność sfery *sacrum* i *profanum* i wskazać kulturowy fundament społeczeństwa przyszłej Europy. Rozwijająca się w cieniu śmierci marzenia o lepszym świecie, które Tomaszkowi Buddenbrookowi zajęły pewnego dnia cztery popołudniowe godziny, Castorpowi zabierają siedem lat i kończą się wybuchem pierwszej wojny światowej.

Stan światopoglądowego rozdarcia odzwierciedlają przeradzające się w coraz ostrzejszą walkę ideologiczną dyskusje dwóch intelektualistów, przekonujących do swoich racji głównego bohatera. Naphta reprezentuje średniowieczną, Settembrini natomiast oświeceniową koncepcję człowieka. Jezuita uważa ziemskie życie człowieka za krótki epizod jego egzystencji, w którym musi stawiać czoła cierpieniom, spowodowanym oddzieleniem od Boga i którego najważniejszym celem powinien być jak najszybszy powrót do życia wiecznego. Postawa Naphty zakłada nie tylko pełne podporządkowanie życia doczesnego

wieczności, ale przedstawia życie na ziemi jako niepotrzebną przeszkodę opóźniającą osiągnięcie zbawienia. Sfera *profanum* staje się przeszkodą w dziele budowania Państwa Bożego i prowokuje do stosowania religijnie uzasadnionej przemocy. Zawłaszczeniu sfery *profanum* przez sferę *sacrum* przeciwstawia się z całą mocą swego oświeceniowego optymizmu Lodovico Settembrini, który jest przekonany, że ziemskie życie człowieka jest jedynym danym mu życiem, że on sam wyznacza wszystkie zasady, prawa i wartości, które kształtują jednostkę i społeczeństwo. Nie przykazania boskie, lecz umowa społeczna stanowi podstawę funkcjonowania społeczeństw, nie wieczność, lecz doczesność jest celem każdego człowieka, nie kontemplacja, lecz działanie podnosi poziom życia, nie modlitwa, lecz wynalazki techniczne przynoszą człowiekowi ulgę w cierpieniach, czyniąc życie, jeśli nie szczęśliwszym, to przynajmniej znosiniejszym. Człowiek jest kowalem swego losu i tylko on może sam sobie pomóc, dążąc do racjonalnego eliminowania wszelkich postaci cierpienia. W przekonaniu Settembriniego istnienie sfery *sacrum* jest złudzeniem, a jej roszczenia wobec sfery *profanum* niosą ze sobą niebezpieczeństwo zniewolenia. Dlatego zwalcza chrześcijaństwo, uważając, że jego czas bezpowrotnie minął, wiarę i jej dogmaty pragnie zastąpić rozumem, głosi demokratyczne hasła wolności, równości, braterstwa, popiera rozwój nauk technicznych i ścisłych, dzięki którym człowiek coraz lepiej może wykorzystać przyrodę dla własnego dobra. Settembrini rezygnuje z metafizyki, zastępuje ją rozsądkiem i nauką o ewolucji, zdaniem Naphty natomiast materia zakłóca perspektywę wieczności, a metafizyka to niekończąca się walka przeciwstawnych sobie elementów. Settembrini dąży do szczęścia tutaj na ziemi, Naphta nawołuje do ascezy i zbawczych cierpień, prowadzących do życia wiecznego. Literat rozumie humanizm jako prometejskie wyzwanie rzucone przez człowieka bogom i poświęcenie własnej pracy dla dobra lepszej przyszłości, jezuita zaprzecza społecznemu znaczeniu pracy i formułuje ideę „Homo Dei”¹⁵, który swe życie rozumie jako mistyczną kontemplację Boga. Obydwaj dostrzegają niebezpieczeństwo odczłowieczenia, dla Settembriniego tkwi ono w szerzeniu się chorób i cierpienia, dla Naphty natomiast w próbach ich usuwania. Pierwszy chciałby wychowywać młodzież w duchu zasad demokratycznych, drugi – w ślepym posłuszeństwie. Settembrini jest kontynuatorem klasycznej tradycji antycznej, do której nawiązują osiągnięcia renesansu i oświecenia, którą rozwija wspierane przez nauki przyrodnicze i technikę liberalne mieszczaństwo. Naphta natomiast widzi szansę ludzkości w odrodzeniu zasad późnego antyku i średniowiecza. Literat podziwia osiągnięcia nauk przyrodniczych, jest przekonany, że wszystkie naukowe dyscypliny tworzą prawdziwy obraz rzeczywistości materialnej i pomagają w ten sposób zwalczyć skostniałe autorytety przeszłości. Zdaniem Naphty, nauka nie daje obiektywnego i pozbawionego wstępnych przesłanek obrazu rzeczywistości. Każde poznanie zawiera element wiary, także poznanie naukowe. Celem obydwu wychowawców Castorpa jest „idealny pierwotny stan ludzkości nie znającej państwa ni przymusu, [...] bez panów i sług, bez prawa i kary, bez krzywd,

¹⁵ T. Mann, *Czarodziejska góra*, t. 2, tłum. J. Kramsztyk, Warszawa 1982, s. 44, 59.

[...] bez różnic klasowych, pracy, własności, w którym natomiast [będzie] panowała równość, braterstwo, doskonałość moralna”¹⁶. Naphta interpretuje stan pierwotnej doskonałości w duchu Biblii, natomiast Settembrini powołuje się na idee Rousseau. Aby odbudować społeczeństwo idealne, należy ulepszyć obecny porządek społeczny i nazwać go republiką światową, uważa Settembrini. Jego przeciwnik, posługując się stosującym terror proletariatem, chciałby zastąpić współczesny porządek komunistycznym Państwem Bożym, sięgającym do tradycji Kościoła wczesnośredniowiecznego. Zdaniem Settembriniego, człowiek tylko sobie oraz ewolucyjnemu przypadkowi zawdzięcza wszystko, co dotąd osiągnął i co w przyszłości jeszcze osiągnie. Dzięki nieustannemu postępowi i cywilizacyjnemu samodoskonaleniu ludzkość zmierza do powszechnego szczęścia, którego ucieleśnieniem stanie się republika światowa. Zamieszkując ją społeczeństwo raz na zawsze pozbędzie się chorób, okrucieństwa wojen i przestępstw. Settembrini marzy o idealnej strukturze społecznej, do której ludzkość zmierza kontynuując tradycje kultury starożytnej, renesansu, oświecenia, doskonaląc technikę, podnosząc poziom dobrobytu materialnego, opieki lekarskiej, usuwając strach przed śmiercią, rozwijając nauki przyrodnicze, kontynuując rewolucję przemysłową, budując naukowy obraz świata, rozbudzając ludzką aktywność oraz poszanowanie pracy i pieniądza. Tworzy wizję przyszłego społeczeństwa, obywającego się bez Boga, a problem strachu przed śmiercią, która w takiej koncepcji musi być kresem wszystkiego, rozwiązać ma świadomość uczestnictwa jednostki w przedłużaniu istnienia gatunku ludzkiego. Naphta natomiast zakłada nadprzyrodzone pochodzenie świata, a sens ludzkiego istnienia dostrzega w ponownym zjednoczeniu ze Stwórcą. Religijny radykalizm Naphty sprawia, „że jest tak samo rewolucjonistą jak pan Settembrini, ale w sensie zachowawczym, jest rewolucjonistą w imię konserwatyzmu”¹⁷. Lekceważy ziemski dorobek ludzkości, ziemskie wyobrażenie sprawiedliwości, moralności, ziemską definicję człowieka jako bytu określającego się wobec społeczeństwa. Wychwala cierpienie i śmierć jako niezawodne sposoby osiągnięcia postulowanego celu, ogłasza odrodzenie idei średniowiecza. Życie na ziemi to tylko nieustanne umieranie, cierpienie, nabyty przez człowieka wraz z grzechem pierworodnym trwały stan choroby i upadku. Twierdzi, że

Choroba jest rzeczą jak najbardziej ludzką. [...], bo być człowiekiem to znaczy być chorym. W samej rzeczy człowiek z istoty swojej jest chory. Właśnie choroba robi go człowiekiem – a wszyscy ci, co usiłują go uzdrowić, co chcą go skłonić do pogodzenia się z naturą, „do powrotu do natury” (choć on naprawdę nigdy do niej nie należał), wszyscy ci prorocy regeneracji organizmu, żywienia się surowkami, przebywania na powietrzu, używania kąpieli słonecznych, wszystkie te odmiany Rousseau, prowadzą tylko do odczłowieczenia i zezwierzęcenia... [...] Człowiek jest w najwyższym stopniu oderwany od natury [...]; od pozostałego życia organicznego wyodrębnia go duch. Więc też w duchu, w chorobie leży jego godność i dostojność; jednym słowem, jest on tym bardziej człowiekiem, im

¹⁶ Ibidem, s. 70.

¹⁷ Ibidem, s. 141.

bardziej jest chory; i geniusz choroby jest czymś bardziej ludzkim, niż geniusz zdrowia¹⁸.

W interpretacji Naphty religia odwraca się od powstającej cywilizacji przyszłości, głosi pogardę dla przepojonej wartościami doczesnymi współczesności, staje się afirmacją śmierci, traktowanej jako droga ucieczki od zmienionego nauką, polityką i kapitalizmem świata, i toruje drogę ustrojom totalitarnym. Mimo rozległej wiedzy i inteligencji obydwu adwersarzy poszukiwania wspólnego mianownika dla dwóch przeciwstawnych światopoglądów i systemów wartości wykształconych w toku dziejów europejskiej kultury kończą się próbą pojedynku i samobójczą śmiercią jezuity.

Hansowi Castorpowi, głównej postaci *Czarodziejskiej góry*, nie wystarcza kapitalistyczne pomnażanie dóbr materialnych i budowanie światowej republiki, nie zamierza jednak także oddać się religijnej kontemplacji, która w interpretacji Naphty przybiera postać fascynacji cierpieniem i śmiercią, oznacza rezygnację z piękna i sensu życia doczesnego. Nie podobają mu się teorie „Naphty – zresztą także nie Settembriniego, obaj są gadułami”¹⁹. Obaj spierają się zawzięcie, „podczas gdy jemu się zdawało, że między bronionymi przez nich niemożliwymi poglądami, między krasomówczym humanizmem a analfabetycznym barbarzyństwem, gdzieś pośrodku leżeć musi to, co zgodnie można nazwać rzeczą ludzką”²⁰. Odrzuca charakteryzujący jego współczesność światopoglądowy podział i przeżywa własną wizję, nadającą życiu sens, znaczenie i trwałość, wykraczające poza kruchość jednostkowego istnienia. Aby tak się stało, musi umrzeć i narodzić się na nowo w śnieżnej zawierusze, która symbolizuje zatarcie wszelkich narzucanych przez współczesność znaków orientacyjnych i rozpoczynanie wszystkiego od nowa. W czasie narciarskiej wyprawy, w przeżywanej na pograniczu życia i śmierci wizji, będącej podsumowaniem wielomiesięcznego procesu wewnętrznego dojrzewania, udaje mu się na chwilę odnaleźć dawną jedność. Dzięki tej wizji Castorp odkrywa, że „[u]cieczka w śmierć dokonywa się w ramach życia, bez niej nie byłoby życia; a między nimi jest miejsce, które zajmuje Homo Dei”²¹. Wizja Castorpa to nadzieja na powstanie humanizmu, stwarzającego świat łączący jednostkę ze społecznością, aktywność indywidualną z szacunkiem dla innych, pracę i pieniądź z dążeniem do wewnętrznego samodoskonalenia, technikę z moralnością, czyn z kontemplacją, ducha z materią, człowieka z Bogiem, chorobę ze zdrowiem, śmierć z życiem. Tomasz Mann jest przekonany, że właśnie Niemcy, jako naród żyjący między Wschodem a Zachodem, są powołani do stworzenia cywilizacji i kultury nowego humanizmu, w której żyją w zgodzie świat przyrodzony i nadprzyrodzony, Wschód i Zachód, przeszłość i przyszłość, religia i nauka, starożytność i średniowiecze, klasycyzm i romantyzm, kapitalizm i wartości duchowe, kontem-

¹⁸ Ibidem, s. 146-147.

¹⁹ Ibidem, s. 182.

²⁰ Ibidem, s. 216.

²¹ Ibidem, s. 183.

placja i aktywność, wartość i czyn, „marzycielski chrystianizm” i „praktyczne ideały”. Taka właśnie harmonia jest konieczna dla dalszego istnienia europejskiej cywilizacji. W imię swej przyszłości nie może ona zrezygnować z żadnej części swego światopoglądowego dorobku. Dlatego Hans Castorp jest człowiekiem kompromisu. W jego wizji wyraża się nadzieja na stworzenie kultury środka, kultury, która nie rezygnując z haseł i osiągnięć nowoczesności, będzie umiała odpowiedzieć na „pytanie, jaki ostateczny, ponadosobowy, absolutny sens mają wszystkie wysiłki i wszelka działalność”²², która budując nowoczesne społeczeństwo, nie rezygnuje z pytań natury metafizycznej, religijnej.

Idea środka jest nowym wcieleniem protestanckiej jedności *sacrum* i *profanum*, której ocalenia pragnął Tomasz Buddenbrook:

ale jaka to idea rodzi się u tego „dziecka otaczanego przez życie specjalną troską”, u tego awanturnika, trwającego między pedagogicznymi skrajnościami i zabłąkanego wśród śmiertelnej grozy? Jak idea rodzi się we śnie wywołanym mrozem, idea uszczęśliwiająca jego duszę dlatego, że sama jest istotą życia i człowieczeństwa? To jest idea **środka**. Jest to idea niemiecka. Jest to **ta** niemiecka idea, czyż bowiem istotność niemiecka nie jest środkiem, tym, co pośredniczy i trwa pośród skrajności? A czyż Niemiec nie jest człowiekiem środka – w wielkim stylu? Tak, kto mówi niemieckość, mówi środek; kto jednak mówi środek, ten mówi mieszczańskość, a tym samym mówi, że pragniemy ją ustanawiać i utrzymywać, utrzymywać coś tak nieśmiertelnego jak niemieckość²³.

Idea ta jest manifestacją mieszczańskiego konserwatyzmu Tomasza Manna, który pragnie zachować sacrum w ludzkiej rzeczywistości i ocalić wpływ, jaki wywiera ono na jej kształt, niezależnie od tego, czy będzie to rzeczywistość pewnej kupieckiej rodziny, europejskiego mieszczaństwa czy też europejskiego społeczeństwa. *Czarodziejska góra* powtarza za *Buddenbrookami* tezę o zaniku znaczenia sacrum w życiu społecznym i chce przekonać, że jego efektem jest nie tylko kryzys jednej warstwy, ale całej europejskiej struktury społecznej i stojącego za nią systemu chrześcijańskich przekonań, dotyczących sensu życia każdego człowieka i celu istnienia całej ludzkości. Dyskusje prowadzone przez bohaterów *Czarodziejskiej góry* są rodzajem podsumowania historii nowożytnej Europy, w której doszło do starcia średniowiecznego obrazu świata z poglądami renesansu, oświecenia i współczesności. I *Buddenbrokowie*, i *Czarodziejska góra* to powieści o odejściu kultury, która swoje wartości, swój dorobek, sens swego istnienia czerpała z przekonania o istnieniu porządku nadprzyrodzonego i w nim szukała oparcia. Poszukiwania Tomasza Buddenbrooka, wizja Hansa Castorpa i teoria środka to próby znalezienia odpowiedniego miejsca dla harmonijnego współistnienia sacrum i profanum we współczesnej cywilizacji. Poszukiwanie tej harmonii ukształtowało umysłowość wrażliwego mieszczanina, usiłującego ratować rodzinę, firmę i siebie przed niszczącym tradycję wpływem nowoczesności, rozszerzyło horyzonty intelektualne młodego inżyniera, pozwa-

²² T. Mann, *Czarodziejska góra...*, t. 1, s. 42.

²³ T. Mann, *Lubeka jako duchowa forma życia*, [w:] T. Mann, *Moje czasy. Eseje*, tłum. W. Kunicki, Poznań 2002, s. 187.

lając mu ogarnąć myślą sytuację cywilizacji i kultury europejskiej, i obudziło reformatora w ukochanym synu biblijnego Jakuba, tytułowym bohaterze tetralogii, w której pytanie o istotę mieszczaństwa pozwoliło jej autorowi znaleźć odpowiedź, określającą istotę człowieczeństwa. Głosząca obecność świętości w życiu jednostki i całego społeczeństwa postawa środka to nie tylko fundament europejskiego dorobku kulturowego, ale przede wszystkim wpisany w ludzką naturę, powszechny, egzystencjalny fundament całej ludzkości.

4. Idea środka w *Biblii* i micie

Poszukiwana przez Hansa Castorpa światopoglądowa jedność, której doświadcza w krótkim śnie spowodowanym fizycznym wyczerpaniem, jest codziennością tytułowego bohatera *Józefa i jego braci* (1933-43) i błogosławioną przyszłością całej ludzkości. O ile Hans Castorp nie jest w stanie zapobiec narastającej wrogości i pojedynkowi między jego wychowawcami, o tyle Józef w doskonały sposób łączy w sobie błogosławieństwo ziemi i błogosławieństwo nieba, tworzące byt idealny, zapewniający harmonijne przenikanie się elementu materialnego i duchowego w dziejach ludzkości. Tetralogia jest stworzoną przez odwołanie do starożytnych mitów imponującą próbą pogodzenia przeszłości z przyszłością, utopią społeczną rozwijającą wizję zawartą w *Czarodziejskiej górze*. *Józef i jego bracia* to najpełniejsze rozwinięcie koncepcji świata i człowieka, zbudowanej na mieszczańskich założeniach światopoglądowych i najpełniejszy wykład wywodzącej się z nich idei środka. Oparta na miłości jedność sfery czynu i sfery wartości, demokracji i konserwatyzmu, życia i śmierci, którą daremnie próbował odzyskać Tomasz i o którą otarł się Castorp, staje się w *Józefie i jego braciach* oczywistością, potwierdzoną losami tytułowego bohatera.

Wtrącenie do studni to koniec zbudowanego na doświadczeniu ojcowskiej miłości dziecinne przekonania o własnej wyjątkowości, niepowtarzalności i uprzywilejowanej wobec innych pozycji. Po trzech dniach spędzonych w studni Józef staje się własnością Madianitów i wraz z nimi wędruje do Egiptu. Pośrodkiem etapem na drodze do dworskich zaszczytów jest dom Putyfara. Po pierwszej rozmowie, do której doszło w okolicznościach starannie przygotowanych przez samego Józefa i sprzyjającego mu sługę, przyjaciel faraona czyni go zarządcą swego majątku. Zanim Józef stanie się gospodarzem i dobroczyńcą całego Egiptu, musi znowu upaść. Niesłusznie oskarżony o uwiedzenie żony Putyfara, spędza dwa lata w więzieniu, nim faraon, usłyszawszy o jego umiejętności wykładania snów, wezwie go do siebie i po rozmowie, w której Józef interpretuje słynny sen o siedmiu krowach tłustych i siedmiu chudych, siedmiu kłosach pełnych i siedmiu pustych, obdarzy go najwyższym dostępnym śmiertelnikowi miejscem w egipskiej hierarchii społecznej, czyniąc go zarządcą całego państwa, oddając w jego ręce kierowanie gospodarką i finansami. Józef wykorzystuje swoją władzę, gromadząc w latach urodzaju olbrzymie zapasy żywności, koniecznych do przetrwania klęski głodu, zapowiedzianej w snach faraona. Po jej nadejściu umiejętne gospodarowanie tymi zapasami nie tylko ratuje ludność, ale także umożliwia tworzenie sprawiedliwych stosunków społecz-

nych. Egipcjanie błogosławią Józefa za to, że zmniejsza przepaść między biednymi, którzy otrzymują żywność niemal darmo, a bogatymi, którzy muszą za nią słono płacić. Jego praca przyczynia się także do uporządkowania spraw politycznych, do wzmocnienia pozycji faraona jako jedynego władcy Dolnego i Górnego Egiptu. Józef potrafi pogodzić interesy wszystkich grup społecznych, spełnia oczekiwania faraona i mieszkańców państwa, zapewniając im dzięki swemu geniuszowi organizacyjnemu erę powszechnego dobrobytu i szczęścia.

Wie, że stanowiąca fundament jego świadomości mityczna jedność pierwiastka boskiego i materialnego jest źródłem wszelkiego istnienia. Dlatego w czasie nauk, udzielanych mu przez Eliezera, „Józef nie odróżniał, co było niebiańskie, a co ziemskie”²⁴. Uważał, że Bóg dał człowiekowi „rozum, by uzupełniał to, co święte”²⁵. Właśnie takie pojmowanie racjonalizmu i poznania zmysłowego pozwoliło mu zrozumieć to, „co jest konieczne, i przeniknąć przy tym charakter Boga”²⁶. Racjonalizm, potraktowany jako pomocnicze narzędzie rozpoznawania świętości, odkrywa przed nim ostateczną prawdę o naturze świata:

Przestrzeń nie ma tajemnic. Tajemnica tkwi w sferze. Ta zaś składa się z uzupełnienia i odpowiednika, jest podwójną połową, zwierającą się w całość, posiada górną i dolną, niebiańską i ziemską półsferę, które w ten sposób odpowiadają całości, iż to, co jest w górze, jest również na dole, co zaś dzieje się na ziemi, powtarza się w niebie, jedno odnajduje się w drugim: owo odpowiadanie sobie dwóch połów, tworzących razem całość i zamykających się w okrągłej kuli, równa się rzeczywistej zmianie, mianowicie obrotowi. Sfera się toczy, to leży w jej naturze: to, co w górze, jest niebawem w dole, a to, co w dole - w górze, o ile przy takim stanie rzeczy można mówić o dole i górze. Nie tylko to, co niebiańskie i ziemskie, odbija się w sobie, lecz na skutek sferycznych obrotów zamienia się też niebiańskie w ziemskie, ziemskie w niebiańskie i z tego wynika oraz wywodzi się prawda, że bogowie mogą stać się ludźmi, ludzie zaś znowu bogami²⁷.

Z ontologicznej prawdy o dopełniającej się jedności pierwiastka boskiego i ludzkiego w naturze wszechświata wynika jego fundament etyczny, pozwalający wyjaśnić obecność i rolę zła, które jest znakiem oczekującego człowieka dobra wiecznego. Sprzeczność między dobrem a złem znajduje rozwiązanie w Bogu, który „[n]ie był dobrem, lecz pełnią”²⁸. W czasie pierwszego po wielu latach rozłąki spotkania z ojcem, które jest jednocześnie wielką dyskusją o Bogu, Józef mówi:

Zawsze Jego zarządzenia mają wielorakie znaczenie i to właśnie jest podziwu godne. Jeśli karze, ma wprowadzić na myśli karę i ona jest najistotniejszym celem sama w sobie, ale przecież stanowi zarazem środek do ziszczenia się rozleglejszych zamierzeń. Do ciebie, mój ojcie, i do mnie wziął się srogo i zabrał nas so-

²⁴ T. Mann, *Józef i jego bracia*, t. 1, tłum. E. Sicińska, Warszawa 1988, s. 279.

²⁵ Ibidem, s. 280.

²⁶ Ibidem, s. 281.

²⁷ Ibidem, s. 130.

²⁸ Ibidem, s. 300.

bie nawzajem, tak że ja dla ciebie umarłem. Taki był Jego zamiar i tak uczynił. Ale jednocześnie zamierzał mnie tu przysłać przed wami gwoźli ocaleniu, bym was zaopatrzył, ciebie i braci, i cały twój dom, podczas klęski głodowej, którą w wieloznacznym sensie zamierzał, a która ze swej strony była środkiem mającym wiele na celu, między innymi głównie to, byśmy się znowu odnaleźli²⁹.

Uzbrojony w tę pewność zachowuje spokój w najtrudniejszych sytuacjach. Nawet wrzucony do studni nie może powstrzymać rozbawienia i śmiechu. Już jako dostojnik egipski twierdzi, że „wesołość [...] i zmyślny żart są czymś najlepszym, co Bóg nam dał, i stanowią najmielszą drogę do wniknięcia w osłoniętą tajemnicą, godne zadawania pytań życie”³⁰. Optymizm, dobry humor i radość to reakcja na obiecujące wieczne szczęście odkrycie jedności życia i śmierci, dobra i zła. To reakcja na odkrycie, że zarówno w szczęściu, jak i w nieszczęściu znajduje się człowiek w rękach Boga. Stwarzając świat form materialnych, w których człowiek znalazł upodobanie, Bóg wziął na siebie odpowiedzialność za błędy, za upadek, za grzechy, jakie on popełnia. Dlatego nie karze surowo Kaina. Pozostawienie jego postępuku bez druzgocącej kary to w istocie przyznanie, że to On jest pośrednio odpowiedzialny za zło. „Także ciemność, zło i nieobliczalna groza, także trzęsienie ziemi, syczący piorun, chmara szarańczy zaciemniająca słońce, siedem złych wiatrów, burza piaskowa, szerszenie i węże pochodziły od Boga i jeśli nazywał się panem moru, to dlatego, że jednocześnie zsyłał go i leczył”³¹. Podporządkowanie zła Bogu oznacza możliwość wykorzystania go dla dobra człowieka. Tak właśnie się dzieje w historii Józefa, w której „Bóg odmienił [zło] [...] na dobro i na korzyść wszystkich. I należy dostrzegać skutki, do jakich Bóg zmierza. Zanim bowiem skutek nastąpi, jest tylko czyn i może wydawać się zły. Kiedy jednak skutek już istnieje, trzeba wydawać sąd o czynie wedle tego skutku”³². Józef, zastanawiając się nad postępkiem swych braci, dochodzi do wniosku, że „zły czyn winien nosić miano dobrego, gdy był niezbędny, by osiągnąć dobry skutek”³³. Zło jest rezultatem wynikającego z poczucia odpowiedzialności respektowania przez Boga wolności wyboru pierwszego człowieka, jest rezultatem Bożego przywiązania do niego, trudnym do pojęcia wyrazem jego miłości. Fakt ten zdejmuje z człowieka piętno nieodwołalności jego winy i nieskończoności kary. Swoją decyzją o towarzyszeniu upadłemu człowiekowi Bóg zgodził się wziąć na siebie odpowiedzialność za jego upadek i grzech, czyniąc mocą swej świętości dobrym to, co on uczynił złym. Tylko dzięki temu wtrącenie do studni może stać się początkiem oszałamiającej kariery, a domniemana śmierć sposobem na zażegnanie nadciągającej klęski głodu. Mimo grzesznego upadku człowieka w świat materii Bóg świadczy mu właściwe nadal tylko dobro, tyle że czasami czyni to bezpośrednio, obdarzając

²⁹ T. Mann, *Józef i jego bracia...*, t. 3, s. 344.

³⁰ Ibidem, s. 238.

³¹ T. Mann, *Józef i jego bracia...*, t. 1, s. 300.

³² T. Mann, *Józef i jego bracia...*, t. 3, s. 232.

³³ Ibidem, s. 238.

go swą łaską i miłosierdziem, czasami zaś pośrednio, zsyłając na niego cierpienie. Jednak nawet wówczas „Jego gniew [jest] dalekowzroczną dobrocią”³⁴, czyniącą z upadku, grzechu i zła narzędzie przyszłego zbawienia. Działanie Boga jest zawsze działaniem w nadprzyrodzonej, niepojętej jedności dobra i zła. Bóg, przeprowadzając człowieka przez zło, czyni to, by obdarzyć go ostatecznie dobrem doskonałym, którym jest bezpośrednio z Nim obcowanie. Takie rozumienie zła pozwala obronić pogląd o Bożej wszechmocy i absolutnej doskonałości. Bo tylko Boża wszechmoc może sprawić, że służy jej także to, co jest właściwie przeciwko niej skierowane, że służą jej także rady upadłego księcia ciemności, który mimo całego swego sprytu i knutych dla pogwałcenia dobra intryg, jest tylko narzędziem, służącym spełnieniu Boskich zamierzeń.

Józef żyje w głębokim przekonaniu, że stanowiąca fundament jego świadomości i obecna w jego osobowości mityczna jedność pierwiastka boskiego i materialnego, sfery niebieskiej i ziemskiej, szczęścia i cierpienia, dobra i zła, życia i śmierci, Boga i człowieka, wolności i podporządkowania, początku i końca jest źródłem wszelkiego istnienia. To, co było przedmiotem nieśmiały, wstydliwych i bezskutecznych poszukiwań Tomasza Buddenbrooka, co dla Castorpa stało się grą wyczerpanej fizycznym wysiłkiem wyobraźni, subiektywnym doświadczeniem, którego kilka godzin później już niemal nie pamiętał, dla Józefa jest obiektywną prawdą, wyznaczającą od początku do końca bieg dziejów. Działalność Józefa uświadamia, że odkryta przez Castorpa jedność przeciwieństw to podstawowa siła sprawcza istnienia i rozwoju ludzkości. Józef jest przede wszystkim wielkim reformatorem, któremu wiedza natchniona umożliwiła znalezienie odpowiedzi na wszystkie podstawowe pytania, związane ze społecznym funkcjonowaniem człowieka i wyrażaniem wartości, leżących u podstaw każdej jednostkowej egzystencji. Dzięki swej świadomości mitycznej odzyskał utraconą przez Tomasza Buddenbrooka harmonię między „marzycielskim chrystianizmem” a „praktycznymi ideałami”, sferą świętą i świecką, między religią a demokracją i stał się uosobieniem niemieckiego humanizmu. Analogie między biografią Józefa i życiem Jezusa oznaczają próbę ocalenia chrześcijańskich twierdzeń o naturze bytu i zbudowanego na nich mieszczańskiego obrazu świata dla współczesności i przyszłości. Przeniesiona na odległego potomka Judy prawda o udziale Boskości w człowieczeństwie i człowieczeństwa w Boskości może stać się dla przyszłych społeczeństw Europy tym, czym ofiara Józefa była dla starożytnego Egiptu; początkiem ery spełnionego człowieczeństwa, którego najdoskonalszy fundament to idea środka. Opowieści starożytnego Wschodu pozwalały uznać zachodzące w rzeczywistości współczesnej przemiany za powierzchowne i nieistotne. Przesycone aluzjami do chrześcijaństwa odwołania do starożytnych mitów to przeciwwaga dla światopoglądowego minimalizmu demokracji i głoszonego przez nią przekonania, że nauki przyrodnicze udzielają wyczerpującej odpowiedzi na pytanie o pochodzenie i istotę człowieczeństwa. Opowieść o Józefie to zakamuflowana starożytnością utopia, przedstawiająca wypełniony człowieczeństwem świat dobra i bezpieczeństwa,

³⁴ Ibidem, s. 345.

zbudowany na tradycjach niemieckiego mieszczaństwa, który w przyszłości zajmie miejsce ustroju demokratycznego wykorzystując będący istotą mitu mechanizm nieustannych powrotów. Myśl, że świat prędzej czy później będzie musiał poddać się żelaznym regułom mitycznych powrotów, pozwoliła pisarzowi zaakceptować demokrację i stworzyć wizję rzeczywistości, którą opowiedział się przeciw hitleryzmowi. Dokonanemu przez hitleryzm w świecie realnym dziełu materialnego i moralnego spustoszenia Europy pisarz przeciwstawił możliwy tylko w formie fikcji literackiej świat, zbudowany na najbardziej wartościowych tradycjach kultury, jaką niemieckość miała do zaoferowania Europie. Tetralogia jest szczytowym punktem rozwoju historiozoficznych koncepcji pisarza, zbudowanych na światopoglądzie niemieckiego protestantyzmu i najpełniejszym wyrazem jego nadziei, związanych z koncepcją środka. Z powieści bije optymizm, pochwała i radość życia, wiara w ostateczne zwycięstwo dobra i w dobro człowieczej natury. Tym dziełem Mann stara się zarysować, oparte na mieszczańskiej tradycji, światopoglądowe ramy społeczeństwa przyszłości. Jest to dzieło gotowego do kompromisu ze współczesnością tradycjonalisty, dzieło, w którym skłóceni przyjaciele Hansa Castorpa wyciągają do siebie ręce w szczerym geście zgody i pojednania. Dziełem tym wobec całego świata bronił wartości niemieckiej kultury, pragnąc udowodnić, że jej najgłębszą istotą jest humanizm i dobro.

5. Pytania

Z reprezentowanego przez Tomasza Manna punktu widzenia ostatnie stulecie europejskiej historii to rezultat zmagania stworzonej przez Zachód wizji nowego społeczeństwa, w której człowiek zrywa z tradycją, uwalnia się od jakichkolwiek wyższych autorytetów, a swoją zewnętrzną aktywność kieruje na zgodne z jego potrzebami kształtowanie rzeczywistości, oznaczające dobrobyt materialny i panowanie nad przyrodą, z opartą na jedności sfery świętej i świeckiej wizją niemieckiego protestantyzmu, w której przywiązana do tradycji jednostka dąży przede wszystkim do doskonałości wewnętrznej, poczucie własnej wartości składa w ręce instancji wyższej i podporządkowuje się określonej hierarchii celów, znajdującej odzwierciedlenie w uznawanej za niezmienną hierarchii społecznej. Przedstawiony przez Maxa Webera jako geneza kapitalizmu kryzys wartości protestanckich pod piórem Tomasza Manna stał się podsumowaniem europejskich sporów światopoglądowych, dotyczących pochodzenia życia, świata, człowieka i społeczeństwa, toczących się wokół dwóch różnych koncepcji rzeczywistości. Pierwsza z nich to oparta na średniowiecznym pojęciu racjonalizmu koncepcja świata istniejącego i uporządkowanego dzięki stwórczej woli Boga, którego idea przenika każdą jednostkę i całe społeczeństwo, druga – to wynikająca z nowożytnego definiowania nauki i związana z oświeceniową filozofią materialistyczną koncepcja człowieka, stworzonego przez wolną od jakiejkolwiek ingerencji zewnętrznej ewolucję materii. Kultura europejska ostatnich stuleci to historia zmagania obydwu modeli, stopniowy zanik wzajemnych odniesień sfery wartości i czynu, narastająca wrogość sfery *sacrum* i *profanum*, zagrażająca stanowiącej istotę niemieckiego mieszczaństwa harmo-

nii między materialnym a duchowym wymiarem istnienia. Analizowane pod tym kątem najważniejsze powieści tego autora okazują się jednolitym tekstem, przekonującym, że pełnię człowieczeństwa i idealną strukturę społeczną osiągnąć można tylko dzięki zachowaniu jedności *sacrum* i *profanum*. Tematem omawianych powieści jest rozbitcie tej jedności, a główna siła sprawcza rozgrywających się w nich wydarzeń i toczonych dialogów to dążenie do jej przywrócenia. Rozumienie mieszczańskiej jako harmonii między sferą świętą i świecką tłumaczy ich dychotomiczną strukturę i pozwala je interpretować jako światopoglądową propozycję skierowaną pod adresem współczesnych i przyszłych pokoleń, jako dialog toczony ze społeczeństwem, któremu ideał ten staje się coraz bardziej obcy. W oczach Tomasza Manna stanowi on nie tylko istotę światopoglądu mieszczańskiego, lecz także fundament kulturowego dorobku społeczeństw europejskich. Od miejsca i znaczenia świętości w strukturze społecznej zależą, jego zdaniem, stawiane sobie przez jednostkę cele, sposób myślenia o świecie, stosunek do przyrody, zależy odpowiedź na pytanie o istotę poznania naukowego, definicja nauki i kierunki podejmowanych przez nią badań, hierarchia wartości i fundament moralności. Tak odczytane dziedzictwo protestantyzmu czyni z dzieł Tomasza Manna jeden z najważniejszych głosów w dyskusji nad cywilizacyjnym, kulturowym i światopoglądowym kształtem współczesności, która zerwała sojusz między wiarą a wiedzą, stworzyła społeczeństwo oparte na postępie technicznym, zastępujące pytanie o ostateczny sens istnienia człowieka dobrobytem, konsumpcją, wygodą, panowaniem nad przyrodą i zrezygnowała z wszelkich odniesień do transcendencji. Twórczość Manna jest dla dzisiejszych Europejczyków wezwaniem do określenia fundamentów, na jakich chcą budować przyszłość swego kontynentu. Czy zamieszkujący go narody nadal pragną budować swą przyszłość na idei Boskiego pochodzenia świata? Czy metafizyka i duch, obecne przez tysiąclecia w naszym kręgu cywilizacyjnym, zostaną zastąpione techniką i nowoczesnymi technologiami, wyznaczającymi rytm codzienności? Czy z naszego życia zniknie myśl o transcendencji? Oto zasadnicze pytania, jakie stawiają powieści Tomasza Manna. Jego twórczość można dziś interpretować jako dyskusję z mieszkańcami globalnej wioski, którzy poszukują sensu życia, odrzucając sferę *sacrum*. Wyłaniający się z badań naukowych obraz świata przestał odpowiadać na zadawane przez mieszczańskich bohaterów pytanie o ostateczny sens życia. Pragnieniem Tomasza Manna jest zbudowanie takiego społeczeństwa, którego struktura zapewniłaby jednostce obiektywizację obecnego w niej doświadczenia nieskończoności. Swymi powieściami wskazują drogę do stworzenia społeczeństwa, w którym każdy człowiek, znajdując odpowiedź na fundamentalne pytania o sens swego istnienia, wypełniałby swe życie pożytecznymi czynami w harmonii z sobą i innymi, ulegając potędze prawdy i odwiecznym przeznaczeniom, wpisanym w dzieje świata.

Literatura

Mann Thomas,

- 2001 *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a. M.
1988 *Buddenbrookowie*, tłum. Ewa Librowiczowa, Warszawa.
1982 *Czarodziejska góra*, tłum. Józef Kramsztyk, Warszawa.
1988 *Józef i jego bracia*, tłum. Edyta Sicińska, Warszawa.
2002 *Moje czasy. Eseje*, tłum. Wojciech Kunicki, Poznań.

Weber Max,

- 2005 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Ausgabe des Instituts für Pädagogik der Universität Potsdam [w:]
<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2005/559/html/PE.pdf>. (dostęp 01.01.20150).

Zusammenfassung

Sacrum und Profanum im Werk von Thomas Mann

Thomas Mann betrachtet sich als bürgerlicher Schriftsteller vor allem wegen *Buddenbrooks* (1901). In diesem Roman verherrlicht er Eigenschaften des bürgerlichen Lebensstils wie Fleiß, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Ausdauer, Pünktlichkeit, Verantwortung, Opferbereitschaft für das Wohl der Familie und Gesellschaft. Diese Eigenschaften bilden den Erfolg des bürgerlichen Unternehmungsgeistes. Das Wesen dieses Lebensstils ist die Weltanschauung des deutschen Protestantismus, der die Harmonie zwischen sacrum und profanum voraussetzt. Der im Roman dargestellte Verfall dieser Einheit auf das *träumerische Bibel-Christentum* und *praktische Ideale* führt zu dem Verfall der Familie und bürgerlichen Traditionen. Die Wiedergeburt des Bürgertums wurde zum Ziel der nächsten Romane; des *Zauberberg* (1924) und *Joseph und seine Brüder* (1933-1943). Das Streben nach dem Wiederaufbau der verlorenen Einheit und Wiedergeburt der bürgerlichen Welt wird zum Hauptmotiv der Aktivitäten der Romanfiguren. Das Verstehen des Bürgertums als Harmonie zwischen sacrum und profanum wurde unter Thomas Manns Feder zum Werkzeug, das die Geschichte der europäischen Kultur vom Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert ordnet. Es erklärt die dichotomische Struktur seiner wichtigsten Romane und lässt sie als sehr wichtige Stimme zum Thema der Anwesenheit von sacrum in der säkularisierten, der Technik und Wissenschaft untergeordneten Welt der Gegenwart interpretieren. Der Schriftsteller behauptet, dass so verstandene Bürgerlichkeit das notwendige Element der Zivilisation und Kultur der Zukunft ist, weil nur sie dem Individuum den Lebenssinn schenkt und dadurch das Fundament der gesunden Gesellschaft bildet.

Summary

Sacrum and Profanum in the works of Thomas Mann

Thomas Mann perceived himself as a middle-class writer mainly because of *The Buddenbrooks* (1901). In this novel he idealises the characteristics of a middle-class lifestyle, conscientiousness, reliability, consistency, punctuality, devotion to family and society... The essence of the model of lifestyle is based on the protestant attitudes that acknowledge the harmony between the sacred and profane. The presented in the novel division of this unity into idealistic Christianity based on the Bible and practical ideals leads to the decline of a family and middle-class tradition. The restoration of a middle-class spirit became the target of the next novels *Magic mountain* (1924) and *Joseph and his brothers* (1933-1943). The pursuit of rebuilding the lost unity and restoring the middle-class lifestyle became the main motivation of the protagonists of the novel. The understanding of a middle class as a harmony between the sacred and profane became, under Thomas Mann's pen, a tool that puts in order the history of the European culture from the Middle Ages up to the 20th century. It is being explained by the dychotomic structure of his most important novels can be interpreted as a vital opinion on the presence of sacrum in the secular, subordinated to technology and science, modern world. The writer claims that the middle class, which is understood in this way, is the indispensable factor of the future civilisation and culture, because it is the middle class that determines the life of a person and in this way it constitutes the strong foundation of a healthy society.