

Mirośław Gołuński
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Między gnozą a kabałą. Egzemplifikacje religijności w powieściach o wojnie polsko-krzyżackiej napisanych około roku 2010

Horyzonty badań

By wyznaczyć przestrzeń religijności, której drobny fragment chciałbym przedstawić w swoich rozważaniach, należy zacząć od przybliżenia czasowo-geograficznych ram tego przedsięwzięcia. Dla wygody wywodu i uniknięcia nieporozumień definicyjnych przyjmę, że wbrew Jean-François Lyotardowi¹ i Zygmuntowi Baumanowi², a za Anthonym Giddensem, wciąż jeszcze żyjemy w nowoczesności³. Takie ujęcie historyczne naszej epoki w moim przekonaniu lepiej opisuje polską rzeczywistość kulturową, która obok religijności będzie drugim podstawowym horyzontem (również w Gadamerowskim tego słowa znaczeniu) wystąpienia. Pierwotnie granice interesującego mnie obszaru wyznaczać miały wygłoszone na początku poprzedniego stulecia w szkockim Aberdeen wykłady Wiliama Jamesa, opublikowane jako *Doświadczenie religijne*⁴ i odbyte u schyłku tegoż wieku na Capri sympozjum, z którego wystąpienia ukazały się pod tytułem *Religia*⁵, a którego uczestnikami byli między innymi Jacques Derrida, Gianni Vatti-

¹ J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

³ A. Giddens, *Konsekwencja nowoczesności*, przeł. E. Klekot, Kraków 2008.

⁴ W. James, *Doświadczenie religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 2012, s. 20.

⁵ J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia. Seminarium na Capri...*, przeł. M. Kowalska, E. Łukaszyk i inni, Warszawa 1999.

mo czy Hans-Georg Gadamer, uzupełnione powstała ze spotkania Richarda Rorty'ego i Gianniego Vattimo książeczką *Przyszłość religii*⁶. Zarówno amerykański protestancki pragmatysta, z całą pieczołowitością i empirycznym rygoryzmem podchodzący do traktowanego przezeń w dużej mierze psychologicznie problemu różnych odmian religijności, jak i uczestnicy seminarium na Capri, rejestrujący, jak i projektujący rozwój religii (cokolwiek każdy z nich przez to rozumiał), przedstawili różne ujęcia oraz sposoby realizowania wiary (bądź nie-wiary) i ich opisu, tworząc serię, która wydała mi się wystarczająca do opisu tekstów, które mają tutaj zostać poddane analizie: świątobliwość, mistycyzm, fanatyzm, filozofia religii, podwójne narodziny (James), *ethos*, opuszczenie, pustynia, ślad, *chora* (*Religia*). Uznając, że wystarczające są kategorie opisowe, zrezygnowałem z badacza mistycyzmu, Rudolfa Otto⁷, jak i z politycznie jednostronnego, ale nabierającego znaczenia socjologicznego ujęcia Kapelesa z *Zemsty Boga*⁸. Wyliczony powyżej szereg traktuję jako wachlarz możliwych wyborów, wobec których staje człowiek, będących przedstawianymi mu i konkurującymi między sobą rozwiązaniami.

Zauważyłem jednak, że moje wybory okazały się zbyt wąskim czasowym zawężeniem obszaru, w którym powinny spełnić się zaproponowane przeze mnie refleksje. Ponieważ analizie poddaję literaturę polską, choć powstałą pod koniec pierwszej dekady XXI wieku, niezbędny okazał się powrót do wciąż niezapoznanego i – jak się okazuje – niewyczerpanego źródła specyficznie polskiej religijności, czyli polskiego mesjanistycznego romantyzmu, a dokładniej – jak wskazuje Andrzej Walicki –postrzegania tej epoki po roku 1848⁹.

W polu tak wyznaczonych horyzontów niezbędne okazało się również jego zawężenie, wyznaczone przez tematykę interpretowanych utworów. Wybrane przeze mnie teksty powstały w okolicach 2010 roku i są związane z obchodzoną wówczas 600. rocznicą bitwy pod Grunwaldem. To oczywiście oznacza, że dominować w nich będzie konflikt polsko-krzyżacki (czy szerzej polsko-niemiecki) na poziomie fabularnym (choć nie we wszystkich

⁶ R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, przeł. S. Królak, Kraków 2010.

⁷ R. Otto, *Mistycyzm Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1999.

⁸ G. Kapeles, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przeł. A. Adamczak, Warszawa 2010. Okazuje się on znacznie mniejszym optymistą niż Jacques Derrida, który twierdził: „we wspomnianym powrocie »tego, co religijne«, w zasadzie nie ma niezgodności między »fundamentalizmami«, »integryzmami« czy ich »politycznością« a – z drugiej strony – ich racjonalnością, to znaczy tele-techno-kapitalistyczno-naukową powierniczością we wszystkich jej wymiarach medialnych i mondializujących” (J. Derrida, *Wiara i wiedza*, przeł. P. Mrówczyński, [w:] *Religia...*, dz. cyt., s. 66).

⁹ A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009.

wypadkach chodzi o wojnę z lat 1409–1411), lecz na poziomie symbolicznym, rozumianym zdecydowanie szerzej. Jak Eugenio Trias pisze:

Religia zatem będzie rozumiana jako ideologia i fałszywa świadomość, swego rodzaju, narkotyczna forma zachowania zastępująca bezduszny świat, substytut szczęśliwości owego *bonheur*, w ramach dalekiego od doskonałości i nieszczęsnego układu społeczno-ekonomicznego. Klucza do sensu i natury religii należy szukać i znajdować w walce klas i w stosunkach własności¹⁰.

W powyższej wypowiedzi interesuje mnie nie jej polityczne przesłanie, lecz ujęcie religii jako z natury rzeczy skierowanej przeciwko czemuś, w tym przypadku światu, i to – dodam – na wiele różnych sposobów. Wydaje się, że również religijność zawsze skierowana jest przeciwko czemuś. Na odgrozdzenie, a czasem wręcz ucieczkę od samego siebie zanurzonego w doczesności jako ważnym aspekcie religijności wielokrotnie wskazuje James, przywołując na to liczne świadectwa¹¹. Oczywiście, nie tylko w tym zawiera się jego istota, ale mnie ten wymiar – ze względu na treść analizowanych tekstów – interesować będzie najbardziej.

Cztery utwory, o których wspomniałem, łączy właściwie tylko to, że są powieściami. Powieścią realizującą niemal wzorcowo założenia poetyki powieści historycznej jest *Serce Zakonu* Roberta Borkowskiego¹². Tyle tylko, że konflikt polsko-krzyżacki oglądamy z perspektywy niemieckiej. Nie podejmuję jednak analizy tej powieści, ponieważ o religijności nie ma ona właściwie nic do powiedzenia. Oznacza to w tym wypadku poziom „0” religijności, co w zarysowanej tu perspektywie stanowi dopełnienie prowadzonych poniżej analiz. *Wieczny Grunwald* Szczepana Twardocha¹³ to powieść o zdecydowanie postmodernistycznej proveniencji, nawiązująca do *Cosa Nostra* Carlosa Fuentesa, a w sposobie kreowania świata/ów nawet do *Ogrodu o rozwidlających się ścieżkach* Jorge Luisa Borgesa¹⁴. *Krzyżacka zawierucha* Jacka Komudy¹⁵ z kolei – mimo licznych w twórczości tego pisarza tekstów *fantasy* – to niemal klasyczna powieść historyczna, z tym jednak, że jej akcja została przesunięta o blisko czterdzieści lat i rozgrywa się w okresie wojny trzynastoletniej, zaczynając się od klęski polskiego rycerstwa pod

¹⁰ E. Trias, *Myslenie o religii. Symbol i sacrum*, przeł. J. Wojcieszak, [w:] *Religia...*, dz. cyt., s. 119.

¹¹ W. James, dz. cyt., s. 198.

¹² R. Borkowski, *Serce Zakonu*, Poznań 2010.

¹³ Sz. Twardoch, *Wieczny Grunwald. Powieść z za końca czasów*, Warszawa 2013. Jest to drugie wydanie powieści (pierwsze w 2010). Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami ST i numerem strony.

¹⁴ B. McHale, *Powieść postmodernistyczna*, przeł. M. Płaza, Kraków 2012, s. 184.

¹⁵ J. Komuda, *Krzyżacka zawierucha*, Lublin 2010. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami JK i numerem strony.

Chojnicami. Zupełnie inną perspektywę proponuje Dariusz Domagalski w trzytomowej powieści, na którą składają się: *Delikatne uderzenie pioruna*¹⁶, *Aksamitny dotyk nocy*¹⁷, *Gniewny pomruk burzy*¹⁸. Całość przynależy do postmodernistycznej subkonwencji *historical fantasy*, w której elementy historyczne i fantastyczne wzajemnie się dopełniają. W każdej z przywołanych powieści sprawy indywidualnego przeżywania wiary (niekoniecznie w transcendentne Bóstwo, ale zawsze w relacji do jakiegoś Absolutu) są istotnym składnikiem fabuły i, oczywiście, tylko one będą mnie tutaj interesowały.

By połączyć teksty należące do tak różnych konwencji przyjmuję bliską mi optykę komparatystyczną, która z jednej strony, pozwala na łączenie różnych typów literatury (podobnie, jak różnych literatur), z drugiej zaś, zgodnie z jej nowszymi definicjami, pozwala powiązać różne obszary kultury, w tym wypadku literaturę i duchowość (religijność)¹⁹.

Gnoza polska, czyli *Wieczny Grunwald*

Powieść Szczepana Twardocha można odczytywać jako postmodernistyczny eksperyment literacki. Oto główny bohater, Paszko, syn niemieckiej mieszcзки i króla Władysława Jagiełły, wychowany w domu publicznym jako bękart, staje pod Grunwaldem „miliardy razy”, gdyż nie może umrzeć, a raczej wciąż na nowo odradza się w niezliczonych alternatywnych czasach, których jedyną wspólną cechą jest wiecznotrwały konflikt polsko-niemiecki; on zaś za każdym zostaje przyłączony/sam się przyłącza do którejś ze stron konfliktu. Wojna toczy się na miecze, karabiny, lasery i inne zabójcze wynalazki człowieka. Najistotniejsza ze wszystkich alternatyw okazuje się

¹⁶ D. Domagalski, *Delikatne uderzenie pioruna*, Lublin 2009. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami DDI i numerem strony.

¹⁷ D. Domagalski, *Aksamitny dotyk nocy*, Lublin 2009. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami DDII i numerem strony.

¹⁸ D. Domagalski, *Gniewny pomruk burzy*, Lublin 2010. Wszystkie odwołania do tej powieści pochodzą z tego wydania i oznaczam je literami DDIII i numerem strony.

¹⁹ „Zjawiska literackie nie stanowią już jedynego przedmiotu zainteresowań naszej dyscypliny. Teksty literackie są raczej traktowane dzisiaj jako jedna z form prowadzenia dyskursu na złożonym, zmieniającym i często pełnym sprzeczności polu aktywności kulturowej” (*Raport Bernheimera, 1993. Komparatystyka na przełomie wieku*, przeł. M. Wzorek, [w:] *Niewspółmierność. Perspektywy nowoczesnej komparatystyki. Antologia*, pod red. T. Bilczewskiego, Kraków 2010, s. 141). Szerszą definicję komparatystyki daje Henry Remak: „Komparatystyka literacka to badanie literatury wykraczające poza granice jednego poszczególnego kraju i badanie zwitków między literaturą z jednej strony a innymi dziedzinami wiedzy i świadomości, takimi jak sztuka [...], filozofia, historia i nauki społeczne (na przykład polityka, ekonomia, socjologia), nauka, religia, itp. z drugiej strony. Krótko mówiąc, jest to porównywanie jednej literatury z inną albo innymi i porównywanie literatury z innymi sferami ekspresji humanistycznej” (H.H.H. Remak, *Literatura porównawcza – jej definicja i funkcja*, przeł. W. Tuka, [w:] *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*, red. H. Janaszek-Ivaničkova, Warszawa 1997, s. 25).

ta, w której Polska jest kobietą – a jednocześnie czymś na kształt „grzybni” porastającej wewnątrz polskiej ziemi, z którą jej żołnierze odbywają stosunki, a ona rodzi kolejnych żołnierzy, wyłącznie mężczyzn, śmierć zaś następuje przez połączenie z Polską; z kolei Niemcy to mechaniczne, męskie ciało, zindustrializowane; wszystko podporządkowane jest Głównemu Mózgowi, do którego sztuczny krwioobieg nieprzerwanie dostarcza potrzebne produkty. Kobiety są wyłącznie inkubatorami do rodzenia wojowników, a umierający zostają zrecyklingowani.

Jak widać, mimo że pozornie bój toczą zasada kobieca (Polska) i męska (Niemcy), to jednocześnie ujawniona zostaje bardzo patriarchalna wizja świata, której jedynym wyznacznikiem jest wojna – ciągła, nieprzerwana i oczywiście nieskończona, bo nierozstrzygalna, a kobieta zostaje sprowadzona albo do idei, prazasady, *arche* i pozbawiona ludzkiej reprezentacji, albo wyłącznie do funkcji rozrodczej, przy czym w obu przypadkach seks z nią jest „nagrodą” dla wojowników (Niemców) lub śmiertelną pułapką (Polaków), gdyż stosunek z Polską oznacza śmierć – okazuje się więc ona kobietą-wampirem.

Gnostyckie podłoże tego założenie jest widoczne nawet przy tak skrótowym omówieniu, a jego religijny sens oddaje końcowy fragment:

I nagle rozumiem: wystarczy się odwrócić. **Sile przeciwstawić słabość** i słabości siłę [...].

I Ona [Polska] jest tutaj, i jest Kryst, i są za nimi bogi, nie czarne już, czarnych już nie ma, ale jest świetlista kopuła nieba. Dziw Pacierz jest za nimi. I przecież **nie wierzę w nich, wiem, że ich nie ma, a jednak są.**

Nie wierzyłem w nich w istnemświatowaniu i nie wszechwierzę w moim wszechbyciu, bo tu ich nie ma na pewno, a jednak są.

I bitwa zostaje za mną [...].

Wszystko zostaje za mną. Cały strach, którego słuchaliśmy, wszystko to, co ze sobą sprzeczne, inne, czarne bogi, co są i ich nie ma, i **Jezukryst, co jest i go nie ma, i cierpienie, które jest najważniejsze**, i cierpienie, które jest nieważne [...].

I wyciąga do wszechmię rękę Ona, i wyciąga rękę Jezukryst, a wszechjawszechchcę tylko jednego: wszechumrzeć, nie wszechbyć już więcej [...].

I oddzielam przepominam: [...] i wołam maczkę moją, a ona jest obok, jest przy mnie i tuli mnie, i całuje, i z ciepła jej ciała matczynego, z jej pieszczoty, z jej objęć i z jej miłości wyrastają wokół mnie potężne mury, których żaden potwór nie skruszy i zasypiam, spokojny, cichy, bezpieczny.

I teraz – Ona dotyka Wszechpaszka.

A Wszechpaszek zapada się w ciemność.

[ST, 209–210 – podkr. moje – M.G.]

Ten nieco dłuższy cytat wprowadza w istotę zagadnienia. Wyróżnione zdania budują spójny obraz polskiej wiary: połączenia mesjanizmu i apologii cierpienia, a jednocześnie niepewności co do figury Zbawiciela – a wszystko to włączone w Polskę, która w przywołanym fragmencie nieprzypadkowo spleciona jest z matką bohatera. W powieści matka Paszka zgwałcona przez króla i wyrzucona z domu przez ojca, trafia do zamtuza, gdzie mieszkając z nią, widzi jej upokarzanie, zarówno przez właściciela, jak i klientów. Jego wielkim marzeniem staje się zemsta na tych, którzy ją wykorzystują. Figury matki i Polski wzajemnie się dopełniają, z jednej strony na sposób edypalny, z drugiej łącząc bierność i swoisty aktywizm zarówno seksualny, jak i życiowy²⁰.

Wyłaniająca się z tych obrazów religijność kieruje się głęboko w polską przeszłość, odwołując się do – jak widać – wciąż obecnego w polskiej mentalności romantycznego połączenia odwiecznego (choć to rzutowanie na przeszłość skreślenia w prawo, dokonanego po klęsce Wiosny Ludów²¹) zagrożenia kobieco personifikowanej Polski, zarówno przez znane (Niemcy), jak i tajemnicze (tu wyobrażone przez czarnych bogów) siły zagrażające Jej czci i wierze. W romantyzmie należy szukać źródeł tak definiowanej postawy religijnej, którą określiłem mianem „polskiej gnozy” (choć można by też użyć ukutego przez Parnickiego pojęcia „religia polskości”), gdyż powieściowy obraz nie pozostawia złudzeń co do tego, że *Wieczny Grunwald* to zasadniczo konflikt już nie dwóch narodów, ale dwóch zasad, których definiowanie nawet na poziomie: Słowianie – Germanie byłoby mocnym uproszczeniem, gdyż byłaby to walka: kobiece – męskie, natura – cywilizacja, emocje – intelekt itd. A że walka toczy się również w będącym mieszańcem Paszku, byłoby to jeszcze: szlacheckie – mieszczańskie, wynikające ze statusu rodziców, ale rozpoznawalne również w rozgrywającym się konflikcie. Ostatecznie Paszko wybiera polskość, finalnie wartościując wszystkie rozpoznane powyżej konflikty.

Zmienia się postać wiary, czyli *Krzyżacka zawierucha*

Jacek Komuda do relacji polsko-krzyżackich podchodzi ironicznie. Jak już wspominałem, przesuwając akcję powieści o ponad czterdzieści lat i osadza ją w czasie trwania wojny o wiele mniej widowiskowej i słabiej przez Polaków pamiętanej niż grunwaldzka wiktoria. Już te podstawowe elementy

²⁰ Twardoch przyznaje się do poglądów prawicowych, ale dekonstrukcyjna interpretacja tego tekstu – jak sądzę – obróciłaby się przeciwko romantycznej interpretacji, stając się jej krytyczną reinterpretacją. To jednak zdecydowanie wykracza poza tematyczne ramy tego szkicu.

²¹ A. Walicki, dz. cyt., s. 310–311.

znacząco wpływają na obraz świata przedstawionego, ale również lekturę utworu w zaproponowanym tutaj kontekście.

By uchwycić ową inność należy przejrzeć, niezbyt skomplikowaną zresztą, grę, jaką z czytelnikiem prowadzi Komuda. Zaczyna już od tytułu – nawiązanie do *Roty* Konopnickiej sugeruje wzniosłą realizację tematu. Wydawać by się mogło, że to w gruncie rzeczy doskonały tytuł dla opisu wojny Jagiellonów. Tymczasem Krzyżacy w tej powieści to upadające państewko zakonne (choć powieść zaczyna się od klęski polskiego rycerstwa w bitwie z Krzyżakami pod Chojnicami – JK, 17), a Wielki Mistrz momentami staje się nawet zakładnikiem czeskich najemników, gdyż nie ma środków, by wypłacić im żołd. Ba, główny wątek akcji, to próba porwania tego mistrza przez Polaków – agentów jednej z ulubionych postaci literackich tamtych czasów, Zbigniewa Oleśnickiego²². Przy czym porwanie polegać miało na wykupieniu Krzyżaka od Czechów.

Ponad sensacyjną akcją pisarz tworzy niejako mimochodem obraz zmieniającego się świata. I ta panorama wydaje się w powieści najbardziej interesująca. Głównym bohaterem *Krzyżackiej zawieruchy* jest Bolko z Rożnowa, młodzieńcy szlachcic, właściwie już w czasie bitwy pasowany przez niewiele od siebie starszego Kazimierza Jagiellończyka na rycerza. Szczególnie jest to, że Bolko to wnuk Zawiszy Czarnego, żyjący nie tylko w cieniu legendy swego dziada, ale również w cieniu rycerskich ideałów, które właśnie ze słynnym polskim rycerzem się wiążą (nosi po nim również miano, gdyż w narracji „Zawiszą” bywa również nazywany). W trakcie trwania powieści idealista zaczyna zdawać sobie sprawę, że czasy rycerstwa po prostu przemijają – po zwycięskiej bitwie Krzyżacy dokonują faktycznej rzezi wziętych do niewoli polskich rycerzy (ginie w niej między innymi ojciec Bolka, a jemu samemu cudem udaje się przeżyć – JK, 36 i n.), zamiast honoru zaczyna się liczyć ekonomia, w ramach której „cel uświęca środki” – co dobitnie młodemu rycerzowi uświadamia biskup Oleśnicki. Symbolicznym gestem domknięcia epoki jest decyzja Bolka, by do ostatniej bitwy (musi uwolnić ukochaną z rąk piratów) nie zakuwać się w żelazną zbroję i zabrać nie ciężki miecz, ale zastąpić go o wiele poręczniejszą w walce w wąskiej przestrzeni turecką szablą. Nie znaczy to, że miniony świat umarł zupełnie – Bolkowi z niewiadomych niemal do końca przyczyn wciąż pomaga niemiecki kondotier, Kauffungen. Dopiero w czasie ostatniego spotkania wyjaśnia swoje zachowanie:

²² Ten jeden z największych polskich polityków XV wieku, biskup i doradca kolejnych królów polskich, stereotypowo przedstawiany jest albo jako postać wybitna i pozytywna, choćby w *Strzemieniu* Kraszewskiego, albo jako zwyczajny łotr – jak to robi w „trylogii husyckiej” Andrzej Sapkowski. Sposoby przedstawiania go w literaturze i ideologiczność tych przedstawień to temat wyjątkowo interesujący i wart opisanie.

Bo ja pamiętam poranek pod Gołābcem, straszny świt, kiedy zostaliśmy odcięci na pohańskim brzegu rzeki wobec tysięcy Turków. On tam był, twój dziad. Jego honor nie zmieścił się do małej łodzi, którą podesłał tchórz i sodomita Luksemburczyk, ale ja się zmieściłem. Zawisza wepchnął mnie do czółna – biednego dzieciaka – uratował życie. Myślał, że pójdzie do niewoli. Zabili go w kłótni dwaj spahisi... [JK, 202].

W tym krótkim cytacie widać, jak zmienia się postać świata – honor, za którym kroczy absurdalna śmierć, polityka Luksemburczyka i ludzki gest ocalający życie. W poprzedzającej te słowa scenie Bolko walczył z Krzyżakiem, którego formalnie podwładnym był Kauffungen, ale nie zrobił on nic, by pomóc nieuczciwemu w walce krajanowi. Najemnik miał więcej honoru niż rycerz-zakonnik.

W jaki sposób odczytać powieść Komudy w interesującym mnie tutaj kontekście?

Znaczące jest przede wszystkim przesunięcie akcji utworu z czasów – nazwijmy je – heroicznych do przejściowych. To pociąga za sobą daleko idące konsekwencje ideowe. Komuda – jak każdy pisarz – opowiada o swoich czasach i kształtując świat przedstawiony, odwołuje się do świata, który zna. A teza o tym, że żyjemy w czasach przejściowych, wydaje się nieomal truizmem, również w kontekście przywołanych na początku myślicieli, którzy mówią o tym bezpośrednio. Widziana w ten sposób fabuła nie przestaje być przez to dość banalnym w swej istocie przykładem literatury popularnej, ale właśnie to stanowi o jej egzemplifikacyjnym charakterze: zamiast honoru – skuteczność, zamiast heroizmu – utylitaryzm. A gdzie tu religijność?

Na pozór mówi się o niej niewiele. Właściwie tylko jedna scena bezpośrednio odwołuje się do – bardzo specyficznego zresztą – wyobrażenia o średniowiecznej mentalności. Oto Wielki Mistrz, Ludwig von Erlichshausen, oczekuje od świeżo sprowadzonego maga, by ten przepowiedział mu przyszłość. I ten wypełnia zlecenia, swych obrządków dokonując na grobie innego mistrza, Henryka von Plauena [JK, 69–72]. Czy to słabość Krzyżaka, czy raczej symboliczne oddanie pomieszenia świata, w którym wysoki dostojnik kościelny odwołuje się do magii, którą wszak oficjalnie zwalcza? Z kolei biskup Oleśnicki zmusza Bolka do działań z wiarą niezgodnych (porywanie ludzi, ewentualne zabijanie), trzymając go w ryzach nie przysięgą na krzyż, ale skryptem zastawnym, gdyż wykupił go z niewoli i w ostatniej scenie każe mu wyruszyć na kolejną misję [JK, 218].

W świecie przejściowym religijność również traci ostre kontury jednoznaczności. Parafraza, bardziej nawet tytułu powieści Hanny Malewskiej *Zmienia się postać świata* aniżeli biblijnego cytatu, miała właśnie wydobyć

ową inność komudowego projektu. W moim przekonaniu projekt ten jest wręcz nieświadomie polemiczny wobec niezwyklej powieści o odchodzeniu starożytnego (pogańskiego) świata, w którym jednak przekonanie o znaczeniu i wartości przeszłości pozostaje niezachwiane dla protagonistów i zdających sobie sprawę z zachodzących na naszych oczach zmian w ludzkiej religijności. W tym sensie niewątpliwie znaleźliśmy się w definiowanym przez Rorty'ego i Vattimo świecie postmetafizycznym²³, w którym jednostka poszukuje nowych relacji z Absolutem, gdyż dotychczasowe okazały się niewystarczające wobec zachodzących zmian i związanych z tym ewoluujących potrzeb człowieka.

Kabała, czyli wojna *Przebudzonych Domagalskiego*

W istotę problemu wprowadza nieco dłuższy fragment, będący *de facto* teologicznym wykładem opisującym rysunek na podłodze tajemniczej świątyni na Żmudzi:

Ain Sof – Nieskończony był bytem pełnym i wszechobecnym. Razu pewnego, w swoim niezgłębionym przez rozum ludzki zamyśle, postanowił stworzyć świat materialny, a żeby tego dokonać, musiał uczynić dla niego miejsce. Wycofał się więc z obszaru swego jestestwa, nazwanego tehirem i przeznaczył go na Kreację. W obawie, że boski blask może zniszczyć materię, Nieskończony wypromieniował z siebie dziesięć świetlistych kręgów, mających stanowić ochronną tarczę nie dopuszczającą do bezpośredniej styczności między nim i tehirem. Tak powstały Sefiry – Emanacje Boga. Pierwsza z nich, najbliższa Stwórcy, najsilniej emanowała światłem, z kolei dziesiąta, najbliższa światu materialnemu, najmniej.

Nagle, trudno określić kiedy, gdyż czas w sferach niebieskich nie istnieje i wydarzenia przyszłe okazują się być dokonanymi, a przeszłe jeszcze się nie wypełniły, nastąpiła katastrofa zwana szewirat ha-kelim – Rozbicie Naczyń. Sefiry nie wytrzymały naporu światła, pękły i rozpadły się na skorupy, które zostały usunięte ze strumienia i przemienione w Oblicza Boga. Jednak katastrofa już nastąpiła i Boskie Światło wlało się do tehiru. Następstwem szewirat ha-kelim było wymieszanie dobra (iskier Boskiego Światła) i zła (fragmentów skorup), skutkiem czego każdy człowiek, i zwierzę, i rzecz materialna nosi w sobie oba te pierwiastki.

Na Drzewie Życia każda z Emanacji Stwórcy ma swoje miejsce [...]. U samego jej szczytu [...] na środkowej ścieżce oznaczającej harmonię i równowagę, znajdował się [...] Kether. Pierwsza Sefira, określana jako „Władca”, jest najpotężniejsza ze wszystkich, najbliższa Absolutu, ale jed-

²³ Jak rysuje się postmetafizyczna przyszłość religii? Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala, [w:] *Przyszłość religii...* dz. cyt., s. 67–98.

nocześnie najmniej obecna w świecie materialnym. Jest źródłem światła płynącego przez Drzewo Życia i dotąd nie miała w świecie materialnym swoich namiestników.

Nieco niżej, na prawej męskiej ścieżce, znajdowała się Druga Sefira – Chokhmah, „Patriarcha”, symbol mądrości i myśli bożej, ale również zmian. Po lewej stronie, na ścieżce żeńskiej, stanowiąc przeciwagę dla Chokhmah, leżał okrąg Binah, Trzecia Sefira, reprezentująca matczyne zrozumienie. Te dwie Emanacje czerpały światło prosto ze źródła Kether i przekazywały je na niższe poziomy po swojej stronie Drzewa Życia. Chokhmah do Sefiry Czwartej – Chesed, która jest łaską i miłosierdziem, a dalej do Siódmej – Netzach, reprezentującej zwycięstwo oraz hart ducha.

Natomiast Binah, przekazuje światło Piątej Emanacji Geburah, będącej srogością Boga i reprezentującej wszelkie sądy oraz Ósmej Hod – „Mścicielowi”.

Środkową ścieżkę Równowagi, oprócz Emanacji Kethera stanowi jeszcze Szósta Sefira – Tiphereth, zajmująca centralne miejsce na Drzewie Życia, a oznaczająca piękno oraz Dziewiąta Yesod – „Fundament”. Najniższa Dziesiąta Sefira – Malkuth, reprezentuje obecność Boga w świecie materialnym. To ona odbija blask światła i przesyła je z powrotem do góry. W ten sposób Drzewo Życia zamyka się i dopełnia. [...]

Sefiry budziły z uśpienia wybrańców, ukazywały im prawdziwą naturę Boga i powoływały do służby w Jego imieniu [DDI, 65–67]²⁴.

Jak łatwo się domyślić, bohaterowie cyklu Domagalskiego są właśnie owymi wybrańcami, zwanymi w powieści *Przebudzonymi*. Każda z Emanacji obdarza swoich Przebudzonych nieco innymi zdolnościami, a przede wszystkim każdy z nich emanuje innym rodzajem energii (z wyjątkiem wybrańców Ketheri i nieprzywołanej w cytacie Daat, którzy nią w ogóle nie emanują i pozostają nierozpoznawalni dla pozostałych). W przedstawionej w cytacie kosmogonii kluczowa jest konieczność zachowania równowagi między męską a żeńską stroną Drzewa Życia. I właśnie ta niezbędna do istnienia świata równowaga została zachwiana. Emanacja Binah spacyła boskie światło i spowodowała zamęt w sferze niebiańskiej, chcąc przejąć kontrolę nad całym Drzewem. Może tego jednak dokonać tylko na ziemi, poprzez swoich wybrańców. Są nimi wszyscy bez wyjątku wyżsi dowódcy Zakonu Najświętszej Maryi Panny, a Przebudzonymi podległych jej Sefirot są również król węgierski Zygmunt Luksemburski i jego brat, władca Czech, Wacław. Z kolei przeciwstawiająca się jej i dążąca do równowagi Chokhmah powołała króla polskiego, Władysława Jagiełłę, jego kuzyna, księcia Witolda, a jej podległe Sefiry sporą grupę członków polskiego Kościoła, a także rycerzy, w tym głównego bohatera powieści – Dagoberta z Saint-Amand

²⁴ M.-A. Ouaknin, *Tajemnice kabaty*, przeł. K. K. Pruscy, Warszawa 2006, s. 187–268.

(Przebudzonego Emanacji Netzach). Przebudzeni należący do Emanacji ze środkowej ścieżki przyłączali się do męskiej lub żeńskiej strony Drzewa Życia (ukochana Dagoberta, Aine była Przebudzoną Emanacji Malkuth i obdarzoną darem leczenia, wieszczona i sprowadzająca burzy). Przebudzeni niewspomnianej w wykładzie Emanacji Daat w fabule powieści są tajnymi agentami obu stron (von Sisske to szatny Ulryka von Jungingena, zaś Malofiej – niedoszły zabójca Jagiełły, był jego ulubionym pisarzem – obaj zaś uważali się za ostatnich członków zakonu asasynów²⁵). Warto zauważyć, że przyjęcie przebudzenia było indywidualną decyzją człowieka. W powieści znajduje się zarówno opis przyjęcia daru Emanacji (m. in. samego Dagoberta), jak i odrzucenia owego daru przez przyszłego biskupa gnieźnieńskiego, który wołał pozostać przy zwyczajnej wierze, gdyż zabrakło mu odwagi na uczynienie kolejnego kroku na drodze poznania. Zawsze jednak tego żałował, zwłaszcza że „muśnięcie Emanacji” sprawiło, że zdawał sobie sprawę, że w otoczeniu Przebudzonych na dworze króla Władysława przebywa.

W ten sposób wojna polsko-krzyżacka z lat 1409–1411 przestaje być zwykłą wojną między żywiołami germańskim a słowiańskim, z czym generalnie mieliśmy dotąd do czynienia, a staje się wojną metafizyczną, w której gra toczy się o istnienie świata. Co więcej, dzięki takiemu przesunięciu zupełnie nowego znaczenia nabiera zakończenie tej wojny, czyli wycofanie się Jagiełły spod Malborka. Pierwotnie król chce go zdobyć, gdyż jest przekonany, że tylko zdławienie mocy Binah, która została przelana przez wszystkich przez nią przebudzonych, a poległych pod Grunwaldem Krzyżaków na jedyne, który przeżył, czyli Henryka von Plauena, zakończy wojnę między męską i żeńską stroną kabalistycznego drzewa. Jednak Dagobert i Aine odkrywają istotę zagadnienia: oto nie chodzi o zwycięstwo męskiej strony, ale o przywrócenie równowagi. I dlatego mimo złości Dagobert nie zabija krzyżackiego rycerza, Michała Kűchmeistera von Sternberga, lecz bierze go do niewoli, a Jagiełło go uwalnia, by jako nieprzepełniony spaczoną mocą Binah, przejął władzę w Zakonie [DDIII, 367–369].

Jaką religijność można rozpoznać w omawianym cyklu? Przede wszystkim świat dzieli się na Przebudzonych i pozostałych, to znaczy nieświadomych, nierozumiejących istoty Boga. Liczącymi się bohaterami, z wyjątkiem wspomnianego biskupa gnieźnieńskiego, Wojciecha Jastrzębca, są

²⁵ Ostatnimi czasy, również w związku z wydarzeniami na Bliskim Wschodzie, zapomniana już sekta asasynów stała się niezwykle popularnym tematem popkulturowym. Przyczyniła się do tego w dużym stopniu seria gier komputerowych *Assassin's Creed*, której kolejnym odsłonem towarzyszy wydawane powieści Oliwiera Bowdena (m.in. O. Bowden, *Assassin's Creed. Nieznana historia mistrza asasynów – Altaïra*, przeł. M. Strąków, Kraków 2012, tegoż, *Assassin's Creed. Bractwo*, przeł. P. Bieliński, Kraków 2012 i inne). Podobnie jak w przypadku analizowanej powieści ich akcja czasowa wybiega daleko poza połowę XIII wieku, kiedy to zostali faktycznie unicestwieni przez Mongołów.

wylącznie Przebudzeni, a więc ci, którzy przyjęli wiedzę o istnieniu i znaczeniu opisanego powyżej Drzewa Życia. Dzięki temu wiedzą na przykład, że wcześniejsze mity są tylko dobrze zaszyfrowanymi śladami działalności wcześniejszych Przebudzonych²⁶. Ich religijność wymaga rezygnowania z własnych potrzeb i nieprzerwanego służenia Emanacji, a to pociąga za sobą stawianie czoła przeciwnostom, o których „zwykli” ludzie nie mają pojęcia. Dagobert wraz z Aine udają się do Malborka, by stawić czoła wysłannikowi Binah, którym jest jej ukochany syn, nieludzka inkarnacja Hod. Rycerz z Burgundii musi stoczyć z nim pojedynek, a gdy zwycięży w walce, musi powstrzymać się przed zabiciem go, okazując miłosierdzie, gdyż tylko to osłabi wypaczoną Emanację. Rozwój w wierze jest więc również ciągłym samodoskonaleniem się i przełamywaniem własnych słabości (Dagobert z zemsty za śmierć ojca zabił kilka lat wcześniej francuskiego księcia, za co zaocznie skazany został we Francji na karę śmierci). Aine, by uratować życie pewnemu chłopcu, którego wraz z Dagobertem właściwie usynowili, w transie przekracza granice światów, czym wzbudza podziw wyznających szamanizm Tatarów. Z kolei udanym zbliżeniem z ukochanym bohaterka sprowadza burzę. Aine również dzięki temu, że jest Przebudzona, z jednej strony może – jako jedyna kobieta – uczestniczyć w naradach otoczenia Jagiełły, z drugiej przekracza normy kulturowe, nie nosząc nakrycia głowy i żyjąc w wolnym związku z Dagobertem. Jej wiedza o Bogu sprawia, że – podobnie jak pozostałych Przebudzonych – nie obowiązują jej zwyczajowe normy społeczne. Dzięki temu, kim jest, widzi właśnie ich konwencjonalność i iluzoryczność.

Bez wątpienia, od Drzewa Życia wiedzie droga do New Age, gdyż związki z naturą (bohaterowie czerpią siłę z kontaktu z ziemią, sama Aine leczy ziołami, ale i dotykiem), otwarta seksualność – zwłaszcza Aine – na tę formę religijności się otwierają. A jednocześnie bohaterowie pozostają w obrębie kabalistycznego monoteizmu. Dla nich pobyt na ziemi jest służbą, ale ponieważ mają świadomość podwójnej, duchowo-materialnej natury człowieka, równocześnie odczuwają pełnię i swoistą iluzoryczność życia na ziemi. To bez wątpienia religijność trudna do zakwalifikowania w wyznaczonym na początku tego eseju horyzoncie rozważań. Każde z nich przeszło tak szeroko opisywany przez Jamesa moment nawrócenia²⁷ i zgodnie

²⁶ „Aine [...] Przpomniła sobie opowieść o Libuszy, legendarnej założycielce miasta [Pragi]. Dziewczyna miała dar przepowiadania przyszłości i pewnego razu, pogrążona w transie przy ogniu ofiarnym, zawołała, że widzi osadę, której słała sięgnie gwiazd. [...] Prawda zaś wyglądała tak, że Libusza była jedną z Przebudzonych w Emanacji Malkuth...” [DDII, 238].

²⁷ W. James, dz. cyt., s. 203–269.

z jego wykładami było to doświadczenie jednorazowe i gwałtowne²⁸. Później jednak wybierają własną drogę. Przy czym np. fanatyzm von Plauena dość jednoznacznie można utożsamiać z Jamesowską definicją fanatyzmu:

Pobożność niezrównoważona prowadzi do wady zwanej fanatyzmem [...]. Bezpośrednim następstwem takiego usposobienia ducha jest zazdrośna obrona czci bożej [...]. Silnie odczuwane jest tu najlżejsze uchybienie lub niedbalstwo i nieprzyjaciele bóstwa muszą być zawstydzeni. [...] głoszone krucjaty i podniecano do rzezi jedynie w celu usunięcia z Boga skazy wymaginowanej²⁹.

Ci jednak, którzy nie zostali spaczeni, dostępują związku z Istotą Boga na sposób niemal mistyczny, a jednocześnie – tym razem wbrew Jamesowi – pozostają zdecydowanie w świecie, uczestnicząc w pełni w jego historyczności. Co z jednej strony odsyła do interesujących rozważań Gianni Vattimo, ukazującego w tekście o znaczącym tytule *Ślad śladu* skomplikowane relacje między nowoczesnością a ludzką potrzebą powrotu do Absolutu, utrudnioną recepcją krytycznych zarówno wobec nowoczesności, jak i Absolutu filozofii Nietzschego i Heideggera³⁰. Z drugiej strony zaś udziela krytycznej odpowiedzi na postmetafizyczność religii prezentowanych w rozmowie Rorty’ego, Vattimo i Zabala³¹, gdyż w tej wersji zapośredniczony Absolut dostępny jest bezpośrednio człowiekowi, choć nie każdemu, a więc jest to w swej istocie znana już od czasów św. Augustyna predestynacja³² połączona z nieomal Pawłowym wybraństwem. Tak głębokiej wiedzy o sobie bohaterowie jednak nie posiadają, gdyż powód tego, że właśnie oni zostali Przebudzonymi (poza władcami) pozostaje im nieznanym.

²⁸ Przyjaciół Dagoberta opisał je tak: „Wtedy nadszedł ON. Najpierw usłyszałem trzepot skrzydeł, myślałem, że to gołąb wleciał i usiadł obok mnie. Ale to nie był gołąb, lecz wysłannik. Dotknął mojej głowy, położył dłoń na moich ślepych oczach. Przeszył mnie dreszcz, który przerodził się w ekstazę. Byłem pewny, że umarłem i to anioł przyszedł mnie zabrać do Królestwa Niebieskiego. Otworzyłem oczy, żeby spojrzeć w oblicze Boga, ale nie ujrzałem ani tronu, ani niebieskich zastępów [...]. Nie umarłem, a ON stał nade mną, otoczony światłem tak jasnym, że aż oślepiło. Zostałem uzdrowiony [z trądu], odzyskałem czucie w ciele i utracone jego części. To był prawdziwy cud! Zostałem wskrzeszony niczym Łazarz [...]. W ten sposób zrozumiałem istotę Boga, pojąłem jego jestestwo. Zostałem powołany, stałem się sługą miłosierdzia i łaski Pana (Emanacji Chesed). Od tego czasu wypełniam Jego wolę” [DDI, 49].

²⁹ W. James, dz. cyt., s. 347–348.

³⁰ G. Vattimo, *Ślad śladu*, [w:] *Religia...*, dz. cyt., s. 103 i n.

³¹ *Jak rysuje się postmetafizyczna przyszłość religii?* Richard Rorty, Gianni Vattimo, Santiago Zabala, [w:] *Przyszłość religii...*, dz. cyt. s. 67–98.

³² Nie można zapomnieć, że owo wybranie mieści się w filozofii konwencji *heroic fantasy*, co jednocześnie pozostaje w ścisłym związku z mitycznym bohaterem wybranym do wykonania *questu*, tak przekonująco opisanego przez Josepha Campbella, zarówno w jego *Bohaterze o tysiącu twarzy* (J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997), jak i czterotomowych *The Masks of God*, szczególnie w *Creative Mythology* (J. Campbell, *The Masks of God: Creative Mythology*, Souvenir Press, London 2001).

Konkluzje

Szersza próbka pozwoliła ukazać współczesne modele prób radzenia sobie z religijnością ukryte pod lubianą w Polsce maską powieści historycznej (a w każdym razie do historii się odnoszącą). Okazuje się, że polska gnoza, kabała, „religia polskości” są dostępne i obecne we współczesności, a ich literackie (re)prezentacje umożliwiają w nie wgląd.

Warto zwrócić uwagę, że próby przekraczania modernistycznych konwencji powieściowych (*Wieczny Grunwald*, trylogia Domagalskiego) owocują nie tylko zmianą optyki narracyjnej³³, ale również w nich właśnie nowa religijność znajduje o wiele bardziej pogłębiony wymiar. Nie powinno to dziwić, gdyż – jak zauważył McHale – w powieści postmodernistycznej (rozumianej bardzo szeroko) nastąpiło przesunięcie od zainteresowań epistemologicznych ku ontologicznym³⁴. W interesującym nas tutaj sensie pisarze na nowo zaczynają zadawać pytania o Absolut i relacje z nim.

Bohaterowie analizowanych powieści nie wyczerpują rzecz jasna możliwości współczesnej religijności. Pokazują jednak z całą pewnością ich pluralizm, a przede wszystkim konieczność indywidualnego wyboru, gdyż nawet spotkanie z Sefirą wymaga od jednostki podjęcia decyzji (wyrażenia zgody) na jej przyjęcie.

Jeśli więc religijność to rynek (bardziej na wzór giełdy aniżeli idei Hume’a) idei, to teksty literackie okazują się bardziej projekcją fantazmatów (w rozumieniu Marii Janion³⁵ - narodowych, kulturowych, etnicznych) niż realnych doznań. Właśnie metafora giełdy jako simulacrum rzeczywistego handlu (wszak wartość papierów wartościowych jest wyłącznie umowna, a ich wahania niewiele mają wspólnego z realnymi działaniami rynkowych podmiotów) oddaje relację między tekstem a rzeczywistością w przyjętej w tym eseju optyce.

³³ McHale, dz. cyt., s. 12.

³⁴ Tamże, s. 13–14.

³⁵ M. Janion, *Próba krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencji ludzi i duchów*, Warszawa 1991.

Mirosław Gołuński

**Between gnosis and cabala. Exemplification of religiousness
in the novels about the Polish-Teutonic war written about the year 2010**

In the text „Between Gnosis and Cabala. Exemplification of Religiousness in the Novels of the War of Polish-Teutonic Knights Writing Circa 2010” the author analyzes 3 novels to assesses presented modus operandi religiousness in them. He thinks the historical novel always says about the author’s time. The writers: Twardoch, Komuda and Domagalski in novels of different conventions (postmodern, classical historical novel and historical fantasy) portray it different forms: Polish gnosis, transitional time and Cabala. This forms are the possible choices on market of ideas for present man.