

WYWOŁYWANIE DUSZY. OLGI TOKARCZUK GRA NA WIELU RELIGIACH**

KARINA JARZYŃSKA*

www.orcid.org/0000-0001-9568-4027

Literatura – tworząc świat o zdumiewającym ontologicznym statusie – wyprowadza nas poza siebie samych i pozwala uczestniczyć w doświadczeniu, które inaczej nie byłoby nam dane.¹

Olga Tokarczuk należy do autorów zainteresowanych historią religii oraz wrażliwych na zależność mitów i rytuałów od warunków, w jakich funkcjonują. Poprzez swą twórczość eksploruje miejsce religii w epoce i regionie, w których żyje, zarazem prowokując pytanie o religijny potencjał samej literatury. Jej piarstwo opowiada o duchowych potrzebach współczesnego człowieka i chce je zaspokoić, korzystając w tym celu z zasobów różnych tradycji. Jak postaram się wykazać w niniejszym artykule, Tokarczuk gra na wielu religiach, przy czym jej najważniejszym rozgrywającym pozostaje literatura.

Zanim przyjrzymy się najważniejszym utworom pisarki – kilkunastu powieściom i zbiorom opowiadań, w których ten ogólnie zarysowany projekt znajduje swoje rozmaite konkretyzacje – proponuję zadać pytanie: w co wierzy Olga Tokarczuk? A przynajmniej: w co deklaruje, że wierzy? Obietnicę możliwości udzielenia odpowiedzi na to pytanie składa obfitość wywiadów, chętnie udzielanych przez autorkę *Biegunów* już od 25 lat², a także publicystyka zebrana w tomie *Moment niedźwiedzia*. Po zdaniu sprawy z tych lektur krótko przybliżę

* Karina Jarzyńska – dr, Wydział Polonistyki UJ.

** Artykuł powstał w ramach projektu *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej* (NPRH 0052/NPRH4/2a/83/2016) kierowanego przez dra hab. Łukasza Tischnera.

¹ O. Tokarczuk, *Palec w soli czyli Krótka historia mojego czytania*, [w:] *Światy Olgi Tokarczuk*, pod red. Magdaleny Rabizo-Birek, Magdaleny Pocałun-Dydcz i Adama Bieniasa, Rzeszów 2013, s. 13.

² Pierwszego wywiadu Tokarczuk udzieliła zaprzyjaźnionemu z nią Karolowi Maliszewskiemu w 1994 roku, zob. t y c h ż e, *Najważniejsza jest powieść*, „Nowy Nurt” 1994 nr 16. Do 2018

dotychczasowe kierunki interpretacji religijnych aspektów dzieła Tokarczuk, by zebrać pytania, jakie warto mu postawić. Kolejne części artykułu będą dotyczyły historii rozwoju tej twórczości oraz dzieł, które w najciekawszy sposób ukazują specyfikę jej relacji z religią. Jak sądzę, polega ona na takim operowaniu religijnym imaginariem, by nadać tworzonej literaturze moc destabilizowania rozmaitych granic, zwłaszcza tej pomiędzy ego czytelnika a innymi instancjami psychicznymi oraz między nim a innymi podmiotami, zarówno ludzkimi, jak i nie-ludzkimi. Postaram się także wskazać, w jaki sposób tytułowe „wywoływanie duszy” jest przez autorkę *Ksiąg Jakubowych* łączone z etyczną motywacją jej twórczości.

PISARSKIE I OBYWATELSKIE *CREDO*

Znajomość biografii Tokarczuk i jej zaangażowania w sprawy publiczne pozwala wnioskować, że noblistka wierzy w literaturę, a także w potrzebę jej promocji na skalę regionalną i globalną³. Przedstawia się jako „przede wszystkim czytelniczka”⁴. Jest także aktywną obywatelką, walczącą o ochronę środowiska naturalnego, prawa zwierząt i człowieka⁵. O swoich poglądach na religię mówi wprost w wypowiedzi dla „Tygodnika Powszechnego”, wspominając swoje ateistyczne wychowanie, okres samotnych religijnych doświadczeń wczesnej młodości i późniejszy bunt, który skierował ją na studia psychologiczne. Tam zetknęła się z myślą Carla Gustava Junga, która zainspirowała jej dalszy rozwój, aż po refleksję okresu dojrzałego:

Religijność to bowiem szukanie porządku poza sobą samym, to w pewnym sensie uwolnienie od siebie. Myślę, że przeciwieństwem religijności będzie więc nerwica, czyli beznadziejne i bolesne uplątanie się w siebie, w swoje lęki, obawy, rojenia „ja”. Nerwica to niemożność wyjścia poza siebie. Tam, gdzie zatryumfował indywidualizm rozumiany jako hołdy składane „osobowości” i przecenianie jednostkowej świadomości, religijność zostaje zepchnięta na margines życia, sprowadzona do sekciarskich utareczek o „prawdziwego Jedyne Boga” lub o dogmaty.⁶

roku opublikowano ich około siedemdziesięciu, zob. bibliografia na portalu *Polscy pisarze i badacze literatury przełomu XX i XXI wieku*, <http://www.ppibl.ibl.waw.pl/> [dostęp 20.11.2019].

³ Jeszcze przed otrzymaniem najważniejszej z nagród literackich i założeniem Fundacji Olgi Tokarczuk zdążyła zainicjować festiwal Góry Literatury i wziąć udział w wielu podobnych imprezach jako gość lub współorganizator. Por. Ł. Filip, N. Szostak, *Ci, którzy odrzucali jej książki, teraz mówią: „Są genialne”*. *Opowieść o długiej drodze Olgi Tokarczuk do Nobla*, „Książki”, grudzień 2019.

⁴ *Jestem przede wszystkim czytelniczką. Z Olgą Tokarczuk rozmawia Michał Nogaś*, „Książki”, grudzień 2019.

⁵ Za formę jej obywatelskiego *credo* można uznać statut Fundacji Olgi Tokarczuk, zob. <https://www.wroclaw.pl/fundacja-olgi-tokarczuk-wroclaw> [dostęp 31.01.2019]. Pisarka przez pewien czas była członkinią Partii Zielonych, bywała też uczestniczką manifestacji czy sygnetariuszką listów protestacyjnych.

W tej oryginalnej definicji religijności wyraźne są inspiracje psychologiczne: nerwica to pojęcie ze słownika tej dziedziny, podobnie jak osobowość czy świadomość. Badanie relacji między strukturą ludzkiej psychiki a religijnością interesowało Junga, o czym przekonuje redagowany przez Tokarczuk *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*. Psychoanalityk uważał religię za „szczególną postawę świadomości, która uległa zmianie przez doświadczenie numinosum [...], postawę wobec tego, co wywarło wystarczająco silny wpływ na jednostkę i pobudziło do tego, by czcić, słuchać, oddawać hołd i kochać”⁷. Wywołany zewnętrznymi bodźcami rozwój osobowości w kierunku postawy religijnej miałby w myśl tej koncepcji korzystać z mitów i symboli, by zmierzać do aktualizacji jaźni – archetypu, nazywanego przez Junga „psychologicznym nośnikiem Boga”, „zasadą porządkującą osobowość”, czy wręcz realizacją potencjalnej pełni jednostki⁸. Jej najważniejsze symbole to krzyż i mandala, przy czym „krzyż symbolizuje napięcie ostatecznego przeciwstawienia tego, co ludzkie i boskie, mandala reprezentuje rozwiązanie tego przeciwieństwa”⁹. Zahamowanie rozwoju jaźni wskutek niewłaściwej postawy świadomości i/lub braku kontaktu z symbolicznymi wehikułami indywiduacji miałyby z kolei prowadzić do nerwicy¹⁰.

Wyszedłszy ze szkoły jungowskiej, Tokarczuk nie poprzestała na przyjęciu poznanego tam poglądu na ludzką psychikę. Decydując się na karierę zawodowej literatki, otworzyła sobie drogę do mniej rygorystycznego rozumienia relacji między osobowością a tym, co religijne. Ogólny postulat „wyjścia poza siebie” czy „poszerzenia ego” będzie powracał w jej wypowiedziach, wskazujących literaturę jako najskuteczniejsze narzędzie osiągnięcia tego celu¹¹. Możliwość wykraczania poza siebie w stronę innych bytów lub całych alternatywnych światów, to według niej cecha konstytutywna dla człowieczeństwa, której rozwój jest stawką wspólną dla literatury i religii. W jednym z esejów formułuje apologię czytania, przedstawiając tę czynność jako najważniejszy cel ludzkiej egzystencji: „Jesteśmy tu po to, żeby czytać”¹². Oto rozumowanie, które prowadzi ją do tego wniosku:

Akty interpretacji odkrywają kolejne warstwy świata – rację mieli buddyści, że świat tworzą powiewające w pustce zasłony Mai, Iluzji. Interpretacje mogą się wzajemnie wykluczać – nic to,

⁶ O. Tokarczuk, *Świat z odwrotnej strony*, „Tygodnik Powszechny”, październik 2019 (pierwodruk: „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 46).

⁷ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, przeł. Wojciech Bobecki, Lidia Zielińska, redakcja Olga Tokarczuk, Wrocław 1994, s. 174.

⁸ Tamże s. 175.

⁹ Tamże s. 175.

¹⁰ Tamże s. 127.

¹¹ Por. m.in. stwierdzenie „Od czytania rośnie świadomość, a maleje ego” z rozmowy Olgi Tokarczuk z Michałem Pawłem Markowskim podczas 11. Festiwalu Conrada 27.10.2019, zob.: <http://conradfestival.pl/a/1753,od-czytania-rosnie-swiadomosc-a-maleje-ego> [dostęp 8.12.2019].

¹² O. Tokarczuk, *Palec w soli...*, dz. cyt., s. 22.

wykluczanie jest przecież dopełnieniem! Związki między faktami rysują się intuicyjnie, zaczynają działać synchroniczności, skojarzenia, z których buduje się nagle i oczywiste zrozumienie. Interpretacja nie jest inną percepcją, ale nadawaniem sensu. Wielu sensów. Tekst jest nieskończony, zupełnie jak Tora, którą czytają studenci jesziwy, maczając palce w miseczkach z solą – tyle jest jej wersji, ile możliwych układów liter. Każda wersja jest imieniem Boga, kto je wszystkie zliczy i wszystkie wypowie, ten zamknie dzieje świata, zakończy czas.¹³

Czytanie – rozumiane jako snucie powiązań między literami i przedmiotami, zamienianie przypadku w sens, tropienie synchroniczności – zostaje tu skojarzone paralelnie z dwiema wielkimi tradycjami religijnymi: judaizmem, w ramach którego rozwinęła się kabała Abrahama Abullafi, za paradygmatyczny rytuał uznająca permutację Bożego imienia, oraz buddyzmem, uczącym podejrzliwości wobec ludzkiej percepcji świata. Czytanie to przy tym w myśl eseju czynność zbawcza, i to po trzykroć: jako droga do wyższego poznania, jako praktyka wychodzenia poza siebie, w stronę tego, co bardziej ogólne, a przez to sposób komunikacji z Bogiem, ale też jako włączenie się w realizację jego planu dla świata i człowieka. To także ucieczka przed przerażającą perspektywą bezsensownej egzystencji osób nie znających pisma, którą Tokarczuk kreśli w kodzie swojego eseju.

Czynność czytania poprzedzać musi jednak pisanie, które z kolei zostało przedstawione w kategoriach religijnych w eseju *Jak wymyślić heterotopię*. Tekst ów zawiera swoisty dekalog pisarki, a zarazem rozpisane na dziesięć punktów ćwiczenie z wyobraźni, podkreślające wagę przekraczania przyzwyczajęń myślowych poprzez refleksję nad światami możliwymi, tytułowymi „heterotopiami”. Jak pisze Tokarczuk: „W sensie metafizycznym panuje tutaj zupełnie nowy rodzaj holistycznej, panteistycznej duchowości, przy czym duchowość rozumiana jest jako nieustanne i faktyczne (nie zaś rytualne) konfrontowanie się z niepoznawalnym”¹⁴. Uwalnianie się od ego przez czytelnika możliwe jest zatem nie tylko dzięki jego szczególnej dyspozycji, otwartości na sensotwórczą interpretację, ale też dzięki uprzedniej pracy autora, również dokonującego (auto)transgresji.

Według Tokarczuk religijność byłaby zatem impulsem prowokującym ludzi do przekraczania ego w stronę makrokosmicznej całości, ale też w stronę odbijającej ją, mikrokosmicznej jaźni. Podobny impuls powoduje wysiłkami pisania i czytania, prowadzącymi (we wzajemnym sprzężeniu) w stronę transgresji „ja”. Podkreślam: religijność, a nie religia, która z kolei – jako historycznie uwarunkowana, skłonna do zastygnięcia w gotowej formie instytucja – nie zawsze bywa pozytywnym bohaterem myśli i twórczości najmłodszej z polskich noblistek.

¹³ Tamże s. 22.

¹⁴ O. Tokarczuk: *Jak wymyślić heterotopię. Gra towarzyska*, [w:] *też*że, *Moment niedźwiedzia*, Warszawa 2012, s. 17.

OD MITYZACJI DO SPOŁECZNEGO AKTYWIZMU,
CZYLI RECEPCJA KRYTYCZNA

Twórczość Tokarczuk od chwili debiutu jest przedmiotem intensywnej uwagi krytyków, chętnie komentujących jej kolejne książki. W latach 90. XX wieku toczyły się o nią spory, jako że ogniskowała najważniejsze kwestie w nowych dla polskiego pola literackiego warunkach: wpływ kapitału prywatnego na relacje między pisarzem a jego czytelnikami, decentralizację państwa oraz możliwość pisania poza władzę cenzorską. Z popularności wczesnych utworów Tokarczuk czyniono zarzut. Podkreślano łączące ją z innymi pisarzami zainteresowanie peryferyjnymi obszarami Polski bądź wydarzeniami, które nie znalazły dotąd satysfakcjonującej reprezentacji literackiej. W podsumowującej te dyskusje książce Przemysława Czaplińskiego i Piotra Śliwińskiego z 1999 roku, czytamy:

pisarze pożyczają techniki literackie służące budowaniu mitycznej atmosfery czy aury, przywołują niejako ducha mitów, a zarazem tworzą mity własne, stanowiące mieszanekę legend, eposów i mitologii różnego pochodzenia. [...] Powieści Olgi Tokarczuk, Piotra Szewca, Włodzimierza Paźniewskiego, Magdaleny Tulli wynikały, jak się wydaje [...] z chęci powtórnego zaczarowania świata. Ponowienie mitu w prozie jest aktem zgody jednak nie ze światem takim, jakim jest, lecz takim, jakim chcemy, aby był.¹⁵

Krytycy interpretowali te zabiegi jako zapraszanie czytelnika do świata „przenikniętego wewnętrznym łaodem”, w którym „nie ma obszarów znaczeniowo pustych, ponieważ mit wyposaża każdą cząstkę rzeczywistości w znaczenie”¹⁶. Warunkiem możliwości wiary w tak skonstruowany porządek byłaby według nich dzielona przez autora i czytelników „celowa naiwność”, wspierana zaufaniem do kreacyjnej mocy słowa.

Ponad dekadę później Tomasz Mizerkiewicz zaproponował rewizję tej, raczej optymistycznej interpretacji obecności mitu w polskiej literaturze potransformacyjnej, zwracając uwagę na jej trwałość w utworach późniejszych, mniej naiwnych. Zaczął od celnej diagnozy źródeł tej fascynacji:

Niebagatelne znaczenie miała modna w latach 70. i 80. iberoamerykańska proza realizmu magicznego [...] [oraz] ta część humanistyki współczesnej, która poddawała szczegółowemu opisowi wrażliwość mityczną. [...] można było mówić o czymś w rodzaju „kodu eliadowskiego”, który był znany zarówno piszącym, jak i czytającym, mógł więc stać się podstawą konwencji literackiej.¹⁷

¹⁵ P. Czapliński, P. Śliwiński, *Literatura polska 1976–1998. Przewodnik po prozie i poezji*, Kraków 1999, s. 247–249.

¹⁶ Tamże s. 250–251.

¹⁷ T. Mizerkiewicz, *Literatura obecna. Szkice o najnowszej prozie i krytyce*, Kraków 2013, s. 89.

Jako podstawowe elementy owego kodu badacz wskazuje (1) sytuację naracyjną, ramowaną przez opowieści kosmogoniczne i figurę „metanarratora” zdającego się pochodzić ze świata nadprzyrodzonego; (2) charakterystyczną dla kultur tradycyjnych organizację czasoprzestrzeni, z cykliczną koncepcją czasu oraz wyraźnym centrum świata i osadzoną w nim osią kosmiczną (*axis mundi*); (3) kreację postaci podkreślającą wagę momentów przejścia, którym sprzyjają rytuały inicjacyjne. Na podstawie analizy *Ostatnich historii* Tokarczuk i *Jadąc do Babadag* Stasiuka Mizerkiewicz stawia jednak tezę, że w prozie najnowszej

[m]ity utraciły swoje jednoznaczne odniesienie do tego, co napawające ładem, pocieszeniem, bezpieczeństwem. To powszechne w latach 90. przekonanie należy zrewidować i przyjąć, iż mity w prozie polskiej stały się teraz odpowiedzialne za objawianie współczesnego przebiegu niepokojów egzystencjalnych, sposobów spontanicznego organizowania się różnorodnych form samoobrony społecznej oraz buntu wobec dyskretnych form przymusu.¹⁸

Za celnością tej diagnozy przemawiają, jak sądzę, także kolejne książki Tokarczuk, z *Księżami Jakubowymi* na czele.

Po roku 2010 pojawiły się pierwsze wydawnictwa zwarte poświęcone głównie autorce *Biegunów*. Najpierw ukazał się obszerny i różnorodny tom *Światy Olgi Tokarczuk*¹⁹, którego trzon stanowiły teksty publikowane wcześniej w piśmie „Fraza”. We wstępie redaktorzy tworzą symptomatyczną listę słów-kluczy, za pomocą których opisuje się powieściowe światy Tokarczuk: „lustro, gra, labirynt, magia, czas, miejsce, dojrzewanie, śmierć”²⁰. Wart odnotowania jest także zamieszczony w tomie szkic ks. Wiesława Felskiego, w którym autor wyróżnia trzy okresy tej twórczości: początkowy, kiedy powieści „orbitują wokół konstelacji świata chrześcijańskiego” choć „pod powierzchnią praktyk trudno dostrzec to, co jest ich centrum i sensem, czyli wiarę”²¹; drugi, którego „religijność to metropolia składająca się z różnych tradycji konfesyjnych”, a „u jej źródeł można wyczuć swoisty pesymizm poznawczy”²², i trzeci, ze wzrastającym wpływem astrologii i mistycyzmu Williama Blake’a, przez co duchowość „nie jest już szukaniem Boga, ale stawianiem się na jego miejscu”²³. Jeszcze bardziej krytyczną ocenę z podobnej perspektywy wystawił niedawno temu pisarstwo Jerzy Szymik, nazywając je neopogańskim²⁴.

¹⁸ Tamże s. 105.

¹⁹ *Światy Olgi Tokarczuk*, pod red. M. Rabizo-Birek, M. Pocałun-Dydcz i A. Bieniasa, Rzeszów 2013.

²⁰ *Od redaktorów*, [w:] *Światy Olgi Tokarczuk. Studia i szkice...* s. 10.

²¹ W. F e l s k i, *O religijności w prozie Olgi Tokarczuk słów kilka*, [w:] *Światy Olgi Tokarczuk. Studia i szkice...*, s. 324.

²² Tamże s. 325.

²³ Tamże.

²⁴ Ks. Jerzy Szymik – od lat interpretujący literaturę z perspektywy teologa katolickiego – ocenił twórczość Tokarczuk jako pod względem religijnym szkodliwą: „to w warstwie ideowej apoteoza neopogaństwa – fascynacja mitami, astrologią, ezoteryką, zdolnościami parapsycholo-

Dopiero w roku, w którym Tokarczuk uhonorowano literacką nagrodą Nobla, ukazała się pierwsza monoautorska publikacja poświęcona wyłącznie jej pisarstwu²⁵. Katarzynę Kantner interesuje dzieło Tokarczuk jako element komunikacji społecznej, i to w szczególnym sensie: to kierowany do czytelników komunikat projektowany jako działanie na rzecz wspólnego dobra. Według Kantner pisarkę miałyby motywować dwie podstawowe intencje: „transmisji elitarnych treści intelektualnych [...] w obręb kultury popularnej” oraz „krytyki dyskursów hegemonicznych”, poprzez ukazanie punktów widzenia „grup znajdujących się na marginesie publicznego dialogu”²⁶. Stąd ogólniejsze pytanie, jakie stawia badaczka: „za pomocą jakich środków literatura staje się praktyką etyczną, która naświetla mechanizmy ekskluzji obecne w różnych społecznych językach i wytwarza strategie dyskursywne, których celem jest neutralizacja językowej [...] przemocy”²⁷. W konsekwencji jej analiza religijnych konotacji tej twórczości korzysta z narzędzi krytyki postsekularnej i badań kulturowych²⁸. Na przykład Paschalis z *Domu dziennego, domu nocnego*, transseksualny mnich decydujący się napisać hagiografię świętej Kummernis, zostaje przez Kantner zinterpretowany jako bojownik o uznanie własnej nienormatywnej tożsamości płciowej w ramach religijnego dyskursu²⁹.

Charakteryzując dyskursywne praktyki Olgi Tokarczuk, Kantner korzysta z teorii Dominique’a Maingueneau, stawiającego literaturę obok religii, filozofii, nauki i prawa w szeregu „dyskursów konstytuujących”³⁰, czyli samodzielnie określających warunki prawdziwości swoich twierdzeń poprzez szczególne strategie, takie jak sytuowanie się pisarza i konstruowanego przez niego narratora na marginesie społecznego imaginarium, w miejscu, z którego można kwestionować przyjęte przez większość reguły gry – zwanym przez Maingueneau paratopią. Jak sądzę,

gicznymi, wizją politeistyczną, przedchrześcijańską właśnie, poddaną rytmom księżycy i krwi, magii, wizją „naturalnie” pogańską. Wracają bogowie. A z nimi ciemność i przerażenie. Oręż w rękach wielu w walce z kościelną wiarą w Chrystusa”; J. Szymik, *Nobel dla Tokarczuk*, „Gość Niedzielny” 2019, nr 46, online: <https://www.gosc.pl/doc/5981107.Nobel-dla-Tokarczuk> [dostęp 8.12.2019]. Dalej teolog zestawia interesujące powieściopisarkę tradycje niechrześcijańskie z nazizmem i marksizmem, przed którymi, jak sugeruje, obronić może tylko wiara w zbawczą misję Chrystusa.

²⁵ K. Kantner, *Jak działać za pomocą słów? Proza Olgi Tokarczuk jako dyskurs krytyczny*, Kraków 2019. Zob. też M. Świerkosz, *W przestrzeniach tradycji. Proza Izabeli Filipiak i Olgi Tokarczuk w sporach o literaturę, kanon i feminizm*, Warszawa 2014.

²⁶ K. Kantner, *Jak działać za pomocą słów...*, s. 13.

²⁷ Tamże.

²⁸ K. Kantner, *O religijności z marginesu. Dyskurs postsekularny w prozie Olgi Tokarczuk*, [w:] *Ślady, zerwania, powroty... Metafizyka i religia w literaturze współczesnej*, red. E. Sołtys-Lewandowska, Kraków 2015, s. 394–397. Artykuł ten stał się podstawą późniejszego, bardziej rozbudowanego rozdziału w cytowanej już książce tej autorki.

²⁹ K. Kantner, *Jak działać za pomocą słów...*, s. 131–137.

³⁰ D. Maingueneau, *Dyskurs literacki. Paratopia i scena wypowiedzenia*, tłum. Hanna Konicka, Warszawa 2015.

ta koncepcja jest istotnym wsparciem dla wysiłków zrozumienia sposobu, w jaki Tokarczuk rozgrywa relację między literaturą a religią, w tym dla zaproponowanej przez nią w mowie noblowskiej metafory „czwartoosobowego narratora”.

Wśród dotychczasowych prób interpretacji tego, co religijne w pisarstwie Tokarczuk, można wyróżnić główne tendencje, częściowo odpowiadające chronologicznemu rozwojowi tej prozy. Najpierw podkreślano rolę mitycznych struktur organizacji świata, zastanawiając się nad poziomem zaufania, jakim obdarza je autorka. Wskazywano na inspiracje, z jednej strony, iberoamerykańskim realizmem magicznym i – z drugiej – teoriami religioznawczymi, zwłaszcza spod znaku Eliadowskiej fenomenologii i psychoanalizy Jungowskiej. Z czasem dostrzeżono różnorodność tradycji religijnych, z jakich korzysta autorka, w tym – dla niektórych niepokojącą – rolę ezoteryki i astrologii, kojarzonej z (przebrzmiałą już współcześnie) etykietą New Age. Kolejna fala recepcji zwraca większą uwagę na społeczne i polityczne uwikłanie wątków religijnych w pisarstwie Tokarczuk. Dobrym przykładem takiej interpretacji jest celny *passus* Kingi Dunin:

W pierwszej powieści Olgi, *Podróży ludzi Księgi*, grupa wędrowców wyrusza na poszukiwanie Księgi, która objawi im prawdę. Kiedy jednak ostatni z nich ją odnajduje, okazuje się, że nie umie czytać. [...] droga od *Podróży ludzi Księgi* do *Biegunów* jest rozwijaniem i cyzelowaniem wciąż tej samej intuicji: do prawdy, nawet jeśli jest nieosiągalna, możemy zbliżyć się tylko w ruchu, przekraczając granice, natomiast zastygłe formy, instytucje, języki – to śmierć. Teza ta ma charakter religijno-metafizyczny, ale także – warto to podkreślić – społeczny. Chodzi tu bowiem o pewien pokrewny religii sposób myślenia, którego w dzisiejszym świecie najszlachetniejszymi przedstawicielami są często ateści. Jest to religijność, która nigdy nie umości sobie wygodnego miejsca w żadnym kościele, wykazuje też pewne powinowactwo z utopią. Ostrożną utopią późnej nowoczesności, która nie ma odwagi tworzenia projektów, ale ma odwagę wiary w niekonieczność istniejących sposobów urzędzenia świata.³¹

Sięganie do zasobu różnych tradycji religijnych, przy świadomości ich historycznej zmienności i wzajemnej zależności – a tym samym ograniczonej racji – stało się z czasem jedną z dystynktywnych cech pisarstwa Tokarczuk, słusznie, jak sądzę, interpretowaną przez Dunin jako forma komentarza do kultury współczesnej.

Czas przyjrzeć się z bliska kolejnym utworom autorki *Biegunów*, aby podsumować jej dorobek w zakresie literackiego myślenia o religii i wpisywania religijnych znaczeń w literaturę. Postaram się jednocześnie czytać tę twórczość konstelacyjnie³², eksponując horyzontalne relacje między poszczególnymi utworami i ich wzajemne oświetlanie się.

³¹ K. Dunin, *Pisarka*, [w:] O. Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, Warszawa 2012, s. 6–7.

³² Por. R. Nycz, *Lekeja Adorna: tekst jako sposób poznania albo o kulturze jako palimpseście*, „Teksty Drugie” 2012, nr 3, s. 34–50; D. Kozicka i K. Trzeciak, *Konstelacje krytyczne*, „Forum Poetyki” 2017, nr 8, s. 32–39.

TEOLOGIE
POWIEŚCIOWYCH WIELOŚWIATÓW

Kolejne pozycje książkowe w dorobku Tokarczuk łączy ze sobą – jak postaram się pokazać – obecność bezpośrednio wyartykułowanej teologii, choć w każdej z nich jest to nieco inna koncepcja Boga, co więcej: przeważnie na jedną powieść bądź zbiór opowiadań przypada ich kilka. Ta wielość jest, jak sądzę, jednym z narzędzi, które pisarka wypracowała, by uzyskać istotny dla siebie efekt destabilizowania granic religijnej wyobraźni, tak własnej, jak i czytelnika. Debiutancka *Podróż ludzi Księgi* splata historię tytułowej grupy bohaterów z procesem wyłaniania się nowoczesności jako nowego paradygmatu poszukiwań duchowych. Francuskie wojny religijne okazują się symptomem kryzysu chrześcijaństwa, którego miejsce zajmują alchemia, kabała, astrologia i, przekraczająca wszystkie te propozycje, Księga. Jak czytamy: „W czasach przełomu jedyne, co pozostaje, to unieść się wyżej, ponad zbyt proste podziały, i znaleźć język, który pozwoli określić jakąś trzecią drogę”³³. Każdy z bohaterów powieści prowadzi przy tym własne poszukiwania i każdy „jest blisko”, powiada Tokarczuk, na swój sposób definiując Boga i szukając z nim kontaktu³⁴. Trzecia droga to zatem cała sieć ścieżek, raczej przecinających się niż prowadzących w tym samym kierunku. Ten zabieg fabularny znajduje odpowiednik w twórczości Noblistki, proponującej wiele różnych wizji transcendencji.

W pierwszej powieści Tokarczuk dominuje obraz Boga jako autora, silnie inspirowany kabałą, lecz oparty na oryginalnym tekście rytualnym o znamionach apokryfu³⁵. Proces kreacyjny zostaje w nim przedstawiony jako translacja boskiej doskonałości na ludzką niedoskonałość, słowa na ciało. Gwarantem wzajemnej odpowiedności obu języków jest Księga, dostępna ludziom głównie w marzeniu i poprzez ich własne wysiłki twórcze:

Każda książka jest odbiciem Księgi i stanowi jej odbłask. [...] każda książka jest trochę jak człowiek. Zawiera w sobie pewną niezależną, żywą i dramatycznie osobną część prawdy, jest pewną wersją prawdy, heroicznym wyzwaniem rzuconym Prawdzie, żeby się ukazała i objawiła, i pozwoliła nam istnieć dalej już w błogości całkowitego poznania. A jednocześnie każda książka napisana przez człowieka wychodzi poza niego. Człowiek, który pisze książkę, przekracza siebie, bo czyni odważną próbę określenia siebie i nazwania. [...] Jeżeli więc Bóg napisał Księgę, to także

³³ O. Tokarczuk, *Podróż ludzi Księgi*, Warszawa 1996, s. 13.

³⁴ „Markiz sądził, że sposobem na poznanie znaczenia jest Magia i Wtajemniczenie. Był blisko. Weronika sądziła, że znaczeniami, które nadają wszystkiemu sens, są Miłość i Sny. Była blisko. Gauche wierzył w Słowo, którego nigdy nie udało mu się wypowiedzieć, i też był blisko. De Berle zaś przeczuwał, że znaczenie zawiera się w samej istocie rzeczy, że rzeczy znaczą dokładnie to, czym są. Niezbyt to skomplikowana filozofia, ale i on był blisko”; tamże s. 52.

³⁵ Tamże, s. 18–19 (podkr. KJ). Por. „Bóg stworzył ludzi w całej ich różnorodności, żeby udowodnić samemu sobie, jak wiele postaci przybiera ludzkie pojęcie jego dzieła. Jakby ludzie z krwi i kości byli koszykami na różne idee, poglądy i stanowiska”; tamże, s. 20.

przekroczył w niej sam siebie i swoje dzieło stworzenia. [...] Księga stanowi więc rozszerzenie boskiej świadomości i jest bardziej boska niż sam Bóg.³⁶

Tak zakreślona teologia literacka znajduje swój odpowiednik w perypetiach ludzi Księgi. Ich podróż jest ruchem wychodzenia poza siebie i to właśnie ten ruch okazuje się najważniejszym źródłem poznania. Finałową scenę spotkania z Księgą, a następnie porzucenia jej i odzyskania głosu przez woźnicę Gauche'a, Katarzyna Kantner zestawia z koncepcją autoasercji Hansa Blumenberga, rozwiniętą przez Agatę Bielik-Robson. Słowa „Jestem Gauche” byłyby w tej perspektywie gestem samopotwierdzenia, analogicznym do kartezjańskiego *Ego sum, ego existo!*, manifestującego jednostkową tożsamość w odpowiedzi na Boskie roszczenie do władzy absolutnej. To gest *par excellence* nowoczesny, celebrujący racjonalną pojedynczość i możliwość oporu wobec wszelkich totalności, a także gnostycki – jako że stawia Boga w pozycji przeciwnika ludzkich ambicji kognitywnych i egzystencjalnych, podobnego złośliwemu demonowi³⁷. Książka, która opowiada, ale i zastępuje boską Księgę, to niejako rozbudowana forma tego performatywu, celebrująca ludzkie moce (s)twórcze i dążenia epistemiczne.

Następna powieść Tokarczuk, *E.E.* (1995), zaczyna się w miejscu, gdzie kończy się poprzednia: tym razem to Erna Eltner określa się, wylania „z mgły nieokreślenia”³⁸ i odnajduje w sobie podstawę do oparcia się zewnętrznej władzy. To władza rodzicielska, ale także władza mężczyzn, którzy na różne sposoby objaśniają jej świat, głównie w terminach naukowych i religijnych. Tokarczuk osadza swoją historię w pierwszej dekadzie XX wieku, by przyglądać się narodzinom naukowej psychologii. Mediumiczne zdolności Erny konfrontują przedstawicieli młodej dyscypliny z jej najtrudniejszymi pytaniami: czym jest „tamten świat”, z którym komunikuje się dziewczyna, i na ile można go badać jako rzeczywistość psychiczną? Czym jest nieświadomość? Profesor Vogel – powieściowy entuzjasta tego typu dociekań – prezentuje stanowisko podobne do C.G. Junga, obdarzając nieświadomość szczególnymi jakościami metafizycznymi, takimi jak autonomia, wiecznotrwałość, pierwotność, niewyraźność:

traktował ją jako jakiś odrębny w nas byt, jakby demona, coś pośredniego między siłą boską a diabelską. Nieświadomość w tym ujęciu była zarówno czymś indywidualnym, właściwym dla każdego człowieka, jak i wspólnym dla wszystkich. [...] była właśnie tą pierwotną, wiecznie żywą rzeczywistością, a świadomość, przeciwnie, czymś nowym, co pojawiło się zaledwie kilka tysięcy lat temu, gdy człowiek opisał świat słowami. Świadomość mogła rzeczywiście powiedzieć: „Na początku było słowo”. Nieświadomość istniała dużo wcześniej, słowo jej nie dotyczyło.³⁹

³⁶ Tamże, s. 101–102 (podkr. KJ).

³⁷ Por. Kantner, *O religijności...*, dz. cyt., s. 127–128.

³⁸ O. Tokarczuk, *E.E.*, Kraków 1995, s. 7.

³⁹ Tamże, s. 114 i 152.

Jak sądzę, można odczytać to jako projekt teologii psychologicznej, będący ważnym kontekstem także dla innych utworów autorki *Duszy*.

Nie tylko psychologia oferuje tytułowej *E.E.* słownik pozwalający zrozumieć nowe dla niej doświadczenia. Tokarczuk portretuje też trwający równolegle okres intensywnego rozwoju zachodniej ezoteryki. Jeden z bohaterów reprezentujących tę formację, Walter Frommer, stara się wyłożyć Ernie przyjmowaną w niej antropologię:

Narysował schody. Najpierw stopnie podzielił na trzy strefy. Tę dolną zakreskował czarnym atramentem i to było ciało, drugą – atramentem zielonym, i to była dusza. Najwyższe stopnie zamalował na niebiesko – i to był duch. „Czy nie jest to jednak zbyt proste?” – zastanawiał się. Nieporadnie dorysował u stóp schodów postać małego człowieka, którego jednak zaraz zamazał. Sugerowałyby to zewnętrżność człowieka wobec samego siebie. [...] Potem zawahał się, zabrakło mu słów. – Świat duchowy nigdy nie może zostać wyrażony, z braku odpowiednich terminów – powiedział potem Ernie. – Rozumiesz?⁴⁰

Podobnie jak rytualny tekst w *Podróży ludzi Księgi*, także ta rzekoma lekcja doktryny ma znamiona apokryfu. Trójpodział człowieka na ciało (*soma*), duszę (*psyche*) i ducha (*pneuma*) jest co prawda charakterystyczny dla całej szeroko pojętej tradycji gnostycyckiej⁴¹, bliskiej poszukiwaniom teozofów, ale już idea „zewnętrżności człowieka wobec samego siebie” zaburza ten (stosunkowo) prosty schemat, sugerując jego umowność. Podobną grę z gnostyczką antropologią Tokarczuk podjęła także we własnym wykładzie z 2018, kończąc go słowami: „Trzeba to powiedzieć wprost: człowiek ma duszę, ciało i narratora”⁴². Właśnie narracja wydaje się dla autorki *E.E.* sposobem na prezentację bliskiej sobie antropologii. W poprzedniej powieści kolejne rozdziały były pisane z pozycji kilku równorzędnych bohaterów, tym razem zaś Tokarczuk idzie dalej, tytułując każdy z rozdziałów konkretnym nazwiskiem, co współgra z mottem książki: „naprawdę istnieją tylko osoby” (George Berkeley). Spojrzenie z zewnątrz, jakiemu podlega Erna (ze strony bliskich, naukowców, jak też narratorki książki i czytelnika), relatywizuje jej istnienie, ale też je wzmacnia, przydając mu znaczeń. Ten ruch pomiędzy introspekcją a ekstraspekcją można uznać za jedną z form „wywoływania duszy”, jakie praktykuje w swej twórczości Tokarczuk.

Ta strategia narracyjna jest konsekwentnie rozwijana w *Prawieku i innych czasach*, gdzie każdy z rozdziałów odnosi się do innej perspektywy temporalnej, związanej z którymś z bohaterów, przy czym nie wszyscy z nich są ludźmi: swój czas mają też niektóre przedmioty, rośliny i miejsca. W *Domu dziennym, domu*

⁴⁰ Tamże, s. 93–94.

⁴¹ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, 1994 s. 297–304 i 344.

⁴² O. Tokarczuk, *Psychologia narratora, czyli kto to mówi?*, Uniwersytet Łódzki 2018, nagranie online: <https://www.youtube.com/watch?v=cGALhWgr4UI&t=1226s> [dostęp: 5.04.2020].

nocnym, opublikowanym w roku 1998, następuje przesunięcie perspektywy narracyjnej w stronę pozycji kosmicznej. Powieściowy świat bywa dostępny niektórym jego narratorom z góry – jako dolina, region lub cały świat⁴³. Poznajemy go także w wielu zbliżeniach na konkretne osoby, jednak to osiągnięty przez Tokarczuk dystans przestrzenny, idący w parze z dystansem czasowym, decyduje o specyfice teologii proponowanej w tej powieści, którą można nazwać eschatologiczną. Zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kosmicznym, perspektywa końca prowokuje pytania o początek i zasadę stworzenia.

Dom dzienny, dom nocny proponuje kilka odpowiedzi na te pytania, każdorazowo opartych na relacji przeciwieństwa. Jedną z nich jest kosmologia według fikcyjnego filozofa Archemanesa, poprzez którego Tokarczuk wpisuje w genealogię zachodniej filozofii ideę świata jako efektu procesu wzajemnego zwalczania się dwóch przaprzyczyn. Przypominają one co prawda arystotelesowskie powstawanie i giniecie, lecz filozofia zostaje tu złączona z teologią, jako że wewnątrz tego procesu mieliby się wykształcać bogowie, nadający mu cel (przepelniająca ich miłość ma uśmierzać nienawiść przeciwstawnych żywiołów). Abstrakcyjne zasady stają się ramą dla emocjonalnych zmagania, których nośnikiem są ostatecznie ludzie⁴⁴. Podobne jest założenie sekty nożowników – kolejnej herezji napisanej przez Tokarczuk⁴⁵ – uznającej materię za „afekt ducha”, odprysk prawdziwszej rzeczywistości, która przypomina o sobie ludziom za pośrednictwem dusz, jak noże wbitych w wypełnione ciemnością ciała.

Waga przeciwieństw w tej powieści pozwalałaby mówić wręcz o teologii i kontradycyjnej: to różnice między dniem i nocą czy suszą i wilgocią wprawiają w ruch przedstawiony świat. Wizja prorocka Lwa z Nowej Rudy zestawia pulsacyjny ruch różnicy z Bogiem, uznając go za zasadę świata⁴⁶. W transgresywnym ruchu między przeciwieństwami rozgrywa się także historia Kummernis i jej autora, mnicha Paschalisa. Żadna z tych postaci nie mieści się w ramach przypisanej im płci kulturowej, co okazuje się napędzać ich duchowe poszukiwania. Poczucie niedopasowania, niezgoda na zastany porządek to punkt wyjścia wielu powieściowych mikronarracji. „Ludzie mówią o tym «niedoskonałość», bo jakimś sposobem wiedzą, że doskonałość istnieje”⁴⁷. Stąd, jak sądzę, tak istotna rola idei nieśmiertelności w *Domu dziennym, domu nocnym*. Uosabiana przez tajemniczą Martę, nieśmiertelność

⁴³ O. Tokarczuk, *Dom dzienny, dom nocny*, Wałbrzych 1998, s. 7, 87, 132–133 i 145.

⁴⁴ Tamże, s. 97–98.

⁴⁵ Choć wyraźnie inspirowanej poglądami Marcjona i jego zwolenników; por. H. Jonas, dz. cyt., s. 152–160.

⁴⁶ Por. „Tak będzie wyglądał świat, gdy odejdzie z niego Bóg, kimkolwiek on jest. Opuuszczony dom, kosmiczny kurz na wszystkim, zaduch i cisza. Wszystko, co żywe, zastyga i pleśnieje od światła, które nie zna pulsowania, a więc jest martwe”, O. Tokarczuk, *Dom dzienny...*, dz. cyt., s. 145.

⁴⁷ Tamże, s. 120.

jest potrzebna dla uśmierzenia niepokoju płynącego z wiedzy o nieuchronności cyklu powstawania i ginięcia⁴⁸.

Niewielka eseistyczna praca z 2001 roku *Lalka i perła*, mieści cenne uwagi Tokarczuk na temat procesów pisania i czytania literackich fikcji, w tym pierwszy wykład koncepcji „narratora czwartoosobowego”, którego na tym etapie nazwała „podmiotem nadrzędnym” i „obserwatorem”⁴⁹. Porównuje go m.in. do anioła stróża, który „troszczy się o kontakt z nieświadomymi obrazami, ponieważ w przeciwieństwie do «ja» – zawiera je w sobie”⁵⁰. Jego zainteresowania są, powiada autorka, zawsze metafizyczne, skupione na „rzeczach ostatecznych”. To jeden z etapów wprowadzania czytelnika do proponowanej przez nią, gnostyckiej interpretacji *Lalki* Bolesława Prusa. Horyzont zainteresowań narratora znajduje analogię w perypetiach bohatera: historia Wokulskiego okazuje się historią przemiany duchowej. W procesie tym asystują mu różnej natury pomocnicy: symbole, opowieści i osoby, takie jak przypominający alchemika Geist (niem. *duch*) czy słyszany w chwilach kryzysu Głos, zapisywany przez Tokarczuk wielką literą i utożsamiany z Bogiem. Również w tej książce można zatem mówić o propozycji teologicznej, silnie inspirowanej gnostycyzmem, a jednak od niego różnej, bo uwzględniającej nowoczesne koncepcje psychologiczne i antropologiczne⁵¹. To raczej dystansująca się od konkretnych mitologii teologia obcości – najważniejszym wtajemniczeniem, które oferują Wokulskiemu asystenci jego przemiany, jest bowiem przeczucie, że jego prawdziwe, duchowe „ja” jest czymś innym niż jakakolwiek persona, jaką mógłby przyjąć, poprzestając na przynależności do tego świata⁵².

W tym samym roku Tokarczuk wydała zbiór opowiadań *Gra na wielu bębenkach*. Tym razem nadrzędny opowiadacz wydaje się nieobecny, a poszczególnych tekstów nie łączy żadna nić narracyjna. Finałowe i zarazem tytułowe opowiadanie podpowiada jednak, który z leitmotivów tomu jest dla autorki najważniejszy: to zbawcza moc alternatywnych stanów świadomości, pozwalających zdystansować się wobec swojego „ja” i dzięki temu dostrzec utrzymującą świat w istnieniu sieć podobieństw⁵³. Trans, wywołany rytmicznym bębnieniem, uwalnia bohaterkę opo-

⁴⁸ Por. tamże, s. 104 i 112. Na ten temat m.in. P. Czapliński, *Niezgoda na istnienie*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 8, s. 8.

⁴⁹ O. Tokarczuk, *Lalka i perła*, Kraków 2001, s. 16–18.

⁵⁰ Tamże, s. 18.

⁵¹ Por. odwołania do teorii indywidualizacji Junga czy koncepcji mitu i symbolu M. Eliadego, dz. cyt., s. 17, 39 i 80.

⁵² Por. ostatnie zdanie książki: „*Lalka* opowiada historię człowieka, który spotyka się ze znakami. W ten sposób staje się historią inicjacji, historią zapomnienia i odnalezienia zapomnianego, wędrowką wśród złudzeń i iluzji, odkrywaniem własnej przynależności do świata i własnej w nim obcości”; tamże s. 81.

⁵³ Jak czytamy: „Wszystko jest do siebie podobne, to tylko kwestia perspektywy. Podobieństwa wiążą rzeczy w przemyślną siatkę, która utrzymuje skomplikowaną fryzurę świata w łagodnym porządku”; O. Tokarczuk, *Gra na wielu bębenkach*, Wałbrzych 2002, s. 329.

wiadania od przywiązania do dotychczasowej wersji siebie, czyniąc z niej członkinię szczególnej wspólnoty. Mieszkańców opisanego w tekście squatu można by uznać za kolejną z fikcjonalizowanych przez Tokarczuk sekt, gdyby nie jej wyjątkowo płynna tożsamość, a nawet brak nazwy. Wykład doktryny sformułowany przez Karinę (płynn timerchodzącą w Karen, Karlę, Karolinę, Korę i Kornelię) przypomina buddyzm, ale zwyczajnie rytualne w tej grupie ograniczają się do nieustannego bębnienia, którego ciągłość pilnowana jest przez strażnika. Podobnie metafizyczny charakter ma sen emerytowanej nauczycielki z opowiadania *Che Guevara*, w jej własnym przekonaniu utrzymujący świat w istnieniu. I szopka, konserwowana i uzupełniana przez pewną outsiderkę w miejscowości Bardo, w której miało się znaleźć „wszystko”⁵⁴. Jeżeli więc teologia, to humanistyczna – w samobzawczym geście ludzcy bohaterowie Tokarczuk wyciągają się za włosy z bagna, przypominają sobie nawzajem o możliwości innego życia, nadają własnym działaniom i wytworom najwyższą rangę, ocierając się tym samym o szaleństwo i – z różnym skutkiem – przyzywając Boga (do czego najdosłowniej dochodzi w opowiadaniu *Wyspa*⁵⁵).

Trzy lata później ukazują się *Ostatnie historie*, zdecydowanie bliższe powieści, choć i tu uwaga narratorki rozproszona jest pomiędzy trzy bohaterki, reprezentujące kolejne pokolenia. Choć każda z nich konfrontowana jest ze śmiercią – temat książki sprzyja więc budowaniu projektów metafizycznych – teologii tu niewiele. Czasem tylko pomniejsi bogowie i święci towarzyszą bohaterkom w ich wysiłkach życia pomimo straty⁵⁶. To nie realia nadprzyrodzone, ale samo następstwo pokoleń z mistycznym aktem narodzin w swym centrum wydaje się najpoważniejszą odpowiedzią na pytanie o sens śmierci, jaką oferuje ta – stosunkowo konwencjonalna i rzadko komentowana – powieść Tokarczuk. Poród, opisany tu jako doświadczenie silnie ambiwalentne, tyleż mistyczne co głęboko przyziemne, daje wgląd w niełatwą prawdę:

to jest śmierć, bo śmiercią jest wszystko, co pozbawia wyboru, od czego nie ma odwrotu, czemu nie można powiedzieć „nie”. Widać cały szkielet świata – składa się z dużych i małych śmierci, tak są zbudowane najmniejsze momenty: bezwładne bryły czasu, które lecą na oślep i niszczą wszystko na swej drodze. [...] Ból staje się nieznośny, to jest ból pękania i rozpadania się, pożerania po kawałku, palec boży rozgniata ją jak pluskwę. [...] pojawia się dziecko. [...] Ogarnia ją fala współczucia. Ma wrażenie, że urodziła siostrę, nie córkę. Nie ma matek i córek, ojców i synów, rodziców i dzieci, są tylko siostry i bracia.⁵⁷

⁵⁴ Tamże s. 125.

⁵⁵ Tamże s. 78–80 i n.

⁵⁶ Najstarsza z bohaterek, Parka, czerpiąca pociechę z patronatu świętej Paraskewii, stwierdza: „Po tylu latach śpiewania w cerkwi nie potrzebuję nieba. To mi wystarczyło. Byłoby kłopotem, gdyby trzeba gdzieś jeszcze wędrować”; O. Tokarczuk, *Ostatnie historie*, Kraków 2004, s. 135. Również ołtarzyk napotkany po drodze przez najmłodszą Maję dodaje jej historii lekkości, a nie powagi; tamże s. 256.

⁵⁷ Tamże, s. 101–102.

Palec rozgniatający rodzącą należy raczej do złego demiurga o gnostyckim rodowodzie niż do dobrego Boga katolicyzmu czy prawosławia tudzież do współczującego Buddy (jeśli uwzględnić tradycje obecne w książce). Jeśli więc warto mówić o teologii w tej powieści, nazwałabym ją feministyczną, by podkreślić szczególną pozycję kobiet jako tych, które życiotwórczym wysiłkiem przeciwstawiają się niszczącej sile Boga materii⁵⁸.

Nie sposób bowiem nie dostrzec wagi kobiecych bohaterek dla prozy Tokarczuk. Kolejny utwór – *Anna In w grobowcach świata* (2006) – szczególnie dobitnie artykułuje pytanie o metafizyczną jakość kobiecości. Tokarczuk kreuje tu matriarchalną alternatywę dla wiary w zmartwychwstałego Chrystusa. Jak deklaruje w posłowniu do książki, wybrała historię sumeryjskiej Inanny m.in. przez fascynację postacią pierwszej autorki, Enhuduanny, która podpisała własnym imieniem poezję poświęconą tej bogini. „Teograf”, czyli człowiek opisujący bogów, a zatem stwarzający ich, jest ważnym protagoniściej tej książki:

Bogowie nie mają więc tożsamości w rozumieniu, do jakiego jesteśmy przywiązani – jako osobnych, ściśle scharakteryzowanych bytów. Tylko w naszych o nich opowieściach tak się pojawiają, ponieważ język opowieści nie może inaczej funkcjonować. Każda teografia tworzy osobne, boskie byty, oddzielając je od *zoe*, przypisując im cechy, charakterystyki, budując ich osoby, umieszczając w jakimś czasie. Nie da się inaczej opowiedzieć bogów.⁵⁹

Można tu dostrzec pochwałę politeizmu jako najbardziej adekwatnej formy dyskursywizacji tego, co absolutne. W takim – z konieczności nieostatecznym i niedoskonałym – panteonie szczególne miejsce zajmują boginie: władczynie życia i śmierci, buntowniczk i opiekunki, których od męskich stwórców różni współczucie wobec ludzkiego cierpienia⁶⁰.

Podobny afekt motywuje do działania nadrzędną narratorkę *Biegunów* (2007), wielowątkowej powieści, która zapewniła Tokarczuk międzynarodową sławę. Jak deklaruje jej literacka sobowtórka na początku książki: „pociąga mnie wszystko, co popsute, niedoskonałe, ułomne, pęknięte. [...] Właśnie ku temu się cierpliwie poruszam w moich podróżach, tropiąc błędy i wpadki stworzenia”⁶¹. Ruch i niedoskonałość idą ze sobą w parze i współtworzą wartość sakralną. Najpełniejszym wykładem proponowanej w tej książce teologii nomadycznej jest doktryna biegunów, kolejny w cyklu Tokarczukowych apokryfów. Sektę powstałą w XVIII-wiecznej Rosji pisarka przekłada na warunki

⁵⁸ O szczegółach tego projektu mówi następujący fragment: „Należałoby to ćwiczyć na lekcjach wuefu, jak umierać, jak osuwać się łagodnie w ciemność, jak tracić przytomność i jak schludnie wyglądać w trumnie. [...] Podobnie jak jest biologia, którą zdaje się na maturze, powinna być też tanatologia, i testy na zaliczenie semestru i stopnie na świadectwie. «Grozi mi pała z tanata», mówiliby uczniowie, popalając w ubikacji”; tamże s. 54.

⁵⁹ O. Tokarczuk, *Anna In w grobowcach świata*, Kraków 2006, s. 212.

⁶⁰ Por. opowieść Anny Enhudu; tamże, s. 76–94.

⁶¹ O. Tokarczuk, *Bieguni*, Kraków 2007, s. 22 i 24.

współczesne, wkładając w usta „zakutanej biegunki” atrakcyjne dla swoich czytelników maksymy:

Kiwaj się, ruszaj się, ruszaj. [...] Ten, kto rządzi światem, nie ma władzy nad ruchem i wie, że nasze ciało w ruchu jest święte, tylko wtedy mu uciekniesz, kiedy się poruszasz. [...] On zamieni twoją barwną duszę w małą płaską duszyczkę, wyciętą z papieru, z gazety, i będzie ci groził ogniem, chorobą i wojną, będzie cię straszyl, aż stracisz spokój i przestaniesz spać.⁶²

Antychryst jest negatywnym bohaterem tej doktryny; czy jednak ucieczka przed nim wiąże się z jakąkolwiek nadzieją zbawienia, czy też jest jedynie unikaniem nieuchronnie przegranej konfrontacji? Mimo że sekta biegunów użyła tytułu całej książki, jej pesymistyczna wizja teologiczna nie jest punktem dojścia powieści. Atrakcyjność podróży dla Tokarczuk zasadza się nie tylko na tym, że wprawia w ruch zastygłe w przeciwnym razie „ja”, ucząc ludzi dystansu do samych siebie i przez to dodając duszy trójwymiarowości. Chodzi także o to, że po drodze można napotkać obiekty lub osoby, które będą jak palec Jana Chrzciciela z obrazu Leonarda da Vinci – wskażą nam na inny wymiar świata, jego duchowy sens⁶³. Palec wskazujący na coś poza jego właścicielem powraca we wspomnieniu narratorki z podróży do Rzymu. Jej wzrok z reprodukcji wyrzeźbionej dłoni cesarza Konstantyna przenosi się na dłoń schorowanego mężczyzny, prowadzonego na wózku inwalidzkim przez plac Campo de' Fiori⁶⁴. Obraz cierpiącego ciała odsyłającego poza siebie uzupełniają rozważania Filipa Verheyena na temat bólów fantomowych, prowadzące do wniosku, że ból – jako język porozumienia między duszą a ciałem – jest hipostazą Boga, a przynajmniej prowokuje myśl o jego istnieniu; byłby to zatem przyczynek do teologii dolorycznej.

Jest jeszcze co najmniej jeden zespół metafor, jaki Tokarczuk zatrudnia w tej powieści do ewokowania metafizycznych wglądów. To szczególnie wizja mapy: mapa w ruchu czy raczej palimpsest wielu map, różnych dla każdego podróżnego, które – nakładając się na siebie – podlegają zasadzie nieoczywistej synchronii⁶⁵. Taka czasoprzestrzenna zależność przypomina modelowanie topologiczne w matematyce, które stało się ostatnio inspiracją dla humanistyki zainteresowanej kulturowym znaczeniem przestrzeni⁶⁶. Osoby w różnej względem siebie pozycji czasowej i przestrzennej w tej perspektywie mają szansę na

⁶² Tamże, s. 291–293.

⁶³ Tamże, s. 68–69.

⁶⁴ Tamże, s. 301–302.

⁶⁵ Por. uwagi marynarza Eryka po tym, jak trafił w więziennej bibliotece na egzemplarz *Moby Dicka*; tamże s. 97–98.

⁶⁶ Por. E. Łukaszyk, *Topologie*, [w:] tejsze, *Humanistyka, która nadchodzi. W poszukiwaniu kondycji transkulturowej*, Warszawa 2018, s. 117–122; A. Szczepan, K. Siewior, *Nekrotopografie: topografie i topologie nie-miejsce pamięci*, [w:] *Nie-miejsca pamięci. Nekrotopologie*, red. R. Sendyka i in., Warszawa 2020 [w druku].

spotkanie, a przynajmniej uwspólnienie swoich sensów, o ile pozostaną w ruchu, i to jest propozycja najbliższa pozytywnemu programowi (samo)zbawienia, jaką można wyczytać z *Biegunów*.

Druga dekada XXI wieku wiąże się ze zwrotem w twórczości Tokarczuk: zacieśnia się relacja jej książek z aktualnymi warunkami politycznymi, społecznymi i ekologicznymi Polski i świata. *Prowadź swój pług przez kości umarłych* (2009) to „kryminał metafizyczny”, w którym – jak zauważył Przemysław Czapliński – autorka wykorzystała konwencję gatunkową „do rozegrania śledztwa w sprawie ważniejszej od przestępstwa. Nie chodzi o zabijanie, lecz o prawo do zabijania”⁶⁷. W wyniku prywatnego dochodzenia mieszkająca w nękanej przemocą okolicy Janina Duszejko dowiadyuje się, że

cały porządek świata ludzkiego [...] opiera się na oddzieleniu „ludzi” od „nie-ludzi”. Dzięki owej różnicy – urastającej do rangi absolutu – ludzie wiedzą, co powinni i czego nie muszą szanować, czego strzeże i nie strzeże prawo, wreszcie, co zbliża do Boga (bycie nie-zwierzęciem) i co od niego oddala (bycie zwierzęciem). [...] [Jednak Duszejko – przyp. KJ] zamiast mówić „ludzie i zwierzęta” używa wspólnego rzeczownika „istoty”.⁶⁸

Teologiczna interpretacja różnicy gatunkowej jest skandalem powieściowego świata, z którym walczy bohaterka, dysponując w tym celu – oprócz narzędzi potencjalnie śmiertelnych (jak samochód, plastikowa siatka czy owadzie feromony) – językiem, podsuwanym jej przez pisarkę. Wspólnymi siłami kreują własną, posthumanistyczną teologię, w której zarówno Człowiek, jak i Zwierzęta⁶⁹ pisane są wielkimi literami, podobnie jak Noc, Dolegliwości czy Słońce, co ma podkreślać wagę tych elementów w sieci kosmicznych zależności. Emerytka wierzy bowiem w odpowiedniość wydarzeń na ziemi i porządku ciał niebieskich: „każdy, najmniejszy nawet fragment świata związany jest z innymi skomplikowanym Kosmosem korespondencji”⁷⁰. Astrologia pełni w tej powieści ambiwalentną funkcję, z jednej strony proponując antidotum na ludzki lęk przed przypadkowością życia, z drugiej zaś będąc memento Upadku, jaki zapoczątkował stworzenie, nakładając na czujące Istoty jarzmo konieczności (zgodnie z gnostycką mitologią Williama Blake’a). Kryminalna fabuła *Prowadź swój pług...* prowadzi do rozpoznania, że ta bolesna kondycja łączą

⁶⁷ P. Czapliński, *Mroczna fanaberia*, „*Prowadź swój pług przez kości umarłych*” Olgi Tokarczuk, [w:] *Literatura i jej natury*, red. P. Czapliński, J.B. Bednarek i D. Gostyński, Poznań 2017, s. 155.

⁶⁸ Tamże s. 156–157.

⁶⁹ Idea zwierząt jako najtrafniejszych symboli Boga pojawia się już w *Biegunach*: „Prawdziwy Bóg jest zwierzęciem. Jest w zwierzętach, tak blisko, że aż go nie dostrzegamy. Codziennie się za nas poświęca, wielokrotnie umiera, karmi nas swoim ciałem, odziewa w swoją skórę, pozwala na sobie testować lekarstwa, żebyśmy mogli żyć dłużej i lepiej. Tak okazuje nam przywiązanie, obdarza nas przyjaźnią i miłością”; O. Tokarczuk, *Bieguni...*, dz. cyt., s. 77–78.

⁷⁰ O. Tokarczuk, *Prowadź swój pług przez kości umarłych*, Kraków 2009, s. 72–73.

wszystko, co żyje, i na tej metafizycznej podstawie wzywa do międzygatunkowej solidarności.

W tekstach publicystycznych zebranych w tomie *Moment niedźwiedzia* (2012) Tokarczuk o religii pisze niewiele, zgodnie z dziewiątą „antytezą heterotopijną”: religia jest sprawą intymną⁷¹. Krytykę religii instytucjonalnej pisarka artykułuje najmocniej w ostatnim z *Opowiadań bizarnych* (2018), zatytułowanym *Kalendarz ludzkich świąt*. Tokarczuk kreśli w nim obraz świata utrzymanego w porządku przy pomocy mitu o umierającym i zmartwychwstającym bogu – Monodikosie – który jednocześnie uświęca cykl wegetacyjny natury, jak i pomaga ludziom dojść do siebie po okresie katastrofy, związanej z degradacją środowiska naturalnego i wojną. Skrupulatnie zaplanowany i kontrolowany przez urzędników kalendarz świąt ma zarazem umacniać ich władzę i odwracać uwagę ludzi od problemów życia codziennego. Priorytetowy charakter tej właśnie, politycznej funkcji bóstwa potwierdza finał opowiadania, w którym zapada decyzja, by odegrać zaplanowane rytuały mimo zniknięcia przedmiotu kultu⁷². Niezależnie od tej instrumentalizacji, Monodikos wykazuje jednak znamiona świętości.

Znamienne wydają się podobieństwa i różnice tego tekstu względem wcześniejszej o dwanaście lat *Anny In*. Temat mitu o zmartwychwstającej bogini został wówczas przedstawiony jako nośnik ponadczasowej mądrości, a nie opresji, czemu wydawała się sprzyjać płęć bóstwa i fakt, że funkcjonowało ono w niekryjącym własnej umowności uniwersum politeistycznym. Co prawda płęć Monodikosa i jego jedyność zostają w *Kalendarzu ludzkich świąt* podważone, politykom udaje się jednak tak przekierować zarządzaną przez siebie narrację, by te „rysy” na patriarchalnym micie zniwelować. Podobne przesunięcie pomiędzy *Anną In* a librettem do opartej na tej powieści opery *Ahat-ili – siostra bogów* (2018) dostrzega i interpretuje Piotr Bogalecki:

wydaje się [ono] przypięcztowywać przemianę, jaka zaszła w pisarstwie Olgi Tokarczuk: od fascynacji nową duchowością spod znaku New Age w jej wczesnych „mitolubnych” powieściach⁷³ [...] ku postawie, jaką określić należałoby mianem postsekularnej [...]. Podobnie jak analizowane libretto, teksty te przenoszą punkt ciężkości z charakterystycznych dla wczesnej Tokarczuk prób „zaczarowania świata na nowo” na złożoną, krytyczną refleksję nad obecnością ducha i duchowości w odczarowaniu, w jakim przyszło nam żyć. Zadanie to niełatwe, lecz zbawienne i najgłębiej odpowiedzialne, a zatem kierujące nas ku charakterystycznej dla postsekularyzmu dominancie etycznej.⁷⁴

⁷¹ O. Tokarczuk, *Moment niedźwiedzia*, dz. cyt., s. 19.

⁷² Na zależność tego, co społeczeństwo uznaje za święte, od decyzji religijnych funkcjonariuszy, wskazuje także opowiadanie *Góra Wszystkich Świętych* znajdujące się w tym samym zbiorze. Zależność ta nie wyklucza jednak możliwości zaistnienia cudu; zob. O. Tokarczuk, *Opowiadania bizarne*, Kraków 2018, s. 151–199.

⁷³ D. Nowacki, *Kto im dał skrzydła. Uwagi o prozie, dramacie i krytyce (2001–2010)*, Śląsk 2011, s. 103.

⁷⁴ P. Bogalecki, *Postsekularna katabaza. Książeczka Olgi Tokarczuk*, „Czas Kultury” 2019, nr 3, s. 107–115.

Zgadając się z zasadniczym rozpoznaniem Bogaleckiego, chciałabym je uzupełnić i rozwinąć. Po pierwsze – przeprowadzona wyżej analiza pozwala wskazać na moment, w którym doszło do pogłębienia postsekularnej refleksji Tokarczuk, poprzez literackie przepracowanie doświadczenia odczarowanego świata. To lata 2001–2004, kiedy jej zainteresowania ogniskują się na antropologii, owocując najbardziej tanatyczną z jej książek: *Ostatnimi historiami*. Po drugie – mocne rozróżnienie kolejnych faz tej twórczości proponuję złagodzić, jako że znamiona postsekularyzmu można odnaleźć od początku drogi Tokarczuk. Na ich dostrzeżenie pozwala, jak sądzę, choćby uważniejsza lektura wczesnego *Prawieku i innych czasów*.

PRAWIEK I INNE CZASY (1996),
CZYLI MEANDRY SAMOZBAWIENIA

Tytuł trzeciej powieści Olgi Tokarczuk identyfikuje dwie dychotomie, sprzężone ze sobą i równolegle poddawane w niej artystycznemu testowaniu: czas i przestrzeń oraz mit i historię. „Prawiek jest miejscem”, głoszą pierwsze słowa tej książki, choć słowo „prawiek” to ewidentna aluzja do eliadowskiego *illo tempore* – mitycznego czasu początku, w którym ustala się porządek świata i który później jest cyklicznie odtwarzany na drodze rytuałów przez społeczności tradycyjne⁷⁵. Większość interpretatorów powieści zwraca uwagę na ten kontekst, stosunkowo niewielkie znaczenie przypisując drugiemu członowi jej tytułu, czyli „innym czasom”. Warto je jednak docenić, by dostrzec, że jest to książka nie tyle o porządku mitycznym, co o konsekwencjach wkroczenia historii w świat społeczności tradycyjnej. Także, jeśli nie przede wszystkim, o różnych konsekwencjach religijnych tego faktu dla jej poszczególnych członków.

Każdy z bohaterów powieści ma własny sposób przeżywania czasu w jego czterech aspektach: przestrzeni, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (o ile przyjąć system wypracowany przez Izydora Niebieskiego⁷⁶). Na przykład Anioł Misi, bezcielesny i postrzegający wszystko „nie poprzez fizyczne formy [...], ale poprzez ich znaczenie i duszę”⁷⁷, „przyglądał się zdarzeniom jak płynącej wodzie”⁷⁸, nie przywiązując do nich większej wagi, bo i tak znał ich przeznaczenie. Z kolei grzybnia, omotująca całe podziemie Prawieku swoją splątaną pleczę, „spowalnia czas” i bierze go w posiadanie, silniejsza od niego, bo pokrewna śmierci⁷⁹. Dla psa Lalki jest tylko teraźniejszość, stąd brak u niej myślenia

⁷⁵ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, KR, Warszawa 2000, s. 416–418.

⁷⁶ O. Tokarczuk: *Prawiek i inne czasy*, Warszawa 1997, s. 203.

⁷⁷ Tamże s. 10.

⁷⁸ Tamże s. 11.

⁷⁹ Tamże s. 138–140.

(„połykania czasu”) i potrzeby sensu, ale też brak ochrony przed cierpieniem⁸⁰. Różnice w sposobie przeżywania czasu skutkują bowiem dla postaci powoływanych do życia przez Tokarczuk różnicami w ich relacjach z cierpieniem – własnym i cudzym – a także z Bogiem:

Lalka wie, że jest Bóg. Postrzega go bezustannie, a nie, jak ludzie, tylko w rzadkich momentach. Lalka czuje jego zapach wśród traw, bo nie oddziela jej od Boga czas. Dlatego Lalka ma w sobie taką ufność wobec świata, jakiej nie ma żaden człowiek.⁸¹

Wśród ludzkich bohaterów powieści, najciekawsze relacje z czasem, cierpieniem i Bogiem ma Genowefa i jej potomstwo: Izydor, Misia i Adelka. Ciało Genowefy jest miejscem, poprzez które wkracza do Prawieku historia: najpierw zabierając ojca jej świeżo poczętego dziecka, prowadząc do pracy zarobkowej, do podróży i poznawania nowych ludzi, do miłości i – wreszcie – do paraliżu, po tym, jak jest świadkiem masowych mordów na Żydach z Jeszkotli. Z czasem w ciele Genowefy „rozwijał się obraz zabijania ludzi”, aż któregoś dnia zobaczyła procesję zmarłych. „Widziała ich cały dzień, do wieczora, i pochód nie malał. Sunęli nadal, kiedy zamknęła oczy. Wiedziała, że Bóg też im się przygląda. Widziała jego twarz – była czarna, straszna, pełna blizn”⁸².

Podobnie jak matka, Izydor zmienia swoją koncepcję Boga wskutek doświadczeń wojennych, choć proces ten przebiega inaczej, za pośrednictwem żołnierza, który poważnie potraktuje jego nie-do-wysłowione pytanie: „Ruscy mówią, że Boga nie ma”⁸³. Pokazuje mu świat z perspektywy bezbożnej przypadkowości, prowadzi go w miejsca wojennej przemocy – co skutkuje chorobą chłopca – lecz także oferuje koncepcję teologiczną, która komplikuje prostą alternatywę jest/nie ma („Boga jeszcze nie ma i dopiero się pojawi”⁸⁴). To Izydor pełni w *Prawieku* funkcję analogiczną do Gauche’a, Erny Elzner, Paschalisa czy Annuszki w innych utworach Tokarczuk: neofity wtajemniczanego w teologię jakiejś sekty, który zostaje przez nią upodmiotowiony, lecz ostatecznie ją porzuca, przekracza, idzie dalej własną drogą. Ważnym przystankiem na drodze Izydora jest w tym kontekście klasztor reformatorów Boga. Gdy chce do niego wstąpić, dowiaduje się, że „założyciel naszego zakonu, udowodnił, że gdyby Bóg był niezmienny, gdyby znieruchomiał, świat przestałby istnieć”⁸⁵ – i stąd potrzeba ciągłego dopasowywania Go do zmieniających się wyobrażeń ludzi. Zamiast przyłączyć się do zakonników, Izydor reformuje Boga na własną rękę, pozbawiając go płci i czyniąc „Bożęciem”. Jak czytamy: „To

⁸⁰ Tamże s. 186–188.

⁸¹ Tamże s. 188.

⁸² Tamże, s. 133.

⁸³ Tamże, s. 111.

⁸⁴ Tamże, s. 112.

⁸⁵ Tamże, s. 169.

odkrycie przyniosło mu prawdziwą ulgę [...] Dusza Izydora chichotała. Przestał też chodzić do kościoła”⁸⁶.

W *Prawieku i innych czasach* jest jeszcze jeden istotny dla moich rozważań koncept teologiczny. A raczej osiem konceptów strukturyzujących osiem światów zawierających się w grze od rabina, jaką otrzymuje dziedzic Popielski jako remedium na swój kryzys religijny, doświadczany również na poziomie somatycznym⁸⁷. Lekarstwo okazuje się o tyle skuteczne, że mężczyzna wychodzi z letargu, podejmuje grę, by przechodzić przez kolejne, koncentryczne stadia tego – przypominającego mandałę⁸⁸ – labiryntu. Żadna z prezentowanych w nich koncepcji nie zatrzymuje go na dłużej, nie udaje mu się też dotrzeć do centrum. Nie poznaje zatem „celu czasu”, o który pytał w chwili kryzysu, podobnie jak nie poznają go czytelnicy Tokarczuk. Jeśli sądzić po fabule powieści, losach samego *Prawieku* i żyjących w nim bohaterów, byłyby to rozpad i śmierć⁸⁹.

Instrukcja gry identyfikuje jej cel jako „przejście wszystkich sfer i uwolnienie się z pęt Ośmiu Światów”⁹⁰. Ten i szereg innych sygnałów kierował dotychczasowych interpretatorów w stronę mitu gnostyckiego lub/ i procesu indywidualizacji. Jak jednak słusznie zwraca uwagę Krzysztof Brenskott, teologiczna wymowa tej figury jest bardziej skomplikowana, a gnostycyzm – także jako konstrukt atrakcyjnie opowiedziany w XX wieku przez Jonasa – stanowi dla Tokarczuk tylko punkt wyjścia dla złożonych literackich zabiegów⁹¹. Jeśli gra i sam *Prawiek* przypominają Jungowskie mandale – narzędzia indywidualizacji – to droga przez nie okazuje się znacząco wielokierunkowa, prowadząc do środka i na zewnątrz, w koło i na wskroś, zależnie od czasu, w jakim żyje konkretny bohater. Osiem światów gry ma charakter raczej światów równoległych, poeinsteińskich multiwersów, niż kolejnych, ułożonych koncentrycznie stadiów wtajemniczenia. Stąd tak duże znaczenie mają decyzje kolejnych bohaterów, któredy przechodzić przez czasoprzestrzeń *Prawieku*, i stąd tak znaczna ich indywidualizacja, artystycznie ciekawsza, niż kolejne rzuty kostką.

Wagę ludzkiej sprawczości dla koncepcji teologicznej *Prawieku* uwydatniają także dwa inne obrazy zawarte w tej powieści. Po pierwsze, postać Topielca Pluszcza, czyli duszy, która zabłąkała się na tym świecie i zyskuje dzięki temu

⁸⁶ Tamże, s. 171.

⁸⁷ Tamże, s. 64–66.

⁸⁸ Zwraca na to uwagę B. Wojewoda w artykule *Obrazy Boga w prozie Olgi Tokarczuk*, „Kresy” 1998, nr 1, s. 222.

⁸⁹ Ostatni, ósmy ze światów, to także świat rozpadu: „Bóg chciał być doskonały i zatrzymał się. To co się nie porusza, stoi w miejscu. To, co stoi w miejscu, rozpada się”; O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, dz. cyt., s. 215.

⁹⁰ Tamże, s. 100.

⁹¹ K. Brenskott, *Granica, która oddziela od światła: jaki jest obraz czasu(ów) w twórczości Olgi Tokarczuk i skąd pochodzi „Amor Fati”* 2018, nr 1 (9), s. 47–74.

znaczny poziom wolności i samopoznania, niedostępny „zwykłym” duszom martwych żołnierzy, które – jak ocenia Topielec – „wydostawały się z ciał pomieszane i ogłupiały [...] a potem, niby uwolnione balony, wzbijały się w górę i gdzieś znikaly”⁹². Po drugie, rozmowa Izidora z Iwanem Muktą, w której żołnierz utwierdza młodzieńca w wierze w istnienie duszy. Oba obrazy zwracają uwagę na zależność religijnych wyobrażeń od ludzkich decyzji, sytuując sympatię narratora po stronie tego, co pojedyncze, peryferyjne i podszyte zwątpieniem.

KSIĘGI JAKUBOWE (2014), CZYLI EXODUS Z MITOLOGII POLSKOŚCI

Osadzone w XVIII wieku *Księgi Jakubowe* można czytać jako remedium na niedostatki kultury, w ramach której powstały. Przyznała to sama pisarka, gdy odbierając za nie w 2015 roku nagrodę Nike podkreśliła, że „można ją czytać jako metaforę, jako znak tego, co się dzieje tutaj, teraz u bram Europy, i przypomina nam odwieczną opowieść o ludziach, którzy są w ruchu, którzy poszukują bezpiecznego miejsca”⁹³. Projektując swoją książkę jako antidotum na tendencje nacjonalistyczne i ksenofobiczne w kulturze polskiej, Tokarczuk weszła w polemikę z istotnym źródłem tych wzorców myślenia: z *Trylogią* Henryka Sienkiewicza⁹⁴.

Wielokulturowość Polski między XVI a XIX wiekiem i złożona sieć zależności, w które była uwikłana, zostały wykorzystane jako źródło literatury także z uwagi na płynność funkcji, jakie pełniła wówczas religia. Historia ruchu religijnego zapoczątkowanego przez Jakuba Franka jest zarazem historią podróży o charakterze exodusu – wyjścia z judaizmu w stronę herezji, ze wschodu na zachód, z biedy ku zamożności, z ustalonych zasad postępowania i zależności od tradycji w stronę wolności. W stronę nowej świeckości i nowej duchowości, a zarazem – nowoczesności⁹⁵. To podróż zakończona klęską, która jednak pozostawiła przegranych w punkcie daleko bliższym zwycięstwu, niż w momencie, gdy w nią wyruszyli.

Księgi Jakubowe swoją formą wizualną i materialną nawiązują do Biblii hebrajskiej. Ów kontekst zostaje zderzony ze stylistyką staropolskiej sylwy,

⁹² O. Tokarczuk, *Prawiek i inne czasy*, dz. cyt., s. 127.

⁹³ Za: <http://www.mkidn.gov.pl/pages/posts/olga-tokarczuk—laureatka-nike-5822.php> [dostęp: 20.05.2020].

⁹⁴ Przemysław Czaplinski nazwał dzieło Tokarczuk wręcz „rewersem *Trylogii*”, zob. tegoż: „*Księgi Jakubowe*”, czyli *dwieście lat samotności. Recenzja nowej książki Olgi Tokarczuk*, „Gazeta Wyborcza” 21.10.2014. Por. J. Sosnowski, *Księga totalna*, „Więź” 2014, nr 4; <http://wiesz.com.pl/2019/12/10/ksiega-totalna/> [dostęp 10.05.2020].

⁹⁵ O roli mitu wyjścia w postsekularnej wizji nowoczesności pisze Agata Bielik-Robson; tej же, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008.

m.in. poprzez liczne cytaty z literatury świeckiej oraz barokowy podtytuł całości⁹⁶. Tokarczuk jednocześnie stylizuje swoją powieść na księgę świętą i dystansuje się do różnych mechanizmów sakralizacji, nierzadko opisując je z czułą ironią. Ważnym sygnałem tego dystansu jest widniejący na wewnętrznej stronie okładek podwójny portret Jakuba Franka, przypominający rozpisaną kartę dzokera. W czterech narożnikach tych kart umieszczono symbole religijne: muzułmański półksiężyc, chrześcijański krzyż, Gwiazdę Dawida judaizmu i kometę, bohaterkę czwartej (środkowej) księgi powieści. Można ją czytać jako symbol transnarodowego i transreligijnego mesjanizmu stworzonego przez Franka, który poprzez *Księgi Jakubowe* zostaje dołączony do teologicznej talii kart, którą Tokarczuk rozgrywa swoją literacką grę o współczesny model duchowości.

PODSUMOWANIE

Wśród omówionych przeze mnie nieprzypadkowo książek brakuje *Zagubionej duszy*⁹⁷. Można ją uznać za antidotum na nomadyczną teologię z *Biegunów*: tak jak tam bezruch miał grozić zamianą „barwnej duszy w małą płaską duszyczkę”⁹⁸, tak tutaj tekst wraz z ilustracjami wzywają do spowolnienia jako warunku utrzymania kontaktu z duszą. Noblistka realizuje w ten sposób strategię mnożenia antropo-teologicznych koncepcji, by nie dogmatyzować żadnej z nich. Tym, co pozostaje najbardziej stałym elementem jej religijnego imaginarium, jest właśnie dusza jako użyteczny symbol potencjalnej wielowymiarowości istnienia.

Koncepcja duszy u Tokarczuk jest jednak specyficzna. To nie wiecznotrwały byt, pochodzący z innego świata i ku niemu zmierzający, lecz raczej zadanie do wykonania, możliwość, której aktualizacja wymaga od człowieka intencjonalnego wysiłku zdystansowania się wobec swojego zrutynizowanego „ja”. Takie przekroczenie granic ego pozwala dostrzec utrzymującą świat w istnieniu sieć podobieństw i uzyskać dyspozycję do odczuwania wspólnoty z innymi istotami, także nieludzkimi. To koncepcja transreligijna (łącząca elementy różnych tradycji, w tym buddyzmu, gnozy i chrześcijaństwa), postantropocentryczna (podkreślająca płynność granic międzygatunkowych i wzajemną zależność mieszkańców planety) oraz postsekularna (uznająca względność prze-

⁹⁶ O. Tokarczuk, *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 memoriału, kompatriotom dla refleksji, laikom dla nauki, melancholikom zaś dla rozrywki*, Kraków 2014.

⁹⁷ O. Tokarczuk, *J. Concejo, Zagubiona dusza*, Wrocław 2017.

⁹⁸ O. Tokarczuk, *Bieguni*, dz. cyt., s. 293.

konań religijnych i – przynajmniej wyjściowo – immanentną ramę ludzkiej egzystencji, a zarazem sceptyczna wobec rozumu instrumentalnego). Co istotne, to także koncepcja zorientowana etycznie, co najsilniej wybrzmiało w wykładzie noblowskim autorki *E.E.* Projektowana przez Tokarczuk dusza – otwierająca ego na sieć wzajemnych powiązań – to według niej „najlepszy czuły narrator”⁹⁹, czyli instancja opowiadająca świat tak, by obudzić w słuchaczach poczucie odpowiedzialności za jego kondycję. To dyspozycja szczególnie pożądana u pisarzy – jako konstruktorów społecznego imaginarium – ale i każdego z czytelników oraz każdej czytelniczki.

Karina Jarzyńska

CONJURING UP THE SOUL:
OLGA TOKARCZUK'S PLAYING AROUND WITH MULTIPLE RELIGIONS

Summary

In her fiction Olga Tokarczuk evokes a spectrum of belief systems rooted in diverse religious traditions and entrenched in their literary-theological redoubts. This article is an attempt of presenting an overview of the belief systems and worldviews that can be found in all of Tokarczuk's novels. It also examines her view of religion, including her opinions and reactions that belong primarily to the narrower context of the Polish *hic and nunc*, and the religious entanglements of literature. The fact that Olga Tokarczuk, herself a graduate of psychology, has done of lot reading in neighbouring fields such as anthropology may explain her persistent preoccupation with the soul. It holds the key both to her religious imaginarium and to her fictions. The empathic soul represents the potential transgressiveness of existence. It is also, in her own words, "the most tender narrator", a story-telling 'persona' endowed with the faculty of fostering engagement and a sense of responsibility for the state of the world. The article argues that Tokarczuk's aim is to conjure up and activate its 'persona', or soul, and while making it interact with the reader's soul, initiate a chain reaction that breaks barriers between human beings, and reaches out beyond the confines of the human world. That process begins with her playing around with multiple religious traditions to demonstrate that their borders and defences are anything but impregnable.

Key words: Polish literature of the 21st century – literature and religion – postsecularism – the soul – literary theology – empathy – Olga Tokarczuk (b. 1962).

Słowa kluczowe: Olga Tokarczuk, literatura a religia, postsekularyzm, czuły narrator, teologie literackie.

⁹⁹ „[...] wierzę, że muszę opowiadać tak, jakby świat był żywą, nieustannie stawającą się na naszych oczach jednością, a my jego jednocześnie małą i potężną częścią”; O. Tokarczuk, *Czuły narrator*, The Nobel Foundation 2019; <https://www.nobelprize.org/uploads/2019/12/tokarczuk-lecture-polish.pdf>.