

Cieszę się z Nobla dla Tokarczuk, tej autorki mogącej stanąć w szranki z najpoczytniejszymi przedstawicielami modnej literatury europejskiej, a jednocześnie z ogromną nadzieją oczekuję, że w poczet polskich laureatów trafi kiedyś Wiesław Myśliwski albo (i owszem) Adam Zagajewski. ■

Michał Gołębowski

Krótką uwagę o mowie noblowskiej Olgi Tokarczuk

Mowę noblowską Olgi Tokarczuk warto przeczytać jako źródło – określające pewne myślenie i promieniujące nim co najmniej na tych, którzy obecnie będą „myśleli tak samo”. Co tam wyczytałem? Kilka uwag na gorąco. To oczywiście nie dziwne, że pisarka mówi o znaczeniu opowieści – ale znaczące, że ustawia opowieść na poziomie czynnika stawiania się rzeczy. Ich powstawania, trwania – zapewne też ich zbawiania. Widzę tu opowieść o narracji jako swoistej „teologii bajecznej” – z tym że będąc opowieścią postchrześcijańską, nie może to być po prostu wskrzeszona stara teologia mityczna. Autorka nie ukrywa tęsknoty do mitu (to zresztą bardzo ludzki nerw jej zwierzeń), ale nie wskrzesi już tego, co było jego mocą. Jej mit musi mieszkać w serialu, a tragedia mitu musi osunąć się w surrealizm. Chodzi więc o pewien sposób snucia literackiego „objawienia” – lecz pozbawionego boskości.

Trudno jest znaleźć inny fundament, dlatego mamy w tej mowie zrozumiałą rozterkę: chciałoby się nadal eksplorować możliwości scjentyzmu, ale wie się dobrze, że to nie prowadzi daleko. Język scjentyzmu pozostanie więc może językiem polemiki z religią. Lecz do snucia opowieści nowego świata (jakże charakterystyczna jest ta żądza nieugaszona stworzenia „nowej opowieści”!) potrzeba czegoś innego. Tokarczuk mówi o czułości – ale przecież wie, że ten apel padał już wiele razy i umierał już nie raz, sentymentalnie i romantycznie. Dlatego ciekawsze wydaje się przejście od czułości do jej zakulisowego gwaranta: „czwartoosobowego narratora”.

Nie zaskakuje to, że jedyną jego ekspozycją są nawiązania do mowy Biblii. Myślę, że niektórzy chrześcijańscy odbiorcy przemówienia przetrą w tym miejscu łzę wzruszenia, poczują, jakby się z autorką spotkali na wysokościach. Ale sądzę, że to mocno przedwczesne lub nietrafione reakcje. Noblistka za czymś tęskni, lecz odpowiedź, z którą do niej idziemy na głos Pisma, nie jest tym, czego szuka i pragnie. Żadnych złudzeń. ■

Paweł Milcarek

Liturgie feministyczne, czyli jak otworzyć, aby zatrzasnąć na amen

Niedawno przeczytałem wydaną przez benedyktyńskie wydawnictwo The Liturgical Press książkę Janet R. Walton pt. *Feminist Liturgy: A Matter of Justice* (Col-

legeville 2000). Lektura to dająca materiał do refleksji na wielu poziomach. Tu chciałbym się zatrzymać nad jednym fundamentalnym aspektem sposobu myślenia stojącego za zjawiskiem „liturgii feministycznych”. W tym celu warto przytoczyć dłuższy fragment i zatrzymać się nad nim:

Książka ta stanowi efekt wielu lat niepokoju, determinacji, eksperymentowania i nadziei. Przedstawia moją tęsknotę za liturgiami, które lepiej wyrażałyby to, co wiemy na temat Boga i nas samych, wiedzę, która zmienia się i wzrasta, za liturgiami silniej złączonymi z naszymi codziennymi wyborami, podejmowaniem ryzyka jako uzasadnieniem działania liturgicznego, za liturgiami, które rozszerzają to, co święte, na to, czego sobie jeszcze nie wyobrażamy (...).

Dalej znajdujemy interesujące uzasadnienie dla tej myśli:

„Liturgia feministyczna? To niemożliwe” – powiada mój wuj Clarence. „Feminizm to współczesna krytyka kultury skoncentrowana na prawach kobiet. Liturgia zaś to ponadczasowe, święte Boże błogosławieństwo. Liturgia feministyczna to wyrażenie wewnętrznie sprzeczne. Feminizm jest zbyt wąski, ograniczony i polityczny”. (...) Napisałam tę książkę, aby zachęcić do rozmowy tych, którzy, jak mój

wuj, sceptycznie podchodzą do „genderyzacji liturgii”, lub tych, którzy nigdy nie poznali czy nie wyobrażali sobie doświadczenia autentycznego kultu, który nazywam liturgią feministyczną. Budzi ona mnóstwo pytań, a także przeczuć, wątpliwości i entuzjazmu. W książce próbuję odpowiedzieć na pytania, rozjaśnić przeczucia, łagodzić wątpliwości i zachęcić jeszcze więcej osób, włącznie z moim wujem, aby dołączyły do rozwijania liturgii feministycznych.

W następnej kolejności Walton stara się przybliżyć okoliczności, zaplecze ideowe oraz pryncypia „feministycznego ruchu liturgicznego”:

Liturgie opisywane zazwyczaj jako „feministyczne” zaczęły się pojawiać w późnych latach 60. XX w., kiedy kobiety, a także niektórzy mężczyźni zdali sobie sprawę, że to, czego doświadczali w czasie nabożeństw w swoich kościołach i synagogach, nie tylko nie było „wystarczające”, ale w rzeczywistości nie było „prawdziwe”. Proces liturgiczny, który koncentruje się na spotkaniu, zaangażowanym i cielesnym dialogu z Bogiem, nie może być prawdziwy, jeśli są z niego wyłączone kobiety (...). Tradycyjne wzorce liturgiczne zostały ukształtowane przez wartości patriarchalne, w ramach któ-

rych to mężczyznom, a zwłaszcza uprzywilejowanym białym mężczyznom, przyznaje się władzę i autorytet, podczas gdy wszyscy inni, w tym wszystkie kobiety, są pozbawieni statusu i tożsamości. W rezultacie dochodzi do zawężenia i zniekształcenia interpretacji tekstów, symboli i metafor, tego wszystkiego, co stanowi „materię” doświadczeń liturgicznych. Pytaliśmy samych siebie, co w naszym doświadczeniu tego, co święte, stanowiłoby prawdę. Dość wcześnie uznaliśmy, że odpowiedź znajdziemy raczej dzięki działaniu niż przez gadanie lub oczekiwanie. Liturgie feministyczne zaczęły się wówczas, gdy ludzie spotkali się, aby odkryć, w jaki sposób używać symboli, tekstów i form, które lepiej i bardziej autentycznie wyrażają [ich] relację z Bogiem, ze sobą nawzajem oraz ze stworzonym światem. To zadanie to kwestia sprawiedliwości.

I wreszcie objaśnia cele przyświecające takim jak ona aktywistkom:

Liturgia feministyczna nie jest ani ezoteryczna, ani „dziwaczna”, ani też wyłącznie dla kobiet. Przeciwnie, jest czymś zwykłym, organicznym i dla każdego. Wyraża relacje przymierza; odnawia więzy pomiędzy codziennym ludzkim doświadczeniem a aktywną

obecnością Boga, która może być niekiedy odczuwana jako Jego nieobecność. Podstawowym celem liturgii feministycznej jest zbliżanie do siebie *wszystkich* aspektów naszych relacji, które dokonuje się w rytualnym kontekście sprzyjającym mówieniu prawdy. Społeczność gromadzi się, aby ucieleśniać spotkanie z Bogiem, aby przypominać historie, zwłaszcza te nieopowiedziane, aby wyobrażać sobie miejsce, jakie zajmuje w nich każda z osób: historie Boga, ludzi i innych stworzeń w ich wzajemnych relacjach, gdzie każda z czyichś historii sprawia, że zmienia się sposób myślenia wszystkich pozostałych osób. Choć ruch liturgii feministycznej nabrał rozpędu dzięki kobietom i choć pierwotnie dotyczył przede wszystkim tego, co w oficjalnych liturgiach było nieprawdziwe z kobiecego punktu widzenia, to ostatecznie liturgia ta nie jest tylko dla kobiet, lecz dla wszystkich ludzi. To poszukiwanie takiego sposobu modlitwy, który wiązałby się nie z rozczarowaniem, a z radością, nie z lękiem, a z oczekiwaniem, nie ze strachem, a z dziękczynieniem. Sposobu, który stanowiłby powiązanie kultu Boga ze sprawiedliwością (s. 9, 11-12; przekład własny).

Jak wspomniałem, choć tekst ten (jak i cała książka) nadają się do analizy na

wielu poziomach, tutaj chciałbym zwrócić uwagę na jedną tylko kwestię, która w moim odczuciu ma znaczenie fundamentalne. W tym celu trzeba moim zdaniem wyjść od jej stwierdzenia, że „liturgie feministyczne” mają charakter organiczny. Co autorka ma tutaj na myśli? Otóż ich „organiczność” tłumaczy się (s. 12, przyp. 3) w sposób następujący: „Moja koleżanka z Union Theological Seminary, Delores Williams, używa terminu «organiczny» na określenie teologii, która wyrasta z życia danych osób. Daje się on w ten sam sposób zastosować do liturgii feministycznej”. Wbrew pojęciowej zbieżności nie ma więc ona nic wspólnego z soborową kategorią „organicznego wyrastania” nowych form liturgicznych ze starych (por. *Sacrosanctum Concilium* 23: *ut novae formae ex formis iam exstantibus organice quodammodo crescant*), późniejszymi jej rozwinięciami u Josepha Ratzingera czy A. Reida OSB (prawo „organicznego rozwoju” liturgii) ani nawet z koncepcją „organicznego postępu w liturgii”, mówiącą o tym, że dla potrzeb inkulturacji oficjalne dokumenty i księgi liturgiczne muszą być otwarte na „uzupełnienie tego, czego tam brakuje, albo dopełnienie tego, co jest tam ujęte w sposób niepełny lub niedoskonały” (A. Chupungco OSB, *Inculturation and the Organic Progression of the Liturgy*, „*Ecclesia Orans*” 7, no. 1, [1990], s. 10). Według Walton liturgia „organiczna” to taka, która jest zakorzeniona w życiowym doświadczeniu jednostek i/lub grup. Wtedy dopiero może być ona „prawdziwa” i „autentyczna”. Jest to więc sposób myślenia,

który u źródeł liturgii stawia ludzki podmiot, jego historię i przeżycia. Liturgia nie jest „źródłem i szczytem” życia chrześcijańskiego, ale narzędziem ekspresji, rodzajem metody performatywnego opowiadania siebie (własnych doświadczeń, tęsknot itp.) sobie samemu i innym, a także zaprowadzania sprawiedliwości (np. w prezentowanej w książce „liturgii” adwentowej czytana jest „alternatywna” genealogia Pana Jezusa, obejmująca wyłącznie kobiety i zaznaczająca przez zbiorowe powtarzanie pewnych fraz, imiona których z nich zaginęły).

W tym kontekście bardzo znaczący jest sam początek zacytowanego fragmentu. Liturgia feministyczna ma „lepiej wyrażać to, co wiemy na temat Boga i nas samych, wiedzę, która zmienia się i wzrasta”. Niezależnie od tego, co autorka ma na myśli, pisząc o poznaniu Boga i samych siebie oraz o zmiennym i progresywnym charakterze tej wiedzy (to jest wątek na osobną analizę), uderzający jest ten całkowicie bezkompromisowy, a mam wrażenie, że dla autorki wręcz aksjomatycznie oczywisty, nacisk na to, że to „moja”/„nasza” wiedza stanowi źródło dla działań liturgicznych. To „ja” jest uprzednie w stosunku do tego, co można wyrazić o Bogu w liturgii. Jeśli nie potwierdzi ona bądź nie będzie adekwatnym wyrazem „ja”, będzie nieprawdziwa. Z tego punktu widzenia żadna liturgia tradycyjna (autorka używa raczej określenia „oficjalna”) nie ma prawa być autentyczna. Nie jest też w stanie niczego nas o Bogu i nas samych nauczyć. *Quod erat demonstrandum*, bo

przecież jak może być prawdziwe coś, co „zostało ukształtowane przez wartości patriarchalne” itd., itd.

W tej podszytej hermeneutyką podejrzeń i teorią wyłączności podmiotu koncepcji uderzający jest jej antyuniwersalistyczny i zamykający charakter. Oto w ogóle tracimy na tym świecie możliwość faktycznego i dostępnego dla wszystkich liturgicznego kontaktu z Bogiem, zbawczą łaską Chrystusowego Krzyża, podnoszącą z upadku każdego, niezależnie od płci, rasy, statusu społecznego itp. Zostaje nam duszny solipsyzm „ja”, modyfikowany nie przez wertykalne otwarcie na Boga, lecz co najwyżej przez akceptację treści innego/ innych „ja”. Otwarcie okazuje się zatrzaśnięciem. Na amen. ■

Tomasz Dekert

Pustkowie zakwita

Kraina miodu

(Медена земја, *Medena zemja*, *Honeyland*),

reż. Tamara Kotevska i Ljubomir Stefanov,

2019 rok.

Wyszedłem z seansu *Krainy miodu*, macedońskiego kandydata do Oscara, w podobnym zachwycie, jaki towarzyszył mi w przypadku oglądanego stosunkowo niedawno *U bram wieczności* (chodzi o film w reżyserii Juliana Schnabela, z Willemem Dafoe w roli Vincenta Van Gogha, o którym pisałem w artykule *Artysta jest Adamem*). Ni to dokument, ni to fabuła, a w rzeczywistości cudow-

na filmowa medytacja nad mistyką samotności. Albo mówiąc jeszcze inaczej, jest to przypowieść dotycząca prawideł życia duchowego, o których pisał prorok Izajasz: *Niech się rozwesela pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie, niech wyda kwiaty jak lilie polne* (Iz 35, 1-2). Jesteśmy bowiem w opustoszałej macedońskiej wiosce, która raz wygląda jak ogród Eden, a innym razem jak pustynia, miejsce przeklęte i wrogie. Ziemia nietknięta wpływem cywilizacji, milcząca, jakby uśpiona, w skałach ukryte plastry miodu, dokoła bezkres, gdzieś ruiny starego, zapomnianego życia, przestrzeń tak rozległa jak niebo ponad nią. Wszystkim rządzi kolor piachu i błękit. „Mówię ci – nic nie ma na świecie, tylko ocean nadchodzących dni i niebo nad nimi rozpięte” – pisał amerykański poeta Carl Sandburg¹. Widz już od pierwszych scen rzucony zostaje w głąb takiego właśnie świata.

W okolicy mieszkają tylko dwie osoby, samotna kobieta Hatidze, której Opatrzność przydzieliła opiekę nad dogorywającą matką, psem oraz gromadką kotów. Nie ma tu prądu, dostępu do wody ani dróg. Hatidze jest też ostatnią pszczelarką, która zajmuje się tym fachem tak jak jej przodkowie, zapewne ci ze „złotego wieku” lub czasów biblijnych. W poszukiwaniu miodu wspina się po urwistych zboczach, wsłuchuje się w wydrążone pnie drzew,

¹ C. Sandburg, *Preria*, tłum. M. Skwarnicki, w: tegoż, *Wybór wierszy*, oprac. M. Sprusiński, Warszawa 1971, s. 81.