

Zrządzeniem losu rok 2016 jest nie tylko 1050. rocznicą chrztu Polski, ale i rokiem wydania polskiego tłumaczenia *Królestwa*<sup>1</sup> Emmanuela Carrére'a oraz *Trzydziestu srebrników*<sup>2</sup> 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 przynależę 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”<sup>3</sup>. 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 demokracji<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. E. Carrére, *Królestwo*, tłum. K. Arustowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2016.

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

<sup>3</sup> Carrére, dz. cyt., s. 392.

<sup>4</sup> 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”<sup>5</sup>. Krytyka ta ugruntowuje się na kruchym fundamencie przekonania, że „życie to miłość, a nie miłosierdzie”<sup>6</sup>. 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”<sup>7</sup>.

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

<sup>5</sup> Carrère, dz. cyt., s. 396.

<sup>6</sup> Tamże, s. 397.

<sup>7</sup> 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”<sup>8</sup>. 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. Coetzeego *Życie i czasy Michaela K*<sup>9</sup>. 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”<sup>10</sup>. 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 dolegliwościach<sup>11</sup>. Ku zdradzie prowadzi go kontakt z arcyka-

<sup>8</sup> Tamże, s. 492.

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

<sup>10</sup> Tamże, s. 71.

<sup>11</sup> 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”<sup>12</sup>.

Márai precyzuje milieu najbliższego otoczenia Jezusa jako „atmosferę świata ludzkości ogarniętej tęsknotą za zbawieniem”<sup>13</sup>. W samej misji Jezusa dostrzega zaś „ogromne ludzkie przedsięwzięcie, największy wysiłek, do jakiego zdolny jest człowiek – gdy przynosi swą świadomość w sferę boskości”<sup>14</sup>. Co interesujące – ów wysiłek „nie powstaje między dającymi się dotknąć szlabanami czasu”<sup>15</sup>. 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”<sup>16</sup> – 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*”<sup>17</sup>. 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*)<sup>18</sup>. Dostrzega on prawidłowość, że „w wielu postsekularnych powieściach istnieją [...] zdecydowanie pozytywne obrazy

<sup>12</sup> Tamże, s. 26.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 147.

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> 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”<sup>19</sup>. 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.