



Citation:

Mikołajko, Z. (2020). Na duchowych rozdrożach: „Nie-dualistyczne” podejście do zagadnień duchowych w prozie Olgi Tokarczuk. *Slavia Meridionalis*, 20, Article 2383. <https://doi.org/10.11649/sm.2383>

Zbigniew Mikołajko

Instytut Filozofii i Socjologii

Polska Akademia Nauk

<https://orcid.org/0000-0002-3509-9798>

Na duchowych rozdrożach. „Nie-dualistyczne” podejście do zagadnień duchowych w prozie Olgi Tokarczuk

Dzieło i brzemię dziejów

W jubileuszowej mowie, poświęconej Joyce’owi, Hermann Broch, zastanawiając się nad „wielkim” czy też „totalnym” dziełem sztuki w jego dziejowym kontekście, dokonuje takiego oto rozróżnienia:

Epoki o silnej wewnętrznej spójności wartości, a więc przede wszystkim epoki religijne, odnajdują w swoich instytucjach odbicie siebie samych i swego ducha czasu, tak samo też niejako bez większych tarć wchłaniają w siebie wielkie duchowe i artystyczne osiągnięcia, które powstają w nich i z nich, jako ich odbicia, jako zwierciadła ich zwierciadeł. Epoki rozpadu wartości natomiast tracą ów „wewnętrzny” ogład odbicia samych siebie, stają się „naturalistyczne”, na „naturalnej” zaś drodze czło-

This work was supported by the Polish Ministry of Science and Higher Education.

Competing interests: no competing interests have been declared.

Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2020.

wiek nigdy nie zdoła uchwycić całości, w której najgłębszym wnętrzu żyje (zakładając w ogóle, że jest to jeszcze całość); widziana „od środka” epoka ta znajduje się dla niego niejako w stanie „organicznej niezrozumiałości” i jeśli pragnie ją pojąć, musi poczekać, aż będzie mógł spojrzeć na nią „od zewnątrz”, tzn., aż stanie się ona „historyczna”, budząc się do historycznej cało-rzeczywistości i „oddziaływania”, za pomocą swej uwidaczniającej się totalności odsłaniając przed nim także swego ducha czasu (Broch, 1998, ss. 7–8)¹.

Duchowość Olgi Tokarczuk – jeśli odnieść ją do rozróżnienia Brocha – nie mieści się po żadnej ze stron suponowanego tutaj dualizmu: jest jakby spojrzeniem trzecim, bardziej paradoksalnym i jeszcze bardziej tragicznym. W jej ujęciu epoki takie jak nasza – doświadczające „rozprzężenia” i skazane być może na grzebanie „w stosie odpadków, w resztkach rozmaitych fundamentalizmów” (Lyotard, 1998) – dają dziełu coś zgoła przeciwnego, niż chciałby Broch: nie „naturalizm”, lecz ów „«wewnętrzny» ogląd odbicia samych siebie”, który jest przekroczeniem doraźnej „historyczności”. Przekroczeniem tym mocniejszym, że na zbrukaną naszymi grzechami płachtę nieba wdzierają się znaki apokalipsy – jakby jeszcze przymglonej, serwowanej na raty, ale jednak apokalipsy.

Czas tak opisywany, czas spazmatyczny, gorzki i groteskowy, nie poddaje się w przypadku „dzieła totalnego” (a takim jest właśnie twórczość Tokarczuk) w karby „naturalnej” albo też „historycznej” *ratio*. W tym rozumieniu czasu chodzi o zmaganie się, jakby powiedział Mircea Eliade, z „terrorem historii”, z dziejowym *logos* próbującym w toku przemian Zachodu okiełznać mit i rzekomo znamienne dlań „mroki”.

Eliade jednak, w odróżnieniu od Tokarczuk, emfaticznie wyklinał historię lub też przynajmniej próbował ją egzorcyzmować (por. Mikołajko, 2007, ss. 133–153). (I z tego właśnie powodu wątki antyżydowskie łączą się u niego z dziwnym filosemityzmem, z zafascynowaniem żydowską mistyką oraz profetyzmem Starego Zakonu.) Według niego znamienym, a może i ostatecznym wyrazem tej postawy wobec *logosu*, tego zmagania się z mitem miała być psychoanaliza Zygmunta Freuda, którą ujmował jako kontynuację czy paradoksalną epifanię religii żydowskiej, jako ostatnią fazę desakralizacji świata, jaką miał przynieść monoteizm i starotestamentowy profetyzm (Eliade, 1989, ss. 213–214).

¹ Tłumacz podkreśla, że „Broch używa pojęcia «duch czasu» nie w znaczeniu heglowskim, wedle którego «duch czasu» jest ewoluującym w toku dziejów «obiektywnym duchem» [...]. Lecz w znaczeniu ogólnym, jako kwintesencję [sic!] charakterystycznych dla danej epoki idei” (zob. Broch, 1998, s. 6, przyp. 1).

Jego [Freuda] przekonanie, iż wpadł na globalne i jedyne wytłumaczenie zjawisk umysłu, psychiki i zdolności twórczych człowieka, że wykuł magiczny klucz pozwalający wszelkie zagadki – od snów i czynności pomyłkowych aż do pochodzenia religii, moralności i cywilizacji – to przekonanie [...] ujawnia monoteistyczny ferwor hebrajskiego ducha. Podobnie też zawziętość Freuda, z jaką lansował, narzucał i bronił psychoanalizy przeciwko wszelkim „herezjom”, przywołała na myśl roznamiętnienie i nietolerancję proroków Starego Testamentu. W pewnym sensie Freud sądził, że jego odkryciom pisane jest przemienić ludzkość i zapewnić jej zbawienie. Psychoanaliza czyniła zadość właściwej Żydom potrzebie absolutu i ich wierze w istnienie jednej jedynej królewskiej drogi Ducha. Zdradzała ona nadto typowo hebrajską odrazę do pluralizmu, politeizmu i bałwochwalstwa (Eliade, 1989, ss. 213–214).

Ten swoisty antysemityzm kulturowy, znajdujący się oczywiście na antypodach pisarstwa Tokarczuk (czego koronnym przykładem są *Księgi Jakubowe*), wchłania również chrześcijaństwo jako kształtowane według „semickiej matrycy” – dlatego, iż – zdaniem Eliadego – dokonała się „judaizacja” chrześcijaństwa, czyli jego historyzacja, a więc zespolenie posłannictwa Jezusa z historią świętą Izraela. Tym samym Eliade dzielił cywilizacje na dwie przeciwstawne odmiany – na cywilizacje judeochrześcijańskie i pozostałe (archaiczne, pierwotne, orientalne). I podnosił wartość cywilizacji archaicznych i wschodnich z racji ich głębokiego związania z mitem i symbolem, a nade wszystko z formułą czasu kolistego, sakralnego, z „religią kosmosu”. Oznacza to, że w społeczeństwach tych czas, każda jego sekwencja, przedstawia ściśle określoną wartość magiczną i jest zarazem czasem odwracalnym, gdyż „tak naprawdę jest to praczas mityczny, który zostaje ponownie uobecniony”. Święty czas świadomości tradycyjnej przeciwstawia się więc linearnej koncepcji nowoczesnej, ofiarując „paradoksalny aspekt czasu okrężnego, odwracalnego, odzyskiwalnego” i stanowiąc „jakąś formę mitycznej wiecznej terażniejszości, do której człowiek okresowo powraca za pomocą rytuałów” (Eliade, 1996, ss. 55–56).

Judaizm w interpretacji Eliadego wdarł się w ów porządek bytu i czasu, desakralizując go i uświęcając jednocześnie historię i jej czas linearny. Cykliczny czas odnowy, czas regeneracji natury i powiązanego z nią człowieka, musiał pod jego presją ustąpić czasowi biegnącemu liniowo, w jednym kierunku, czasowi kumulatywnemu, definitywnemu, który miał swój cel, swój próg ostateczny – zmartwychwstanie, apokalipsę i Sąd. Owe eschatologiczne wydarzenia u kresu dni są wszakże odległe, a historia to mechanizm upadku, podlegający wyrodzeniu i zepsuciu. Tym samym wyzbywa się ona swojej świętej treści, swojej metafizyki, swojej prawdziwej rzeczywistości (oddala się na przykład od Tradycji), w której wieczność zapewniają jedynie symbole, mity i obrzędy

okresowej odnowy. Zdegenerowany i degenerujący proces dziejowy, historia po prostu, jest maszyną i źródłem Zła. Więcej nawet: historia to Zło samo, to Zło ucieleśnione, którego owocem stała się nowoczesna cywilizacja i jej antyreligijne panowanie nad przyrodą i człowiekiem. Judeochrześcijaństwo, promując ów czas upadły, pozbawiło świętości kosmos, czyniąc go jedynie przedmiotem badań, świat zaś ogarnęła cywilizacja techniczna, która rodzi w człowieku – oderwanym od kosmicznego ładu, zburzonego przez *profanum* – bezgraniczny lęk wobec śmierci i nicości. Żydzi więc odpowiedzialni są za Zło, jako że to od nich pochodzi pomysł historii, a Holocaust to swoista jej zemsta na nich. Lecz Holocaust to zaledwie „przymiarka”, to zapowiedź właściwej apokalipsy, totalnego Holocaustu, w którym ludzkość zostanie spalona przez historię. Ratunek spoczywa zatem w powrocie do pierwotnego, do Złotego Wieku, do obrotowego czasu mitu i do uświęconego kosmosu, do jego religii i rytuałów, do Tradycji.

Poza dychotomiami

Przedstawiony zarys koncepcji Eliadego staje się kontekstem ujawniającym odmienną myśl Tokarczuk. Od *Podróży ludzi księgi* po *Księgi Jakubowe* nie ma u niej antynomii między czasem świętym a czasem nieświętym, między historią a *sacrum*, między *logos* a mitem². W jej pisarstwie mamy do czynienia z pobraniem opozycyjnych i, zdawałoby się, niedających się uzgodnić perspektyw, z konsekwentnym jednaniem racjonalnego z irracjonalnym, rzeczowej historii z baśnią, magią czy mitem³.

Tokarczuk pokazuje przeszłość jako *patchwork*, coś niesłychanie zróżnicowanego, i kwestionuje model homogeniczny, w którym przyznawanie się do polskości wymaga podłączenia się do jednego kanału tradycji kulturowej. [...] W *Księgach Jakubowych* pisarka pokazuje świat, który wygląda jak dywanik z rozmaitymi wzo-

² Przy wszelkich różnicach stylu i myślenia, dostrzec można podobieństwa do ważnej powieści naszego czasu – *Skrywanego* Michała Komara, w której renesansowy racjonalizm i empiryzm splatają się z najciemniejszym przesądem, fantasmagorią, ezoteryzmem, wiarą w monstra czy też marzeniami o mitycznej arkadii (por. Komar, 2020).

³ Artykuł jest próbą refleksji nad twórczością Tokarczuk w perspektywie religioznawczej i filozoficznej i w tym sensie do odczytań literaturoznawczych – już nader obfitych, także w kwestii pisarstwa jako sposobu na kreowanie duchowego projektu (zob. np. Kantner, 2019) – odwołuje się tylko sporadycznie i wybiórczo.

rami, ale gdy go odwrócimy na drugą stronę, widzimy pourywane nitki. Te nitki prowadzą w różne miejsca: na Bałkany, do Grecji, Turcji, do Tatarów i do Żydów. I Tokarczuk poprowadziła narrację do tych różnych miejsc, które zrodziły polską kulturę XVIII wieku. [...] Zdroworozsądkowy i racjonalny punkt wyjścia zostaje wprowadzony do powieści wraz z postacią Benedykta Chmielowskiego, pierwszego polskiego encyklopedysty, twórcy najbardziej wyśmianej książki w historii literatury polskiej, czyli tzw. *Nowych Aten*. [...]. Obrazują one pewien typ umysłowości będącej hybrydą – umysłowości protooświeceniowej, która chciałaby za pomocą rozumu wytłumaczyć świat, a zarazem umysłowości zanurzonej w zabobonnym, bigoteryjnym chrześcijaństwie, której nieobce są wpływy myślenia magicznego. [...] Druga perspektywa jest perspektywą mesjanistyczną i wyrasta z poczucia, że świat jest nie do ogarnięcia. Dobro i zło, niemożność zrozumienia, dlaczego w świecie jest tyle okrucieństwa i nienawiści, prowadzą do wniosku, że tylko Bóg może to wyjaśnić, ale nie Bóg, w którego wierzymy, lecz Bóg, który wejdzie w świat i wytłumaczy nam, że to wszystko ma sens. I taki projekt ma Jakub Frank, który ogłosił się mesjaszem. [...] Wskazuje się na jej [Tokarczuk] związek z realizmem magicznym, z budowaniem świata, w którym sąsiadują ze sobą dwie sfery – rzeczywista oraz magiczna, cudowności i zdarzeń nadprzyrodzonych. Tokarczuk ma niezwykłą umiejętność zharmonizowania tych dwóch światów (Koziołek, 2019, ss. 8–10).

Tym sposobem duchowość Tokarczuk wykracza poza karby rygorystycznie pojętego myślenia neoiluministycznego, nieskłonного do zaakceptowania zarówno paradoksalnych, lecz właściwych dla oświeceniowej *La République des Lettres*, powiązań między rozumem a mitem, cudownością czy baśnią, jak też subwersyjnych, „podziemnych”, ezoterycznych i niekiedy szaleńczo irracjonalnych treści i nurtów. Co więcej, neoiluminizm, ujmując historię jako przestrzeń zmagania rozumu i traktowanego jako mroczna projekcja natury mitu oraz baśni, w użytej przez Tokarczuk perspektywie oświecenia francuskiego pozwala dostrzec projekcję utożsamionego z prawdą i pojętego jako antynatura rozumu. Tak pisał, jeszcze w latach trzydziestych XX stulecia, jeden z głównych rzeczników neoiluministycznej metapolityki, Siegfried Kracauer:

Jest w tym głęboki historyczny sens, iż historii tysiąca i jednej nocy dotarły do Francji w dobie Oświecenia, że logika myślenia XVIII wieku uznała logikę baśni za własną. Już w początkowych fazach historii naga przyroda ustępuje w baśni na rzecz zwycięstwa prawdy. Siła natury ginie od bezsilności dobra, wierność tryumfuje nad sztukami magicznymi. Proces historyczny stał się w służbie zwycięstwa prawdy procesem demitologizacji powodującym redukcję ciągle na nowo obsadzanych przez przyrodę pozycji. Oświecenie francuskie jest jednym wielkim przykładem walki Rozumu z sięgającym aż w sferę religii i polityki mitologicznym zaślepieniem (Kracauer, 1987, s. 16).

Oświecenie było dla Kracauera, mimo wszystkich swych zasług dla promocji rozumu, tylko pewnym etapem odwiecznego historycznego procesu, elementem trwałego i zasadniczego konfliktu w dziejach człowieka:

Walka ta trwa nadal, a Rozum będzie mógł coraz głębiej przenikać przyrodę, ogołocaną w trakcie procesu historycznego coraz bardziej ze swych czarów (Kracauer, 1987, s. 16).

Duchowość Olgi Tokarczuk w oczywisty sposób jest odrzuceniem tej antynomii i właściwej jej pychy rozumu – pychy logosfery, unoszonej przez retorykę walki i dominacji, w której chodzi o to, aby „coraz głębiej przenikać przyrodę” i odzierać ją „coraz bardziej ze swych czarów”. Zaskakujące przy tym, co zaświadcza pisarka zwłaszcza w dramatycznych sekwencjach *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, jak zaskakująco w tej kwestii potrafi pojednać się radykalnie świecka, racjonalistyczna i z gruntu areligijna tendencja z katolickim tradycjonalizmem, nieznającym umiaru w czynieniu ziemi „sobie poddaną”, w panowaniu „nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,20).

Tokarczuk wie doskonale: *hybris* wiary, *hybris* niewiary nie popadają wcale, jeśli chodzi o piekło zwierząt (a i piekło człowiecze), w antynomiczność: demoniczne pragnienie władzy jednak ożywia ideologiczne tryby i domaga się odpowiedzi stanowczej, chociaż niekoniecznie w pełni tożsamej z mentalnością gniewnej i morderczej mścicielki zwierząt z *Prowadź mój pług*. Chodzi o odpowiedź moralną, lecz i metafizyczną, poddaną, w imię współcierpienia z „braćmi mniejszymi”, nakazowi żalu i gniewu:

Żal, wielki żal, żaloba po każdym martwym Zwierzęciu, która nigdy się nie kończy. Po jednej zaczyna się druga, więc jestem w nieustannej żalobie. Oto mój stan. Klęczałam na zakrwawionym śniegu i gładziłam szorstkie futro, zimne, sztywne – Pani bardziej jest żal zwierząt niż ludzi. – Nieprawda. Tak samo żal mi jednym i drugim;

Człowiek ma wobec Zwierząt wielki obowiązek – pomóc im przeżyć życie, a tym oswojonym – odwzajemnić ich miłość i czułość, bo one nam dają o wiele więcej, niż od nas dostają. [...] Kiedy się je zabija, a one umierają w Lęku i Grozie, jak ten Dzik, którego ciało leżało wczoraj przede mną, i wciąż tam leży, poniżone, ubłocone i oklejone krwią, zamienione w padlinę – wtedy skazuje się je na piekło i cały świat zamienia się w piekło. [...] Obowiązkiem ludzi wobec Zwierząt jest doprowadzenie ich – w kolejnych życiach – do Uwolnienia (Tokarczuk, 2009, ss. 123–124, 130).

Manichejski dualizm ma niejedno, fałszywe zresztą imię. I fałszywą oczywiście podstawę – także w sprawach mitu oraz rozumu. W istocie bowiem

rzetelne, uważne badania nad pierwocinami obu tych pojęć nie wskazują opozycji, a przeciwnie – ścisłe i głębokie wiązanie. Dowodzi tego między innymi Jean-Pierre Vernant, analizując „źródła myśli greckiej”:

Słowo „mit” pochodzi od Greków. Ale dla tych, którzy w zamierzczłych czasach nim się posługiwali, nie miało ono tego sensu, który mu dziś nadajemy. *Mythos* znaczy „mowa”, pierwotnym sensem, zanim nie zacznie ono wskazywać na inteligencję i rozum, jest także „mowa”, „dyskurs”. Dopiero w ramach wykładu filozoficznego lub sprawozdania historycznego, i to dopiero począwszy od V wieku, *mythos*, tym razem już w opozycji do *logos*, zabarwi się odcieniem pejoratywnym i wskazywać będzie na próżne gadanie, pozbawione podstaw [...]. Jednak nawet w tym przypadku, choć przez kontrast z *logos* zdyskwalifikowany zostaje z punktu widzenia prawdy, *mythos* nie odnosi się do kategorii uświęconego opowiadania o bogach i bohaterach. [...] W kontekście greckim *mythos* nie ukazuje się więc jako szczególna forma myśli, ale jako cały zespół tego, co przynosi się i rozpowszechnia przez przygodne kontakty, spotkania, rozmowy, owa pozbawiona twarzy, anonimowa, nieuchwytna moc, którą Platon nazywa Feme, Famą. Otóż właśnie ta Fama, plotka, z której powstał grecki *mythos*, pozostaje nieuchwytna; dodatkowy argument za zachowaniem ostrożności (Vernant, 1996, ss. 15–16).

Duchowość Tokarczuk, przekraczająca wszelkie dualizmy z ich manichejską pokusą, nie jest, mimo czytelnej w niej tęsknoty, nostalgicznym odrodzeniem mitu, magii czy baśni. Jasno to zresztą polska pisarka deklaruje:

Zdaję sobie sprawę, że nie jest możliwy powrót do takiej opowieści o świecie, jaką znamy z mitów, baśni i legend, kiedy przekazywana sobie z ust do ust utrzymywała świat w istnieniu. Dziś ta opowieść musiałaby być dużo bardziej wielowymiarowa i skomplikowana. Wiemy przecież rzeczywiście o wiele więcej, znamy niesamowite powiązania rzeczy pozornie odległych (Tokarczuk, 2019b).

Zawsze wdziera się w opowieść Tokarczuk, bo wdzierać się musi – niczym w *Uczcie Platona* lub *Rękopisie znalezionym w Saragossie* czy innej „szkatułkowej” narracji – kolejna opowieść, rozsadzając każdy dualizm, każde antynomiczne rozumienie. Kategoryczność wierzenia czy niewierzenia zostaje zachwiana, jawa oscyluje w stronę marzenia albo w krainę snu, bywa że i „snu śmierci”, wcale nie okrutniejszego od snu życia, a nierzadko – jak w przypadku nie do końca umarłej Jenty z *Ksiąg Jakubowych* – nawet łaskawszego. Jakby spełniało się pragnienie, aby śmierć była jak sen: obdarzona swoistą wiedzą, świadomością wolną już od cierpienia i trwogi, czystą i wyzwoloną – trochę tak jak w tandetnej i przejmującej piosence Holly ze *Śniadania u Tiffany’ego*: „Ja nie chcę spać, nie chcę umierać, tylko wędrować po pastwiskach nieba” (Capote, 1993, s. 22).

Tokarczuk, w jej najrozmaitszych manifestacjach upodobaniu do triady, nie chodzi jedynie o „pastwiska nieba”, lecz o wędrówkę przez inne miejsca: pastwiska ziemi, błędne drogi, wykroty i czeluści, rozstaje, przestrzenie jasne i przekłete, no i wreszcie te ukryte w tumanie, pozbawione wyglądu i wdzięku, radykalnie niejednoznaczne czy zwyczajnie nijakie. A w każdej możliwości wędrówki czai się jakieś misterium, tajemnica, przed którą trzeba się zatrzymać niczym platoński Sokrates, wyczekujący w zbożnym skupieniu na ateńskim ganku, aż odezwie się w nim głos dajmoniona, który nazwie go wpierw głupkiem, prostakiem i Beotą, a potem poprowadzi w głąb opowieści – i, ostatecznie, ku objawieniu czystego Piękną.

Więc pisząc, co chwila staję na rozdrożu, jak głupi Iwan z bajek [...]. I mam przed oczyma te rozstaje, rozwidlone drogi, z których jedna, ta najprostsza, środkowa, jest dla głupców, druga, z prawej, dla zadufanych w sobie, trzecia zaś dla odważnych, albo nawet dla straceńców – ta będzie pełna pułapek, wybojów, złych czarów i fatalnych zbiegów okoliczności (Tokarczuk, 2014, s. 519).

Baśń Oświecenia i palimpsest Podola

U kolebki takiego myślenia stoi jednak nie tylko baśń, lecz i dziedzictwo Wieku Świateł. Ale Świateł, które nierzadko rzucają podejrzane cienie. Pod presją racjonalnej i empirycznej nauki, w jej ścieraniu się z przesądem oraz mitycznymi „mrokami”, w prowokacjach bezbożnego i wyzywającego libertynizmu warstw wyższych – ucieleśnianego przez bohaterów markiza de Sade czy perwersyjnych katolickich zakonników z *Mnicha* Matthew Gregory’ego Lewisa, manifestujących szyderczą „bezwiarę” czy „antywiarę” – kruszała instytucjonalna i tradycyjna religia, objawiając niemoc w borykaniu się z negatywnym warunkiem naszego istnienia: śmiercią. Za sprawą zuchwałego libertynizmu oraz twardego sceptycyzmu oświeconej nauki spada zasłona wiary i przychodzi jej stanąć w obliczu unicestwiającej śmierci, która nie tylko odgradza człowieka od jego życia, ale ciągle mówi mu, że to życie jest gdzie indziej, poza jego zasięgiem, w ukrytych rejonach bytu. Tak ujawnia się brutalne przywiązanie świadomości do śmierci, przychodzi przeżywać śmierć wciąż na nowo, w „małych śmierciach”, w symbolicznych odsłonach i prześwitach nicości. Widomy zmierzch chrześcijaństwa – doświadczany przez wczesnych romantyków, poczynając gdzieś od Fuselego i Blake’a – prowokuje zatem konieczność,

jak mówi Agata Bielik-Robson, „religii życia skończonego”, która nie zasadza się na obronie „naiwnego witalizmu”, lecz na przewrotnym wyzbywaniu się „ograniczeń życia naturalnego [...] przez przyjęcie w siebie śmierci” (Bielik-Robson, 2008, s. 31; zob. też Mikołajko, 2018, ss. 112, 119–123).

Opisany powyżej proces był zawły, pełen cierpień. I bardziej znamieny, niż się na ogół wydaje, dla narodzin duchowości dzisiejszej. Nie bez racji zatem Tokarczuk właśnie jemu poświęca swą powieściową triadę, a jeśli kto woli – trylogię: *Podróż ludzi księgi*, *Biegunów* (ich znaczną część) i *Księgi Jakubowe*.

Te trzy powieści to nie tylko duchowa wędrówka w głąb czasu i w głąb tajemnicy, ale też wędrówka w przestrzeni – z zachodu Europy na jej wschód (i na swój sposób z powrotem). Zaczyna się od Francji miotanej przez konwulsje wiary i niewiary, ortodoksji i herezji, racjonalizmu i mistycyzmu, rozpasania i okultyzmu (*Podróż ludzi księgi*), biegnie przez pracownie i teatry anatomiczne oświeceniowej Holandii ogarnięte dwuznaczną, faustowską pokusą (*Bieguni*), by wreszcie znaleźć zwieńczenie na rubieżach czy kresach, w miejscach dla europejskiego Królestwa Rozumu zgoła niepojętych, szalonych czy „dzikich” (Tokarczuk, 2014, s. 056) – w Palestynie, na Bałkanach, a przede wszystkim na Podolu (*Księgi Jakubowe*). Paradoksalnie jednak zachodni Wiek Światel znajduje tam nie tylko swój mistyczny czy mesjaniczny kontrapunkt, ale też, ponad wszelkimi opozycjami, odnajduje duchową jedność, wspólną potrzebę „drogi”:

Podziwialiśmy światło we wszystkim, co istnieje, szliśmy jego tropem po wąskich traktach Podola, przez brody Dniestru, przekraczając Dunaj i przechodząc przez najpilniej strzeżone granice. Światło nas wzywało, gdyśmy za nim nurkowali w największe ciemności w Częstochowie, i światło nas prowadziło z miejsca na miejsce, od domu do domu (Tokarczuk, 2014, ss. 771–772).

Chodzi przy tym nie tylko o *kairos*, szczególny, patetyczny czas przesilenia, zawieszenia, ale i *timor panicus*, kiedy „przemija postać świata” (1 Kor 7, 31) i staje on w pierwszych ogniach już to historycznej, już to eschatologicznej apokalipsy.

Zresztą w zeszłym roku wybuchła wojna. Jenta, która widzi wszystko, wie, że będzie trwała siedem lat i naruszy delikatne jęczyczki u wąg odważających ludzkie życie. Zmiany nie są jeszcze zauważalne, ale anioły już zaczynają sprzątanie; chwytają oburącz dywan świata, trzepią go, leci kurz. Zaraz go zwiną (Tokarczuk, 2014, s. 290).

Chodzi także o pierwobytną i sakralną *par excellence* tożsamość znajdującą się u podłoża społeczno-kulturowego porządku przestrzeni, o fundamentalną jedność między duchowym centrum a peryferiami.

Skoro czynności religijne i życie duchowe przybierają taką samą postać zarówno w miejscu świętym terytorialnej jednostki religijnej, jak i na jej granicy, to wolno stwierdzić, że w swojej zasadniczej istocie miejsce święte i granica są identyczne (Czarnowski, 1939, s. 13).

Tokarczuk konsekwentnie i z rozeznaniem gruntownym penetruje tę przeźwiwną i tajemniczą tożsamość, ujawniającą się zarówno w absolutystycznych roszczeniach siedemnasto- i osiemnastowiecznej nauki, jak i szaleńczych, antynomijnych i nierzadko drastycznych spektaklach autotranscendencji kreowanych przez mesjanistów czy mistyków – czasem zresztą, jak w przypadku Matki Joanny od Aniołów, fałszywych – i tam odkrywa jakby *matrix*, macierz i matrycę, naszej niepowabnej epoki⁴. Jednoczącym pierwiastkiem staje się tu zagubienie, a niekiedy i trwożna rozpacz, płynąca z utraty dotychczasowych horyzontów wiary, wiedzy i autorytetów, połączona z brakiem nowych podstaw pewności. Nie gwarantowała jej bowiem nauka. Przeciwnie. Jak pisze o siedemnastowiecznych pracach eksperymentalnych Luuc Kooijmans:

Następstwa odkryć były trudne do przewidzenia. Wystarczyło, że wyniki obserwacji nie zgadzały się z tradycyjną wiedzą i chciały odrzucić dawną mądrość. Szczególnie trudnym wyzwaniem było jednak poleganie na własnym sędzi, gdy odkrycia kłóciły się z tradycyjnym wyobrażeniem relacji między człowiekiem a Bogiem. Jak daleko można się posunąć w zwalczaniu poglądów, za którymi stoi wielowiekowa tradycja? A jeżeli istnieje niebezpieczeństwo, że z naszego życia zniknie Bóg? Ambicje i złudzenia nierzadko przeradzały się w przygnębienie, rozpacz i lęk (Kooijmans, 2010, s. 6).

Podobnie było i z wiarą. Jak przypomina za Lockiem ten sam autor, znamieny dla siedemnasto- i osiemnastowiecznego kwietyzmu oraz innych ówczesnych form mistyki fideizm to nie dowód ani argument: emocje wyznawców nie stanowią „o prawdziwości jakiegoś objawienia”, nie przynoszą „gwarancji, że owo objawienie pochodzi od Boga”, a „siła przekonania i intensywność uczuć”, jeśli jest jedynym probierzem, wiedzie do iluzji, sprawia, że takie albo inne „wewnętrzne światło jest raczej ciemnością” (Kooijmans, 2010, ss. 433–434).

We wprowadzeniu do studium o Tadeuszu Leszczyku Grabiance, wywodzącym się z Podola osiemnastowiecznym mistyku, okultyście i samozwańczym mesjaszu (postaci poniekąd paralelnej do żydowskich pseudomesjaszy z *Ksiąg Jakubowych* czy wędrowców z *Podróży ludzi księgi*), Józef Ujejski doskonale sumuje te paradoksalne i, zdawałoby się, sprzeczne ze sobą procesy duchowe:

⁴ Nie od rzeczy będzie tu przywołanie – jako na swój sposób analogicznego w wielu wątkach do *Ksiąg Jakubowych* – opowiadania Jarosława Iwaszkiewicza *Matka Joanna od Aniołów*, przenoszącego głośną sprawę opętania zakonnicy z Loudun na Kresy Rzeczypospolitej.

Racjonalizm, zmąciwszy doszczętnie jasny nurt średniowiecznej wiary, a nie umiając zaspokoić przyrodzonego pragnienia metafizycznego sam przez się, *eo ipso* nieledwie popychał mnóstwo ludzi do szukania absolutu na drodze „eksperymentalnej”. Z chwilą, gdy „objawienie oficjalnie podawane do wierzenia przez Kościół, poparty autorytetem państwa, przestało już wystarczać, poczęto gorączkowo szukać sposobów otrzymania objawień osobistych, skomunikowania się z *agent invisible* bezpośrednio lub też dotarcia do «materii pierwszej», odnalezienia «kamienia filozoficznego» przy pomocy starych recept alchemicznych”. Najczęściej łączono jedno z drugim; że zaś autorytety Kościoła i państwa, zburzone w duszach, nad ciałami jednak moc swoją utrzymywały i nawet im bardziej była zagrożona, tem zazdrośniej jej strzegły – przeto odbywały się te wszystkie misteria tajnie, głównie w cieniu tolerowanych długi czas, tu i ówdzie protegowanych nawet przez władzę świecką, łóz i wschodów wolnomularskich (Ujejski, 1924, ss. 17–18).

Taka rzeczywistość duchowa roi się właśnie Markizowi i innym wtajemniczonym z *Podróży ludzi Księgi*:

Było to sekretne towarzystwo wysoko postawionych osób; jednoczyła je idea czy przecucie, że świat, w którym żyją i działają jako politycy bądź uczeni, w którym kochają i toczą małe prywatne boje, jest tylko namiastką prawdziwego. Tylko powierzchnią, pustym miejscem między literami na zapisanej karcie. Prawda, a więc Moc, a więc Bóg, jest gdzie indziej. Takie stwierdzenie to fundament każdej religii. Nie ma w tym nic niezwykłego, dla Markiza jednak, który stał się członkiem Bractwa dzięki ćwiczeniom, wyrzeczeniom i wtajemniczeniu, życie nabrało znamion Wielkiej Zmiany (Tokarczuk, 2019, s. 7).

Księgi Jakubowe to z kolei jeszcze jeden ważny dowód, że osiemnastowieczne Podole, ten kulturowy palimpsest, jest dla kultury polskiej wciąż ważny – od romantyków po współczesność. W swojej wizji Podola – niejednoznacznej i dramatycznej – Tokarczuk odbiega od nostalgicznych, heroiczych i krwawych kresowych mitów, ożywiających polskie piśmiennictwo. I nie stroni od obrazów brutalnych, znanych zresztą z realistycznych utworów XIX wieku czy – na przykład – takich płócien Józefa Chełmońskiego jak *Jarmark na Kresach*, *Roztopy na Ukrainie* czy *Kozacy przed karczmą*:

Kobiety w łachmanach zbierają na ulicy wióry i łajno na opał. Trudno po tych łachach rozróżnić, czy to bieda żydowska, czy cerkiewna, czy katolicka. Tak, bieda nie ma ani wiary, ani narodowości. *Si est, ubi est?* – pyta sam siebie ksiądz [Benedykt Chmielowski], myśląc o raju. Na pewno nie tutaj w Rohatynie, ani – jak mu się zdaje – nigdzie na podolskiej ziemi (Tokarczuk, 2014, s. 024).

Zatem to raczej czyściec niż raj, a nierzadko i piekło – piekło *hyle*, brudnej, rozkiełznanej materii, kipiącej przemocą – odruchową, bezsłowną, jakby

atawistyczną, co ilustruje choćby brutalna scena gwałtu dokonanego przez kozaków na wiejskiej kobiecie (por. Tokarczuk, 2014, ss. 146–147).

Tak nakreślony obraz daleki jest od przypisywanej Podolu i ciągle jeszcze pokutującej mitologii *Blut und Boden* czy kojarzonej z regionem wizji arkadyjskiej lecz skrwawionej krainy, gdzie ziarno trzeba podlewać krwią, czy wreszcie obszaru pełnego widm i upiorów, które egzorcyzmować można tylko wiarą katolicką⁵.

Księgi Jakubowe wprawdzie tej religii nie lekceważą, ale też jej nie przeceniają. I mamy w nich raczej obraz wiary mocnej wprawdzie swoim rytualizmem i instytucjami, lecz na ogół zbłąkanej – moralnie chwiejnej i ogołoconej niemal z metafizycznego sensu. Co więcej, pozbawionej żarliwości (lecz bynajmniej nie fanatyzmu).

Żarliwość odkrywa Tokarczuk w duchowości żydowskich wiosek oraz sztetli Podola, drastycznie doświadczanych przez wieloimienną przemoc i wewnętrznie rozdartych religijnym zmaganiem zwolenników ortodoksyjnej rabinackiej tradycji z wyznawcami nowych prądów mistycznych czy mesjańskich.

Osiemnastowieczne Podole stanowiło macierz reformatorskich, ekstazyjnych ruchów. Tu w końcu urodził się (około roku 1700 w Okopach Trójcy Świętej⁶) i działał powszechnie uważany za twórcę chasydyzmu, Izrael Baal Szem Tow, Mistrz Dobrego Imienia, zwany też w skrócie Besztem⁷. Tu też – po jego przejściu na islam i „zniknięciu” (jak śmierć owego „pomazańca” określił Natan z Gazy, jego komentator i prorok) – pojawili się niemal tłumnie emisariusze Sabbataja Cwi (Zevi), sprawcy największego poruszenia mesjańskiego w judaizmie. Tu wreszcie objawił się i przeszedł na katolicyzm, razem z gromadą swych zwolenników, kolejny mesjasz – Jakub Lejbowicz Frank⁸.

⁵ Por. np. Janowski, 1908, ss. 22–24; Kunzek, 1930, s. 4; i mroczne, widmowe odzwierciedlenie tych obrazów, z przydatkiem katolickiej dewocji, w *Panu Wołodyjowskim* (Sienkiewicz, 2009, s. 348).

⁶ Według niektórych autorów stało się to około roku 1690 na Wołoszczyźnie czy w północnej Mołdawii (zob. dyskusję na ten temat w: Idel, 2011, ss. 69–103).

⁷ Zob. na temat historycznego rozwoju kabalistycznej mistyki i ujawniania się na tym tle różnych postaci chasydyzmu: Mikołajko, 1994, ss. 329–348. W *Księgach Jakubowych* mowa jest zarówno o początkach tego procesu, jak i o dystansie Beszta wobec frankizmu. Tokarczuk niewiele interesuje się chasydyzmem polskim jako nieortodoksyjną koncepcją ożywienia judaizmu, koncentrując się na bardziej radykalnych i ekscesywnych formach żydowskiej mistyki, jakimi były sabbataizm i frankizm, na dramatycznym spektaklu triumfu i klęski proponowanej przez te mesjanizmy „rewolucji duchowej”.

⁸ Zob. więcej na ich temat w szerszym kontekście nowożytnego mesjanizmu żydowskiego oraz kabalistyki: Mikołajko, 1995, ss. 108–119.

Drogą mesjaszy

Nie przypadkiem podaję ten wybór. Myśl Tokarczuk uporczywie wędruje w poszukiwaniu, jakby w wielkiej duchowej krucjacie, w stronę tych, którzy, łaknąc wybawienia żywych i umarłych z pułapki *hyle*, z materialnej otchłani, poszli w tym poszukiwaniu najdalej – za nic mając moralne i religijne granice, dokonując czynów sprzecznych z nakazami wiary i Prawa, obrazoburczych, naruszając hierarchie i tożsamości, sprzęgając w swoich czynach dobro i zło, światłość i mrok, czystość i grzech, trzeźwy, niemal wyrachowany pragmatyzm i nieskrępowane szaleństwo. Słowem – właśnie mesjaszy⁹.

Powieściowy ich korowód, by trzymać się chronologicznego porządku twórczości Tokarczuk, rozpoczynają wędrowcy z *Podróży ludzi Księgi*. Potem pojawia się na scenie astrolożka, prorokini „ekologii głębokiej” i seryjna mordczyni z *Prowadź swój pług*, wymierzająca karę zabójcom zwierząt. Wreszcie *Księgi Jakubowe* przywołują dramatyczne i bujne losy najgłośniejszych wizjonerów i mesjaszy nieprawowiernego nowożytnego judaizmu – oprócz więc Sabbataja (Szabtaja) oraz Jakuba Franka także i Baruchiję.

Na nich zatem spoczywa zadanie „przyłgnięcia do Boga” (*dewekut*), więc zstąpienia (celem „naprawy”, *tikkun*) także w głębinie lewej, złej strony (*sitra achara*), by uwolnić uwięzione tam w materialnych „skorupach” (*kelippot*) iskry światła.

Tak, wiedzieliśmy, że od kiedy przyszedł on, Szabtaj Cwi, świat ma inne oblicze – zmartwiało, i choć jawi się jako taki sam, to jednak jest to już zupełnie inny świat niż przedtem. Stare prawa już nie obowiązują, przykazania, których żeśmy w dzieciństwie z ufnością przestrzegali, straciły sens. Tora jest niby ta sama, literalnie nic się w niej nie zmieniło, nikt nie poprzestawiał liter, ale nie da się już jej czytać po dawnemu. [...] Musiał pojawić się ktoś taki jak Szabtaj Cwi i przyjąć islam, musiał zdradzić za nas wszystkich, żebyśmy my już tego nie musieli robić. Wielu pojąc tego nie potrafi. Ale my wiemy od Izajasza – Mesjasz musi zostać odrzucony przez swoich i obcych, tak mówi prorocтво (Tokarczuk, 2014, ss. 157–158).

Podobnie miało stać się z Jakubem Frankiem, który w odkupieńczym procesie zstąpienia na dno ciemność przeszedł kolejno na islam i katolicyzm (a zapewne, już w późniejszym okresie swych dziejów, na prawosławie).

⁹ W tym i niektórych dalszych miejscach tekstu wykorzystuję, oczywiście ze zmianami, pewne fragmenty mojego eseju *Między nadzieją a ciemnością* (zob. Mikołajko, 2020, ss. 26–35).

Świat jednak nie uwolnił się od złego, niezależnie od zstąpienia mesjasza na samo dno piekła: w chwili śmierci pomazaniec porzucił go, jakby pozostawił go w dawnym bolesnym stanie.

Opowieść Tokarczuk o mesjaszach jest więc opowieścią o klęsce i bezradności widomej. Ale przecież nieostatecznej. W istocie bowiem za przesłanie tej opowieści można uznać widzenie półżywej, półumarłej, skazanej na wiekiustą oniriadę Jenty:

Jenta widzi, jak niebo otwiera się nad nimi [mieszkańcami Lwowa] we śnie, śpi im się dziwnie lekko. I wszystko jest święte, jakby było specjalne, szabatowe, wymyte i wyprasowane. Jakby trzeba było teraz kroczyć prosto i uważnie stawiać kroki. Może ten, co na nich patrzy, w końcu się ocknie z odrętwienia, które trwa tysiące lat? A pod boskim wzrokiem wszystko robi się dziwne i znaczące. [...] Lecz dopiero gdy staniemy się godni, by być na nowo utworzonymi, od Dobrego Prawdziwego Boga dostaniemy nową duszę, pełną, całkowitą. Człowiek będzie tak samo wieczny jak Bóg (Tokarczuk, 2014, ss. 440–441).

Tokarczuk, koncentrując się w *Księgach Jakubowych* na duchowości żydowskiej, ma oczywiście świadomość religijnej osmozy między światem judaizmu a światem chrześcijańskim. Co więcej, wydawać się nawet może, że mimo napięć, nieufności wzajemnej oraz prześladowczych ekscesów bliskość owych światów jest może nawet głębsza niż ta dzisiejsza, że wiązania są tu bardziej bogate i bardziej złożone – i zarazem nieoczekiwane, paradoksalne. To zrozumiałe: chodzi w końcu o kulturę, w głębi której brutalny nawet antyjudajizm nie przełożył się jeszcze na ideologiczny, systemowy antysemityzm nowoczesny.

Signum tej szczególnej osiemnastowiecznej osmozy są u Tokarczuk figury awanturnicze i zgoła karkołomne – jak Moliwda, skądinąd tytułowy bohater jednej z książek Andrzeja Żuławskiego (por. Żuławski, 1994), osadzonej także w kontekście podolskiego frankizmu i, podobnie jak *Księgi Jakubowe*, ujmującej ruch ten jako zjawisko uniwersalne (w odróżnieniu jednak od Tokarczuk Żuławski widzi we Franku odstręczającą i wzorcową figurę nowoczesnego tyrana, a w jego ruchu paradygmat krwawych, rewolucyjnych i antyreligijnych dyktatur¹⁰).

¹⁰ Zob. szerzej na ten temat: Misztela, 2018, ss. 591–596. Autor ten pisze między innymi: „Jedno jest pewne – Jakub Frank staje się tu symbolem mrocznego, tragicznego dla Polski w skutkach wieku XVIII, a także złowieszczą prefiguracją, antycypującą o sto kilkadziesiąt lat mechanizmy właściwe światu dwudziestowiecznemu: «Wydarzenia się teleskopują, wiek XVIII jest naszym wiekiem, dlaczego nikt nie wyciąga z niczego lekcji?» – woła podmiot pod koniec swoich rozważań” (Żuławski, 1994, s. 259). Żuławski zdaje się tu dzielić skrajnie ocenę zjawiska ze starszymi opracowaniami historycznymi (zob. m.in.: *Dwór Franka*, 1790; Przyborowski, 1893; Skimborowicz, 1866). Olga Tokarczuk tymczasem opiera się – jak sama pisze – na rzetelnej, znakomicie udokumentowanej pracy Aleksandra Kraushara (zob. Kraushar, 1895).

Moliwda – w istocie Antoni Korwin Kossakowski – to postać historyczna: poeta, poliglota i erudyta, który według własnych swych opowieści, godnych barona von Münchhausena, miał być między innymi guwernerem w Moskwie, „profesorem akademii”, zwierzchnikiem wołoskiego odłamu manichejskich bogomiłów, mnichem w klasztorze Pantokratora na górze Athos, jak również władcą jednej z wysp greckich. A później został kamedulskim zakonnikiem, wreszcie sekretarzem Stanisława Augusta i majorem wojsk królewskich. Paweł Maciejko przedstawia go wprawdzie jako „jednego z najciekawszych reprezentantów wczesnej fazy frankizmu” (Maciejko, 2014, s. 94), jednak – i tak właśnie ukazuje go Tokarczuk – był on jednym z niespokojnych religijnych *Kulturträger* epoki, uosobieniem jej dramatycznych kłopotów z tożsamością duchową. Tokarczuk widzi w nim nadto postać znacznie bardziej niezależną – wiecznego buntownika wobec wszelkich zastanych wiar, doraźnie tylko występującego jako swoisty „łącznik” między frankistami a katolickimi elitami Rzeczypospolitej.

Ostatecznie przykłada ona większe znaczenie do tych bardziej świątłych członków owej elity, którzy – wierząc w wyższość chrześcijaństwa nad judaizmem i mając jakie takie w nim rozeznanie, lecz zarazem trzymając się (jako tako) zasad tolerancji – uważali, że emancypacja Żydów musi łączyć się z koniecznością ich nawrócenia na katolicyzm.

Józef Ujejski zwraca uwagę na paradoksalną sprzeczność, charakteryzującą to szczególne środowisko: „Chrześcijaństwo bowiem zatrzymało w swem łonie żydowską nadzieję mesjanistyczną, mimo że się jednocześnie uważało za jej spełnienie” (Ujejski, 1931, s. 6). Píše on ponadto o jeszcze innym ważnym mechanizmie, który bardziej dyskretnie obecny jest u Tokarczuk, włączony w najeżone antynomiami postawy polskich osiemnastowiecznych elit katolickich wobec judaizmu, w szczególności wobec przychodzącej z Podola zawieruchy duchowej. Chodzi, mówiąc w skrócie, o swoistą – za sprawą Biblii dokonaną – mesjańską „judaizację” polskiego katolicyzmu XVIII stulecia, potęgowaną przez postępujący upadek Rzeczypospolitej (por. Ujejski, 1931, ss. 36, 49–50).

Owocowało to – w szczególności właśnie na Podolu XVIII wieku – dziwnymi niekiedy poruszeniami profetycznymi i mesjańskimi, rodzącymi się w środowiskach chrześcijańskich, przede wszystkim katolickich, lecz także i prawosławnych. W połączeniu z różnymi praktykami okultystycznymi, propagowanymi przez obieżyświatów w rodzaju Cagliostro w całej „oświeconej” Europie, tworzyło to zjawisko, pozostające wprawdzie w znacznej mierze poza uwagą Tokarczuk, lecz na swój sposób analogiczne do dwudziestowiecznego New Age’u i późniejszych duchowych „patchworków”.

Nierzadko były to fenomeny efemeryczne i groteskowe, jak niejaki Komornicki, który za Augusta III „włóczył się po kraju wózkami zaprzężonymi w kozy i, mając się za proroka, przepowiadał obywatelom i pospólstwu dopóty, aż mu biskup kamieniecki nie zagroził więzieniem” (Smoleński, 1923, s. 14), czy szlachcic Rohoziński ogłaszający około roku 1780 bliskie przyjście „Nowego Królestwa” (Ujejski, 1931, s. 57).

W istocie jednak chodzi o znacznie poważniejsze fenomeny, przywoływane zresztą w kulturze polskiej, zwłaszcza przez romantyków i neoromantyków.

Najpowszechniej bodaj figurą, inkarnującą się niemal nieustannie na rozmaite sposoby w literaturze polskiej XVIII–XX wieku, od Kitowicza poczynając, był karmelita, ksiądz Marek Jandołowicz (por. Smoleński, 1886, s. 117; Ujejski, 1931, ss. 50–53)¹¹. W polskiej tradycji katolickiej wizerunek Marka Jandołowicza, podobnie jak konfederackich „wojowników Bożych”, nie zawsze był jednoznaczny, nie zawsze podlegał prostej i trywialnej sakralizacji, czemu świadectwo daje artykuł Jadwigi Krasickiej przejmujący w narracji wiele z patosu literatury romantycznej (Krasicka, 1924, s. 13). Tymczasem Władysław Smoleński demaskuje obraz tego zbożnego, patriotycznego i ekskluzywistycznego szaleństwa i właściwej dlań rzeczywistości profetyczno-mirakularnej:

Akt konfederacji „prawowiernych chrześcijan katolickich rzymskich” [...] tchnął fanatyzmem średniowiecznym, hasła bojowe rozbrzmiewały w duchu kościelnym. Nie dopuszczali sprzysiężeni do siebie lutrów, kalwinów i dyzunitów, występowali z chorągwią kościelną, z wyszytym na szatach krzyżem, z hasłem: Jezus, Maria! [...] Liczyli konfederaci na pomoc nadziemską. „Jest Bóg w Jeruzalem, jest jeszcze i prorok, który wszystkie wróży pomyślności” – opiewał akt konfederacji. Owym prorokiem i cudotwórcą był przeor karmelitów barskich, sprzymierzony z „obywatelami niebieskimi”, Marek Jandołowicz, zaopatrujący wchodzących do związku w relikwie, obrazki, błogosławieństwa i ordynanse przeciwko „chorobom, zarazom, powietrzom, impetyjom, zdradom, natarczywościom, niebezpieczeństwom, nieprzyjacielskim odwagom” itp. (Smoleński, 1923, s. 222).

Na przeciwnym niejako – kosmopolitycznym – biegunie znalazł się zamożny szlachcic z Podola oraz starosta liwski, Tadeusz Leszczyc Grabianka, mistyk i alchemik, uznawany nierzadko za pierwszego z polskich mesjanistów. „Jako «Król Nowego Izraela» i jako pomazaniec sprawy przybliżonego Królestwa Bożego, był on dla wyznawców swych tem, czem się dla samego poety [Mickiewicza] stał w pół wieku

¹¹ Przedstawiony w *Księgach Jakubowych* obraz konfederatów barskich podczas ich pobytu na Jasnej Górze w chwili internowania tam Franka i jego „dworu” odbiega oczywiście, zgodnie z historycznymi świadectwami, od wizji Chrystusowego rycerstwa.

później Andrzej Towiański” (Ujejski, 1924, s. 10). Można w nim widzieć postać na swój analogiczną do Jakuba Franka, chociaż pozbawioną jego znaczenia i rozgłosu¹².

[Mesjaniczna idea] niewidzialną siłą popychała go między obcych, z sztandarem noszącym mistyczne niezrozumiałe dla ogółu znaki [...] Takim go widziano w Awinionie, obsługiwanego przez królewskich synów i pierwszych książąt krwi, takim był teraz [po powrocie na Podole] odepchnięty od wszystkich, bez grosza, w szatach skromnych i wytartych (Rolle, 1975a, s. 268).

W tej skromnej postaci miał rzekomo pojawić się przed umierającym w opuszczeniu nieszczęsnym targowickim zaprzańcu, Szczęsnym Potockim, który w „chwili ekspiacji” miał się „jakby deski zbawienia chwytać mrzonek nowego proroka” (Rolle, 1875a, s. 268).

To jednak zapewne tylko legenda, podobna do tej o wizycie na Podolu, w dobrach Grabianki, europejskiej sławy szalbierza i okultysty, podającego się za twórcę „eliksiru życia” i wynalazcę „kamienia filozoficznego”, czyli hrabiego Cagliostro (Józefa Balsamo) (zob. Rolle, 1875b, ss. 21–22)¹³. Choć na Podolu przeprowadzał Grabianka jakieś eksperymenty alchemiczne, na dobre oddał się im, w atmosferze wyjętej jakby z *Podróży ludzi Księgi*, dopiero poza Podolem, zwłaszcza w Awinionie. Początkowo Grabianka – zwolennik głównych ówczesnych prądów europejskiej mistyki, martynizmu oraz swederborgianizmu – niechętny był okultystycznym praktykom, zwłaszcza poszukiwaniu złota. Z czasem jednak, pod wpływem oblegających go zewsząd europejskich okultystów i kabalistów oraz popadłszy w ubóstwo, uległ takiej pokusie. W Awinionie, dokąd przybył w 1786 roku ostatecznie stał się „wyobrazicielem tej chorobliwej dążności, która, niezadowolona z panującego podówczas porządku, szukała nowych dróg, pragnęła popchnąć ludzkość na nowe tory” (Rolle, 1975b, s. 1). Zgromadzonym już wcześniej illuminatom i okultystom nadał wówczas Grabianka – albo uczyniła to tajemnicza wyrocznia, zwana „świętym Słowem” – miano Narodu Bożego lub też Nowego Izraela. I ogłosił się jednocześnie królem owej wspólnoty (odbierał zresztą poddańcze hołdy od europejskich arystokratów, również tych

¹² Paweł Maciejko (Maciejko, 2014) widzi we frankizmie najważniejszy żydowski ruch mesjanistyczny epoki nowożytnej, istotniejszy nawet od sabbataizmu, poprzez wzbudzenie duchowego fermentu przyspieszający proces emancypacji Żydów i ożywczy nawet dla racjonalistycznej przeciwieści Haskali.

¹³ Józef Ujejski natomiast taką sytuację wyklucza: „Niemożliwym jest natomiast, żeby mógł [Grabianka] – jak to Rolle powiada – gościć u siebie w r. 1775 Cagliostre. Daty podróży Balsama po Europie znamy dosyć dokładnie i wiemy dobrze, że przed r. 1780 w Polsce nie był” (Ujejski, 1924, s. 58).

wywodzących z domów panujących). Przepowiednie głoszone w sekcje zapowiadały, że w wyniku wojen domowych upadnie Rosja i skończy się panowanie Katarzyny II. A wtedy władca Nowego Izraela zostanie królem Polski i stolicę swoją przeniesie do Jerozolimy. Kres tej mesjańskiej nadziei położyły po roku „panowania” wojska republikańskiej Francji, które zajęły Awinion. Sekta się rozproszyła, a Grabianka – *via* Podole – udał się do Petersburga, gdzie zaangażował się w działalność miejscowego środowiska mistyków. W końcu został aresztowany i zmarł w więzieniu, prawdopodobnie otruty.

Ważne wreszcie miejsce w palimpseście podolskim zajmuje profetyczny jego mieszkaniec, wpisany do polskiej wyobraźni zbiorowej choćby za sprawą *Beniowskiego*, *Wesela* czy obrazu Matejki – *Wernyhora*.

Romantycy związali osobę Wernyhory-proroka z kwestią odrodzenia Polski w dawnych granicach, do czego przecież nawiązuje m.in. Wyspiański. Przy czym należy pamiętać o dwóch najważniejszych konkretyzacjach tej problematyki. Jedna (m.in. u Czajkowskiego¹⁴) czyni z Wernyhory symbol sojuszu Rusinów i Polaków, wręcz rzecznika sprawy polskiej, zatroskanego o jej losy i wieszczącego jej przyszłe zmartwychwstanie w dawnych granicach. Druga, tak jest u Słowackiego, widzi w nim godnego królów rzecznika sprawy ukraińskiej, symbol wolnościowych dążeń Ukraińców, depozytariusza idei wielkości ducha i niezależności narodu ukraińskiego, który w *Śnie srebrnym Salomei* w krwawych wydarzeniach koliszczyzny ostatecznie utraci szansę na stworzenie wolnej Ukrainy. [...] Taki właśnie, rodem ze Słowackiego, a nie Czajkowskiego, Wernyhora, jak przekonywająco wykazał Franciszek Ziejka, nawiedza Gospodarza w *Weselu* (Waligóra, 2015, s. 277).

Z tego rozległego duchowego palimpsestu Podola Tokarczuk wydobywa oczywiście tylko niektóre jego warstwy, związane nade wszystko z mesjanizmem i zrewoltowaną mistyką żydowską. Jednak cały ten religijny i kulturalny kontekst jest w jej twórczości jakoś obecny.

„Smuta” i poszukiwanie pełni

Dramatyczne lekcje wyciągnięte z mesjańskich tradycji duchowych są zresztą nieubłagane: nikt z nas nie stoi poza pokusą zła, każde ręce potrafią wyciągnąć się, zupełnie bez poczucia grzechu, po kamień. W każdych ustach czai się anatema. Każda wiara, każda niewiara przemienić się może w bał-

¹⁴ Chodzi tu o powieść Michała Czajkowskiego *Wernyhora, wieszcz ukraiński* (zob. Czajkowski, 1862).

wochwalstwo – zabójcze, nawiedzone. I skazane na klęskę, tym większą, im większa jest jej kategoryczność.

Prawda więc naszej ułomnej egzystencji leży nie tyle w bezpardonowym „albo – albo”, nie w krzykliwym, ponad naszą człowieczą miarę, „tak” lub „nie”, lecz raczej w wyszeptanym zawsze niepewnie, jednoczesnym „tak” i „nie”. Co nie oznacza oczywiście, że nie musimy w każdej chwili dokonywać wyborów – moralnych, metafizycznych, kulturowych, wszelkich innych. Że nie jesteśmy zobowiązani do tego, żeby stać się, w obliczu zła, „znakiem sprzeciwu” – takim jednak, który dźwiga w sobie z konieczności jakąś słabość, chwiejność, świadomość własnej podatności na mrok. Nie ma bowiem – jak podkreślał św. Paweł¹⁵, a za bliższych nam czasów Paul Ricoeur (2015) – rozróżnienia dobra i zła bez poczucia własnej i powszechnej zarazem grzeszności i winy.

Mam wrażenie, że pisarstwo Olgi Tokarczuk niesie w sobie to właśnie poczucie. Że jej świat pisarski, imaginacyjny, nie jest opętany przez dualizmy i pisaną im pewność, lecz przenika go – najgłębiej, jak tylko można – duchowa nostalgia: pragnienie, przeszyte jednak smutkiem i pesymizmem, jakiejś przedustawnej i świętej pełni, która byłaby ponad wszelkimi podziałami, która, na mocy paradoksu, znosiłaby je, a zarazem bratała i przyswajała. Która pojednałaby jakoś, najlepszymi przykładami są oczywiście *Księgi Jakubowe* oraz *Bieguni*, wiarę i niewiarę, religie uważające się za „objawione” z tymi jakoby „naturalnymi”, racjonalność z irracjonalnością, magię ze scholastyczną spekulacją, sny i mity z nowoczesną wiedzą eksperymentalną, ludowy przesąd z nauką i „oświeceniem”, atawistyczny, naskórkowy rytualizm z mistyczną

¹⁵ Chodzi o Pierwszy List do Tymoteusza, w którym Paweł mówi najpierw o porządku zewnętrznym, literze Prawa (1 Tm 1, 3–11), a następnie, ganiąc jego błędne i najwyraźniej formalistyczne rozumienie, wskazuje – siebie samego stawiając za wzór – na porządek wewnętrzny, na rozwój samoświadomości moralnej poprzez rozpoznanie najpierw własnego zła: „Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do posługi mnie, ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Dostałem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze. A nad miarę obfitą okazała się łaska naszego Pana wraz z wiarą i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie! Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. Lecz dostałem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszość jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego” (1 Tm 1, 12–16). Pomijam tu oczywiście, wyrывая myśl Pawła z jej bezpośredniego wyznawczego kontekstu i uniwersalizując ją niejako, kwestię łaski.

głębią i eschatologicznym patosem, rzeczywistość wirtualną i kulturę masową z wyrafinowaną filozofią, gnozę z oficjalnymi doktrynami abrahamicznych religii, archaiczny animizm z twardym materializmem, kabalistyczną gematrię z twierdzeniami Einsteina albo Gödla, postmodernizm z tradycjonalizmem, nawet tym siermiężnym, prząsnym, sarmackim, profetyzmy i mesjanizmy z ustaleniami kosmologii czy fizyki, wolność z mocą autorytetów, przekleństwo z łaską...

Całe życie fascynują mnie wzajemne sieci powiązań i wpływów, których najczęściej nie jesteśmy świadomi, lecz odkrywamy je przypadkiem, jako zadziwiające zbiegi okoliczności, zbieżności losu, te wszystkie mosty, śruby, spawy i łączniki, które śledziłam w *Biegunach*. Fascynuje mnie kojarzenie faktów, szukanie porządków. W gruncie rzeczy – jestem o tym przekonana – pisarski umysł jest umysłem syntetycznym, który z uporem zbiera wszystkie okruchy, próbując z nich na nowo skleić uniwersum całości (Tokarczuk, 2019b).

Jest to projekt z gruntu sakralny, może nawet – nie obawiam się podobnego podejrzenia – teologiczny: jakaś, wcale zresztą nie wątpla, „nauka wiary”, która płynie z refleksji nad mizerną kondycją świata, zwłaszcza dzisiejszego, w różnych swoich aspektach doświadczającego apokalipsy oraz – w jazgocie mediów – rozsypania się sensu.

Zalew obrazów przemocy, głupoty, okrucieństwa, mowy nienawiści, rozpaczliwie równoważone są przez wszelkie „dobre wiadomości”, ale nie są one w stanie ujarzmić dojmującego wrażenia, które trudno jest nawet zwerbalizować: **Coś jest ze światem nie tak**. To poczucie, zarezerwowane kiedyś tylko dla neurotycznych poetów, dziś staje się epidemią nieokreśloności, sączącym się zewsząd niepokojem (Tokarczuk, 2019b; podreśl. oryg.).

Podobny duch „smuty” i niepokojące poczucie zmierzchu były zresztą u Tokarczuk obecne i wcześniej, odzywały się chociażby w refleksjach narratorki jej „kryminalnej” powieści:

Dorastałam w pięknej epoce, która już, niestety, przeminęła. Była w niej wielka gotowość do zmian i umiejętność snucia rewolucyjnych wizji. Dziś już nikt nie ma odwagi wymyślić niczego nowego. Bez przerwy mówi się tylko, jak jest, i rozwija się stare pomysły. Rzeczywistość się zestarzała, stetryczała, bo przecież podlega ona zdecydowanie takim samym prawom jak każdy żywy organizm – starzeje się. Jej najdrobniejsze składniki – sensory, ulegają apoptozie jak komórki ciała. Apoptoza to śmierć naturalna, spowodowana zmęczeniem i wyczerpaniem materii. Po grecku to słowo znaczy „opadanie płatków”. Światu opadły płatki (Tokarczuk, 2009, s. 73).

Wiąże to duchowość Olgi Tokarczuk z tymi przede wszystkim postaciami chrześcijańskiego „sentymentu religijnego”¹⁶, które – czasem ze wzniosłą prometejskością, a czasem bez tej heroicznej nadziei – podszyte są mocno pesymizmem czy katastrofizmem. Choćby z tym bezwzględnie bolesnym sądem z Pierwszego Listu św. Jana, że „świat leży w mocy Złego” (1 J 5, 19). Choćby ze smętną i odległą już w czasie konstatacją Jacquesa Maritaina:

Żałosna sytuacja współczesnego świata, który jest trupem świata chrześcijańskiego, każe nam szczególnie gorąco pragnąć odbudowania prawdziwej kultury. Gdyby jednak to pragnienie miało pozostać niespełnione i powszechny rozkład [wartości „wysokich”] miał postępować dalej, to i wtedy nie zabrakłoby nam pociechy; w miarę [...], jak świat ulega rozkładowi, widzimy, że sprawy ducha osiągają punkt, w którym, będąc w świecie, przestają być ze świata; chodzi tu m.in. o sztukę i poezję wraz z metafizyką i mądrością, i o miłość, taką, jaką widzimy u świętych, która stanie na [...] czele (Maritain, 1980, s. 107).

Ba, gorzkie tony nie są tu wcale tak bardzo dalekie od tych apokaliptycznych enuncjacji Mariana Zdziechowskiego – z którym zresztą Tokarczuk łączy chyba więcej niż głęboka i rozległa fascynacja mesjanizmem, profetyzmem i wizjonerstwem – obecnych zwłaszcza w przedśmiertnej jego książce, testamentie duchowym ogłoszonym w przededniu katastrofy:

Stoimy w obliczu końca historii. [...] Patrząc na to myśl nastraja się eschatologicznie. Należę do tych, zdaje się nielicznych, którzy bardzo wyraźnie słyszą huk nadchodzącej nawałnicy, o której powiedziano, „że przyjdą dnie ucisku, jakie nie były od początku stworzenia, powstanie naród przeciw narodowi, królestwo przeciw królestwu, nastąpi obrzydliwość spustoszenia i ludzie schnąc będą ze strachu”, a „gdy ujrzycie to wszystko, wiedźcie, iż Pan blisko jest, we drzwiach” (Mat. XXIV, 33) (Zdziechowski, 1938, ss. VII–VIII).

W wieszczym, apokaliptycznym passusie ze Zdziechowskiego mowa o katalizmie dziejowym. Jednak nie tylko wiatr historii szarpie tu struny grozy. Wiara, wsparta na rozumie, niczego w tym świecie nie leczy, nie wyjaśnia i nie usprawiedliwia cierpienia. Także zawinionego przez człowieka cierpienia „naszych braci mniejszych”. I w jednym z najsłynniejszych pism Zdziechowskiego, chrześcijanina i liberalnego konserwatysty, pojawią się motywy,

¹⁶ Kategorię tę przywołuję m.in. za epokowym dziełem Henri Bremonda (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. 1–11, Paris 1916–1936) – z racji wszechstronnie analizowanych tam (jak również w innych pracach) związków pomiędzy literaturą, zwłaszcza „poezją czystą”, a mistyką, których zresztą ów autor nie utożsamia ze sobą w stopniu absolutnym.

które równie dobrze mogłyby się pojawić w głowie bezreligijnej, mesjanicznej mścicielki zwierząt, Janiny Duszejko:

Gdziekolwiek się pojawiał człowiek, szczęście stamtąd uciekało, dziczał świat zwierzęcy (Zdziechowski, 1938, s. 51).

Pędzić, ścigać przerażone, obłąkane ze strachu zwierzę, dopędzać, ranić, dobijać i przy tym tryumfować, nazywać to zdrowym, naturalnym sportem, nawet miłością natury; nie czuć upokorzenia i wstydu przed pełnym wymówki spojrzeniem konającej i w chwili skonania łzami zalewającej się sarny – jakim wyrazem to wszystko określić? (Zdziechowski, 1938, s. 47).

„Serca zatwardziałe” wobec zwierząt stawiają zresztą pod znakiem zapytania fundament chrystianizmu i jego rozumowe podstawy (Zdziechowski, 1938, ss. 54–55).

Nie jest to oczywiście w pełni tożsame z mentalnością gniewnej i morderczej mścicielki zwierząt z *Prowadź mój pług* – ale moralna, a i w znacznej mierze metafizyczna, podstawa jest tu zadziwiająco bliska, poddana, w imię współcierpienia ze zwierzętami, imperatywowi żalu i gniewu. Bliskie są także wizje apokaliptycznego końca.

Niebo, które „wisi tu nad nami ciemne i niskie, jak brudny ekran, na którym rozgrywają się niepokromione batalie chmur” (Tokarczuk, 1996, s. 292), to znak widomy, że nie tylko w Ósmym Świecie gnostyków i kabalistów „Bóg się zestarzał”, że jego myśl już osłabła „i pełno w niej dziur”, że jego „Słowo stało się bełkotliwe”. I to samo przygodziło się i światu, który zrodził się przeciw z jego Myśli i Słowa.

Teraz ów drastyczny „obraz świata bez żadnego znaczenia i sensu, bez Boga” karmi się z wolna, choć nieubłagane, smutkiem, chce dopiero zagarnąć „ciało i duszę”, znęcając się nad nimi „na wszelkie sposoby”. I obnaża jedynie od czasu do czasu, w nagłych, mrocznych prześwitach – pod nieobecność Boga albo przy jego nieczułości – „jeden wielki bałagan”, samowolną maszynę przyrody, jakąś „popsutą sieczkarnię, która działa tylko z rozpędu”. I rozciąga się, pod dyktatem przypadku lub na mocy „mechanicznego prawa”, w „przestrzeń, pustą i nieskończoną”, martwą, skazującą wszystko, co żyje, na samotność, bezradność i rozpacz, na cierpienie i gnienie, próchnicę i chłód (Tokarczuk, 1996, ss. 271–272).

Nie bez powodu przecież wszelkie stany i próby utopii – jak w *Prawieku, Prowadź swój pług czy Księgach Jakubowych* – muszą się kończyć, już to z racji metafizycznych, już to z powodów historycznych albo czysto egzystencjalnych, w dystopii z przypisaną jej „ohydą spustoszenia” (zob. Dn 11, 31) i zgrozą.

To krajobraz, który rysuje się u Tokarczuk już w *Podróży ludzi Księgi* i osiąga kulminację w najlepszych (obok *Lalki*, *Nocy i dni* oraz *Panien z Wilka*, polskich opowieściach o przemijaniu i odchodzeniu) tekstach, czyli w *Prawieku* i *Księgach Jakubowych*. Nie jest to jednak pejzaż jedyny i absolutnie koherentny: w jej opowiadaniach i powieściach objawiają się (nie tylko w snach i rojeniach, w grach i profecjach, w mitach i szaleństwach) niedające się scalić wieloświaty, rozproszone rzeczywistości, pokątne zony, szczeliny i przepaści istnienia, przypadkowe i nieprzypadkowe kontaminacje, zapętlenia i szwy. A wszystko dzieje się – mimo że kres zdaje się pewny i oczywisty – jakby w spazmatycznym rozedrganiu, w przechodniości i płynności, w nieustannym zacieraniu się granic między życiem a martwością, jawą a marą, pewnością a wątpliwością, opętaniem a bezwzględny światłem rozumu, boskością a bezbożnością, duchem a trywialną, prząsnym bezwstydem materii. I – wreszcie – wieczność miesza się z czasowością, prześwitują przez siebie wzajem. Jest jednak w tej dynamice, w tej przemienności i Proteuszowej zmienności coś stałego: sama transformacja, sam ruch (motyw drogi, wędrówki, poszukiwania nie bez powodu przenika wszystkie bodaj utwory, w których każdy gdzieś dąży i czegoś pragnie: zbawienia i Graala, wyzwolenia i Księgi, mistrza i miłości, prawdy i metanoi...).

To zarazem krajobraz, w którym czyha wciąż katastrofa, apokalipsa – apokalipsa być może bez Eschatonu albo z jakimś Eschatonem kalekim, nieostatecznym. „Jak na górze, tak na dole” albo, jeśli kto woli, „jako w niebie, tak i na ziemi”, zdaje się zresztą powtarzać w tym (i nie tylko w tym) kontekście Tokarczuk: „Jeżeli niebo jest lustrem, które odbija czas, obraz płonących domów ciągle wisi nad miastem” (Tokarczuk, 2014, s. 091).

Owo czyhanie katastrof, ów spektakl apokalips niejedno ma imię: są te zapowiadane i spełnione, dziejowe i kosmiczne, metafizyczne i czysto ziemskie, dokonujące się rzeczywiście, z potwornym upustem krwi i widowiskowym niszczeniu światów, w marnych dekoracjach i w kataklizmach natury. Ta mnogość jest jednak w istocie epifenomenalna – zwiastuje ona i objawia coś głębszego i bardziej zasadniczego, jakąś (przeczuwalną) rzeź esencji, mówi o zagładzie wszystkich tych spraw i rzeczy, które, jak powiedział gdzieś Paul Claudel, zostały „wydane na pastwę istnienia”:

Zaraz wszystko zginie, spali się, przepadnie, a w najlepszym wypadku ulegnie monstrualnej mutacji. Ci, którzy przeżyją, urodzą dzieci-potwory, bliźnięta syjamskie złączone głowami, jeden mózg w podwojonym ciele, dwa serca w jednej klatce (Tokarczuk, 2007, s. 138).

Rzadki sosnowy las był połamany i dymił. W ziemi ziały ogromne dziury. Wczoraj musiał przejść tędy koniec świata. W wysokiej trawie leżały setki stygnących ludzkich ciał. Krew parowała czerwono w szare niebo, aż zaczęło zabarwiać się karminowo na wschodzie (Tokarczuk, 2007, s. 172).

Monstra, bogowie, ludzie

Gorzki, bolesny i apokaliptyczny świat Olgi Tokarczuk zamieszkują różne – opisane naprzemiennie, czasem z czułością, czasem ironicznie i „chłodnym okiem” – różne byty. Można, choć nie w każdym przypadku byłoby to adekwatne, uznać, że przestrzeni dla ich istnienia byłyby:

Panoptikum i wunderkamera [...] to stateczna para, która poprzedzała istnienie muzeów. Były to wystawy zbiorów wszelkich osobliwości, które ich właściciele zwozili z dalszych i bliższych podróży. Nie można jednak nie pamiętać, że panoptikonem Bentham nazwał swój genialny system dozorowania więźniów; miał on na celu taką konstrukcję przestrzeni, żeby każdy z więźniów był nieustannie widziany (Tokarczuk, 2007, s. 41).

Tak, synteza „gabinetu osobliwości” oraz miejsca stworzonego przez pragmatyczny i oświecony Rozum (jakkolwiek kojarzącego się natychmiast z otchłaniami Piranesiego albo grozą z obrazów Monsù Desiderio) wydaje mi się stosowna. Chodzi w końcu o byty nierzadko hybrydalne i perwersyjne, groteskowe i mroczne, poronne i prowokacyjne. O istnienia niedające się poddać klasyfikacjom, krnąbrne, wymykające się wszelkim strychnulcom, zbuntowane przeciw własnej kondycji, naznaczone cierpieniem bez dna i własnym złem, krzyczące wreszcie, choćby samym sposobem czy formą swej egzystencji, o wyzwolenie (ale i pomstę). Święte i przeklęte zarazem, i transgraniczne.

Najważniejszym z tych istnień, jak sądzę, jest Jenta z *Ksiąg Jakubowych* – zrodzona z kozackiego gwałtu, oscylująca, za sprawą połkniętego amuletu, na granicy życia i śmierci, pośród żywych i pośród umarłych, przemieszczająca się w swych widzeniach w czasie i przestrzeni, między światem a zaświatami, stopniowo zmieniająca się w swej jaskini, w pół-grobie, w kryształ.

Sami zresztą umarli są, nie tylko w widzeniach Jenty, bytami o kondycji niejasnej i pogranicznej. Czasem zresztą i dusze ludzkie „wymykają się” Bogu „i znikają z jego wszystkowidzących oczu” – może jak ów Topielec Pluszcz, który, zagubiony gdzieś w międzyświatach „nie mógł pojąć [...], że jest takie miejsce, do

którego można pójść, kiedy się umrze”? (Tokarczuk, 1996, ss. 173, 293). A może jak Taki-a-Taki, który „widzi duchy” dlatego pewnie, że „jest w środku pusty”, że „wszystko widzi na zewnątrz siebie, nawet siebie widzi na zewnątrz siebie, ogląda siebie, jakby oglądał fotografię” i ze sobą „obcuje tylko w lustrach”? (Tokarczuk, 2005, s. 21). Albo – w końcu – ów homunkulus z alchemicznej retorty:

W szklanym słoju wielkości dużego melona, w przezroczystym płynie, pływał mały człowieczek. Był nagi. Jego skóra miała żałośnie biały kolor, ale może był to efekt gry niebieskich refleksów światła. Krótkie, czarne włosy nierównymi kosmykami okalały zgrabną głowę. [...] Wielkie, ciemne oczy wyrażały jakąś nieczłowieczą mądrość. Ciało delikatne, prawie białego koloru, miało doskonałe proporcje, lecz tam gdzie ludzie zaznaczeni są piętnem płci, człowieczek nie miał nic. Gładka, biała skóra. Może dlatego bardziej kojarzył się z kobietą, ale nie miał przecież także piersi, nawet zawiązków sutek. [...] Spotykając go, spotykało się cały świat, ale widziany jakby tylko nocą, najwyżej przy świetle księżyca, świat inny i nieznan, świat, z którego ten drugi, jasny, z pewnością bierze swój początek (Tokarczuk, 2019a, ss. 81–82).

W tym literackim panoptikum sprawy bogów też sprawiają spory kłopot. Bo do jakiej kategorii metafizycznych bytów należy choćby ów nieśmiertelny Bóg, który sam „chciałby umrzeć, jak umierają ludzie, których uwięził w światach i wplątał w czas”? (Tokarczuk, 1996, s. 293). Albo Matka Boska Jeszkotłowska, „zamknięta w ozdobnych ramach”, skazana na „ograniczony widok na kościół”, lecz będąca „czystą wołą pomocy temu, co chore i ułomne”, „siłą boskim cudem wpisaną w obraz” i dającą ludziom – ze swej natury, nie z miłosierdzia – „siłę i moc zdrowienia”? (Tokarczuk, 1996, s. 42). Czy się mieści w chrześcijańskim porządku wiary, czy też jest archaiczną Pramatką, opiekuńczą Panią Przyrody, podobną do tej, którą znamy z opowieści Konopnickiej *O krasnoludkach i sierotce Marysi*? Podobnie jak i anioły, które bywają w tekstach i stróżami dziecięcych duszyczek z dewocyjnych obrazków, i duchami zwierząt, roślin, lasów pól, i smokami jak z baśni? Kim jest uprawiający seks z Kłoską Dziegieł – rośliną czy jakimś bóstwem? A kim Wąż z *Prawieku*, i Księżyc, do którego gada stara Florentynka? I czy w ogóle to ważne?

Zresztą i w przypadku religii abrahamicznych żadnej jasności tutaj nie mamy, zwłaszcza przy lekturze *Ksiąg Jakubowych*, gdzie synkretyczne wizje sabbataistów czy frankistów – w prowokacyjnym teatrze wiary podkreślane przez bluźniercze, antynomijne zachowania i słowa – wciąż niepokojąco oscylują między judaizmem, chrześcijaństwem, islamem a magią, między heretycką gnozą z jej dwoma Bogami (demonicznym Demiurgiem i Panem Najwyższym)

a ortodoksyjnym jednobóstwem, między monoteizmem, dyteizmem i tryteizmem, między – wreszcie – maskulinizmem a kobiecością, ujawniającą się w Szechinie, Dziewicy, Pannie.

Może to dlatego, że dawny świat boski, rozsypał się i pomieszał z innoby-tami, za sprawą człowieczych uzurpacji, że właściwa mu hierachia i separacja uległy zburzeniu?

Kiedyś bogowie byli na zewnątrz, niedostępni, byli z innego świata, podobnie ich wysłannicy – anioły i demony. Ale ludzkie ego wybuchło i zagarnęło bogów do wewnątrz, wymościło im miejsce gdzieś między hipokampem a pniem mózgu, między szyszynką a polami Broca. Tylko tak mogą przetrwać bogowie – w ciemnych, spokojnych zakamarkach ludzkiego ciała, w szczelinach mózgu, w pustej przestrzeni między synapsami (Tokarczuk, 2007, s. 197).

Wunderkamera z powieści Tokarczuk mieści się też w sakralnym porządku – objawiając się najpierw jako miejsce czci i żałoby (w *Prowadź swój pług*, gdzie szczątki stają się relikwiami albo dostępują godnego pochówku), a później jako miejsce pielgrzymowania (w *Biegunach*). I ujawnia się to samo widzenie rzeczy co u Koheleta:

Los bowiem synów ludzkich jest ten sam,
co i los zwierząt;
los ich jest jeden:
jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego,
i oddech życia ten sam.
W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt,
bo wszystko jest marnością.
Wszystko idzie na jedno miejsce:
powstało wszystko z prochu
i wszystko do prochu znów wraca (Koh 3, 19–20).

W *Biegunach* katalog szczątków i ciał trzyma się tego Koheletowego spoj-rzenia i jest monstrualnie ogromny, i nie abstrahuje od sakralnego języka. Oto więc „salamandra z dwoma ogonami w owalnym słoju, pyszczkiem ułożona ku górze, czekająca dnia sądnego, gdy wszystkie preparaty świata w końcu zmartwychwstaną”, potem „czaszka owcy, czysta anomalia, z podwójną liczbą oczu, uszu i pysków, piękna jak wizerunek starożytnego bóstwa o wieloznac-znej naturze”, potem „ludzki płód udekorowany koralikami”, potem wreszcie „jabłka z lata 1848 śpiące w spirytusie, wszystkie dziwaczne, o nienormalnych kształtach; widocznie ktoś uznał, że tym wybrykom natury należy się nieśmier-telność i że przetrwa tylko to, co inne” (Tokarczuk, 2007, s. 24). A gdzie indziej

z kolei „zebrano kości, ale tylko te, którym coś dolega; skręcone kręgosłupy, wstążki żeber wyciągnięto zapewne z równie skręconych ciał, wypreparowano, wysuszono i na dodatek pociągnięto lakierem” (Tokarczuk, 207, s. 23). W wiedeńskiej natomiast kolekcji anatomicznych figur woskowych jest ukazany „dwumetrowy mężczyzna, oskórowany”, którego „ciało pięknie utkane jest z mięśni i ścięgien, ażurowe” (Tokarczuk, 2007, s. 24).

Po cóż ten szaleńczy natłok obrazów, tak drapieżnych i zarazem pornograficznych w wymowie? Bo poza cierpieniem żywych – zdaje się mówić Tokarczuk – jest jeszcze może i cierpienie umarłych.

Tak powszechny, ekspansywny doloryzm (który zresztą dotyczy w tym piśmarstwie również roślin, rzeczy czy miejsc) naznacza świat, spycha go do tego stopnia w ciemności, że nie tylko w metafizycznym albo moralnym sensie, lecz także w kosmologicznym czy fizycznym ujęciu daje się on opisać w religijnych kategoriach – jako mroczny czas końca, „epoka wilka”, jako *Kalijuga*: „Świat staje się coraz ciemniejszy [...]. Podobno od lat sześćdziesiątych natężenie promieniowania słonecznego spadło o 4 procent” (Tokarczuk, 2007, s. 137). Nie jest to jednak perspektywa jedyna i ostateczna. Cierpienie, i owszem, jest tu kategorięczne i nieodparte. Ale nigdy nie triumfuje bezwzględnie, do końca, i przychodzi mu się wciąż mierzyć i z urodą świata, i z krnąbrnością ludzkiego ducha, z naszym uporczywym wierzeniem – „ku pokrzepieniu serc”? – przeciw wszelkim ościeniom. Gra zatem, zdaje się mówić Tokarczuk, będzie się toczyć dopóty, dopóki będzie istniała plansza świata, wszechmogącego i kruchego zarazem. Szalonego, okrutnego, czułego.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson, A. (2008). *„Na pustyni” – kryptoteologie późnej nowoczesności*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Broch, H. (1998). James Joyce i współczesność: Mowa wygłoszona z okazji 50 urodzin Joyce’a (R. Turczyn, Tłum.). W H. Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje* (ss. 7–8). Czytelnik.
- Capote, T. (1993). *Śniadanie u Tiffany’ego. Harfa traw* (B. Zieliński, Tłum.). Czytelnik.
- Czajkowski, M. (1862). *Wernyhora, wieszcz ukraiński: Powieść historyczna z roku 1768*. F. A. Brockhaus.
- Czarnowski, S. (1939). Podział przestrzeni i jej ograniczenie w religii i magii (W. Rylek, Tłum.). W S. Czarnowski, *Spółczesność – Kultura: Prace z socjologii i historii kultury* (ss. 3–21). Polski Instytut Socjologiczny.

- Dr. Antoni J. [Rolle, A. J.]. (1875a). *Losy pięknej kobiety*. W Dr. Antoni J. [A. J. Rolle], *Opowiadania historyczne* (T. 1, ss. 237–287). Nakładem Księgarni Gubrynowicza i Schmidta.
- Dr. Antoni J. [Rolle, A. J.]. (1875b). *Tadeusz Leszczyc Grabianka, starosta liwski, i Teresa z Stadnickich, jego małżonka*. Nakładem i drukiem E. Winiarza.
- Dwór Franka, czyli polityka nowo-chrześciców odkryta przez neofitę jednego dla poprawy Rządu roku 1790*. (1790). (b.w.).
- Eliade, M. (1989). *Zapowiedź równonocy: Pamiętniki: I. 1907–1937* (I. Kania, Tłum.). Wydawnictwo Literackie.
- Eliade, M. (1996). *Sacrum i profanum: O istocie religijności* (R. Reszke, Tłum.). Wydawnictwo KR.
- Idel, M. (2011). R. Israel Ba'al Shem Tov „in the state of Walachia”: Widening the Besht's cultural panorama. W G. Dynner (Red.), *Holy dissent: Jewish and Christian mystics in Eastern Europe* (ss. 69–103). Wayne State University Press.
- Janowski, A. (1908). *Podole*. Polskie Towarzystwo Krajoznawcze.
- Kantner, K. (2019). *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Komar, M. (2020). *Skrywane*. Czuły Barbarzyńca.
- Kooijmans, L. (2010). *Niebezpieczna wiedza: Wizje i lęki w czasach Jana Swammerdama* (R. Pucek, Tłum.). Aletheia.
- Koziołek, A. (2019). Mieszkają w nas różne duchy, czyli czego uczy nas Olga Tokarczuk: Rozmowa z prof. Ryszardem Koziołkiem. *Gazeta Uniwersytecka Uniwersytetu Śląskiego*, 2019(3), 8–10.
- Kracauer, S. (1987). Ornament z ludzkiej masy. W H. Orłowski (Wybór & Oprac.), *Wobec faszyzmu* (ss. 11–22). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Krasicka, J. (1924). Książd Marek w literaturze polskiej. *Przegląd Powszechny*, 41(4–6), 13–30.
- Kraushar, A. (1895). *Frank i frankiści polscy: Monografia historyczna oparta na źródłach archiwalnych i rękopiśmiennych* (T. 1–2). G. Gebethner i spółka.
- Kunzek, T. (1930). *Nasze Podole: Opis krajoznawczo-turystyczny województwa tarnopolskiego*. Nakładem Polskiego Towarzystwa Turystyczno-Krajoznawczego.
- Liotard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci* (J. J. Migasiński, Tłum.). Fundacja Aletheia.
- Maciejko, P. (2014). *Wieloplemienny tłum: Jakub Frank i ruch frankistowski 1755–1816* (J. Chmielewski, Tłum.). Wydawnictwo w Podwórkcu.
- Maritain, J. (1980). Granice poezji (A. Olędzka-Frybesowa, Tłum.). W *Antologia współczesnej estetyki francuskiej* (I. Wojnar, Wybór & Noty; ss. 85–109). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mikołajko, M. (1994). „Zohar” i drogi mistyki żydowskiej. *Literatura na Świecie*, 1994(6), 329–348.
- Mikołajko, M. (1995). Pseudomesjasze. *Dialog*, 1995(7), 108–119.
- Mikołajko, M. (2007). Eliade jako *homo historicus*. *Przegląd Filozoficzny*, 2007(4), 133–153.
- Mikołajko, M. (2018). Wampir to ja. A ja to ktoś inny. W Z. Mikołajko, *Prowincje ciemności: Eseje przygodne* (ss. 109–128). Wydawnictwo SIC!
- Mikołajko, M. (2020). Między nadzieją a ciemnością. *Znak*, 2020(4), 26–35.
- Misztela, P. (2018). „Męka dociekania”: Obraz Jakuba Franka w „Moliwdzie” Andrzeja Żuławskiego. *Ruch Literacki*, 2018(5), 591–596.

- Ricoeur, P. (2015). *Symbolika zła* (M. Ochab & S. Cichowicz, Tłum.). Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska.
- Sienkiewicz, H. (2009). *Pan Wołodyjowski*. Zielona Sowa.
- Skimborowicz, H. (1866). *Żywot, skon i nauka Jakuba Franka ze spółczesnych i dawnych źródeł oraz z rękopismów*. W Drukarni Józefa Ungera.
- Smoleński, W. (1886). Książd Marek, cudotwórca i prorok konfederacji barskiej. *Ateneum*, 1886(2/1) [odbitka].
- Smoleński, W. (1923). *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII: Studia historyczne*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sulima, Z. L. [Przyborowski, W.]. (1893). *Historia Franka i frankistów*. Nakład G. Gebethnera i Spółki.
- Tokarczuk, O. (1996). *Prawiek i inne czasy*. W.A.B.
- Tokarczuk, O. (2005). *Dom dzienny, dom nocny*. Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2007). *Bieguni*. Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2009). *Prowadź swój pług przez kości umarłych*. Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2014). *Księgi Jakubowe*. Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2019a). *Podróż ludzi Księgi*. Wydawnictwo Literackie.
- Tokarczuk, O. (2019b). *Przemowa noblowska*. The Nobel Prize. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2018/tokarczuk/104870-lecture-polish/>
- Ujejski, J. (1924). *Król Nowego Izraela: Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*. J. Mianowskiego Instytut Popierania Polskiej Twórczości Naukowej.
- Ujejski, J. (1931). *Dzieje polskiego mesjanizmu do powstania listopadowego włącznie*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Vernant, J.-P. (1996). *Źródła myśli greckiej* (J. Szacki, Tłum.). Słowo/obraz/terytoria.
- Waligóra, J. (2015). Młodopolski Wernyhora/Waligóra. *Ruch Literacki*, 2015(3), 275–289.
- Zdziechowski, M. (1938). *W obliczu końca*. Stanisław Turski.
- Żuławski, A. (1994). *Moliwda*. Ogród Książ.

Na duchowych rozdrożach. „Nie-dualistyczne” podejście do zagadnień duchowych w prozie Olgi Tokarczuk

Autor podejmuje – z perspektywy religioznawczej oraz filozoficznej – próbę rekonstrukcji struktury duchowej, która wyłania się z literackiej twórczości Olgi Tokarczuk. W jego przekonananiu bezpośredni kontekst owej konstrukcji stanowi poczucie kryzysu, a nawet zmierzchu dzisiejszej kultury Zachodu. Z tego względu Tokarczuk zmierza ku paradoksalnej syntezie antynomii rozdzierających współczesny świat, które wyrastają z radykalnie odmiennych tradycji intelektualnych, religijnych i cywilizacyjnych. Przede wszystkim Tokarczuk chodzi

o zespolenie racjonalnej i empirycznej tradycji europejskiego oświecenia z nurtami profetycznymi i mesjańskimi, jak również elementami ludowej magii. Wzorem takiego rodzaju fuzji stało się dla pisarki osiemnastowieczne Podole – kraina położona na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, gdzie w burzliwych okolicznościach rodziły się liczne formy mistycyzmu żydowskiego i chrześcijańskiego.

Słowa kluczowe: Olga Tokarczuk, dualizm, antynomie, cywilizacja, kryzys, duchowość, oświecenie, racjonalizm, mistycyzm, mesjanizm, magia, Podole

On Spiritual Crossroads: A “Non-Dualist” Approach to Spiritual Issues in the Prose of Olga Tokarczuk

The author attempts to reconstruct the spiritual structure that emerges from the literary work of Olga Tokarczuk. In his opinion, the direct context of this structure is a sense of a crisis or even the twilight of contemporary Western culture. For this reason, Tokarczuk seeks a paradoxical synthesis of antinomies which are tearing the modern world apart and which grow out of radically different intellectual, religious and civilisational traditions. Above all, she aims to combine the rational and empirical tradition of the European Enlightenment with prophetic and messianic currents, as well as elements of folk magic. For Tokarczuk, what has become a model of such a fusion is eighteenth-century Podolia, a region in the eastern borderlands of the Polish–Lithuanian Commonwealth, where numerous forms of Jewish and Christian mysticism and messianism were born in stormy historical circumstances.

Keywords: Olga Tokarczuk, dualism, antinomies, civilisation, crisis, spirituality, Enlightenment, rationalism, mysticism, messianism, magic, Podolia

Notka o autorze

Zbigniew Mikołajko (venosa@wp.pl) – profesor nauk humanistycznych, filozof i historyk religii, kierownik Zakładu Badań nad Religią w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Do jego najważniejszych publikacji należą: *Emaus oraz inne spojrzenia do wnętrza Pisma* (1998), *Mity tradycjonalizmu integralnego* (1998), *Śmierć i tekst* (2001), *Żywoty świętych poprawione* (2001), *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu*

(2009), *We władzy wisielca* (t. 1–2, 2012–2014), *Między zbawieniem a Smoleńskiem. Studia i szkice o katolicyzmie polskim ostatnich lat* (2017), *Prowincje ciemności. Eseje przygodne* (2018).

Zbigniew Mikołajko (venosa@wp.pl) – Professor of Humanities, philosopher and a historian of religion, Head of the Department of Religious Studies at the Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences. His most important books include *Emaus oraz inne spojrzenia do wnętrza Pisma* [Emmaus and other insights into Scripture, 1998]; *Mity tradycjonalizmu integralnego* [Myths of integral traditionalism, 1998]; *Śmierć i tekst* [Death and the text, 2001]; *Żywoty świętych poprawione* [Lives of the saints corrected, 2001]; *W świecie wszechmogącym. O przemocy, śmierci i Bogu* [In the almighty world: On violence, death and God, 2009]; *We władzy wisielca* [In the power of a hangman, vol. 1–2, 2012–2014]; *Między zbawieniem a Smoleńskiem. Studia i szkice o katolicyzmie polskim ostatnich lat* [Between salvation and Smolensk: Studies and sketches on Polish Catholicism in recent years, 2017]; *Prowincje ciemności. Eseje przygodne* [Dark provinces: Casual essays, 2018].