

Tomasz GARBOL

OTWÓRZ SIĘ Kilka refleksji o literaturze i chrześcijaństwie

Przywołuję Carrére'a, nie podejmując polemiki z jego krytyką chrześcijaństwa i najbliższej mu katolickiej odmiany tej religii, ponieważ zaprezentowany w „Królestwie” obraz religii chrześcijańskiej jest bardzo symptomatyczny dla nowoczesności w literaturze. Zarówno karmiczny aspekt życia, jak i postfreudowska perspektywa rozumienia ludzkiej egzystencji – to dwa ważne filtry oglądu chrześcijaństwa przez nowoczesność.

CARRÉRE I MÁRAI

Zrządzeniem losu rok 2016 jest nie tylko 1050. rocznicą chrztu Polski, ale i rokiem wydania polskiego tłumaczenia *Królestwa*¹ Emmanuela Carrére'a oraz *Trzydziestu srebrników*² Sándora Máraiego. Ta koincydencja – być może nie całkiem przypadkowa, zapewne w jakiejś mierze zaplanowana przez wydawców – jest dobrym powodem, żeby się zastanowić, jak najnowsza literatura polska odnosi się do chrześcijańskiego dziedzictwa.

Obydwie opowieści wkraczają w samo sedno wydarzeń, które zapoczątkowały chrześcijaństwo – w obydwu przypadkach z perspektywy człowieka zanurzonego w nowoczesności. Esej Carrére'a – to wyznanie niewiary w podstawowe dogmaty katolicyzmu, do którego się przynależy tylko formalnie, i przyświadczenie więzi w ramach religio ustanawianej przez demokrację: „Nie oczekujemy, że nas będzie uskrzydlała ani że będzie zaspokajała nasze najskrytsze pragnienia, a jedynie liczymy, że będzie stwarzała ramy, w których może się rozwijać wolność każdego”³. W granicach owej demokratycznej religio toleruje się superstitio, czyli wierzenia – stanowiące z kolei sprawę indywidualną. To diagnoza podobna do dezyderatów Habermasa, który ogłaszając epokę postsekularną, dopuszczał funkcjonowanie w sferze publicznej religii, o ile pozostaje ona zgodna z zasadami liberalnej demokracji⁴.

¹ Zob. E. Carrére, *Królestwo*, tłum. K. Arustowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016.

² Zob. S. Márai, *Trzydzieści srebrników*, tłum. I. Makarewicz, Zeszyty Literackie, Warszawa 2016.

³ Carrére, dz. cyt., s. 392.

⁴ Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć* (Przemówienie wygłoszone 14 października 2001 roku w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy), tłum. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9(568), s. 8-21.

Konsekwentnie i jednym tchem przechodzi eseista od wiary w demokrację do krytyki chrześcijaństwa – za „potępienie ciała i życia cielesnego”⁵. Krytyka ta ugruntowuje się na kruchym fundamencie przekonania, że „życie to miłość, a nie miłosierdzie”⁶. Takie przekonanie żywią w opowieści małżonkowie, którzy wyzbyli się pruderii w wielu różnych dziedzinach życia – na przykład dzielą się nawzajem wrażeniami z oglądania amatorskich nagrań video o treści pornograficznej. Cały obszerny passus *Królestwa* to opis oglądanego w jednym z serwisów internetowych aktu masturbacji anonimowej kobiety, budzącego w pisarzu fascynację, podziw oraz egzystencjalną zadumę, a także refleksję dotyczącą życia Maryi, Matki Jezusa. Jakkolwiek dziwnie, a może i obrazoburczo zabrzmiało to zestawienie tematów i towarzyszących im emocji, warto pamiętać, że bohaterowie opowieści o rzekomym nawróceniu przyswoili sobie nowoczesną lekcję dotyczącą ludzkiej seksualności – aksjomatem jest tutaj odrzucenie zahamowań, stłumień, przesądów czy tabu. Z perspektywy tej wiedzy chrześcijaństwo jawi się im jako religia miłosierdzia, a nie miłości. Sam Chrystus musi się w tym oglądzie okazać kimś obcym, ponieważ z pewnością „nie kochał nikogo, bo kochając jakąś osobę, faworyzujemy ją, a więc jesteśmy niesprawiedliwi wobec innych”⁷.

Osobną kwestią pozostaje pytanie o spójność z takim podejściem zakończenia *Królestwa* – opisu obrzędu wzajemnego umycia nóg we wspólnocie Arka założonej przez Jeana Vaniera. Nie jest to bynajmniej proste powtórzenie od dawna obecnej w kulturze europejskiej pochwały charytatywnej misji chrześcijaństwa – pochwały do pewnego stopnia skutecznie redukującej jego sens. Rzecz nie tylko w tym, że Carrère, przywołując na zakończenie opowieści o tworzeniu się chrześcijaństwa świadectwo doświadczenia wspólnoty z osobami upośledzonymi, potwierdza, że istotą chrześcijaństwa jest miłosierdzie, a nie miłość. Rzecz również w tym, że w osobistym doznaniu, w intymnym doświadczeniu i towarzyszącej mu, narzucającej się refleksji, odnajduje on mocną rację uniwersalnej mądrości życiowej, którą przypisuje chrześcijaństwu. Ostatecznie zatem demaskuje jego „światowość” – kompromitującą, jak uważa, jeśli przyjmie się za punkt odniesienia „bezświatowość” deklarowaną w chrześcijańskiej teologii i antropologii. W nauce Jezusa, w przekonaniu eseisty, chodzi o zasady, które bynajmniej nie stoją w sprzeczności z mądrością tego świata, ale pozwalają się do niego przystosować i w nim przetrwać: „Prawa Królestwa nie są i nigdy nie będą moralne. To są prawa rządzące życiem, prawa karmiczne. Jezus mówi: tak się to wszystko odbywa. Mówi, że dzieci wiedzą o tym znacznie więcej od mędrców, a cwaniacy lepiej sobie

⁵ Carrère, dz. cyt., s. 396.

⁶ Tamże, s. 397.

⁷ Tamże, s. 396.

radzą niż ludzie uczciwi. Mówi, że bogactwa to tylko zbędne obciążenie. Zaliczają się do nich: cnota, mądrość, zasługa, duma z wykonanej pracy”⁸. Taka definicja ewangelicznego Królestwa stanowi konkluzję tak zwanych „słów Jezusa”. Carrère ze sporym znanstwem problematyki biblistycznej rekonstruuje z Ewangelii synoptycznych kościec słów samego Jezusa, wyodrębniając je z tkanki tradycji. W tak skonstruowanym chrześcijaństwie liczy się jedynie to, co można w nim uzgodnić z mądrością sansary i nirwany albo stoickiej ataraksji.

Przywołuję Carrère’a, nie podejmując polemiki z jego krytyką chrześcijaństwa i najbliższej mu katolickiej odmiany tej religii, ponieważ zaprezentowany w *Królestwie* obraz religii chrześcijańskiej jest bardzo symptomatyczny dla nowoczesności w literaturze. Zarówno karmiczny aspekt życia, jak i postfreudowska perspektywa rozumienia ludzkiej egzystencji – to dwa ważne filtry oglądu chrześcijaństwa przez nowoczesność. Drugi wydaje się bardziej oczywisty. O znaczeniu pierwszego niezłe wyobrażenie daje powieść Johna M. Coetzego *Życie i czasy Michaela K*⁹. Jej bohater to człowiek egzystujący gdzieś na obrzeżu społeczeństwa – w sposób potwierdzający obowiązywalność prawa karmy. Wymyka się systemowi nadzoru i kary państwa policyjnego i osiada na opuszczonej, zrujnowanej farmie, posiadając jedynie tekturowe pudełko z prochami matki: „Przyniósł z domu pudełko z prochami, umieścił je pośrodku prostokąta [wystającego z nagiej ziemi, prostokąta „zwietrzałej gliny” – T.G.]. Siedział tam i czekał. Nie wiedział, czego się spodziewa; cokolwiek to miało być, i tak się nie stało. Po ziemi przemknął żuk. Wiał wiatr. Na skrawku spieczonej gliny stało w świetle słońca tekturowe pudełko, nic więcej. Najwyraźniej K. musiał zrobić kolejny krok, ale jeszcze nie potrafił go sobie wyobrazić”¹⁰. Rzeczywiście, nie ma tutaj ani cnoty, ani mądrości, ani zasługi, ani dumy z wykonanej pracy. Jest nagie przekonanie: tak już jest w życiu, trzeba jakoś przetrwać, nawet jeżeli matka umarła, obrabowano mnie, a w każdej chwili może się zjawić właściciel domu, w którym bezprawnie zamieszkałem.

Ostateczność wiary, że życie ma sens, wyraża się w przyjęciu oczyszczającej perspektywy unieważnienia spraw innych niż decydujące o przeżyciu. Sándor Márai przyjmuje ten punkt widzenia, rekonstruując postawę Judasza, motywy jego decyzji, która okazała się zdradą. Judasz jest w tej opowieści kimś, kto słuchał w jerozolimskiej świątyni wykładów dotyczących medycyny. W Jezusie fascynuje go zdolność uzdrawiania. Myśli o niej, nie zapominając o własnych dolegliwościach¹¹. Ku zdradzie prowadzi go kontakt z arcyka-

⁸ Tamże, s. 492.

⁹ Zob. J.M. Coetzee, *Życie i czasy Michaela K.*, tłum. M. Konikowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010.

¹⁰ Tamże, s. 71.

¹¹ Por. Márai, dz. cyt., s. 142.

płanem Annaszem – motywowany chęcią ocalenia Jezusa przed udziałem w zamieszkach, które mogłyby się zakończyć aresztowaniem rabiego z Nazaretu. Iskariota dostrzega w Jezusie kogoś wyjątkowego w sensie całkowicie immanentnym. Jezus nie jest dla niego Bogiem, ale charyzmatycznym rabbim, który może zdziałać wiele dobrego. Ten kierunek myślenia jest u Máraiego charakterystyczny dla „atmosfery końca” – „zmierzchu i gaśnięcia antycznej kultury, umarłych bóstw, a także nadziei na wyratowanie się z niewoli”¹².

Márai precyzuje milieu najbliższego otoczenia Jezusa jako „atmosferę świata ludzkości ogarniętej tęsknotą za zbawieniem”¹³. W samej misji Jezusa dostrzega zaś „ogromne ludzkie przedsięwzięcie, największy wysiłek, do jakiego zdolny jest człowiek – gdy przynosi swą świadomość w sferę boskości”¹⁴. Co interesujące – ów wysiłek „nie powstaje między dającymi się dotknąć szlabanami czasu”¹⁵. Oznacza to, że jest przypisany do czasu konkretnego, do ściśle określonej sytuacji, co sprawia, że staje się on pozbawiony perspektywy dystansu, i mocno osadza go w konkretnie historycznym i egzystencjalnym, pragmatyzując tę tranzytywną aktywność, ukierunkowując ją na ulepszenie życia przede wszystkim w jego przyziemności, zachowującej swoją subtelność. Porównanie ślepej wiary do wiedzy – „wiedza warta jest tyle co ślepa wiara”¹⁶ – przynosi refleksję ze sfery przedmiotowej w sferę mitu. Márai pośrednio potwierdza intuicję Roberta Spaemanna: „Po Nietzschem dowody na istnienie Boga mogą mieć tylko charakter *argumenta ad hominem*”¹⁷. Rzecz w tym bowiem, że kultura nowoczesna godzi się na placebo, które ukołoby ludzki ból, tworzy hipotezę i testuje jej przydatność, nie poszukuje prawdy, a jedynie interpretuje. Porównanie wiedzy do wiary modeluje ogląd tej drugiej w taki sposób, że podstawowym doświadczeniem ją konstytuującym okazuje się niechęć, niezgoda – w gruncie rzeczy również niezdolność i niegotowość – na wyjście poza przyjęte założenia.

Taka wiara rodzi smutek animuli, która łatwo przyjmuje za swoje suflowane jej przekonanie, że należy się ograniczyć do podtrzymania życia, samego trwania, wykorzystując wiedzę potraktowaną jako ślepa wiara. Tak opisane doświadczenie nie jest dalekie od postawy, którą John A. McClure określa mianem „półwiar” (ang. partial faiths)¹⁸. Dostrzega on prawidłowość, że „w wielu postsekularnych powieściach istnieją [...] zdecydowanie pozytywne obrazy

¹² Tamże, s. 26.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 147.

¹⁷ R. S p a e m a n n, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Me-recki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 57.

¹⁸ J. A. M c C l u r e, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, tłum. T. Umerle, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016. Dla McClure’a ważnym klasykiem myśli postse-kularnej jest Gianni Vattimo (por. tamże, s. 24-28).

otwartych domów wiary i instytucji, które stanowią ich fundamenty”¹⁹. Pół-wiary praktykowane w otwartych domach wiary i religijnych instytucjach okazują się pozbawione obciążającego nadmiaru, którego duch swobodnie ulatuje przez otwarte drzwi. McClure, analizując amerykańskie powieści, potraktowane jako postsekularne, zaklina zamknięte jeszcze drzwi: otwórzcie się. Podobnego zaklęcia chętnie użyłby też Carrère przed napisaniem *Królestwa*, nie utraciwszy jeszcze żarliwości w stosunku do chrześcijaństwa.

GŁOSIKI I GŁOSY

W literaturze polskiej zaklęcie: „otwórz się” wypowiedane jest pod adresem chrześcijaństwa i Kościoła ciągle na nowo – czasami tubalnym głosem czarodzieja z długą brodą, otwierającym wszystko ot tak, częściej falsetem poirytowanej aktywistki na rzecz „otwarcia”.

W *Księgach Jakubowych*²⁰ Olgi Tokarczuk zaklęcie „otwórz się” dobywa się z wyżyn nowoczesności, której prorokiem okazuje się Jakub Frank. Historia jego wędrówki poprzez różne krainy geograficzne i kolejno przyjmowane przez niego dominujące w nich wyznania religijne ma czytelnikowi uzmysłowić, jak staroświeckie jest tkwienie za zamkniętymi drzwiami jednej tylko instytucji religijnej. Sceny z życia wiedeńskiej rodziny – Aszera i Gitli, niebędących formalnie wyznawcami frankizmu, ale za jego sprawą uwolnionych od gorsetu swojej rodzimej tradycji – należącej do tworzącej się klasy mieszczańskiej nie pozostawiają wątpliwości. To racja Jakuba Franka, a nie jego krytyków i prześladowców – zarówno ze strony gminy żydowskiej, jak i Kościoła katolickiego – zwyciężyła: w nowoczesnym społeczeństwie nie da się żyć za zamkniętymi drzwiami dusznej świątyni. Ta racja bierze górę również w porządku intelektualnym – frankizm za sprawą cechującego go liberalizmu sprzyja odważnym poszukiwaniom intelektualnym. Jeszcze mocniej zaakcentowana została przewaga sposobu życia wykołejonego z toru tradycyjnych uporządkowań. Podczas gdy arcybiskup Mikołaj Dembowski porażony skutkami wylewu „chciałby bardzo, żeby ktoś go wziął za rękę – ileż by dał za ciepłe, szorstkie wnętrze czyjejś dłoni...”²¹, to Aszer i Gitla, prowadzący w Wiedniu, z dala od ojczyzny i swoich korzeni, dostatnie i nowe życie, zostają

¹⁹ Tamże, s. 275.

²⁰ Zob. O. T o k a r c z u k, *Księgi Jakubowe albo wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych. Opowiadana przez zmarłych, a przez autorkę dopełniona metodą koniektury, z wielu rozmaitych ksiąg zaczerpnięta, a także wspomóżona imaginacją, która to jest największym naturalnym darem człowieka: mądrym dla memoryalu, kompatriotom dla refleksji, laikom dla nauki, melancholikom zaś dla rozrywki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2014.

²¹ Tamże, s. 583-582 (sic!, strony są numerowane wyłącznie podwójnie, na karcie verso).

wynagrodzeni – przez los albo przez ducha oświecenia, któremu poświęcają artykuł prasowy – szczęściem płynącym z poczucia wzajemnej bliskości: „Śpią razem, ale rzadziej niż kiedyś zbliżają się do siebie, choć Aszer, patrząc na nią, na jej uniesione pełne ramiona, na jej profil, wciąż czuje pożądanie”²². Owo „rzadziej” – jest tutaj miarą szczęścia Gitli, jej emancypacji. Katolickich biskupów spotyka zatem już za życia zasłużona kara za gnębienie chłopów – na łożu boleści nie ma ich kto potrzymać za rękę. Wyzwolonych z gorsetu tradycji nowych mieszczan życie nagradza zmysłowymi przyjemnościami. Oto jedno z licznych przesłań *Ksiąg Jakubowych*: sam widzisz, zamknięty Kościele – któż by nie chciał popożądać Gitli kwitnącej w wiedeńskim luksusie?

György Spiró w powieści *Mesjasze*²³ – opowiadającej o działalności Andrzeja Towiańskiego w środowisku emigracyjnego Paryża, w tym o jego relacji do Adama Mickiewicza – wypowiada swoje „otwórz się” z namaszczeniem i patosem poszukiwacza nowej drogi duchowej. Bohater powieści – Gerszom Ram – ktoś, kogo wypada podejrzewać o bycie porte parole autora, pod Ścianą Płaczu w Jerozolimie doznaje iluminacji. Dzieje się to na dosłyszany dźwięk słowa Jahvah: „Mówili tak kalecy w Stambule, mówił pewien konający na cholerę pasażer parowca, mówił niemogący mówić ojciec na łożu śmierci. Powtarzali to, tyle że na odwrót, parodiując – ajhvajh, Żydzi na targu w Wilnie, kiedy się skarżyli. We wszystkich językach świata mówili tak ludzie, których coś bolało [...]. Pan zatem, jak widać, jest Bogiem Bólu”²⁴. Chociaż domorośla, to jednak natchniona etymologia Boskiego imienia okazuje się odpowiedzią na egzystencjalne bóle i wątpliwości żarliwego mesjanisty. Oczywiście nie przystaje ona ani do prawdy objawionej nauczanej przez papieża, z którym się Gerszom w powieściowym świecie spotyka, ani do fanaberii Towiańskiego i jego akolitów. Zastanawiające natomiast, jak dalece objawienie Gerszoma współgra z wykoncypowaną przez Iskariotę w *Trzydziestu srebrnikach* rolę Jezusa jako lekarza bólu. Nie wierząc w cudowne uzdrowienia, Judasz uznaje przecież „paliatywne” zdolności Jezusa.

Nie zapominam, że Spiró to pisarz węgierski, ale jego powieść dotyczy samego jądra polskiej literatury: polskiego mesjanizmu. Opis objawienia doznanego przez Gerszoma stawia w centrum problem słowa. Ono, namysł nad nim, spekulacja filologiczna – Jahvah = poddane aliteracji ajhvajh – ma w sobie wielką moc soteryczną. Czy nie podobny jest sens *Matki Makryny*²⁵ Jacka Dehnela, odnoszącej się zresztą w warstwie świata przedstawionego do prawie tych samych realiów historycznych co *Mesjasze*? Pytanie tytułowej

²² Tamże, s. 139-138.

²³ Zob. G. Spiró, *Mesjasze*, tłum. E. Cygielska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.

²⁴ Tamże, s. 479.

²⁵ Zob. J. Dehnel, *Matka Makaryna*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2014.

postaci – „Skąd mogłam wiedzieć, że dopiero po tylu latach z mierzwy się wydzwignę, że stopę na pewnym stopniu postawię – i to nie przez czyjeś miłosierdzie, któremu zawsze czekała, o które się modliłam, leżąc w głębokości piekielnej [...], ale przez słowa?”²⁶ – odnosi się do kariery skłamanych opowieści Makryny, które zapewniły jej splendor męczennicy i bezpieczne życie w rzymskim klasztorze. Ramą historycznej narracji ma być jednak refleksja nad tym, jak bardzo słowo – przez małe „s” – potrafi być ratunkiem w egzystencjalnych biedach. Makryna w powieści Dehnela rozumie te słowa – jako skargę. Kłamiąc co do faktów, pozostaje wierna prawdzie swojego bólu, cierpienia i krzywdy. Z perspektywy życia rozumianego immanentnie – tego ratunku wystarczy. Gdy zabraknie miłosierdzia – oczekiwanego ze strony wspólnot, instytucji oraz idei – pozostają słowa i wiara w ich soteryczną moc. Ta wiara – siłą rzeczy cząstkowa w stosunku do wiary w Słowo przez duże „S” – charakteryzuje wielu autorów podejmujących dzisiaj w języku polskim namysł nad dziedzictwem chrześcijaństwa.

Czy nie o tym mówi Marcin Świetlicki, który tak często trafia w sedno sprawy? W jednym z „Wierszy nabożnych” padają zaskakujące słowa:

„Bo to ból gada, ból gada bez ciała.
Wyłącznie słowo rozszalałe.
Wyłącznie słowo.

I słowo sławi nieustannie
ciało bez bólu. Tu nie ma mnie.
Tu nieistotna nieistota jest²⁷.

W poetyckim skrócie trafia Świetlicki w punkt przecięcia słowa i bólu, punkt, który wibruje w jakiejś wirtualnej przestrzeni, pozbawiony zakorzenienia, odcieleśniony. Czy nie dlatego słowa bólu mogą się wydawać skutecznie soteryczne? Niestety – również – „nieistotne”.

ZA GRANICĄ

[...] słowa słowa
słowa tylko one zostały dzwonią w uchu jakby miały ułożyć się
w jakiś wzór w zakłęcie zdejmujące urok w uniwersalną formułę
przywracającą porządek światu coś ci powiem nie licz na to
za zagrodą zębów skołowaciały mięsień niespełniona
złota rybka ze swoimi trzema życzeniami czarny pudelek

²⁶ Tamże, s. 384.

²⁷ M. Ś w i e t l i c k i, *Nieistota*, w: tenże, *Delta Dietla*, EMG, Kraków 2015, s. 49.

który po hermetycznym zamknięciu drzwi laboratorium nie przemieni się w mikrogo jegomościa z kopytkiem zamiast stopy możesz do woli powtarzać kopytko kopytko albo *quantumque reges delirant Achivi plectuntur* aż zabrzmi dzwonek na koniec lekcji martwego języka i wreszcie będzie musiało do ciebie dotrzeć od tej chwili wszystko co powiesz może zostać wykorzystane przeciwko tobie²⁸.

– To Przemysław Dakowicz z poematu *Wyrzygnąć. Traktat o całości*. Ten obszerny cytat wyznacza granicę, która zasługuje na dostrzeżenie – granicę wiary w słowo. U Dakowicza jest ona znacząco ograniczona. Słowa nie mają mocy zbawczej, ich powtarzanie i permutowanie pozostaje jałowe. Co więcej, zadziwiająco często w kulturze nowoczesnej dochodzi do sytuacji, którą charakteryzuje wyznanie Anneliese Michel: „Kiedy mówię, moje serce nie mówi wraz ze mną”²⁹. Wyznanie kobiety doświadczonej tak zwanym opętaniem pełni w *Ćwiczeniach duchownych* funkcję motta do poematu *Ćwiczony*. Głęboki dysonans między słowami a intencją serca – to dla Dakowicza objaw swego rodzaju kulturowej choroby nowoczesności, schizofrenii: „Nowoczesność schizofreniczna pożera nas po cichu, wysysa treść z wszystkiego, co ją jeszcze ma, miesza obrazy i języki. Jesteśmy wydani na pastwę chaosu, który mieszka w świecie i w naszym wnętrzu”³⁰. Sprawność warsztatowa, biegłość w „sztuce układania słów” zbyt często – zauważa autor *Obcowania* – służy wewnętrznemu chaosowi, pogłębiając zarazem destrukcję kultury.

Podobnie diagnozował przemiany zachodzące w sztuce Jerzy Stempowski. W liście do Czesława Miłosza eseista pisał: „W naszych czasach choroba abstrakcji zniszczyła malarstwo. W zamyśle Malewicza i Mondriana miał to być koniec malarstwa. [...] Nie przychodziło im być może na myśl, że nadchodzi fala epigonów, którzy z ich dramatu postarają się zrobić trochę pieniędzy. [...] Znaleźć się w miejscu, gdzie kończą się TA ESCHATA i dalej nic nie ma, uchodziło za okropną przygodę”³¹. Zadekretowanie w sztuce końca „ta eschata” pociąga za sobą dalsze konsekwencje – przede wszystkim nieszcześnie próby znalezienia czegoś „zamiast” tego, co uznane za skończone. Casus Vincenta van Gogha jest dla Dakowicza pod tym względem symptomatyczny. Niespełniony jako pastor i kaznodzieja – pogrążył się on jako osoba w wyniszczającej wizji powołania artystycznego. Co zrobić, żeby wielkie tradycje duchowości chrześcijańskiej – św. Bernarda z Clairvaux, św. Jana Klimaka, św. Jana od

²⁸ P. Dakowicz, *Wyrzygnąć. Traktat o całości*, w: tenże, *Ćwiczenia duchowne. Poematy*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2016, s. 8.

²⁹ T e n ż e, *Ćwiczony*, w: tenże, *Ćwiczenia duchowne. Poematy*, s. 39.

³⁰ T e n ż e, *Nowoczesność schizofreniczna*, w: tenże, *Obcowanie. Manifesty i eseje*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2014 s. 332.

³¹ J. Stempowski, *List do Czesława Miłosza*, „Zeszyty Literackie” 2002, nr 2(78), s. 7n.

Krzyża, św. Edyty Stein – nie zostały wchłonięte przez chaos? To pytanie modeluje *Ćwiczenia duchowne* Dakowicza. Nie są one poetycko praktykowane w błogim poczuciu wyższości malkontenta czy dewota. Dostrzegając własną przynależność do krytykowanej formacji kulturowej, Dakowicz odmawia jednak udziału w euforycznym biegu ku przepaści. Pretekstem jego odmowy jest właśnie stosunek do słowa. Poetycki kunszt – przywilej Dakowicza – wystawia na pokusę. Nie ulec jej, nie dać się pogrążyć w złudnie autarkicznej grze słów – oto granica, której Dakowicz nie przekracza.

Nie tylko Dakowicz. Marta Kwaśnicka – jedna z nadziei polskiej literatury, „ustanowiona” żarliwym tekstem Andrzeja Horubały³² – także wystrzega się przekraczania tej granicy. W *Jadwidze* – poświęconej świętej Królowej – esejistka trzeźwo zauważa: „Wiem o tym od dawna i ciągle nie mogę się nadziwić: jak wielkie jest nasze zaufanie do literatury. Oddajemy się jej we władanie [...]. [...] W czasach Karola Wielkiego i Jadwigi miało to może jeszcze sens – bo i sztuka była wtedy niewinna, nie tak zdradziecka jak obecnie, kiedy ma za sobą długą historię nadużyć. [...] Tak, waluta państwa liter dewaluuje się z każdym pokoleniem i nie wiem, czy jesteśmy w stanie temu na większą skalę przeciwdziałać”³³. Ograniczone zaufanie do konsolacyjnej mocy literatury jest jednak wystarczająco silne, żeby podejmować nowe próby pisarskie – nie po to jednak, by przyniosły one wybawienie od trosk, ale raczej po to, by z pozbieranych fragmentów „ułożyć kolejne zwierciadło”³⁴. Literatura sytuująca się poza granicą słów wybawiających nie jest bowiem samowystarczalna – to druga zasadnicza różnica. W *Jadwidze* dobitnym znakiem uznania tych ograniczeń jest kończąca esej modlitewna suplikacja do świętej – potwierdzenie, że same najpiękniejsze choćby słowa nie podniosą i nie ulecą.

Oczywiście, takie – ukierunkowane na poszukiwanie zwierciadła rzeczywistości – postawienie sprawy można skwitować uczonym wzruszeniem ramion: przecież literatura oferuje co najwyżej mimetyczną mediację, nigdy zaś nie pozwala na bezpośrednie dotknięcie rzeczywistości. Rzecz w tym, że pisarze sceptyczni co do zbawczych mocy literatury wiedzą o tym ograniczeniu. Nie zgadzają się jednak z diagnozą, że jedynym wyjściem z tej sytuacji jest zawieszenie samemu medium, to znaczy słowom. Poza tym jest i taka okoliczność, na którą – za Erichem Auerbachem – zwraca uwagę Thomas G. Pavel w dziele

³² Zob. A. H o r u b a ł a, *Martę Kwaśnicką ustanawiam*, „Do Rzeczy” z 7 X 2014, <http://do-rzeczy.pl/id,4434/Marte-Kwasnicka-ustanawiam.html>. Na temat tomu Marty Kwaśnickiej *Jadwiga* (Teologia Polityczna, Warszawa 2015) zob. t e n ż e, *Niesamowita Kwaśnicka*, „Do Rzeczy” 2016, nr 3 (z 25 I 2016), s. 50n., <http://www.teologiapolityczna.pl/andrzej-horubala-niesamowita-kwasnicka>.

³³ K w a ś n i c k a, dz. cyt., s. 90n.

³⁴ Tamże, s. 93.

*The Lives of the Novel. A History*³⁵: od Homera do Virginii Woolf literatura jest coraz bliższa prawdy o życiu w jego subtelnościach i historycznych uwarunkowaniach³⁶. Jeśli nawet nie tylko realizm określa to przybliżanie się powieści do prawdy o życiu, to na pewno potrzeba unaocznienia wzorca w zmieniającym się świecie ludzkich relacji³⁷.

Tej samej granicy wiary w zbawczą moc słowa nie przekracza też Justyna Bargielska w *Obsoletkach*³⁸ – niezwyklej opowieści o traumie tak zwanego poronienia. Na *Obsoletki* składa się czterdzieści jeden zapisów nieprzekraczających dwóch stron tekstu. W centrum ich wszystkich znajdują się doświadczenia: oczekiwania na poród i narodzin dziecka, jego utraty oraz żałoby. Tytuł *Obsoletki* pochodzi od łacińskiego terminu ciąży obumarłej: *obsoleta graviditas*. Jeśli można mówić o niezwykłości, to dlatego, że żywioł opowieści z kręgu dokumentu osobistego zdominowany został przez literacką formę powołanego do życia gatunku. „Obsoletka” – eksperyment genologiczny – to bowiem opowieść autoterapeutyczna, a zarazem posiadający rys mądrościowy wgląd w życie naznaczone skazą utraty i śmierci. Językowa, literacka inwencja umożliwiająca odważne snucie opowieści o sferach życia objętych tabu, niejednoznaczny stosunek do katolickiej tradycji religijnej – wszystko to przyczyniło się do popularności *Obsoletek*, nagradzanych i chwalonych przez obie strony sporu o – powiedzmy uniwersalnie – prawo do życia. Na przykład Kinga Dunin w „Wysokich Obcasach” pochwaliła Bargielską za temat, język, poczucie humoru i... przemilczenie owego sporu. Dlatego udało się Dunin pogodzić pochwałą *Obsoletek* z deklaracją: „Z powodów wspomnianych, ale i ogólnie znanych jestem po stronie prawa kobiet do bycia w ciąży i niekonstruowania tego stanu od razu w dziecko”³⁹. Przywołuję ten głos tylko po to, żeby uzmysłowić czytelnikowi skalę aplauzu witającego dzieło Bargielskiej. Ta skala może bowiem posłużyć równie dobrze do pomiaru nieporozumienia towarzyszącego lekturze jej książki.

Rzecz w tym bowiem, że – jak już wspomniałem – Bargielska przy całej inwencyjności językowej i artystycznej nie należy do pisarzy, którzy wierzą w wyzwalającą moc opowieści. Ostatnia „obsoletka” rozpoczyna się cytatem z Księgi Jeremiasza: „Zanim uformowałem cię w łonie, znałem cię (Jeremiasz 1,5)”, a kończy wyznaniem: „Nie, nie znam cię. Sama się uformowałam (Justy-

³⁵ Zob. T. G. P a v e l, *The Lives of the Novel: A History*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2015.

³⁶ Por. tamże, s. 298.

³⁷ Por. tamże, s. 299.

³⁸ Zob. J. B a r g i e l s k a, *Obsoletki*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

³⁹ K. D u n i n, *Graviditas obsoleta*, <http://www.krytykapolityczna.pl/Dunin/Graviditasobsoleta/menuid-68.html>.

na $1, \infty$)”⁴⁰. Buntownicza modlitwa osoby snującej intymną narrację wyraźnie świadczy tutaj o przekroczeniu konwencji immanentnej opowieści, w której wszystkie sensory są pochodną słownika, gramatyki i składni, a żaden teologii. Jeremiada Justyny potwierdza prawdziwość słów wypowiedzianych w zrelacjonowanej wcześniej rozmowie z przyjaciółką, mającą chyba wiele wspólnego z osobą, której dotyczy dedykacja całego dzieła: „Bronce głównie”:

Rozmawialiśmy z Bronką głównie o wartości modlitwy i życia kontemplacyjnego, czy niesie ono ze sobą jakiś pożytek dla świata, czy ni chuja nie niesie. Bronka była bardzo za życiem kontemplacyjnym. Ja byłam raczej za standardami unijnymi w odniesieniu do każdej pracy, jakiej się podejmujemy, włącznie z wprowadzaniem harmonii w świecie za pomocą brewiarza.

– A ty się modlisz czasem? – spytała Bronka.

– Ciągle – odpowiedziałam⁴¹.

Wierzę Justynie. W jej pozornie bluźnierczej jeremiadzie wyraźnie słyszę nowocześnie psychomachiczne „Ciągle” z rozmowy o modlitwie – rozmowy, której emocjonalną i duchową żarliwość da się zmierzyć cechującą zapis amplitudą rejestru stylistycznego. Dlatego z niekłamany podziwem przyjmuję słowa kończące piątą z kolei „obsoletkę” *Było to w czasie, gdy zegarmistrze robili spinki do włosów*: „jak firanka w czerwcowym przeciągu, jak peonia na płatki w Boże się czułam Ciało”⁴². Finezyjność tego zapisu zasługuje na nie mniejszą afirmację niż subtelność głęboko teologicznego przesłania. Świadomie powstrzymuję się przed jego eksplikacją. Niech sobie – utajone – działa na czytelniczki „Wysokich Obcasów”. W tej sprawie – Sapiienti sat!

PODSTĘPY SZTUKI

Wiara w ocalającą moc opowieści daje na pewno przewagę. Łatwo to sprawdzić. Wystarczy popatrzeć na opisy bibliograficzne książek. Test przeprowadzony na tytułach przywołanych wcześniej wypadnie dosyć bezwzględnie. Olga Tokarczuk: *Księgi Jakubowe* – stron 912; György Spiró: *Mesjasze* – stron 797; Emmanuel Carrère: *Królestwo* – stron 532, Jacek Dehnel: *Matka Makryna* – stron 398. *Obsoletki* zaś – to skromna książeczka licząca 92 starannie złamane strony, a esej Kwaśnickiej o królowej Jadwidze nie przekracza 170 stron. Poematy Dakowicza nie powinny chyba być w tej konkurencji uwzględniane z oczywistych względów. Podaję te liczby cum grano salis. Niewątpliwie jednak unaocniają

⁴⁰ J. B a r g i e l s k a, *Przyszła mięta i szaleje*, w: taż, *Obsoletki*, s. 86-87.

⁴¹ T a ż, *Bardzo długi pociąg*, w: taż, *Obsoletki*, s. 46n.

⁴² T a ż, *Było to w czasie, gdy zegarmistrze robili spinki do włosów*, w: taż, *Obsoletki*, s. 14-15.

one problem – literatura odwdzięcza się obfitością pobudzeń tym, którzy zawierzą jej mocy. Z drugiej strony zaś – wiara pisarza w słowo domaga się dowodów. Nie musi się ona wyrażać w liczbie zapisanych stron, ale jakiś panujący w literaturze *Zeitgeist* ma chyba taki kaprys, skoro *Male życie*⁴³ Hanyi Yanagihary – jeden z powieściowych bestsellerów roku 2016 – liczy sobie 800 stron.

Kto ma ograniczone zaufanie do słowa, kto podejrzewa literaturę o zwodniczość, kto odmawia jej – dla jej własnego dobra – prawa do samowystarczalności, przekracza krąg wiary w słowo. Oczywiście, jak zawsze w dziejach literatury, nieufność ta – uświadomienie jej sobie przez pisarza – jest stopniowalna i różnie motywowana. Jak zawsze, nie cierpimy na brak odważnych i pobożnych użytkowników „daru słowa”. Wszystkim zmartwionym, że to i owo umarło w języku polskim, radzę prosty eksperyment: otworzyć stronę księgarni internetowej z możliwie bogatymi opcjami wyboru, następnie warto kliknąć: beletrystyka, po czym: religia (jest!, dlaczego by nie?). A imię ich: Legion.

Z mniej oczywistych wyników tej quasi-kwerendy warto wspomnieć, że istnieje nie tylko poezja, ale i proza kapłańska: byłego prowincjała polskich dominikanów Krzysztofa Popławskiego *Oczko. Miniatury (anty)klerykalne*⁴⁴, obszerny, ponad trzystustronicowy (i nie pierwszy) wybór opowiadań sercanina Józefa Lacha *Mimo drzwi zamkniętych*⁴⁵, w końcu chyba najciekawsze w tej kategorii dwie niezbyt obszerne opowieści jezuita Jarosława Naliwajki – *Zero*⁴⁶ (dotycząca powołania kapłańskiego) oraz *Kalendarz*⁴⁷. Oczywiście proza biblijna: Grzegorza Kędziory *Podążając za Panem*⁴⁸ (formacyjny powrót do przeszłości, w czasy Piłata) czy bardziej klasyczna w ramach gatunku opowieść s. Jadwigi Stabińskiej OSB ap *Prorokini Anna*⁴⁹, a także opowiadania jezuita Jacka Siepsiaka *Między deszczem a rynną. Dylematy postaci biblijnych*⁵⁰ oraz Andrzeja Turczyńskiego *Jawnogrzesznicza i Pan*⁵¹, w ciągle atrakcyjnej dla pisarzy konwencji apokryfu. Oczywiście proza historyczna

⁴³ Zob. H. Y a n a g i h a r a, *Male życie*, tłum. J. Kozak, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2016.

⁴⁴ Zob. J. P o p ł a w s k i, *Oczko. Miniatury (anty)klerykalne*, „W drodze”, Poznań 2015.

⁴⁵ Zob. J. L a c h, *Mimo drzwi zamkniętych*, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2014.

⁴⁶ Zob. J. N a l i w a j k o, *Zero*, Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2013.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, *Kalendarz*, Wydawnictwo Novae Res, Gdynia 2014.

⁴⁸ Zob. G. K ę d z i o r a, *Podążając za Panem*, Warszawska Firma Wydawnicza, Warszawa 2010.

⁴⁹ Zob. J. S t a w i ń s k a, *Prorokini Anna. Powieść biblijna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.

⁵⁰ Zob. J. S i e p s i a k, *Między deszczem a rynną. Dylematy postaci biblijnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.

⁵¹ Zob. A. T u r c z y ń s k i, *Jawnogrzesznicza i Pan*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”, Poznań 2009.

pod hasłem „skąd nasz ród” – rzymskokatolicki i od tysiąc pięćdziesięciu lat: w bardziej tradycyjnym wariantcie Anny Lisowskiej-Niepokólczyckiej *Jest tu chłopiec*⁵², ale również Konrada T. Lewandowskiego *Utopie*⁵³ – dwie alternatywne historie polskiej państwowości: pogańskiej konfederacji i chrześcijańskiego imperium. Oczywiście papież Jan Paweł II: Andrzeja Władysława Wodzińskiego opowieść o atmosferze papieskich pielgrzymek *Nasz papież i zamiatacze ulic*⁵⁴ czy Wojciecha Hrehorowicza – dotyczące, co interesujące, bynajmniej nie zamachu na Papieża – *Wyznania zabójcy Ojca Świętego*⁵⁵. Prócz tego, co spodziewane: koptyjka nawracająca muzułmańskiego terrorystę w powieści Rafała Krawczyka *Egzekutor. Samotność świata islamu*⁵⁶, a także autobiograficzna opowieść Doroty Frączek *Życie w Oborze*⁵⁷ – owoc literackiego mozołu połączonego z doświadczeniem pracy katechetycznej doktora teologii dogmatycznej.

*

W tekście wygłoszonym jesienią 1969 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a opublikowanym w „Znaku” w roku 1971 Stefan Sawicki pytał: *Czy zmierzch literatury katolickiej?*⁵⁸. Odwoływał się do tradycji pytania o literaturę katolicką, przypominając głosy Stefanii Skwarczyńskiej, Konrada Górskiego, Jerzego Zawieyskiego, Antoniego Gołubiewa. Z pewnością spełniło się przewidywanie Sawickiego, że coraz bliższy jest powrót zainteresowania pisarzy problematyką religijną. Inna sprawa, czy warunki postawione autorowi wyczekiwanego arcydzieła wyrastającego z „nowej religijności”⁵⁹ zostały przez kogokolwiek spełnione: „Musiałby on [...] być głęboko pogrążony w to wszystko, co nowe w religii, musiałby umieć mówić w imieniu współczesnego człowieka, który bliższy jest autentycznej modlitwie niż ideologii, w imieniu

⁵² Zob. A. L i s o w s k a - N i e p o k ó l c z y c k a, *Jest tu chłopiec*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2010.

⁵³ Zob. K. T. L e w a n d o w s k i *Utopie*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2014.

⁵⁴ Zob. A. W. W o d z i ń s k i, *Nasz papież i zamiatacze ulic*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2013.

⁵⁵ Zob. W. H r e h o r o w i c z, *Wyznania zabójcy Ojca Świętego*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010.

⁵⁶ Zob. R. K r a w c z y k, *Egzekutor. Samotność świata islamu*, Wydawnictwo Sorus, Poznań 2015.

⁵⁷ Zob. D. F r a ń c z e k, *Życie w Oborze*, Novae Res, Gdynia 2013.

⁵⁸ Zob. S. S a w i c k i, *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?*, „Znak” 23(1971) nr 11, s. 1423-1440.

⁵⁹ T e n ż e, *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?*, w tenże: *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1979, s. 152.

człowieka w ogóle, który [...] «doczesny jest co chwila, a wieczny zawsze»⁶⁰. Sawicki nie myślał chyba jednak u schyłku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, że „nowa religijność” będzie oznaczała coś tak bardzo różnego od posoborowych wyobrażeń o religii pogłębionej w aspekcie indywidualnego doświadczenia, a zarazem zuniwersalizowanej poprzez swobodniejsze ujęcie eklezjologii i wzięcie w teologiczną rachubę innych religii oraz poszukiwań duchowych osób bezwyznaniowych. Twórca polskich badań nad sacrum w literaturze formułował wówczas swoje rozpoznania i oczekiwania w postawie otwartości, którą dobrze wyraża uwaga z tego samego tekstu: „Egzystencjalizm podważając sens religii, równocześnie przez doprowadzenie człowieka do sytuacji granicznej – budził jej pragnienie i potrzebę”⁶¹.

Trudno byłoby dzisiaj zastąpić w tej wypowiedzi egzystencjalizm nazwami wpływowych i modnych nurtów humanistyki – z przekonaniem, że budzą one potrzeby religijne współbrzmiające z doświadczeniem chrześcijanina. Nowa religijność współtworzona przez owe nurty kształtuje się w opozycji do chrześcijaństwa, zdominowana przez przeświadczenie, że „„autentyczna» religijność nowoczesna jest albo gnostycka, albo nie ma jej wcale”⁶². Owa gnostyckość ufundowana jest na przekonaniu o śmierci Boga w tradycyjnej postaci dobrego i sprawiedliwego Ojca. Konsekwencja tej śmierci to imperatyw poszukiwania śladów transcendencji – tak, by nigdy w pełni nie zaakceptować świata, zawsze budzącego sprzeciw swoją niesprawiedliwością. Obydwa elementy – całkowite odrzucenie tradycyjnego obrazu Boga oraz rewolucyjnie krytyczny stosunek do świata, niesatysfakcjonującego zakresem sfery wolności, postrzeganej jako wymagająca nieustannego poszerzania – są modelujące dla nowej religijności.

Kwaśnicka i Dakowicz – w inny sposób Bargielska – ani nie odrzucają tradycyjnego obrazu Boga, ani nie postępują światła za doświadczane z jego strony zniewolenie. Łączy ich rozczarowanie sekularyzmem nowoczesności. Nie traktują go jako szansy, ale też nie starają się unieważnić jego skutków. Bardziej niż otwarci na nowoczesność są radykalni w poszukiwaniu środków zaradczych przeciwko jej słabościom. Radykalni – to znaczy rekonstruujący swoją tożsamość duchową. Charakterystyczna dla ich pisarstwa postawa autentyczności religijnych poszukiwań wydaje się obiecująca artystycznie – ze względu na twórcze napięcie wytwarzające się w ich relacji do powszechnie uznawanego w kulturze za obowiązujący sekularnego modelu państwa i społeczeństwa liberalnego.

⁶⁰ Tamże, s. 153.

⁶¹ Tamże, s. 151.

⁶² A. Bielik-Robson: „*Deus otiosus*”: ślad, widmo, karzeł, w: „*Deus otiosus*”. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 9.