

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI

RADYKALNA KONWERSJA
JAKO POSTKOLONIALNE WYPARCIE

KULTUROWE SAMOWYGNANIE
W POWIEŚCIACH PIOTRA IBRAHIMA KALWASA
JAKO *OSTATECZNE ROZWIĄZANIE* (POST-)TOTALITARNEJ TRAUMY¹

Co najmniej od 1989 r. demonstrowanie dystansu wobec katolicyzmu czy wręcz odrzucenie przez „dzieci” religii „ojców” pełni funkcję modnego gestu wśród młodego pokolenia polskich pisarzy (nie tylko pisarzy i nie tylko młodego pokolenia). Stało się niejako rytuałem – aktem świętowania uwolnienia kultury słowa od narodowo-religijnych serwitutów. Rytuałem często przy tym powierzchownym, opartym na mantrowaniu komunałów dominującego, lewicowego dyskursu medialnego².

Wśród tych, którzy włączyli się w celebrowanie tego rodzaju postawy, znalazł się – debiutujący jako powieściopisarz w 2003 r. – Piotr Kalwas. Autor siedmiu tomów prozy, urodzony i wychowany jako katolik, przeszedł

Dr hab. DARIUSZ SKÓRCZEWSKI – adiunkt Katedry Teorii i Antropologii Literatury KUL; adres do korespondencji: Katedra Teorii i Antropologii Literatury KUL, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: dareus@kul.pl

¹ Artykuł powstał w ramach projektu naukowego NPRH nr 12H 12 0046 81 „Post-totalitarny syndrom pokoleniowy w literaturach słowiańskich Europy Środkowej, Wschodniej i Południowo-Wschodniej w świetle studiów postkolonialnych”. Tekst opublikowany po ukraińsku w książce *«Батьки і діти»: генераційний фактор і можливості постколоніальних студій в літературах Центрально-Східної Європи і Балкан*, red. nauk. Т. Гундорова і А. Магусяк, Київ 2014 (w druku).

² Por. *Między satyrą a moralistyką. Rozmowa redakcyjna z udziałem Marka Kozickiego, Roberta Ostaszewskiego, Macieja Urbanowskiego, Teresy Walas*, „Dekada Literacka” 2007, nr 5-6, s. 4-19.

dwuetapową konwersję: początkowo na muzykę punk-rockową w latach osiemdziesiątych, docelowo zaś, w roku 2000 – na islam, by odtąd, już jako neofita pod przybranym imieniem Ibrahim, stać się gorliwym rzecznikiem wiary Proroka, odgrywając przy tym spektakularną rolę jedyne go współczesnego polskiego pisarza-muzułmanina. Tym samym Kalwas poszerzył ilość zadeklarowanych odmieńców³, „obcych” w polskiej literaturze, o postać o statusie radykalnej odmienności religijnej, dyskwalifikując pod tym względem ekscentrycznego protestanta Jerzego Pilcha, a także podającego się za szamanistę Mariusza Wilka.

Autobiograficzne powieści Kalwasa, poczynając od debiutanckiej *Salam*, stanowią mocny głos w panoramie polskiej prozy trzeciego tysiąclecia. Mocny, a przy tym oryginalny, mimo iż współbrzmi on – nieco ryzykownie, bo prawdopodobnie niezamierzenie – z koniunkturą na stanowisko prześmiwczę/krytyczne/zdystansowane wobec katolicyzmu. Po części przyczyniła się do tej oryginalności niewątpliwie barwna i wyrazista osobowość autora – jednego z pierwszych polskich punków, a ponadto współtwórcy scenariusza pierwszej edycji jednego z najbardziej rozpoznawalnych polskich seriali komediowych *Świat według Kiepskich*.

KALWAS I JEGO POKOLENIE WOBEC PEERELU

Opowiadając czytelnikowi o sobie, Kalwas kreśli zarazem portret pewnego pokolenia. Tego samego pokolenia, do którego należą m.in.: Andrzej Stasiuk, Marcin Świetlicki, Cezary Michalski, Robert Tekieli i wiele innych, wyrazistych postaci współczesnej kultury, urodzonych w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych. Integralnym składnikiem tego rodzaju narracji jest zazwyczaj samookreślenie wobec zewnętrznej rzeczywistości. W tym wypadku chodzi o rzeczywistość, której esencję zamknąć można w jednym toponimie: *peerel*. Kalwas-pisarz zajmuje wobec peerelu stanowisko ambiwalentne. Oscyluje – odwołam się do kategorii podsunętych przez Dariusza Nowackiego – między „rekonstrukcją” a „preparowaniem”:

Rekonstrukcja wpycha wypowiedź literacką w wieloznaczność i relatywizm, podpowiada ślalom między racjami i stanowiskami, wikła powieściowe przedstawienie w kontrapunkt

³ Por. P. Czaplinski, *Przesilenie nowoczesności. Proza polska 1989-2005 wobec Wielkich Narracji*, w: *Transformacja w literaturze i kulturze polskiej 1989-2004*, red. B. Bakula, Poznań 2007, s. 90.

i debaty światopoglądowe. Co innego preparat – w jego przypadku wszystkie elementy przywoływanej rzeczywistości służą walce politycznej, zlewają się w jednoznaczna i nie znoszącą sprzeciwu deklarację ideowo-polityczną⁴.

O ile zatem „preparowanie” służyć by miało – jak twierdzi, chyba słusznie, krytyk – ideologicznej jednoznaczności i rozprawie z niechcianym dziedzictwem, rekonstrukcja implikowałaby poetykę cieniowania, wysubtelniania, komplikacji. Na czym w powyższym świetle miałyby polegać ambiwalencja stanowiska pisarza? Czy możliwe jest w ogóle połączenie obu tych podejść w jednej narracji, w jednym *opus*?

Otóż jest. A to dzięki temu, że doświadczenie peerelu „na własnej skórze” (namacalność przeżyć, doznań i przygód relacjonowanych w powieściach Kalwasa nie budzi wątpliwości u nikogo, kto pamięta z dzieciństwa czy młodości choćby wczesne lata siedemdziesiąte) nie przybiera tu formy rozprawy z historią, lecz zostaje sfunkcjonalizowane, wmontowane w inny, niż polityczny, porządek znaczeń – porządek kulturowo-ideologiczny. Nie są to bowiem powieści rozliczeniowe w wąskim, polityczno-historycznym sensie. Jeśli o rozliczeniu w nich mówić, to raczej bohatera z samym sobą, z własnym kulturowym, a ściślej rodzinno-szkolno-religijnym, *backgroundem*, którego peerel stanowił istotne wprawdzie, lecz zaledwie, tło. Twórczość autora *Salam* różni się pod tym względem od wielu innych literackich prób uporania się z dziedzictwem przeszłości i własną autobiografią, kształtowaną w cieniu ustroju ekonomiczno-politycznego formalnie odesłanego do lamusa w czerwcu 1989 r.⁵ Jeśli jednak chodzi o reprezentacje peerelu, opowieści Kalwasa nie przecierają całkiem nowych szlaków ani nie oferują zupełnie oryginalnych rozpoznań. Wpisują się raczej w antykonsumpcjonistyczny i kontestatorski nurt, najwyraźniej chyba reprezentowany przez Andrzeja Stasiuka⁶, który niemal od początku zarówno w swoich narracjach autobiograficznych, jak i fikcjonalnych (*Biały kruk*, *Dziwięć*) poddawał krytyce wzorce społeczne oparte na kulcie posiadania, pieniądza, kariery i na oddaniu idei komunizmu, zderzając je z kontrastującymi wartościami i ideami: męską przyjaźnią, solidarnością, bezinteresownością, kultem sztuki, muzyki, celebrowaniem alkoholowych libacji i narkotykowych imprez. Aksjologia rządząca światem młodości Kal-

⁴ *Wielkie Wczoraj*, Kraków 2004, s. 47.

⁵ Zagadnienie to było wielokrotnie podejmowane przez krytykę – zob. np. P. C z a p l i ń s k i, *Ślady przelomu. O prozie polskiej 1976-1996*, Kraków 1997, s. 165 n.

⁶ Zob. K. G a j e w s k i, „Ostatnie szczęśliwe pokolenie”. *PRL w twórczości Andrzeja Stasiuka*, w: *Opowiedzieć PRL*, red. K. Chmielewska, G. Wołowicz, Warszawa 2011, s. 130-144.

wasa pod wieloma względami przypomina tę, którą autor *Jak zostałem pisarzem* wyłożył we właściwym sobie, jędrnym stylu:

Nigdy nie gadaliśmy o forsie. Mieliśmy ważniejsze sprawy. Tak naprawdę forsa to gówno. Klóciliśmy się do upadłego, ale nigdy o te rzeczy. Skakaliśmy sobie do oczu o to, kto jest lepszy: czy Oscar Peterson, czy Errol Garner⁷.

Peerel Kalwasa pod niejednym względem przypomina mityczną krainę beztroskiej szczęśliwości, jaka wyłania się ze Stasiukowych wspomnień. Obaj pisarze zdawali się prowadzić życie „obok”, w jakiejś – jakby nietkniętej grozą sowieckiego totalitaryzmu – Arkadii. Arkadia ta jednak była rezultatem nie tyle spełnienia komunistycznej utopii, ile jej ostentacyjnej kontestacji, efektem zasadniczego *désintéressement* wobec twardych realiów „spuszczonej z łańcucha” (określenie Jerzego Stempowskiego) w latach osiemdziesiątych Historii. Mniej jednak u autora *Czasu* nostalgii za peerelem i celebrowania jego rozmaitych *lieux de mémoire*, których paradoksalne „dobrodziejstwa” odsłaniają się u Stasiuka w zderzeniu z bezlitosną, potransformacyjną rzeczywistością polskiego „dzikiego kapitalizmu” (*Opowieści galicyjskie, Dziewięć*). Podczas gdy Stasiuk z perspektywy postkomunistycznej deklaruje: „Byliśmy ostatnim tak szczęśliwym pokoleniem”⁸, Kalwas zajmuje stanowisko, dość symptomatyczne w okresie „tranzycyjnym” dla sceptycznej części społeczeństwa, zdystansowanej zarówno wobec starych elit politycznych („dyktatury czerwonych”), jak i – nagłaśnianej przez liberalne media – rzekomej „dyktatury czarnych”: „Miałem w dupie komuchów i księży”⁹. Jeżeli zatem mówić o jakimś posttotalitarnym „syndromie” tego pokolenia, to w punkcie wyjścia należałoby prawdopodobnie wskazać problem niejednolitej pamięci historycznej i ufundowanej na niej oceny totalitarnej przeszłości. Jaką zaś formę przybrałby ów syndrom w punkcie dojścia? Do kwestii tej przejdę w dalszej części artykułu, zagadnienie to bowiem nie jest wcale tak oczywiste, jak na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać.

Jaki zatem – pokrótce – był peerel autora *Salam*? Raczej śmieszny niż straszny. Pisarz odwołuje się w tym zakresie do jednej z charakterystycznych strategii literackiej reprezentacji, za pomocą których próbowano, z lepszym czy gorszym skutkiem, uporać się z tą formacją historyczną. Peerel „w dykte-

⁷ A. Stasiuk, *Jak zostałem pisarzem (próba biografii intelektualnej)*, Gładyszów 1998, s. 33.

⁸ Tamże, s. 89.

⁹ *Salam*, Warszawa 2003, s. 296. Cytaty z tej powieści lokalizuję w tekście, opatrując skrótem S.

ryjce” – że ponownie odwołam się do formuły Nowackiego¹⁰ – a więc stonkowo niegroźny, daje się w *Salam*, *Czasie* i *Drzwiach* obezwładnić: a to anegdotą o złośliwych i tępych nauczycielach-nieudacznikach, a to mitologizującą ucieczką w subkulturę gitowską czy punkową, w alkohol i narkotyki, a gdy i to nie pomaga, ucieczką dosłowną, aczkolwiek niemitologizującą – wyjazdami na Zachód (nie tylko „za pracą”, co pośrednio wskazuje na pozycję społeczną rodziny bohatera). Prócz tego jednak jest ów peerel także – i nade wszystko – po prostu odrażający w znaczeniu estetycznym. Pisarz nie szczędzi czytelnikom sugestywnych opisów zapamiętanych przez siebie detali życia codziennego – przedmiotów z ich wyglądem, miejsc z roznoszącymi się po nich zapachami itp.:

Peerelowskie dworce. Pełne szaroburych, podpitych gości o ziemistych twarzach, obdrapanych ławek i wszechogarniającego smrodu tanich papierosów. W dworcowym barze można było dostać kwaśny bigos, kwaśny browar i w ryj. Wszystko lepiło się od brudu i przesiąknięte było charakterystycznym, metalicznym zapachem, takim samym jak w pociągu.

(S, 110)

Nie wszystko jednak, co zapamiętane, budzi tego rodzaju złe skojarzenia. Dominacja brzydoty w świecie materii i prostactwa w relacjach międzyludzkich nie stoi na przeszkodzie temu, by w narracjach Kalwasa znalazło się miejsce na opisy całkiem urokliwych rekwizytów komunistycznej przeszłości, jak np. kupowane za pieniądze od matki przeznaczone na kościelną tacę, „donaldy” – słynna wówczas balonowa guma do żucia „made in USA”, której walory sensualne poddane zostają niezrównanej ewokacji¹¹. Mimo to czytelnik nie odnosi wrażenia, by pisarz zabierał go w podróż w czasie do „genialnej epoki”. Nie znajdujemy w narracjach Kalwasa nostalgii za peerelem jako oazą dzieciństwa, przestrzenią swojskości, w której dorastanie powinno przemawiać za istnieniem szczególnej więzi emocjonalnej. Autor nie przyznaje chrotopowi peerelu żadnych szczególnych praw afektywnych, nie mitologizuje go. Dlaczego?

Najprostsza odpowiedź brzmi: schemat narracyjny, po który sięga Kalwas, nie mieści się w konwencji powrotu do Arkadii. Łączy w sobie w istocie co najmniej cztery, a może nawet pięć matryc opowieści: wspomnienia z lat dzie-

¹⁰ *Wielkie Wczoraj*, s. 56.

¹¹ „Twarda, sprężysta masa tylko przez moment opierała się moim mleczakom, by za chwilę przemienić się w słodką, ciągnącą się substancję, którą międlilem w ustach, raz po raz wypuszczając wielkie balony. To było zdecydowanie lepsze od salki na plebanii!” (S, 59).

ciństwa, *Bildungsroman*, powieść drogi, powieść podróźniczą, wreszcie – świadectwo nawrócenia¹². Wzorce te nie funkcjonują przy tym w izolacji ani nie następują po sobie w określonej, linearnej sekwencji. Wchodzą raczej ze sobą w rozmaite interakcje, których szczegółowemu opisowi można by poświęcić osobne studium gatunkowe. Nie są też jednak całkiem „demokratyczne”. Na pierwszy plan wysuwa się jeden z nich, wymieniony tu na końcu. Świadectwo nawrócenia odgrywa u Kalwasa rolę genologicznego i zarazem ideologicznego autorytetu: stanowi centralny układ odniesienia, interpretujący zdarzenia i motywy konstytutywne dla pozostałych schematów.

W dobie postsekularnej zatem Piotr Ibrahim Kalwas przełamuje wstyd i przedkłada nam opowieść o religii z pozycji zaangażowania, doświadczenia wiary – jakkolwiek są krytycy, którzy bezceremonialnie przyznają, iż „w głębokim poważaniu” mają jego „religijne wzloty”¹³, a także wytykają mu „mocno naciąganą interpretację”¹⁴ islamu z pozycji konwertyty. Nie jest to jednak pisarstwo religijne, konfesyjne ani propagandowe, choć pisarz gdzieś do tych praktyk dyskursywnych zdaje się nawiązywać. Mamy raczej do czynienia z utworami, w których pierwiastek „wyznawczy” wpleciony zostaje w przyzwoicie skonstruowaną, samonośną konstrukcję narracyjną, przy czym ślady owego „wplatania” bywają raz mniej, a kiedy indziej bardziej widoczne. W tym drugim wypadku ostentacyjność neofickich szarż narratora usprawiedliwia pytanie nie tyle o biograficzną przyczynę czy psychologiczną motywację, ile raczej o społeczną funkcję i antropologiczno-kulturowe oraz polityczne implikacje porzucenia katolicyzmu na rzecz islamskiej ortodoksji. Jeśli bowiem nawet przystać na to, że trywialna powiastka o nieprzyzwoitej scenie między księdzem a zakonnica dostatecznie tłumaczy – w porządku biografii i psychiki bohatera – rozczarowanie katolicyzmem¹⁵ (S, 55), to dopiero uwzględnienie płaszczyzny społeczno-kulturowej pozwala zinterpretować wybór duchowy i zarazem ideologiczny pisarza w odpowiednich proporcjach. Tym sa-

¹² Którego konstytutywną funkcją jest wpłynięcie na postawę odbiorcy wobec *sacrum*, a w dalszej perspektywie spowodowanie nawrócenia. W tym kontekście symptomatyczne jest świadectwo recepcji dostarczone przez publicystę: „Mnie osobiście po lekturze *Salam* nie chce się nawet nawrócić na islam” (C. Michalski, *Polak pod osłoną nieba*, „Europa. Tygodnik Idei” 2004, nr 20 z 21 sierpnia).

¹³ Z wypowiedzi Krzysztofa Masłonia na okładce *Czasu*.

¹⁴ D. Nowacki, *Arabia Felix i inne bajki parareligijne (Piotr Ibrahim Kalwas)*, w: *t e n ż e, Ukosem. Szkice o prozie*, Katowice 2013, s. 50.

¹⁵ Gwoli ścisłości trzeba zaznaczyć, że kryzys wiary wywołuje nie tyle samo przyłapanie przez chłopca dwojga duchownych osób *in flagranti*, co sprowokowana tym opresja z ich strony: przymus notowania grzechów, spowiadania się z nich i implikowane tym trwanie w samopotępieniu.

mym zaś – pozwala utrafić w centralny, moim zdaniem, nerw twórczości Kalwasa, jakim są odcięte korzenie w funkcji ostatecznego rozwiązania (post-)totalitarnej traumy.

RELIGIA W POLU SPOŁECZNYM

O historycznym znaczeniu religii dla kultury nie trzeba nikogo przekonywać. Stanowiła ona samo jądro kultury; nie mogła się bez niej obejść cywilizacja pojmowana jako „koordynacja duchowa i intelektualna na wysokim poziomie”¹⁶. Doniosłość religii wynika nie tylko stąd, iż nadaje ona eschatologiczny cel, jak również doraźne znaczenie życiu jednostki, lecz także z jej wymiaru kolektywnego: religia sakralizuje kluczowe doświadczenia zbiorowości. Z drugiej strony nie sposób nie dostrzec, iż jako element „kultury zwyczajnej”, poddanej refleksji filozoficznej, która pojmowała kulturę jako „wspólną duchową siłę, która przejawia się we wszelkich obyczajach, wierzeniach i praktykach ludu”¹⁷, religia już raz w historii utraciła swą moc – na rzecz deistycznego humanizmu Oświecenia. To właśnie tu, na przecięciu tych dwóch trajektorii funkcjonowania religii: transcendentalnej i historycznej, lokują się narracje Kalwasa, który w erze postsekularnej wymownie opowiada się po stronie transcendencji, przeciwko immanencji¹⁸. Pisarz próbuje w swoich opowieściach zszyć osobiste doświadczenie konwersji, należące do porządku metafizycznego, z doświadczeniem z porządku socjologicznego – reintrodukcją religii w pole społeczne. Pierwsze z nich ma charakter absolutny i nie-negocjowalny: autor przedstawia je jako cudowną wręcz interwencję innej, nadprzyrodzonej sfery w swoje życie. Doświadczenie drugie jest implikacją pierwszego, ale też aktem świadomego wyboru: początkowo mentalnym, a później także fizycznym opuszczeniem źródłowej wspólnoty i związaniem się z inną – muzułmańską. Wspólny mianownik obu tych „zdarzeń” stanowi centralny motyw organizujący autobiografię duchową pisarza i zarazem przełomowy w niej moment: nawrócenie na islam, a także jego rewers: zerwanie

¹⁶ T.S. Eliot, *The Humanism of Irving Babbitt*, w: *Selected Essays, 1917-1932*, London 1932, s. 390.

¹⁷ R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, przeł. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław 2006, s. 9.

¹⁸ Por. *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. A. Sosnowski, Warszawa 2013, zwł. przedmowę A. Bielik-Robson (s. 5-37) *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*. Nie rozwijam tu szerzej tego zagadnienia, gdyż otwiera ono konteksty znacznie wykraczające poza problematykę artykułu.

z katolicyzmem, a w konsekwencji również z polską tradycją. Ich docelową konsekwencją zaś stanowi opuszczenie na stałe Polski i przeprowadzka do Aleksandrii, gdzie Kalwas od 2009 r. mieszka, wychowuje wraz z żoną syna, pracuje i tworzy.

Pole społeczne, drastycznie przebudowane, więc utracone – by przełożyć narracje Kalwasa na stosowne kategorie teoretyczne – wskutek „odczarowania” religii przez oświeceniowy projekt modernizacyjny, zostaje odzyskane w innej przestrzeni geokulturowej. Odzyskanie to dokonuje się w wyniku podejmowanych przez pisarza wypraw zarówno we własną przeszłość, jak i w muzułmańską, afrykańsko-azjatycką teraźniejszość. Kwestionowanie kulturowych, mentalnościowych i religijnych rezultatów nowoczesności jako projektu racjonalistycznego o europejskim rodowodzie¹⁹ to zresztą stały składnik topiczny jego twórczości. Bohaterowie Kalwasa, w podwójnym znaczeniu tego słowa: postaci literackich i idoli – to ludzie, którzy nie doświadczyli zachodniego Oświecenia, nie przeszli przez jego modernizujący projekt²⁰. Sam autor zaś, opowiadając się po stronie wartości reprezentowanych raczej przez nich niż przez swoją źródłową populację, z nieskrywaną abominacją odrzuca mit nowoczesności. Odmawia udziału w jego celebrowaniu i nie chce funkcjonować w „cywilizacyjnych pejzażach”²¹ na prawach ustalonych przez koryfeusza i bałwochwalców zachodniego modernizmu. Nawet zaś jeśli korzysta z jego dobrodziejstw – w końcu przecież słucha muzyki punkowej na *jakimś* magnetofonie, a kompaktu pakistańskiego muzyka-islamisty na *jakimś* odtwarzaczu, niewykluczone że klasy *hi-fi* – to robi to w sposób subwersywny w stosunku do wartości, których urządzenia te są sygnaturą. Tak oto daje o sobie znać fundamentalne napięcie aksjologiczne, rządzące rozkładem energii w świecie powieści Kalwasa.

Owszem, bohater tej prozy odnosi, niekiedy nawet spektakularne, sukcesy ekonomiczne w erze transformacji, o czym lojalnie i z nutą dumy powiadamia czytelników, relacjonując swoje przygody „samorodnego talentu”²² w fazie rodzącego się nad Wisłą kapitalizmu. Po norweskim epizodzie w charakterze gospodarza wciela się – tym razem już w Polsce – w rolę drobnego biznesmena, menadżera sieci warszawskich restauracji, wreszcie filmowego scenopi-

¹⁹ Por. R. Nycza, *Trzy głosy o nowoczesności, doświadczeniu i literaturze*, w: tenże, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Warszawa 2012, s. 229 n.

²⁰ „To ludzie, którzy uniknęli Oświecenia. Niezmienni. I nikt, i nic ich nie zmieni” (P.I. Kalwas, *Drzwi*, Warszawa 2006, s. 234; dalej opatruję skrótem D).

²¹ Określenie Nycza (*Trzy głosy*, s. 232).

²² „Czasy burzliwych przemian wyzwalały nieoczekiwane talenty, samorodki” (M. Nowakowski, *Homo Polonicus*, Warszawa 1992, s. 9; odtąd skrót H).

sarza. Myliłby się jednak ten, kto by sądził, że autor *Salam* i *Czasu* nadaje swemu wizerunkowi po prostu cechy kogoś pokroju „homo polonicus”²³ – człowieka wyobcowanego z rodzimej społeczności, nieuczestniczącego we wspólnym kodzie kulturowym, moralnie i estetycznie obcego społeczeństwu czy wręcz gardzącego nim, słowem: „chama”, który awansował na „pana”. Sylwetka bohatera narracji Kalwasa jest bardziej złożona, przez co stanowi raczej antytezę protagonisty, głośnego przed 20 laty, a niedawno wznowionego, opowiadania Marka Nowakowskiego²⁴. Uzyskane zasoby finansowe nie przedstawiają dla niego samocelowej wartości ani tym bardziej nie są obiektem kultu – jakkolwiek jego nonszalancja wobec pieniędzy wskazuje raczej na przynależność do lepiej sytuowanej części klasy średniej. Wątki dotyczące wzbogacania się i deskrypcje nadwiślańskiego kapitalizmu pełnią w przytaczanych przez Kalwasa epizodach funkcję kontrpunktu w stosunku do aktualnego, interpretującego układu odniesienia, jakim jest islam z jego, radykalnie prze wartościowującą rzeczywistość, antropologią i filozofią społeczną.

Konfrontacja diagnoz społecznych Kalwasa i Nowakowskiego przynosi dalsze interesujące spostrzeżenia. Ograniczę się tu do jednego z nich, stosownego do tematu²⁵. W końcowej części opowiadania *Homo Polonicus* niespodziewanie pojawia się wątek religijny. Oto dowiadujemy się, że brat protagonisty, mieszkaniec wioski na Podlasiu, „został sekciarzem” (H, 55), a dokładniej członkiem ruchu Badaczy Pisma Świętego (motyw niezbyt częsty w polskiej literaturze). Jest więc radykalnym „odmieńcem”, Innym, pozbawionym jednak w utworze autorytetu narracyjnego, przez co jego perspektywa pozostaje dla czytelnika niedostępna. Główny bohater opowiadania, Stasio Bombiak, przez moment wprawdzie sili się na zrozumienie motywacji brata, jednak jego konkluzja nie budzi pod tym względem nadziei: „Różnie ludziom szajba odbija. Z biedy, beznadziei i wściekłości w różne strony ich rzuca” (H, 55).

²³ Por. Czaplinski, *Przesilenie nowoczesności*, s. 90. Paradygmatyczną postacią tego pokroju stworzył Marek Nowakowski w opowiadaniu z 1992 r. pod takim właśnie tytułem – *Homo Polonicus* (wyd. II, 2013).

²⁴ Po latach, w nowej sytuacji odbioru pod wpływem społecznego przesytu dyskursem „euromodernizacji” i „pedagogiką wstydu” wobec tradycji narodowych, opowiadanie to odświeżyło swą nową wartość sytuacyjną, przekonując nie tylko o trafności, ale i zarazem niepokojącej aktualności wcześniejszych rozpoznań autora.

²⁵ W przypisie natomiast chcę przytoczyć trafny komentarz P. Czaplńskiego (*Ślady przełomu*, s. 68) na temat diagnozy społecznej Nowakowskiego: „Pierwszą rzeczą, jaką Nowakowski zauważał, był rozkład polskich mitów wspólnotowych, rozkład polskości w tej formie, jaka skrywała się za czasów komunizmu pod postacią polskiej solidarności – społecznej, niepodległościowej, religijnej. Więzy, które nas spajały, okazują się w czasach gospodarczej ‘wolnej amerykanki’ zbiorem przestarzałych haseł, wierzchnim płaszczem”.

W ten sposób, jeśli można tak powiedzieć, Nowakowski traci okazję do wprowadzenia do polskiego dyskursu literackiego innowierczego punktu widzenia. Udaje mu się natomiast zasygnalizować możliwość zaistnienia tej perspektywy i implikowaną nią, potencjalną subwersywność prowadzonego z niej dyskursu w stosunku do wartości wyznawanych przez protagonistę – członka dominującej, katolickiej części populacji. Autoprezentacja bohatera opowiadania w mowie pozornie zależnej jest tu wymowna, warto więc przytoczyć ją *in extenso*, wraz z domykającym komentarzem na temat punktu widzenia brata-innowiercy:

Sam Stasiu Bombiak był praktykującym katolikiem i regularnie w niedzielę uczęszczał na południową mszę czyli sumę. Dzieciak religii się uczy. Krzyż wisi w mieszkaniu na widocznym miejscu. Proboszczowi dopomógł bezinteresownie przy budowie plebanii i z nazwiska został wymieniony jako ofiarna owieczka. Młody wikary nieraz do niego zachodzi, kieliszek koniaku chętnie wypije i rozmawiają o motoryzacji. Wikary Hondą [sic!] jeździ. Pod względem wiary i praktyki religijnej nie miał do siebie żadnych zastrzeżeń.

Mimo to prześladowały go oczy brata. Tak patrzy sukinsyn i wzdycha. Co on sobie myśli?

(H, 56-57)

Tego się, oczywiście, nie dowiadujemy. Rozszczepienie obu ról w fabule Nowakowskiego jest niezbędne z punktu widzenia logiki opowieści, ale też znamienne dla dyskursu, który lokuje radykalną inność na obrzeżach, jako rzeczywistość niedostępną poznaniu, trudną do racjonalnego ogarnięcia, zarazem groźną, surową i – milczącą. Otrzymujemy zatem w rezultacie dość ciekawy rozkład funkcji i kompetencji społecznych. W układzie tym „swojskość” jest pozytywno-negatywna: Stasiu Bombiak stanowi – we własnych oczach – przedłużenie i wręcz ostoję rodzimej tradycji: rumianej tężyzny, zaradności i rozgrzeszonego wiarą przodków kręactwa. Paradoksalnie, jest też – na tle modernizujących się na gwałt rodaków, w tym własnej żony – bastionem polskości, pojmowanej jako życie w szczęśliwym stadle rodzinnym, kultywowanie patriarchalizmu i rodzimego nazewnictwa. W rezultacie, w świecie opowiedzianym przez Nowakowskiego dziki kapitalizm, wspólnie z ultrapowierzchnym katolicyzmem, którym zostaje usprawiedliwiony i sownie zaprawiony, tworzy niebezpieczną mieszaninę, której rozpoznanie w lustrze religijnej odmienności stwarzałoby szansę (fabularnie niewykorzystaną, stąd *conditionalis*) rozbrojenia i neutralizacji groźnego ładunku, bez jednoczesnego dyskredytowania *tout court* „religii przodków”. Tak przedstawiona,

„swojskość” podlega u Nowakowskiego nie tylko sproblematyzowaniu (jako etycznie dwuznaczna), lecz także interpelacji (w rozumieniu Althussera) – i zarazem interpretacji – przez „inność”, którą mimo dość niejasnej ontologii cechuje domniemany wyższy status moralny.

Autor *Czasu* idzie co najmniej o krok dalej. „Inność” w jego prozie podniesiona zostaje do rangi aktualnej perspektywy, z jakiej pisarz reinterpretuje nie tylko własną biografię, lecz także jej społeczno-kulturowe ramy. W konsekwencji rozkład funkcji społecznych w przedstawionym w jego utworach świecie jawi się zgoła odmiennie. Protagonista Kalwasa stanowi antytezę „samorodka biznesu” z opowieści Nowakowskiego. Łączy w jednej osobie to, co w *Homo Polonicusie* było skontrapunktowane i rozdzielone między dwie postaci. Pozbywa się natomiast jako problematycznego balastu tego, co w prostym, wręcz prymitywnym świecie wartości Stasia Bombiaka stanowiło niepodważalne rusztowanie: substratu narodowo-religijnego. Odwrotnie niż u Nowakowskiego, sukces ekonomiczny, jaki odnosi bohater *Salam*, paradoksalnie prowadzi go, wręcz przymusza, do przewartościowania swego dotychczasowego życia. Życiem tym rządzi nieubłagana logika: karierze i osiągnięciom towarzyszy pogłębiająca się dyssatisfakcja – progowy warunek nawrócenia. W rezultacie Kalwas wykonuje gest odrzucenia „religii przodków” na rzecz nowej religii „z wyboru”, której nie tylko normy, lecz przede wszystkim praktykę społeczną postrzega jako nie do pogodzenia z modelem zachłannego kapitalizmu i postawą konsumpcjonistyczną. Dynamika relacji między religią a życiem społecznym przeniesiona zostaje w ten sposób ze sfery zewnętrznej (u Nowakowskiego) w obręb psychiki i życia duchowego jednostki (w prozie Kalwasa).

Czy jednak tego rodzaju argumentacja – wskazanie na faktyczną czy też rzekomą (kwestii tej nie podejmuję się tu rozstrzygać) spójność filozoficzną i społeczną islamu, w opozycji do zarzucanej katolicyzmowi hipokryzji – stanowi wystarczające uzasadnienie konwersji bohatera? Otóż twierdzę, że nie i że jej faktycznych źródeł trzeba szukać w innych rejonach: w postkolonialnej pozycji, z jakiej Kalwas prowadzi swoje narracje.

„ZACHÓD UKRADŁ MI WIARĘ”

Bohater *Salam* inaczej niż protagonista Nowakowskiego rozwiązuje problem „jak radzić sobie w postkomunizmie”. Osiąga przez to całkowicie odmienną destynację: egzystencjalną, duchową, a ostatecznie również geo-

graficzną. Różni go od Bombiaka właściwie wszystko: pochodzenie, poziom intelektualny, profil psychologiczny itd. To, co dla tamtego stanowiło spełnienie aspiracji, u Kalwasa spotyka się z chłodnym dystansem i drwiną:

Wcale mi się nie podobała nowa Polska. Czułem, że ci kolesie w czerwonych garniturach w swoich zachodnich samochodach, którymi zajeżdżali jak paniska przed te knajpy z krewetkami, to takie same mendy jak peerelowskie dyrektory, albo jeszcze gorsze. Poza tym czułem się w naszej nowej rzeczywistości jakoś nie na miejscu. Wszyscy zaczęli się modnie i elegancko odziewać, a ja ubranie generalnie miałem w dupie. W ogóle nie dbałem o tak zwany styl.

(S, 273)

Mamy zatem, koniec końców, do czynienia nie tylko z zupełnie różnymi narracjami, lecz także z rozbieżnymi perspektywami aksjologicznymi i horyzontami, jakie się za ich przyczyną zarysowują. Tym bardziej uderza ukryta głębiej analogia między światem Nowakowskiego i Kalwasa: w kreacjach osobowych obu pisarzy wpadamy na trop tego samego zjawiska, które nazywam tu postkolonialnym wyparciem (zdefiniuję je dalej). Przybiera ono jedynie odmiennie manifestacje. W opowiadaniu *Homo Polonicus* jego nosicielem jest żona protagonisty, która – powodowana wstydem za wszystko, co rodzime w jej otoczeniu – zmienia sobie imię na obco brzmiące²⁶ i uprawia bezwzględny kult zagranicznych marek, nazw, domowych obyczajów oraz wszelkich wzorów kultury, niczym przeniesiona w postkomunistyczne realia „żona modna” z satyry Krasickiego. Kalwas jest w swej twórczości wolny od gloryfikacji tego, co zachodnie. Więcej: kontestuje Zachód z jego cywilizacyjną i polityczną hegemonią, z jego rasistowskim imperializmem, perwersyjnie ubierając swoją antyokcydentalną ideologię w arcyokcydentalną konwencję powieści rozwojowej. Oto jak tłumaczy swój stosunek do niego:

Dlaczego ja tak bardzo nie lubię Zachodu? Nie nienawidzę – bo to nie jest nienawiść – tylko po prostu nie lubię. I naprawdę – wiercie mi – nie jest to niechęć, która obudziła się we mnie w momencie przyjęcia islamu. Ani przez islam. Ta niechęć jest we mnie od wielu lat. Zastanawiam się, od kiedy, ale nie mogę tego precyzyjnie ustalić. Myślę, że punk-rock był taką pierwszą, najistotniejszą furtką, która otworzyła moją świadomość na krytyczne myślenie wobec Zachodu.

(S, 164)

²⁶ „Kiedy ją poznał, była po prostu Małgością. Dopiero po kilku latach została Margot” (H, 18).

Nie inaczej w *Drzwiach*:

Żadna inna kultura i cywilizacja nie wymordowała tylu ludzi, co kultura zachodnia. To banał zwyczajny przecież. Czysty truizm niewart zachodu. To ta kultura spaliła znie-nawidzony, niezasymilowany i obcy świat Żydów i ta sama teraz chce to samo zrobić z muzułmanami, a Arabami przede wszystkim.

(D, 77-78)

Pretensje pisarza do zachodniej metropolii są wyrzutem sformułowanym w retoryce dyskursu antykolonialnego. Zwłaszcza w drugiej powieści, *Czasie*, autor detalicznie relacjonuje zbrodnie białych Europejczyków na podbitej ludności Afryki, z empatią pisząc o cierpieniu mieszkańców hebanowej peryferii i z nimi się utożsamiając:

Włosi rozpętali w Erytrei i Etiopii piekło, jakiego Afryka jeszcze nigdy na taką skalę nie widziała. Włoscy *soldati* wstawili się niesamowitymi morderstwami dokonywanymi na ludziach tutaj. Palili całe wsie, zakopując żywcem kobiety, dzieci i mężczyzn w ogromnych dołach. Masakrowali ludzi w szpitalach, rozstrzeliwując chorych i rannych. [...] Gwałcili kobiety, małe dziewczynki, a także mężczyzn, szczytnie nawiązując do czasów Cesarstwa Rzymskiego, które pedastwem mocno stało. [...] Dla Włochów zbrodnie ich rodaków w Abisynii nigdy nie były powodem do refleksji²⁷.

Tak zaś Kalwas definiuje podstawy swojej krytyki:

Zdałem sobie sprawę i uświadomiłem to w stu procentach, że najbardziej nie lubię mojej kultury za to, że ukradła mi wiarę. Z a c h ó d u k r a d ł m i w i a r ę [podkreślenie moje – D.S.]. Nauczył relatywizmu i wątpienia. Ten Beckett też, tak, tak i brodaty Argentyńczyk [Cortázar – D.S.] również. I ksiądz. I rodzina. [...] I Michał Anioł i obrazy, książki, trendy, prądy, mody, tendencje, historia Europy znaczone pożogą i kłamstwem.

(S, 165)

Zlaicyzowanemu i zdegenerowanemu Zachodowi pisarz przeciwstawia na zasadzie mocnej antytezy świat Afryki, nie tylko islamu, lecz także innych religii, wolny od wyżej wymienionych aberracji:

Ludzie tutaj nie boją się śmierci z tej prostej przyczyny, że wszyscy wierzą. Wierzą dwadzieścia cztery godziny na dobę. Nie po europejsku, od święta, tylko po afrykańsku, na całego, bez cienia wątpienia, bez spekulacji, bez chorej filozofii i bez bluźnierstwa, którego tutaj nie uświadczysz, a które w Europie jest na każdym kroku. Mój

²⁷ *Czas*, Warszawa 2005, s. 93, 94, 97 – dalej skrót C.

kontynent błuźni. Im częściej jestem w Afryce, tym bardziej się w moim przekonaniu utwierdzam.

(C, 220)

Jednak rezygnacja z pozycji subalterna wobec politycznego i kulturowego hegemonia współczesnego świata – Zachodu – nie pociąga za sobą u Kalwasa afirmacji własnej źródłowej, wschodnioeuropejskiej tożsamości z całym dobrodziejstwem inwentarza. Mamy raczej sytuację odwrotną: bohater i narrator tych powieści przemierza drogę, która prowadzi go do odrzucenia istotnego składnika i zarazem wyznacznika tej tożsamości: katolicyzmu. Tak więc wspólnym mianownikiem obu wskazanych wyżej postaw, Margot i Piotra *vel* Ibrahima, jest **w y k o r z e n i e** jako finał zmagania z polskością, jakie toczą obydwie postaci, każda na własną miarę.

Może więc – zaryzykujemy pytanie – mamy u Kalwasa do czynienia z ambitnym projektem przebudowania polskości islamem? Wzbogacenia jej o rys, który fakultatywnie niegdyś, w erze przednowoczesnej, miała, lecz później, wskutek historycznych perypetii, utraciła? Nie wykluczam takiej możliwości, mimo iż autor takiego tropu nie podsuwa. Chcę natomiast zwrócić uwagę na problem, który przed pozytywną odpowiedzią na powyższe pytanie każe zachować daleko posuniętą ostrożność. Rozwiązanie obrane przez pisarza jest jeśli nie łatwe, to z pewnością niezbyt wymagające. Nie sposób nie zauważyć, że nie bierze on katolicyzmu czy – szerzej – chrześcijaństwa, w jego intelektualnej, filozoficznej *optimae formae*, lecz w jego przejawach najbardziej prymitywnych, odstręczających lub po prostu irrelewantnych dla istoty rzeczy, po to, by z nich wyprowadzać argument(y) natury *quasi*-teologicznej, okraszone nieodzownym w tego rodzaju wywodach zarzutem chrześcijańskiego antysemityzmu. W rezultacie otrzymujemy stereotypowy, groteskowy wręcz portret katolickich duchownych i – katolickiej duchowości oraz teologii jako instrumentów opresji, a także dowodów bezkrytycznej irracjonalności wyznawców:

Błada, bezpłciowa siostra z popsutymi zębami i chudy, pryszczaty ksiądz w rogowych okularach na każdej lekcji oświadczali mi, że jestem winny. Że powinienem dzień i noc dziękować Ojcu, że zesłał Syna, który za mnie umarł w straszliwych męczarniach.

(S, 53)

Nigdy nie lubiłem religijnych obrazów. Bałem się ich. Były ponure i straszne. Jak moje złe sny. Święci mnie oskarżali. Matka Boska płakała z mojego powodu. Krew płynęła z krzyża, odcięta głowa na tacy szczyrzyła zęby w agonii, a aniołowie przez wielkie trąby wszem i wobec ogłaszali, że Piotrek Kalwas jest głupi.

(S, 47)

Mój Bóg był wtedy tylko czystym strachem.

(S, 73)

W kościele w Sandomierzu do dzisiaj są obrazy, przedstawiające ów niecny proceder [przerabiania chrześcijańskich dzieci na macę – D.S.] dokonywany przez diabolicznych mężczyzn o haczykowatych nosach. Zawsze to samo: gusła i zabobony. Krew gotująca się w złotym kielichu, Matka Boska na drzewie. Na szybie u sąsiada. Gwoździe z Krzyża w kościele Mariackim, całun w Turynie, pastuszkowie w Fatimie. Kula z ciała papieża w koronie Figury. Dlaczego? Skąd ta wieczna potrzeba irracjonalnego cudu? Potrzeba krwawiących dłoni i stóp, zakonnic w ekstazie, bijących się pejcami facetów, relikwii, amuletów, rzeźb i obrazów.

(C, 53-54)

Kalwas z upodobaniem wytacza armaty dużego kalibru przeciw temu, z czym potykać się stosunkowo nietrudno: fizycznej brzydocie przedstawicieli kleru, obyczajowej hipokryzji, odświętnemu, sformalizowanemu i zrytualizowanemu życiu religijnemu, wreszcie przeciw zjawiskom interpretowanym przez siebie jako społeczno-cywilizacyjne i etyczne implikacje (czyt. winy) chrześcijaństwa. Zarzuty dotyczące tej ostatniej kategorii są zresztą najcięższe i najdobitniej wyartykułowane. Dotykają bowiem głębokiej traumy, jaką od dzieciństwa nosi w sobie bohater, wychowany w peerelu, ukazany jako przedziwny melanz systemów represji szkolnej i religijnej raczej niż milicyjno-politycznej. Gęsto w *Salam* od takich reminiscencji, jak ta:

Potworny krucyfiks wisiał na tej plebanii! Ten z tych średniowiecznych. Jezus – pokój z Nim – wisiał na krzyżu, jakby zaraz miał z niego spaść. Oczy wychodziły mu z orbit, a wielkie stalowe gwoździe rozrywały mu kończyny. Cały po prostu ociekał krwią! Z tą okropną, kolczastą opaską na skroniach budził we mnie paniczny lęk i wspomniane już poczucie winy, że nie jestem Jego godzien i do tego mam w szkole same dwóje.

Zakonnica, wskazując na ową potworną rzeźbę, kazała na głos recytować pacierze, a za każdą pomyłkę waliła w łapy patykiem.

(S, 53)

Zbliżyliśmy się w ten sposób do sedna zagadnienia, któremu poświęcony jest niniejszy szkic. Ciągłe podkreślanie, przy akompaniamencie neofickiej retoryki, dystansu wobec dominującej religii „ojców” ma – w zamierzeniu „zbuntowanego syna”, za jakiego podaje się Kalwas – uchodzić za element szerszej konfiguracji ideologicznej, niesprowadzalnej wyłącznie do opozycji: (zły, fałszywy, obłudny i powierzchowny) katolicyzm *versus* (dobry, autentyczny, demokratyczny i głęboki) islam. Pisarz robi wiele, by swój wybór ulokować

w kontekście „zderzenia cywilizacji” i poprzez argumentami zaczerpniętymi z dyskursu o wyższości wiary w Allaha i jego Proroka nad kulturą „supermarketów” i „MacSraków” (S, 293), znamionującą Zachód w fazie efektownie odmalowanego zmierzchu. Racje te jednak cechuje nierzadko naiwność i intelektualna wątpliwość²⁸, przez co trudno przyjąć za dobrą monetę takie wywody, jak poniższy, w którym publicystyka miesza się z homiletyką, a w finalnym pytaniu wyraźnie pobrzmiewa ton prowokacji:

Muzułmańskie dziecko – od Maroka do Filipin – dorastając, umacnia swoją wiarę, a dziecko europejskie tę wiarę traci. Z roku na rok. Z wieku na wiek. Z pokolenia na pokolenie. Ja byłem takim dzieckiem i ty – być może – także. W świecie muzumułmańskim nie ma miejsca na pornochy, prochy, obrazy z gówna, węże z gówna, dyskoteki z amfą, eutanazję, przerabianie facetów na baby, a baby w półfacetów. Tu takich małych chłopczyków, jak ten stojący przede mną, uczy się wiary w Boga a nie pierdoli w dupę. [...] czas spędza się w czajhanie albo w parku z rodziną, a nie w postmodernistycznej galerii pełnej rzeźb z ludzkich trupów. Tu nie ma porno-shopów, w teatrach nie grają goli aktorzy, a w radiu nie leci Marylin Manson. Nudno, co?

(S, 166-167)

Czytelnik przebija się przez takie passusy z pewnym zakłopotaniem, pomny na lapidarną przestrożę Jana Błońskiego, że „od momentu kiedy twórca zaczyna mówić nie o tym, czym człowiek (albo świat) jest, ale o tym, czym moralnie powinien być – literatura karleje”²⁹. Z drugiej jednak strony, autentyczność żaru neofity niweluje heterogeniczność powyższych „wycieczek” pisarza, przekonując o ich integralnym miejscu w porządku jego narracji. Wypada zatem je zaakceptować, tj. przystać na ich obecność w tekście, pozostawiając dyskusję z ich logiką krytykom i publicystom³⁰.

²⁸ Zwrócił na to uwagę Nowacki w szkicu *Arabia Felix* (s. 49 n.).

²⁹ *Zmiana warty*, Warszawa 1961, s. 23.

³⁰ Nawiązując do idealistycznych deskrypcji islamu w *Salam*, Michalski (*Polak pod osłoną*, s. 14) przytomnie zauważył: „Odpowiedź na wątpliwości Ibrahima Kalwasa jest oszałamiająco prosta. Nie robi się tych wszystkich rzeczy w Mauretanii czy np. Nigerii, bo tam za takie rzeczy można zostać ukamienowanym. Kultura Zachodu jest dzisiaj niezmiernie tolerancyjna, być może nawet nadmiernie. Stąd u jej zbuntowanych dzieci niebywała skłonność do idealizowania kultur mocno represyjnych. Mało który odrzucający tolerancję Zachodu neokatechumen tej czy innej odmiany monoteizmu pamięta jednak, że cena pozbawienia wolności bywa dla jednostki tak samo wysoka jak cena jej nadmiaru”.

POKOLENIE I POSTKOLONIALNE WYPARCIE

Nasuwa się tedy pytanie, które bodaj jako pierwszy postawił w recenzji debiutu Kalwasa Cezary Michalski: „Dlaczego nie wybrał bardziej mu pasującego nawrócenia katolickich neokatechumenów po kontestacyjnych przejściach, w rodzaju Roberta Tekielego z ‘bruLionu’ czy Tomka Budzyńskiego z punkowego zespołu ‘Armia’?”³¹. Cytując to pytanie, powracam do postawionej na wstępie artykułu kwestii pokoleniowej. Otóż nie wiemy, dlaczego. Być może samo pytanie jest źle sformułowane. Sugeruje bowiem, że konwersja to akt, który można rozpatrywać w kategoriach wyboru spośród wielu możliwości, podczas gdy relacjonowana ona bywa w autobiografiach duchowych zazwyczaj jako, owszem, akt suwerennej woli ludzkiego podmiotu, lecz dokonany pod wpływem tajemniczego, wymykającego się rozumowym uzasadnieniom, wewnętrznego imperatywu o transcendentnym wobec tegoż podmiotu, „mocniejszym” źródle³². Spekulacje na ten temat wypada więc zawiesić, tym bardziej, że dysponujemy wyłącznie materiałem dostarczonym przez pisarza, potwierdzającym przytoczoną tu regułę. Trzeba natomiast zaznaczyć, że zagadnienie to odsłania przed nami problematyczność struktury pokolenia, do którego formalnie przynależy Kalwas. W generacji tej bowiem odsłania się daleko posunięta niejednorodność, głębokie wewnętrzne pęknięcie, które nie tyle podważa jej pokoleniowy charakter³³, ile każe postawić znak zapytania nad tożsamością („jednością”) doświadczenia formacyjnego w kontekście osiągniętej pod jego wpływem destynacji.

Wspomniana wcześniej akceptacja ideologicznych uzasadnień, dotyczących duchowego wyboru pisarza, nie musi natomiast oznaczać całkowitego im zawierzenia. Nie musi zwłaszcza być tożsama z uznaniem ich za satysfakcjonującą ani tym bardziej jedyną możliwą egzegezę stanowiska autora *Czasu*. Proponuję stanowisko ostrożnego sceptycyzmu, nie tyle po to, by kwestionować udzielane przezeń wyjaśnienia czy też nie ulec sile sugestii i czarowi tej, świetnej skądinąd, prozy, ile raczej aby dotrzeć do odpowiedzi na pytanie o weryfikowalną, pozametafizyczną, kontekstową (*historyczną*) przyczynę decyzji Kalwasa i wykonanego przez niego gestu kulturowego. W tych kate-

³¹ Tamże.

³² Por. np. Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. i wstępem opatrzył Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 253, 255.

³³ O niespójności, a nawet wewnętrznym antagonizmie w obrębie pokolenia pisał m.in. J. Ortega y Gasset w eseju *Zadanie naszych czasów* (w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, przeł. E. Burska i in., Warszawa 1992, s. 46).

goriach bowiem, gestu kulturowego, trzeba – moim zdaniem – rozpatrywać jego konwersję wraz z przyległym do niej literackim świadectwem i jej narracyjnymi implikacjami. Otóż u podłoża tego gestu dostrzegam zjawisko, które określam jako postkolonialne wyparcie. Pora je zdefiniować.

Pod postkolonialnym wyparciem rozumiem odmowę kontynuowania „wielkiej narracji”, która: 1. kształtowała rozumienie przez Polaków rzeczywistości – tj. historii, teraźniejszości, własnej tożsamości itp. – w okresie antykolonialnego oporu; 2. dostarczała w przeszłości oparcia dla tego oporu oraz 3. w jakiejś mierze nadal oddziałuje na pewne – rozproszone i nierzadko niecieszące się już wcześniejszym autorytetem – „wspólnoty interpretacyjne” w erze postkolonialnej³⁴. Istotny składnik tak rozumianej „wielkiej narracji” stanowi „wielka narracja” ufundowana na chrześcijaństwie, a dokładniej na jego katolickiej wersji. Cechuje ją przeświadczenie o ukrytej celowości dziejów, o wpisaniu w nie przesłania (*logos*), a także postawa ich usensowniania i uspojniania³⁵. Niektóre znamienne dla tej narracji treści, zwłaszcza wartości i idee, poddane zostają w kulturze społeczeństwa postkolonialnego swoistemu „ocenzurowaniu” i przeniesione do nieświadomości – wtórnie wyparte³⁶. Przemieszczenie to nie ma jednak charakteru permanentnego: wymaga stałej pracy, treści wyparte bowiem, wraz z poluzowaniem kagańca mentalnej cenzury, wykazują tendencję do powrotu. Ów proces represjonowania – wypierania – tego właśnie segmentu doświadczenia, jaki stanowi tradycja religijna i „wiarą przodków” włączona w kontekst narodowej tożsamości, stanowi niewątpliwie cechę wielu współczesnych dyskursów kulturalnych, nie tylko literatury – i nie tylko polskiej. W twórczości Kalwasa jednak przybiera nader spekta-

³⁴ Należy przy tym rozróżnić między skonwencjonalizowanymi formami dyskursywizacji, stosowanymi w tak pojmowanej „wielkiej narracji”, które budzą często sprzeciw pisarzy, a jej etosem, znacznie rzadziej poddawany krytyce. Kinga Dunin (*Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, Warszawa 2004, s. 258) pisze o tym następująco: „Wydaje mi się, że z jednej strony literatura ta daje świadectwo końca tradycyjnych regulacji – choć często też je oplakuje, ale jako coś, do czego nie ma już powrotu. Z drugiej strony obnaża sztuczność tradycyjno-narodowych dyskursów, choć w gruncie rzeczy nie jest im przeciwna – nie może tylko znieść ich konwencjonalności i hipokryzji. To nieco dziwaczna sytuacja [...]”.

³⁵ Wzór tej „wielkiej narracji” respektuje np. powieść Zbigniewa Mentzla *Wszystkie języki świata*.

³⁶ Za jeden z najbardziej spektakularnych przykładów wypartego obiektu można uznać hasło „Bóg – Honor – Ojczyzna”. Hasło to, przed 1989 r. traktowane przez różne grupy i środowiska, nie tylko u podłożu katolickim, jako artykulacja obowiązującego stanowiska antyrezimowego, wolnościowego, od początku lat 90. poddawane było ustawicznej medialnej dekonstrukcji, w wyniku której nie tylko uchodzi obecnie w kręgach liberalnych za slogan prawicowy, lecz także uważane jest za przejaw dezaktualizacji idiomu obywatelskiego.

kularną artykulację i oryginalny kierunek. Wiąże się bowiem nie z zupełnym pominięciem doświadczenia *sacrum*, z krytyką instytucjonalnego skostnienia religii, z wypchnięciem jej w rejon czysto prywatny, wstydliwie czy wręcz pokątnie skrywany, a przeciwnie – niejako w zgodzie z Habermasowskim rozpoznaniem dotyczącym „postsekularności” – z przywróceniem religii i doświadczeniu religijnemu miejsca w przestrzeni publicznej. Więcej: religia nie tylko miejsce to odzyskuje, lecz nabiera charakteru fundamentalnej więzi w zeswiecczonym społeczeństwie, zastępującej dotychczasowe więzi, skompromitowane w wyniku rozpadu społeczeństwa liberalnego³⁷. Nie zapominajmy bowiem, że Kalwas – wyparłszy religijny komponent swojej identyfikacji z polskością – nie przestaje uczestniczyć w polskiej kulturze, więcej: pisze do tej kultury, zapewne z zamiarem jej ideologicznej i aksjologicznej rekonfiguracji, a może nawet – korektury. Radykalna konwersja stanowi w jego narracji swoisty „punkt zerowy” i zarazem układ odniesienia dla jego interpretacji rzeczywistości zarówno w mikro-, jak i makroskali. Jest to przy tym układ odniesienia indywidualny, nieinstytucjonalny i zdecentrowany, zgodnie z rozpoznaniem Borisa Budena, który zauważył, że obecnie źródła artykulacji religii „nie da się już umiejscowić społecznie, gdyż może być ona głoszona zewsząd”³⁸.

Katolicyzm w świecie Kalwasa – nieco podobnie do projektu Marii Janion, wyłożonego w *Niesamowitej Słowiańszczyźnie*³⁹ – pozbawiony jest tych wszystkich atrybutów, które czyniły zeń konstytutywny składnik „wielkiej narracji” w powyższym rozumieniu. Ukazany zaś zostaje przede wszystkim jako narzędzie skolonizowania umysłu, które to skolonizowanie bohater chce z siebie zrzucić, niejako w akcie – historycznie przecież spóźnionego – antykolonialnego oporu. To znamienne, że właśnie katolicyzm, a nie komunizm czy totalitaryzm stanowi dla narratorskiego podmiotu główne źródło opresji i zagrożenia, z którym trzeba się uporać w obecnej, postkomunistycznej rzeczywistości. Pamięć traumy spowodowanej katolickim wychowaniem okazuje się silniejsza od pamięci innych, obiektywnie przecież co najmniej równie dotkliwych, traum związanych z życiem w peerelu, które jednak nie pozostawiły Kalwasowi tak koszmarnych wspomnień. Czyżbyśmy mieli tu do czynienia ze

³⁷ Por. B. B u d e n, *Strefa przejścia. O końcu postkomunizmu*, przeł. M. Sutowski, Warszawa 2012, s. 127.

³⁸ Tamże, s. 129.

³⁹ *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 330; por. D. S k ó r - c z e w s k i, „Słowiańskie” kłopoty z tożsamością. Na marginesie „Niesamowitej Słowiańszczyzny”, w: t e n ż e, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 407-425.

zhiperbolizowaną metonimią i pozostałością traumy kolonialnej? Z traumą przemieszczoną, właśnie: wypartą z przestrzeni polityczności i przeniesioną w sferę politycznie neutralną, łatwiejszą do zagospodarowania (autobiograficzno-artystycznego sfunkcjonalizowania), a przy tym – jakże koniunkturalną? Z dyskursem prowadzonym z perspektywy wiktymistycznej, w której miniony status ofiary zostaje zredukowany, także pod ciśnieniem aktualnej mody, do jednego tylko – chrześcijańskiego, katolickiego – wymiaru? Z dobrowolnym samowygnanie pisarza z religijnego sektora narodowej przestrzeni kulturowej, niekoniecznie tożsamego z formalną przynależnością wyznaniową?

Proza Kalwasa i jej najszerzej rozumiany postkolonialny kontekst sugerują odpowiedź twierdzącą na powyższe pytania. Nasuwa się w związku z tym pytanie kolejne: czy mamy do czynienia np. z fanaberią artysty-*outsidera*, z jednej strony znudzonego konsumpcjonistycznym stylem życia „zmierniczącego Zachodu”, a z drugiej zmęczonego dominującą polską „wielką narracją” – czy też może z reprezentatywną próbką zjawiska społecznego o większej skali? Rozstrzygnięcie tej kwestii wymagałoby badań socjologicznych. Jako gest kulturowy, świadectwo literackie Piotra Ibrahima Kalwasa bez wątpienia pozostaje na mapie współczesnej polskiej literatury zjawiskiem odosobnionym i wyraziście indywidualnym. Stąd nie wydaje mi się uzasadnione ekstrapolowanie go na całość kultury i sugerowanie na jego podstawie, że droga, którą podążał pisarz, stanowi model rozwiązania przez społeczeństwo problemu, jaki ujawnia się w pewnych okolicznościach historycznych, które można określić mianem kondycji postkolonialnej. Zwłaszcza że – jak trafnie zauważył publicysta – „trudno socjologizować wyroki opatrności”⁴⁰. Z drugiej strony, nie sposób nie zauważyć, że przesłanki stojące za radykalną konwersją Kalwasa, rozpatrywane w kontekście postkolonialnego wyparcia, przekraczają granice jednostkowej biografii i mają charakter bardziej uniwersalny, jakkolwiek prowadzić mogą do stanowisk nader zróżnicowanych. Rozpoznanie i analiza tych stanowisk w literaturze po 1989 r. właśnie jako implikacji owego wyparcia czeka na opracowanie.

Pora na wnioski. Ujmę je w trzech częściach:

1. Fantazmat o identyfikacyjnej sile polskiego katolicyzmu zostaje w twórczości Piotra Ibrahima Kalwasa wyparty – również przez fantazmat, lecz inny: o duchowej i społecznej energii islamu. O tym, że pierwszy fantazmat dowiódł historycznie swej społecznej i politycznej skuteczności, nie trzeba chyba niko-

⁴⁰ Michałski, *Polak pod osłoną*, s. 14.

go przekonywać. O tym, jakie są – będą? – rezultaty przyjęcia przez Kalwasa drugiego fantazmatu, przekonamy się zapewne niebawem. Bo tego, że islam ma też inne, mniej przyjemne oblicza od tych, które przedstawia nam pisarz, dowiedzieliśmy się już podczas arabskiej *Wiosny Ludów*, a także jej dalszych następstw.

2. W wyniku przyjęcia islamu pisarz uzyskał nową tożsamość. Fakt ten stał się progowym warunkiem jego narracji. Bez doświadczenia konwersji powieści te by nie powstały; leży ono u samych podstaw twórczości Kalwasa, przewartościowawszy wszystkie ogniwa jego biografii i zmieniawszy perspektywę widzenia świata. Problematyczne jednak są granice i wewnętrzna struktura tej nowej tożsamości. Wydaje się, że w celu „opowiedzenia siebie”, „nowego” siebie, pisarz może posunąć się w swoich utworach tylko o taki odcinek, na jaki pozwala mu negacja odrzuconego komponentu, oparta na motywacji zaczerpniętej z nowej religii. Odrzucenie w całości źródłowej tożsamości byłoby niemożliwe. Stąd z jednej strony obserwujemy odcięcie korzeni religijnych, z drugiej zaś – stałe powroty do dzieciństwa, do „Ogrodu” (*Drzwi*), do mitologizowanych przedwojennych postaci – członków rodziny z ich rytym i sznytem, do „polskiej formy”, która mimo wszystko pozostaje w narracjach Kalwasa kuszącą, piękną realnością. Ta perseweracyjna rozprawa z polskością dostarcza, mówiąc idiomem *Žižka/Lacana*, fantazmatycznego wsparcia dla jego dotychczasowego pisarstwa.

3. Co zatem – w ostatecznym rozrachunku – otrzymujemy dzięki tej twórczości w wyniku radykalnej konwersji, przez jaką przeszedł autor, bohater i narrator w jednej osobie? Wyparte „lokalne” zastąpione zostaje wyznawanym „egzotycznym”. Kalwas, oprostowawszy europejski dyskurs imperialny, zatacza koło i lokuje się w miejscu, w którym zmuszony jest do utrwalania dychotomii przez ten dyskurs zaprowadzonej, o czym świadczą jego kolejne powieści. W przeciwnym razie bowiem utraciłby uzasadnienie dla swojej podwójnej postawy dobrowolnego wygnańca: „innego”-wychrzty w kulturze polskiej i jej częściowego kontestatora – oraz „innego”-konwertyty w łonie islamu i jego adwokata. I na tym chyba polega największy paradoks tej twórczości.

RADYKALNA KONWERSJA
JAKO POSTKOLONIALNE WYPARCIE.
KULTUROWE SAMOWYGNANIE
W POWIEŚCIACH PIOTRA IBRAHIMA KALWASA
JAKO *OSTATECZNE ROZWIĄZANIE* (POST-)TOTALITARNEJ TRAUMY

Streszczenie

Od roku 1989 demonstrowanie swojej niezależności od katolicyzmu, czy też odrzucenia go, stało się w Polsce modnym gestem dla młodego pokolenia pisarzy (i nie tylko pisarzy). W ten sposób świętowano wyzwolenie z więzów zarówno narodowych jak i religijnych. Wśród ludzi zaangażowanych w takie działania znalazł się Piotr Ibrahim Kalwas, urodzony jako katolik, który po początkowym zwróceniu się ku muzyce punk w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, w roku 2000 przeszedł na islam i stał się zagorzałym muzułmaninem oraz jedynym współczesnym polskim pisarzem muzułmańskim. Jego wczesne powieści autobiograficzne dostarczają intrygującego materiału do badań nad zjawiskiem, które proponuję nazwać „postkolonialnym wyparciem” – gestu odrzucenia czy też zwalczania „wielkiej narracji” rozumianej jako totalizujący dyskurs, w którym tożsamość narodowa i religijna wzajemnie się uzupełniają, a który ukształtował powszechne rozumienie i ocenę historii i geopolityki przez Polaków. Narracja ta najpierw dała podstawy do oporu antykolonialnego w erze komunistycznej, po czym, co symptomatyczne dla postawy postkolonialnej, stała się przedmiotem wyparcia. Nawiązując do teorii postkolonialnej i do sporu na temat społeczeństwa post-sekularnego, artykuł omawia przesłanki i implikacje takiego stanowiska ideologicznego.

Słowa kluczowe: literatura polska po roku 1989, Piotr Ibrahim Kalwas, tożsamość, religia, postkolonialne wyparcie, trauma post-totalitarna.

Tłumaczył: Tadeusz Karłowicz

RADICAL CONVERSION AS POST-COLONIAL DISAVOWAL.
CULTURAL SELF-EXILE IN PIOTR IBRAHIM KALWAS'S NOVELS
AS A *FINAL SOLUTION* OF THE (POST-)TOTALITARIAN TRAUMA

Summary

Since 1989, demonstrating one's detachment from, or rejection of, Catholicism has become a fashionable gesture among young generation of writers (and not only writers) in Poland, a way to celebrate the liberation from both national and religious commitments. Among those engaged in such performance is Piotr Ibrahim Kalwas, born a Roman Catholic, who, after his initial conversion to punk music in the 1980s, since 2000 has become a zealous convert to Islam and the only contemporary Polish Muslim writer. His early autobiographical novels provide thought-provoking material for the study of the phenomenon I propose to term the “post-

colonial disavowal” – a gesture of rejecting or subverting the “grand narrative,” considered a totalizing discourse in which national and religious identities are mutually implicated, that shaped the common understanding and assessment of history and geopolitics by Poles. Itself, the grand narrative provided the ground for anticolonial resistance during the Communist era, and subsequently became an object of disavowal symptomatic of the postcolonial reflexivity. Referring to postcolonial theory and the debate on postsecular society, the paper discusses the premises and implications of such ideological position.

Key words: Polish literature after 1989, Piotr Ibrahim Kalwas, identity, religion, postcolonial disavowal, posttotalitarian trauma.