

ARTUR JOCZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: jocz@neostrada.pl

Literatura a religia. O potrzebie religioznawczej refleksji w obrębie literaturoznawstwa

Abstract. *Literature and religion. On the need for religious studies reflection in the sphere of literary studies. Today, no one is surprised by a philosophical reflection on religion. Are the relations between literature and religion similarly attractive in terms of cognition, as well? Is it worth anything to deliberate on the issue of incorporating literature into the sphere of the scientific interests of specialists in religious studies at all? Therefore, the aim of considerations herein is not only an attempt to indicate the ways of recognising the processes in question using the apparatus of religious studies, but also an intention to consider the chance for possible support of the efforts undertaken by literary scholars. Due to the character of the sketch herein, the ascertainment contained in it only signals the existence of a more complex research project. It has been conceived as a certain reflection on the phenomenon of the reception of gnosis, Gnosticism and Neo-Gnosis in literature.*

Keywords: *religion, literature, religious studies, literary studies*

I.

Wzajemne związki intelektualne i duchowe pomiędzy filozofią i religią ugruntowały się w europejskiej świadomości naukowej dzięki tradycji myśli antycznej, wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej. Bardzo często relacje te manifestowały się także za sprawą filozoficznych sporów z religią. Jednakże w ówczesnej kulturze intelektualnej mało kto negował swoistą więź, czasami opartą nawet na

niechęci, która łączyła filozofię i religię. Inaczej problem ów zaczęto postrzegać w epoce nowożytnej. Przede wszystkim oświecenie przyniosło nie tylko wzmożenie krytyki religii, ale zaowocowało także dążeniem do jej deprecjacji¹. Natomiast szczególną postawę zajął wówczas Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), który na nowo przypomniał o ważności wzajemnych relacji i związków pomiędzy filozofią i religią. W swoich *Wykładach z filozofii religii* zawarł następujące słowa:

Przedmiotem zarówno religii, jak i filozofii jest sama wieczna prawda w swojej obiektywności – Bóg i nic poza Bogiem i eksplikacją Boga. Filozofia nie jest mądrością tego świata, lecz jest poznaniem tego, co *nie jest z tego świata* [...]².

Przywołane przemyślenia świadczą nie tylko o zadaniach, które filozof wyznaczył owym dwóm rodzajom ludzkiej aktywności intelektualno-duchowej, ale również o tym, że ciągle wzbudzają one naukową ciekawość. Nikogo przecież nie dziwi filozoficzna refleksja nad religią. Czy podobnie atrakcyjne poznawczo są relacje, które zachodzą pomiędzy literaturą i religią? Czy warto w ogóle zastanawiać się nad zagadnieniem włączenia literatury do obszaru naukowych zainteresowań religioznawców? Wydaje się, że nie, ponieważ taki postulat jest w pośredni sposób sygnalizowany w środowisku literaturoznawców. Na szczególną uwagę zasługuje sugestia Jerzego Ficowskiego (1924–2006), który doszedł do wniosku, że pogłębione studia nad twórczością Brunona Schulza (1892–1942) wymagają także religioznawczego wsparcia. Badacz uznał, że do naukowego ogarnięcia fenomenu wykreowanej przez Schulza rzeczywistości potrzebna jest również wiedza religioznawcza. Dlatego przyjął, że naturę literackiego świata nauczyciela rysunku z Drohobycza lepiej pomogą zinterpretować „badania parareligioznawcze, psychoetnologiczne niż klasyczne metody literaturoznawstwa”³. W podobnym kierunku zmierzają przemyślenia innego znanego badacza dzieła Schulza, czyli Jerzego Jarzębskiego. Biorąc pod uwagę synkretyczny, wieloznaczny charakter pisarskiego dorobku artysty, interpretator dopuścił możliwość jego gnostycznego czytania. Innymi słowy przyznał, że istnieją w nim elementy, które można uznać za religijne, parareligijne i religijno-filozoficzne⁴. Z kolei Wojciech Gutowski wskazał

¹ Na ten temat zob. np. Z. Drozdowicz, *Nowożytna kultura umysłowa Francji*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1983, ss. 36–43; Z. Drozdowicz, *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej (od XVI do XX wieku)*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 1991, ss. 26–40, 68–71.

² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 21.

³ J. Ficowski, *Exposé o „Sklepiach cynamonowych”*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Fundacja „Pogranicze”, Sejny 2002, s. 167.

⁴ Zob. J. Jarzębski, *Schulz: spojrzenie w przyszłość*, w: idem (red.), *Czytanie Schulza. Materiały międzynarodowej sesji naukowej: Bruno Schulz – w stulecie urodzin i w pięćdziesięciolecie śmierci*, Instytut Filologii Polskiej UJ, Kraków 1994, ss. 314–315; o innych aspektach gnostyczności Schulza zob. np. A. Kalin, *Księga heretycka – Schulzowski model kultury literackiej*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła... Bruno Schulz w 110 rocznicę urodzin i 60 rocznicę śmierci*, TN KUL, Lublin 2003, ss. 289–319.

na obecne w twórczości Tadeusza Micińskiego (1873–1918), a także innych polskich pisarzy modernistycznych, zainteresowanie koncepcjami neognostycznymi⁵. Dzięki swoim badaniom stwierdził, że dużą popularnością cieszyły się wówczas teksty Edouarda Schurého (1841–1929) i Rudolfa Steinera (1861–1925). Podobnym problemem zajmował się także Marian Stala. Badacz doszedł do wniosku, że tworzona przez polskich modernistów literatura zaczęła nasiąkać koncepcjami ontologicznymi, antropologicznymi, teoriopoznawczymi, które zrodziły się wśród neognostycznych ruchów religijno-filozoficznych. Zdziwić może również popularność tego rodzaju nauczania wśród artystów, ponieważ od początku spotkało się ono z negatywnym odbiorem ze strony instytucjonalnych ośrodków naukowych⁶. Niechaj swoistym zwieńczeniem omawianych dociekań będą rozważania Marii Podrazy-Kwiatkowskiej, w których badaczka sugeruje, że religijne fascynacje nie dotyczą tylko poszczególnych pisarzy, poetów, lecz całej literatury. W szczególności nasilony sposób pojawiają się w konkretnych historyczno-literackich momentach. Przede wszystkim są dowodem procesów, które w niej zachodzą⁷.

Dlatego celem niniejszych przemyśleń będzie nie tylko próba wskazania sposobów religioznawczego rozpoznania owych procesów, ale również chęć rozważenia możliwości ewentualnego wsparcia wysiłków, które podejmują literaturoznawcy. Zawarte w artykule konstatacje jedynie sygnalizują istnienie bardziej kompleksowego projektu badawczego. Został on pomyślany jako pewnego rodzaju refleksja nad fenomenem recepcji gnozy, gnostycyzmu, neognozy w literaturze. Zmierzając do zilustrowania rozległości gnostycznej infiltracji literatury, należy zadbać o przykłady zaczerpnięte z różnorodnego, literackiego dorobku.

II.

Chcąc przybliżyć naturę relacji pomiędzy literaturą i religią, warto przede wszystkim skorzystać z dorobku porównawczej historii religii⁸. Dzięki niej badacz posiada odpowiednią wiedzę na temat historycznych przemian i rozwoju danej religii. Następnie może ją skonfrontować z obrazem religii/religijności, który został utrwalony w dziele literackim. Korzysta on wówczas ze swoich literaturoznaw-

⁵ Zob. W. Gutowski, *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego*, PWN, Warszawa – Poznań – Toruń 1980, ss. 35–36; W. Gutowski, *Tadeusza Micińskiego wiara widząca*, „Gnosis” 9/1996, ss. 44–52.

⁶ Zob. M. Stala, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie myśli i wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1994, ss. 42–86.

⁷ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Literatura a poznanie, czyli o wyrażaniu niewyraźnego*, w: eadem, *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Wyd. Literackie, Kraków 2001, ss. 319–330.

⁸ Zob. A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, TN KUL, Lublin 2003, s. 40.

czych i religioznawczych kompetencji. Umożliwiają one np. sprawdzenie stopnia rozległości wiedzy pisarza na temat religii, którą sportretował w swoim utworze.

Swoistą ilustracją tego zagadnienia mogą być gnostyckie fascynacje Stanisława Przybyszewskiego (1868–1927). Okazuje się, że pisarz w swoim *Il regno doloroso* (1924) wykorzystuje literacko gnozę walentyniańską⁹. Z przywołanego tekstu można więc wydobyć wiedzę o lekturach, z których Przybyszewski korzystał w trakcie studiów nad walentyniańskim gnostycyzmem. Są to głównie teksty chrześcijańskich, antygnostyckich polemistów. Można nawet w *Il regno doloroso* odnaleźć ślady utworów konkretnych przeciwników gnostycyzmu¹⁰. Nie należy jednak czynić z tego tytułu zarzutów autorowi, ponieważ w tym czasie oryginalnych tekstów gnostyckich było bardzo mało. Wprawdzie słynny *Apokryf Jana* znajdował się już w Berlinie, ale nie został jeszcze przetłumaczony z języka koptyjskiego. Dopuszczalne jest również porównanie utrwalonej przez Przybyszewskiego literackiej wizji walentynianizmu ze współczesną wiedzą na temat ewolucji tej religijnej koncepcji. Dzięki temu można zaobserwować, że do tekstu *Il regno doloroso* wkradły się błędy w nazewnictwie gnostyckich bytów doskonałych¹¹. Z kolei pisarz w specjalnie przygotowanym *Frontispice* do nowego wydania *De profundis* (1929) ewidentnie modyfikuje pewne istotne elementy gnostycyzmu Walentyna. Zaczyna od uproszczenia (być może na skutek zwyczajnej niewiedzy) niesłychanie skomplikowanej *eonicznej* mitologii. Oprócz tego zaciera różnice pomiędzy niektórymi *Eonami*. Przede wszystkim zaś absolutyzuje istotę buntu *Eonu Sophia*¹². Jednakże do zdobycia i pełnego zweryfikowania tego rodzaju informacji potrzebna jest właśnie religioznawcza wiedza na temat historycznego rozwoju gnostycyzmu.

Oczywiście w tym miejscu, w uzasadniony sposób, pojawia się problem sensu tego typu literackich działań. Dlaczego Przybyszewski włożył aż tyle wysiłku w zdobycie wiedzy na temat wczesnochrześcijańskiej gnozy oraz zaczął przekształcać jej podstawy doktrynalne? Zmierając do wytłumaczenia tego rodzaju artystycznego zachowania, należy odwołać się do jednej z podstawowych tez strukturalistycznego religioznawstwa, która głosiła, „że religia stanowi integralną część systemu społecznego”¹³. Wówczas dopuszczalne jest postrzeganie działań

⁹ Na ten temat zob. np. G. Matuszek, *Seksualizm i androgynizm. O erotyce w twórczości Stanisława Przybyszewskiego*, „Rocznik Kasprowiczowski” VII, Inowrocław 1990, s. 100; A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”*. *Rozważania o gnostycyzmie i neognozie w literaturze polskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2009, ss. 31–34, 48–66. O innych aspektach gnostycznego widzenia świata przez S. Przybyszewskiego zob. A. Jocz, *O potrzebie gnozy, czyli jak literacko wyrazić naturę zła – cierpienia*, w: B. Sienkiewicz, M. Dobkowski, A. Jocz (red.), *Gnoza, gnostycyzm, literatura*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2012, ss. 97–110.

¹⁰ Zob. A. Jocz, *Przypadek „osy rozbójniczej”*..., ss. 33–34.

¹¹ Zob. *ibidem*, ss. 32–33.

¹² Zob. *ibidem*, ss. 48–55.

¹³ A. Bronk, *Podstawy nauk...*, s. 56.

Przybyszewskiego w kategoriach świadomej kontestacji, która zmierzała do wystawienia na swoistą próbę porządku społecznego poprzez odrzucenie współtworzącej go religii, czyli chrześcijaństwa. Z tego właśnie powodu odwołał się on do gnostycyzmu, którego religijne nauczanie było już według myślicieli wczesnochrześcijańskich głęboko nieortodoksyjne, a nawet heretyckie. Pisarz wmontował walentyniański gnostycyzm w swój literacki przekaz i w ten sposób prowokował ówczesne społeczeństwo. Naturalnie nie chodziło mu tylko o burzenie zastanego porządku społecznego-religijnego. Włożył przecież bardzo dużo wysiłku w swoje studia nad fundamentami gnostycyzmu. Wykorzystując i jednocześnie modyfikując tę walentyniańską gnozę, Przybyszewski próbował budować podstawy własnej filozoficzno-religijnej alternatywy. W *Frontispice* twierdził, że cały jego artystyczny dorobek należy czytać przez pryzmat gnostyckich kategorii pojęciowych¹⁴. Dążył w ten sposób do wykazania, że uprawiana przez niego literatura posiada szerszą, metafizyczną perspektywę. Pragnął ją tym samym dowartościować. Dlatego starał się dowieść, że podobne intuicje miał już Juliusz Słowacki (1809–1849)¹⁵. Zmierzał więc w kierunku usytuowania własnych dociekań w pobliżu myślowego i literackiego dorobku autora *Kordiana*, który był w ówczesnym, modernistycznym środowisku artystycznym niekwestionowanym autorytetem.

III.

Innego rodzaju metody badawczej wymaga natomiast poszukiwanie związków literatury i religii w twórczości Brunona Schulza. Pewnego rodzaju wskazówką mogą być przywołane już sugestie Ficowskiego i Jarzębskiego. Jednocześnie wypada pamiętać o wątpliwościach Artura Sandauera (1913–1989), który twierdził, że pisarz nie był człowiekiem religijnym¹⁶. W niniejszych rozważaniach nie chodzi jednak o rozstrzygnięcia dotyczące instytucjonalnego wymiaru Schulzowskiej religijności. O jego niejednoznacznych związkach z religijną ortodoksją świadczyć może np. wystąpienie z gminy żydowskiej. Nie uczynił tego bynajmniej z jakichś pobudek duchowych, ale na skutek planów matrymonialnych¹⁷. Również w uprawianej przez niego literaturze nie ma tak bezpośrednich, jak w przypadku Przybyszewskiego, prób artystycznego wykorzystania tematyki religijnej. W twórczości Schulza trudno

¹⁴ Zob. S. Przybyszewski, *Frontispice* w: idem, *De profundis*, Wyd. Lektor, Lwów – Warszawa – Bydgoszcz – Poznań – Kraków – Lublin 1929, s. 2.

¹⁵ Na ten temat zob. S. Przybyszewski, *Ekspresjonizm – Słowacki i „Genezis z Ducha”*, „Zdrój” 1918, z. 1, ss. 5–7; z. 2, ss. 36–39; z. 3, ss. 66–68; z. 4, ss. 99–101; z. 5, ss. 132–134; z. 6, ss. 164–169; A. Jocz, *O wychowawczej roli filozofii wobec literatury. Stanisława Przybyszewskiego odczytanie istoty Boga na podstawie „Genezis z Ducha”*, w: J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, ss. 39–44.

¹⁶ Zob. J. Ficowski, *Nawracanie na cudzą wiarę*, w: idem, *Regiony wielkiej herezji...*, s. 153.

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 152.

jest wskazać jasną, wyraźną deklarację przypominającą tę, którą autor *Confiteoru* złożył na temat swoich gnostyckich zainteresowań. Można natomiast znaleźć wiele sugestii, wskazówek, a czasami tylko niewyraźnych śladów, które układają się w skomplikowany labirynt religijnych wątków¹⁸. Naturalnie jednym z nich będą filozoficzno-religijne koncepcje, które w organiczny sposób wynikają z judaistycznego zaplecza Schulzowskiego dzieła. Ich znaczenie bardzo mocno akcentuje m.in. Shalom Lindenbaum¹⁹. Ich obecność docenia również Jerzy Jarzębski i przywołuje przy tej okazji przemyślenia Władysława Panas (1947–2005)²⁰. Jednocześnie Jarzębski pamięta także o interpretatorach sądzących, „że siła Schulza leży właśnie w różnorodności tradycji, do których nawiązywał, wśród których judaizm stanowi tylko – bardzo istotny – fragment”²¹. Właśnie pośród owych różnorodnych tradycji warto poszukiwać śladów gnostyckiego i neognostycznego myślenia.

Dzięki porównawczej historii religii można zidentyfikować główne gnostyckie, a także neognostyczne kategorie pojęciowe i skonstatować, że większość z nich próbuje opisać fenomen materii/materialności. Z kolei już Stanisław Ignacy Witkiewicz (1885–1939) sformułował w swoich tekstach krytycznych przekonanie, z którego wynika, że Schulz traktował materię ze szczególną uwagą²². Warto więc podjąć intelektualne wyzwanie i porównać Schulzowskie, literackie wizualizacje materii z gnostycznymi przedstawieniami. Oczywiście tego rodzaju działaniom nie można postawić zarzutu ahistoryzmu, ponieważ gnostyckie kategorie pojęciowe funkcjonują już w rzeczywistości wykreowanej przez Przybyszewskiego i w naturalny sposób musiały przenikać do szerokiej, polskiej świadomości literackiej. Podobnie wyglądało to w kwestii recepcji neognozy, której popularność była już sygnalizowana w tym szkicu.

Efektom owych badań jest odkrycie, że w niektórych regionach Schulzowskiego świata dominuje gnostycka ostrożność, czasami nieufność, a w skrajnych przypadkach nawet jednoznaczna niechęć wobec materii i materialności²³. Wyjaśnianie

¹⁸ Na temat motywu labiryntu w twórczości Schulza zob. J. Jarzębski, *Czasoprzestrzeń mitu i marzenia w prozie Brunona Schulza*, w: idem, *Powieść jako autokreacja*, Wyd. Literackie, Kraków – Wrocław 1984, ss. 192–195.

¹⁹ Zob. S. Lindenbaum, *Wizja mesjanistyczna Schulza i jej podłoże mistyczne*, w: J. Jarzębski (red.), *Czytanie Schulza...*, ss. 33–67; S. Lindenbaum, „*Sanatorium pod Klepsydrą*” – *Hades czy sanatorium?*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła...*, ss. 47–73.

²⁰ Zob. J. Jarzębski, *Schulz*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 119.

²¹ Ibidem.

²² Zob. S. I. Witkiewicz, *Twórczość literacka Brunona Schulza*, w: idem, *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, PWN, Warszawa 1976, s. 195.

²³ Na temat gnostycznego widzenia materii u Schulza zob. A. Jocz, *Bruno Schulz a gnostycyzm*, „*Poznańskie Studia Polonistyczne*” 1996, Seria Literacka, t. 3, ss. 165–172; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej pokusie literatury*, w: M. Kitowska-Łysiak, W. Panas (red.), *W ułamkach zwierciadła...*, ss. 275–288; A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o gnostycznej próbie uchwycenia fenomenu cierpienia*, „*Przegląd Religioznawczy*” 1 (219)/2006, ss. 47–58; A. Jocz, *Literacka percepcja doświadczenia hermeneutycznego*, w: K. Kuczyńska-Koschany, M. Janusz-

istoty tej sugestii najlepiej rozpocząć od fragmentu z utworu *Traktat o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*:

Cała materia faluje od nieskończonych możliwości, które przez nią przechodzą mdłymi dreszczami. Czekając na ożywcze tchnienie ducha, przelewa się ona w sobie bez końca, kusi tysiącem słodkich okrągłości i miękkości, które z siebie w ślepych rojeniach wymajacza. [...] Materia jest najbierniejszą i najbezbronniejszą istotą w kosmosie. [...] Wszystkie organizacje materii są nietrwałe i luźne, łatwe do uwstecznienia i rozwijania²⁴.

A zatem pisarz zaprojektował rzeczywistość, w której materia nie gwarantuje człowiekowi poczucia elementarnego bezpieczeństwa i stabilizacji. Czytelnika może zaskoczyć w przywołanym tekście przede wszystkim swoista omnipotencja materii, a także jej zmienność, niestałość, himeryczność²⁵. Nie są to może jednoznacznie gnostyckie kategorie pojęciowe, ale właśnie w ten sposób twórca kształtuje wspomnianą już gnostycką nieufność wobec zmysłowości. Jeżeli okazuje się, że wszelkie byty materialne dążą przede wszystkim do rozprzęgnięcia, to człowiek nie może być pewny trwałego, stabilnego charakteru własnego istnienia. Nie potrafi więc zachować poczucia egzystencjalnej pewności siebie. Wypada również zauważyć, że niektóre określenia, których pisarz używa do uchwycenia fenomenu materii, w zadziwiający sposób przypominają neognostyczny sposób widzenia świata. Chodzi głównie o zagadnienie możliwości duchowego oddziaływania na materię, które ma przezwyciężyć jej „bierność”. Z dalszej części cytowanego fragmentu wydaje się wynikać, że ów duchowy wpływ na materię ma przede wszystkim kształtotwórczy charakter. W skonstruowanej przez Schulza rzeczywistości manifestuje się on m.in. poprzez stymulację wzrostu quasi-roślinnych i quasi-zwierzęcych form/bytów, które emanują z substancji starych, zapomnianych pokoi mieszkalnych²⁶.

Z kolei poszukując w tekstach Schulza jednoznacznej niechęci do materialności, warto zauważyć, że za pośrednictwem swojej literatury przestrzega on przed nadmiernym przywiązaniem do zmysłowej/cielesnej egzystencji. To przecież ona w niezwykle wręcz sposób wydaje się być podatna na rozliczne defekty i z tego powodu jest po prostu nietrwała. Ten rodzaj przypadłości staje się bardzo często źródłem ogromnego, ludzkiego nieszczęścia, którego doświadczają wykreowani przez Schulza bohaterowie. Zmysłowym i psychicznym bólem naznaczona jest

kiewicz (red.), *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2006, t. 48, ss. 53–62.

²⁴ B. Schulz, *Traktach o manekinach albo Wtóra Księga Rodzaju*, w: idem, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, BN, Seria I, nr 264, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989, s. 33.

²⁵ Na ten temat zob. A. Jocz, *Bruno Schulz, czyli o nieznośnym obcowaniu z nieupostaciowaną materią*, w: B. Sienkiewicz, T. Sobieraj (red.), *Literackość filozofii – filozoficzność literatury*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2009, ss. 157–167.

²⁶ Zob. B. Schulz, *Traktat o manekinach. Dokończenie*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 41.

opóźniona umysłowo i zdegenerowana fizycznie żebraczka Tłuja, umysłowo niepełnosprawny Dodo, a także zmagający się z niedorozwojem kończyn dolnych Edzio²⁷.

Bruno Schulz jest naturalnie twórcą artystycznie doskonalszym, subtelniejszym niż Przybyszewski, ale i on wydaje się sięgać po religijne kategorie pojęciowe (np. gnostyckie, neognostyczne), ponieważ zmierza do znaczeniowego pogłębienia/skomplicowania swojego literackiego świata. Czasami można odnieść wrażenie, że poszukuje jakiejś metafizycznej alternatywy, a czasami jego artystyczne byty/twory wydają się stanowić estetycznie piękną wartość samą w sobie. A zatem w przypadku obu twórców religia staje się tworzywem (jednym z wielu), z którego powstaje ich dzieło.

²⁷ Zob. B. Schulz, *Sierpień*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 8; B. Schulz, *Dodo*, w: idem, *Opowiadania...*, ss. 278, 284; B. Schulz, *Edzio*, w: idem, *Opowiadania...*, s. 286.