

Patrycja Tomczak

„JEŻELI JEST SAM, PRZYNOSI DOBRAŁ NOWINĘ” (2 SM 18,25). KILKA SŁÓW O SAMOTNOŚCI I WSPÓLNOŚCI

Jeśli tajemniczego przybysza, o którym mowa w tytule, potraktować zuchwale i figuratywnie, w sytuacyjne „sam” wczytując egzystencjalne „samotny”, to przywołane w tytule słowa z Drugiej Księgi Samuela brzmią obiecująco. Powszechnie wiadomo, że samotność jest w biblijnym świecie przekleństwem: „Nie jest dobrze, by mężczyzna [w wielu przekładach: człowiek – przyp. P.T.] był sam” (Rdz 2,18)¹, co więcej, „Samotnemu biada” (Koh 4,9-12). Zatem czy to możliwe, by „samotny i/więc nieszczęśliwy” (por. Ps 25,16) wystąpił w roli zwiastuna dobrej nowiny dla jakiejś ludzkiej wspólnoty? I, co najbardziej intrygujące, na czym miałby polegać warunkowy, ekskluzywny związek między pojedynczością posłańca a dobrą nowiną: samotność ma być jej paradoksalną treścią?, tylko nośnikiem czy aż gwarantem? Może, jak twierdzi Thomas Merton, samotnik jest prorokiem, który przypomina o transcendentnej samotności Boga i tym samym chroni świat przed idolatrią? I może, jak podobną *dobrą nowinę* proklamuje Miguel de Unamuno, samotność okazuje się niezbywalnym warunkiem miłości?²

¹ O ile nie zaznaczono inaczej, tekst biblijny cytuję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. V, Poznań 2000.

² Przywołane fragmenty tekstów obu myślicieli można znaleźć w dwóch tematycznych numerach periodyków, poświęconych tematowi samotności; zob. „Zeszyty Karmelitańskie”

Tymczasem biblijny autor wprowadza nas w labirynt narracji, która – choć zaprasza do odczytań zuchwałych i figuratywnych – nie obiecuje łatwych pocieszeń, podważa domysły, wytrąca z przyzwyczajzeń i więcej zaciemnia, niż wyjaśnia. Oto król Dawid oczekuje wieści z pola bitwy, jaka rozegrała się między jego armią a wojskami zbuntowanego pretendenta do tronu. Militarne „dobra nowina” przyniesiona z frontu oznacza z reguły tylko jedno: zwycięstwo nad wrogiem. Tymczasem jednak sytuacja Dawida jest bardziej skomplikowana, bo uzurpatorem jest Absalom, jego własny syn. Geneza rodzinnego konfliktu ukazuje Dawida – nie pierwszy zresztą raz – w dwuznacznym świetle (wbrew nakazowi z Kpł 20,17 król nie ukarał śmiercią swego syna, Amnona, kiedy ten dopuścił się gwałtu na własnej siostrze, Tamar, i to rozgoryczony Absalom wymierzył bratu krwawą sprawiedliwość, ściągając na siebie gniew ojca³). Ale to właśnie w czasie ucieczki przed rebelią Absaloma upokorzony Dawid dwukrotnie wyznacza miarę pobożności, której głębia onieśmiela aż do dziś: po pierwsze, w chwili dramatycznej próby wypuszcza z rąk Arkę Pana i odsyła ją do Jerozolimy⁴ (należy przy tym pamiętać, że szczytowym momentem rządów Dawida było właśnie odbicie Arki z rąk Filistynów i tryumfalne sprowadzenie jej do Jerozolimy [por. 2 Sm 6]), po drugie – przyjmuje z pokorą wyzwiska z ust Szimei i powstrzymuje swoich sojuszników, którzy chcą ukarać zuchwalca⁵. Dwukrotnie więc król Dawid, pasterz, tancerz i psalmista, dotyka samego dna: odrzuca wszelką kalkulację i fetysz, a w chwili zakwestionowania swojej władzy, zamiast rozpaczliwie chwycić się ostatnich widzialnych jej znaków, radykalnie kwestionuje ją sam, wybierając słabość i ogołocenie: „Może wejrzy Pan na moje utrapienie i odplaci mi dobrem za to dzisiejsze przekleństwo” (2 Sm 16,12)⁶.

Wieści z frontu walk oczekuje więc nie tylko prawowity król, ale także czuły i skłonny do słabości ojciec buntownika. Chciał wziąć udział w bitwie,

2007, nr 4(41), temat numeru: „Piekielna samotność” (s. 33); „Więź” 1997, nr 10(468), temat numeru: „Imiona samotności” (s. 33).

³ Zob. zwłaszcza 2 Sm 13,21 w wersji LXX.

⁴ Zob. 2 Sm 15,25-26: „Król powiedział Sadokowi: „Zanieś z powrotem Arkę Bożą do miasta! Jeżeli Pan będzie mnie darzył życzliwością, to przywróci mnie, tak że znów będę mógł ją zobaczyć razem z przybytkiem; jeżeli jednak powie: Nie znajduję w tobie upodobania – oto jestem – niech czyni ze mną, co uzna za słuszne!”.

⁵ Zob. 2 Sm 16,10-12: „Jeżeli on przeklina, to dlatego że Pan mu powiedział: Przeklinaj Dawida! Któż w takim razie może mówić: Czemu to robisz?”.

⁶ Przy tym wszystkim Dawid nie zastęga w roli pomnika, przeciwnie, biblijni autorzy szkicują portret człowieka aż do śmierci pełnego sprzeczności (por. np. 2 Sm 19,22-24 w zestawieniu z 1 Krl 2,8). Jak zauważa Anna Świderkówna, Dawid jest głęboko i prawdziwie religijny, „a przy tym autor nie próbuje nigdzie wykorzystać tej jego cechy w celach moralizatorskich”; zob. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995, s. 222.

ale nie pozwoliło na to jego własne wojsko: „Ty jesteś dla nas jak dziesięć tysięcy” (2 Sm 18,3). Odprawiając armię, publicznie błagał więc swoich dowódców: „Ze względu na mnie z młodym Absalomem postępujcie łagodnie!” (2 Sm 18,5). Jeden z nich, Joab, jako świetny militarysta (tyleż lojalny, co bezwzględny) skorzysta rzecz jasna z pierwszej sposobności, by zabić bezbronnego Absaloma (2 Sm 18,11-15), i uczyni to z pełną świadomością, że taki postępek odbierze zwycięstwu charakter „dobrej nowiny” (por. 2 Sm 18,20). Z wieścią do króla biegną – każdy inną drogą – dwaj posłańcy. Gdy Dawid słyszy meldunek strażnika, że „jakiś mężczyzna biegnie samotnie”, wypowiada zagadkowe słowa: „Jeżeli jest sam, to przynosi dobrą nowinę!” (2 Sm 18,25); może pamięta „mnóstwo ludzi zstępujących ze zbocza góry”, niosących żalobną wieść o śmierci Amnona (por. 2 Sm 13,34)? Nawet kiedy ukazuje się drugi zwiastun, Dawid upiera się: „Ten również z dobrą nowiną”; w końcu gdy strażnik rozpoznaje jednego z posłańców, król-ojciec wydaje się zaklinać rzeczywistość: „To dobry człowiek. Przychodzi z dobrą nowiną” (2 Sm 18,27). Nie pyta o losy bitwy, chce wiedzieć tylko, co się stało z Absalomem. Odtąd jego nadzieja na samotnie zwiastowaną dobrą nowinę obraca się w samotne oplakiwanie nowiny złej – „król zadrżał” i zamilkł, teraz głos ma tylko ojciec, który zamyka się samotnie, płacze i powtarza: „Absalomie, synu mój, synu mój! Kto by dał, bym umarł zamiast ciebie!” (2 Sm 19,1). „Tak więc zwycięstwo przemieniło się w tym dniu w żalobę dla całego ludu” (2 Sm 19,3) i to zabójca Joab w żołnierskich słowach nakazuje Dawidowi przerwać depresyjne rytuały, skutecznie mieszając moralną przyganę („Darzysz miłością tych, którzy cię mają w nienawiści, a nienawidzisz tych, którzy cię miłują” [2 Sam 19,7]) z szantażem („Jeśli nie wyjdiesz, nikt nie pozostanie przy tobie tej nocy” [2 Sam 19,8]). Joab i tym razem odnosi zwycięstwo: ojciec zamilkł, „podniósł się król i zasiadł w bramie” (2 Sam 19,9).

W świetle tej historii, poruszającej i okrutnej, przywołane w tytule słowa nabierają nieoczekiwanych znaczeń; i nie chodzi tu o proste odwrócenie spodziewanych sensów, zgodne z biblijną logiką paradoksu. Tym razem brniemy w semantyczny gąszcz, którego eksploracja przyprawi o dreszcz rozkoszy każdego dekonstrukcjonistę: wszak oczekiwany przez Dawida posłaniec *jest i nie jest* sam, nowina *jest i nie jest* dobra, a sentencjonalne zdanie przytoczone w tytule nie ma w sobie nic z natchnionej, spokojnej mocy prorocstwa – przeciwnie, wyraża rozpaczliwe, pełne lęku pragnienie-zakłęcie samotnego człowieka. Trudno o lepszy przykład fiaska, jakie przyniesie każda próba alegorycznej wykładni tych dwóch perykop (ściślej – niepełnego sukcesu; ale czy alegorezy nie legitymizuje wyłącznie *pełne* zwycięstwo?).

Może Joab reprezentuje tęą militarną siłę i kolektywną przemoc, polityczną interwencję zbiorowości, zadającą gwałt afektywnej relacji między jednostkami? A może przeciwnie, jest figurą Trzeciego, który brutalnie, lecz sprawiedliwie rozbija zamkniętą diadyczną strukturę afektu („mój syn”), by ustanowić relację etycznej odpowiedzialności („lud Izraela”)? Tymczasem w chaosie splątanych racji bodaj jeszcze bardziej przejmująca wydaje się samotność króla-ojca – i wtedy, gdy płacze, nawołując zgubionego syna (Absalomie/Adamie, „gdzie jesteś?” [por. Rdz 3,9]; „Kto by dał, bym umarł zamiast ciebie!”), i wtedy, gdy musi zamilknąć w obliczu racji stanu, zawsze pozostaje wiarygodnym świadkiem własnej pieśni: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? Daleko od mego Wybawcy słowa mego jęku” (Ps 22,2). Niemal dokładnie tysiąc lat później jego słowa powtórzy z krzyża Ten, którego nazywano Synem Dawida i któremu dano umrzeć za Adama: przyszedł *sam* i przyniósł *dobrą nowinę*; wbrew oczekiwaniom, nie wywołał powstania w Izraelu; oskarżony przez żydowską starszyznę o bluźnierstwo, ukrzyżowany przez Rzymian jako polityczny wichrzyciel, opuszczony przez garstkę poddanych zwątpieniu uczniów, na końcu „został sam / bez alternatywy / ze stromą / ścieżką / krwi”⁷.

Nowy Testament nie znajduje jednak *słowa* dla określenia samotności – taki rzeczownik w jego dwudziestu siedmiu księgach nie pojawia się w ogóle, a przymiotnik „samotny”, użyty zaledwie dwukrotnie w polskim przekładzie listów Pawła w Biblii Tysiąclecia, oddaje dwa różne greckie pojęcia, które w obu przypadkach określają stan niezamężności (i to wyłącznie w odniesieniu do kobiet)⁸. Owszem, nawiązując do Proroków, Jezus radzi modlić się samotnie w swej izdebce do Ojca, który widzi w ukryciu (Mt 6,6)⁹, ale adresatem Jego nauk i podmiotem Królestwa Bożego, którego nadejście zwiastują ewangelie, nie jest ani platońska samotna dusza, ani

⁷ Z. Herbert, *Domysły na temat Barabasz* (z tomu *Elegia na odejście*, 1990), [w:] idem, *Wiersze zebrane*, Kraków 2008, s. 566.

⁸ Użyty w Ga 4,27 termin ἄνημος występuje poza tym w Nowym Testamencie 47 razy i zawsze odnosi się do „opuszczonej”, „pustej”, „bezludnej” ziemi (niezamężną kobietę określa więc metaforycznie), a wybrane przez tłumaczy Biblii Tysiąclecia słowo „samotna” z 1 Kor 7,11 to w greckim oryginale techniczny termin ἄγαμος, użyty w tym samym liście czterokrotnie i oznaczający po prostu osobę niezamężną. Warto dodać, że znaczenia „samotny” nabiera niekiedy popularny przymiotnik μόνος („sam, jedyny”); trzykrotnie używa go Jezus w Ewangelii Jana, by *zaprzeczyć* swojej samotności: „A Ten, który Mnie posłał, nie pozostawił Mnie samego” (8,29) i „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze Mną” (16,32). W tym kontekście szczególnie dramatycznej wymowy nabiera przytaczany przez synoptyków, wykrzyczany przez umierającego Jezusa pierwszy werset 22. Psalmu Dawidowego (Mt 27,46; Mk 15,34).

⁹ Por. Iz 26,20 – tu jednak mowa o całym ludzie; i zachowanie Elizeusza w 2 Krl 4,33.

nowożytny samotny podmiot z jego ponowoczesnym „prywatnym życiem”, tylko – w pełnej zgodzie z żydowską tradycją – wspólnota i lud¹⁰. Wspólnota, która z żydowskiego Prawa i Proroków odziedziczyła fundamentalny paradoks, zostaje etycznie zobowiązana – i związana – nakazem szczególnej troski wobec *niezwiązanych*, tych, którzy wskutek nieszczęścia doświadczają zerwania więzi, przeżywając egzystencjalną i społeczną samotność: to wygnańcy, sieroty i wdowy¹¹.

Samotność widziana od zewnątrz staje się więc nieoczekiwane kamieniem węgielnym etycznej wspólnoty, ale co z samotnością widzianą od środka? W Starym Testamencie nierozzerwalnie wiąże się ona ze smutkiem. Tymczasem wśród Jezusowych ośmiu błogosławieństw (w wersji Kazania na Górze z ewangelii Mateusza [Mt 5,3-12]; w Łukaszowym Kazaniu na Równinie znajdujemy cztery [Łk 6,20-23]) aż siedem określa stan ducha, który można osiągnąć mocą wolitywnej decyzji: można *chcieć więc zostać* kimś, kto jest „biedny duchem”, „łagodny”, „łaknący i pragnący sprawiedliwości”, „litościwy”, „czysty sercem”, „czyniący pokój”, a nawet „prześladowany z powodu sprawiedliwości”¹² (bo choć prześladowań doznaje się biernie, to przecież zazwyczaj dobrze wiemy, w jakim miejscu i czasie obrona sprawiedliwości może na nas ściągnąć prześladowanie). Z tej listy tylko jedno – w kolejności drugie, czyli autentyczne w historycznym sensie¹³ – błogosławieństwo wydaje się nie mieć związku z moralnym wysiłkiem prawego życia: „Szczęśliwi bolejący / będący w żałobie” (przekład dosłowny), „Błogosławieni, którzy się smucą” (wersja Biblii Tysiąclecia) – „bo oni będą pocieszeni”. Czy istotą smutku – zwłaszcza w najcięższych postaciach – nie jest jego autonomia wobec wolitywnych starań? Mateusz używa słowa πενθῶν, które występuje w Nowym Testamencie dziesięciokrotnie i oznacza „być smutnym, boleć, oplakiwać kogoś” (u bardziej wrażliwego na cieleśność lekarza, ewangelisty Łukasza, Jezus błogosławi po prostu „płaczących

¹⁰ Trudno tu odmówić racji Terry’emu Eagletonowi, który przeciwstawienie „formalnego” judaizmu „duchowej” Ewangelii uważa za przejaw chrześcijańskiego antysemityzmu, a rozumienie religii Nowego Testamentu jako „sprawy głównie osobistej” – za „współczesny liberalny frazes, który zdumiałby św. Pawła”; por. T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 137.

¹¹ Zob. np. Wj 22,20-23, gdzie Jahwe mówi o cudzoziemcach, wdowach i sierotach – „usłyszę ich skargę”, czy Iz 1,17, gdzie nakaz sprawiedliwości wobec uciśnionych, sierot i wdów wieńczy słynna obietnica: „Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją”. Szczególne miejsce „obcy, sieroty i wdowy” zajmują w prawie deuteronomicznym, zob. Pwt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17.19-21; 26.12-13; 27,19.

¹² Przekład dosłowny za: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. ks. R. Popowski i M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

¹³ Tzn. zaliczane do Ipsissima Verba Iesu, zob. *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001, s. 926.

teraz" – κλαίοντες vñv). Najłatwiej byłoby ratować spójność tekstu, nadając smutkowi intencję moralną. Tak czynią na przykład redaktorzy Biblii Poznańskiej, wiążąc drugie błogosławieństwo z tekstem Iz 61,1-3, a z kolei tę wspaniałą wizję prorockiego pocieszenia uciśnionych (cytowaną we fragmencie przez Jezusa w Łk 4,18-19) – w sposób nieco arbitralny – z oplakiwaniem grzechów Izraela¹⁴. W takim moralizującym znaczeniu czasownika πενθέω używa w swoim liście św. Jakub: „Uznajcie waszą nędzę, smućcie się i płaczcie!” (Jk 4,9), jednak to samo słowo w ewangelii Marka określa po prostu smutek uczniów po śmierci Jezusa, pogrążonych w żalobie tak głębokiej, że nie uwierzyli świadectwu Marii Magdaleny (Mk 16,10-11). Egzegeta Katolickiego Komentarza Biblijnego nieco bardziej powściągliwie mówi więc o smutku „spowodowanym złem panującym na świecie”¹⁵, a ekumeniczny Międzynarodowy Komentarz kładzie nacisk nie na przyczynę żaloby, ale na perspektywę prorockiego czasu odnowy i wyzwolenia, który nadzedeł w osobie Jezusa¹⁶.

Paradoks błogosławieństwa smutnych (z perspektywy bliskiego wyzwolenia może *cieszyć się* ubogi, łagodny, a nawet cierpiący prześladowanie, wciąż pozostając ubogim, łagodnym czy prześladowanym – ale jak ma ucieszyć się smutny, nie wypadając z kręgu obietnicy?) tylko pozornie wydaje się sofistyczny. Sam apostoł Paweł, tak bezkompromisowo wzywający swoje wspólnoty do radości (Flp 3,1; 4,4; 1 Tes 5,16 itp.), w perspektywie „krótkiego czasu” i rychłego powrotu Chrystusa zauważa, że trzeba, aby „ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, a ci, którzy się radują, tak jakby się nie radowali” (1 Kor 7,30), zaś grono chrześcijan opisuje serią paradoksów, w tym obrazem, który nadaje im pozór smutku: „jakby smutni, lecz zawsze radośni” (2 Kor 6,10), by w końcu dialektycznie oddzielić „Boży smutek ku życiu” od „światowego smutku ku śmierci” (2 Kor 7,10). Wobec zasadniczego problemu hermeneutycznego chrześcijan, jakim w świetle Pisma wydaje się mejsjańska *différance*, odwołanie Paruzji, smutek będzie stawał się przez wieki raczej złowieszczym symbolem *acedii* i saturniczną trucizną melancholii, powodem osamotnienia i wyłączenia ze wspólnoty, niż znakiem przynależności do uprzywilejowanych *’ānāwîm*¹⁷, na których spoczęła prorocka obiet-

¹⁴ „**Pokutne** lzy stawiają ich bardzo blisko pragnących i łaknących sprawiedliwości [podkr. P.T.]” – zauważa z satysfakcją redaktor w przypisie do Mt 5,4; zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Biblia Poznańska), Poznań 2004.

¹⁵ Zob. *Katolicki Komentarz Biblijny*, op. cit., s. 926.

¹⁶ Zob. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, wyd. II, Warszawa 2001, s.1149.

¹⁷ Dosłownie: „pochyleni, poniżeni, przybici, przywaleni nędzą, chorobą lub jakąś krzywdą, bezsilni, bezbronni, bezradni”. Zob. np. A. Świderkówna, *Anawim, umiłowani Pana*, [w:] eadem, *Biblia a człowiek współczesny*, Kraków 2005, s. 181-188.

nica. Towarzyszyć będą temu procesowi coraz bardziej ekwilibrystyczne łamańce egzegetów mówiących o Jezusie: „Ten, który miał się pogrążyć sam dobrowolnie w otchłani smutku, mógł już z góry błogosławić nie ból jako taki, ale smutek stanowiący jedno z radością Odkupiciela”¹⁸. Choć nawet surowy apostoł Jakub widzi w radości bardziej skutek chwilowego usposobienia niż dogmatyczny nakaz (por. Jk 5,13), w niektórych radykalnych ujęciach chrześcijańskiej wspólnoty – bez wdawania się w subtelną dialektykę „już / jeszcze nie” właściwą teologom rozprawiającym o „częściowym nastaniu Królestwa” – smutek jest po prostu sprzeczny z ewangelią Jezusa (który, gdy płakał, to w intencji pedagogicznej [zob. J 11,35], a i to wyłącznie *przed* zmartwychwstaniem). Smutni są więc nie tyle „błogosławieni” (chyba że mowa o podmiotach działalności charytatywnej, a nie członkach własnej społeczności), ile niedokładnie nawróceni, a wizja skoszarowanej radością wspólnoty w zdobywczym marszu „Przeciw Nihilizmowi” przynosi czasem kuriozalne owoce¹⁹. Tymczasem skwapliwie uznając, że Królestwo już nastąpiło („jest pośród was” [Łk 17,21]), łatwo tracimy z oczu, że nie tak miało ono wyglądać („Nie tak będzie między wami” [Mk 10,43]), czyli że – według gorzkiej formuły Alfreda Loisy – „Jezus zwiastował nadejście Królestwa Bożego, a nadszedł Kościół”. Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że współczesna święta, która wiele razy mówiła o samotności jako „największej chorobie naszych czasów” i o radości Zmartwychwstania, której „nie powinien przyćmić żaden smutek”, nie pouczała w ten sposób grzesznego świata ze szczytów niewzruszonej radości, lecz przeciwnie – jak się okazało²⁰ – przemawiała do siebie, wspólnoty i świata z głębi depresyjnego cierpienia. Nie powinniśmy przeoczyć tej lekcji. Jak się wydaje, chrześcijański kłopot ze smutkiem i samotnością – która często jest powodem, a może nawet niezbywalnym komponentem smutku, ale też wtórnie się pogłębia jako rezultat wykluczenia ze wspólnoty tego, kto jest smutkiem stygmatyzowany –

¹⁸ Tak werset Łk 6,21 komentuje *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, wyd. III, Poznań 1990, s. 893-894.

¹⁹ By nie szukać daleko: w cytowanym, poświęconym samotności numerze „Zeszytów Karmelitańskich” popularny katolicki publicysta – z wykształcenia filozof – wylicza jednym tchem „piewców nicości współczesnego świata” w osobach Emila Ciorana oraz Emmanuela Lévinasa (sic!); ba, zdaniem autora, Lévinas „idzie jeszcze dalej” w zgubnym uznaniu samotności za fundament postrzegania świata (w dalszej części tekstu ze zbliżonych powodów obrywa się jeszcze Różewiczowi i Houellebecquowi, odważnie przeciwstawionym nienihilistycznemu scenarzyście „Świata według Kiepskich”); zob. Tomasz Terlikowski, *Samotność pustki, samotność pełni*, „Zeszyty Karmelitańskie” 2007, nr 4(41), s. 82-86.

²⁰ Co znamienne, nie zdecydowano się na publikację całości pism Matki Teresy, a wybrane fragmenty opatrzone – ba, *otoczono* – sążnistym komentarzem; zob. Matka Teresa z Kalkuty, „*Pójdź, bądź moim światłem*”. *Prywatne pisma świętej z Kalkuty*, tłum. M. Romanek, Kraków 2008.

mógłby rozwikłać tylko zawrotny pascalowski paradoks w rodzaju: „Nie smuć się, o ile się smucisz. Lecz jeżeli się nie smucisz, smuć się!”²¹.

Oprócz paradoksologii jest może jeszcze inny możliwy sposób reintegracji smutku w chrześcijańskim doświadczeniu – żeby go zrozumieć, warto się odwołać do słynnego rozróżnienia Martina Bubera, który żydowską wiarę *emuna* przeciwstawił chrześcijańskiej *pistis*²². Zdaniem Bubera, *emuna* jest relacją zaufania całego człowieka, który zwraca się do Boga, przyjmując Jego słowo i wydarzenia własnego życia w świetle Przymierza i w wolności myślenia, podczas gdy *pistis* (wynalazek apostoła Pawła, bo Jezus reprezentuje u Bubera wiarę żydowską) ma charakter intelektualnego uznania dogmatu o dokonanym Odkupieniu, które dopiero otwiera ewentualną osobową relację – ale tylko jako możliwość, nie podstawę wiary. Siłą rzeczy, „wolność myślenia” w modelu *pistis* – klasycznym przykładzie „wiary, że...” – jest według żydowskiego filozofa mocno ograniczona, wszak wymaga każdorazowego *experimentum crucis* – przeprowadzenia próby spójności z utwalonym korpusem dogmatycznym, skutkującej z reguły przywoływaną powyżej paradoksologią. Na tle Buberowskiej koncepcji *emuny* może łatwiej będzie nam dostrzec szczególny charakter integracji smutku w wierze Dawidowej, a także być może nowy sens błogosławieństwa, które smutnym obiecał Syn Dawida.

Ujmując rzecz w największym skrócie, w biblijnym świetle *emuny* teodycei zawodzą. Wymownym przyjaciółom Hioba Bóg nie przyznaje racji („Nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój, Hiob” [Hi 42,7]; tymczasem aż strach cytować, co mówił Hiob). Zbudowana na ich rezonerstwie wspólnota z człowiekiem nieszczęśliwym – jakże często podobna do naszego kaznodziejskiego moralizowania! – ponosi w końcu fiasko, a samotna skarga cierpiącego roztapia się ostatecznie w kontemplacji cudów świata: „pytanie / nie dostało odpowiedzi, tylko swoje miejsce / w ogromnej całości, pod nagle wzeszłym słońcem”²³. Tak przyjmowane biblijne teksty nie przynoszą intelektualnego rozwiązania enigmy samotności, nie dostarczają treści, która – uznana mocą suwerennego umysłu (a każde z tych czterech słów cierpienie opatruje ironicznym pytajnikiem) – cudownie odmieni los cierpiącego. Dają na pozór dużo mniej: tylko język. W doświadczenie depresji, w to „otchłan-

²¹ Pascal w ten sposób dowodzi niesprzeczności dwóch fragmentów Pisma cytowanych za Wulgatą: „*Ne timeas, pusillus grex*” (Łk 12,32) i „*Timore et tremore*” (Flp 2,12) – „Nie lękaj się, o ile się lękasz, ale jeśli się nie lękasz, lękaj się”; zob. B. Pascal, *Myśli*, tłum. Tadeusz Żeleński (Boy), Kraków 2003, s.214 (fragment 776 wg układu Brunschvicga).

²² Por. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.

²³ Słowa z wiersza Denise Levertov o Tomaszu Apostole; zob. D. Levertov, *Żółty tulipan*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1999, s. 69.

ne cierpienie, któremu nie udaje się znaczyć²⁴, w melancholię, która kończy się asymbolią („Gdy nie jestem już w stanie metaforyzować, zamykam usta i umieram²⁵”), tekst biblijny wnosi mowę jako możliwość życia: „Jedynie sublimacja opiera się śmierci²⁶”. Nie tyle jednak mowę jako nośnik określonych treści (które należałoby uzgodnić z dogmatycznym korpusem), nie tyle mowę, której udaje się cokolwiek znaczyć, ile samą *możliwość* mowy, która – być może – okaże się tożsama z miłością „potężną jak śmierć” (Pnp, 8,6)²⁷.

Może najbardziej zdumiewającym przykładem takiego funkcjonowania biblijnego tekstu jest lamentacyjny Psalm 88. Mimo ponawianych w nim błagań („niech dojdzie do Ciebie moja modlitwa, nakłoń swego ucha na moje wołanie”) i pełnych agresywnej ironii, wyzywających retorycznych pytań („Czy dla cieniów czynisz cuda? Czy zmarli wstaną i będą Cię sławić? Czy to w grobie się opowiada o Twojej łasce, a w Szeolu o Twojej wierności? Czy Twoje cuda ukazują się w ciemnościach, a sprawiedliwość Twoja w ziemi zapomnienia? Czemu mnie odrzucasz?”), prawie całą jego treść stanowi przejmujący opis pejzażu depresji: „Moje posłanie jest między zmarłymi”, „Umieściłeś mnie w dole głębokim, w ciemnościach, w przepaści”, „Oddaliłeś ode mnie moich znajomych”, „pozostaję w zamknięciu, bez wyjścia”, „[Twoje gniewy i groźby] Otaczają mnie nieustannie jak woda, okrążają mnie wszystkie naraz”... O ile na przykład cytowany Psalm 22, otwarty w doświadczeniu rozpaczliwej samotności („Czemuś mnie opuścił?”), kończy się perspektywą ocalenia i mesjańskiego królowania nad całym ludem, o tyle ciemności Psalmu 88 nie przenika najmniejsze światło nadziei, a ostatnie wersy wyrażają absolutną samotność, zatraskując tekst jak grobową płytę: „Odsunąłeś ode mnie przyjaciół i towarzyszy; domownikami moimi stały się ciemności”. Dla nas, dziedziców *christianitas*, nawykłych do poszukiwania w tekście biblijnym przede wszystkim moralnego pouczenia, nadziei czy pociechy, Psalm 88 do ostatniej kropki pozostaje niepokojący i nieprzenikniony²⁸ – jednak czy nie dlatego, że zbyt łatwo umieściliśmy poza

²⁴ Zob. J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, tłum. M.P. Markowski i R. Rzyziński, Kraków 2007, s. 189.

²⁵ Ibidem, s. 48.

²⁶ Por. ibidem, s. 103. Skądinąd, czy król Dawid mógłby podźwignąć się z nieszczęść, w które tylekroć wtrącały go namiętności (do kobiet, do synów, do władzy), gdyby nie jego „niebiblidinalne przyłgnięcie do sublimacji”, gdyby nie jego ekstazy tancerza i wersety pieśniarza? Zaiste, Jahwe kocha artystów.

²⁷ W przedmowie do książki Kristevej Markowski pisze: „Milcząca nienawiść do świata: oto definicja melancholii, na którą istnieją tylko dwie odpowiedzi: miłość i język. Jest to jednak [...] jedna i ta sama odpowiedź”; M.P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:] J. Kristeva, op. cit., s. XXVII.

²⁸ Klasycznym przykładem (chrześcijańskiej?) redukcji tego niepokojącego, ale przecież zarazem unieważnienia daru *możliwej mowy*, o którym piszę powyżej, jest następujący komentarz

nawiasem wspólnoty *pistis ten* (niewąski) obszar ludzkich doświadczeń, w których żadna pocieszycielska treść, żadna wyobrażona przyszłość, żadna nowina typu „uwierz, że...” nie są już możliwe? „Utrata nadziei jest jednym z osiowych objawów depresji [...] Dlatego depresja jest swoistym piekłem za życia” – powtarzał Antoni Kępiński – „Piekło depresji polega na utracie nadziei”²⁹. Komuś, kto doświadcza braku nadziei, Psalm 88 ani nie wmawia – pod groźbą dantejskiego piekła³⁰ – że powinien jej doświadczyć, ani nie fabrykuje jej tam, gdzie nie może zostać przyjęta – daje tylko język, aby brak nadziei został *wypowiedziany* w całym szokującym radykalizmie i ogołoceniu. Tak, Absalom umarł i nie ma już nadziei; nie, choć możesz umrzeć sam, nie możesz umrzeć zamiast niego; dostajesz tylko mowę, żeby go oplakać, aż w tej sekwencji dźwięków, w jęku słów odartych z treści, w powracającym rytmie zgłosek usłyszysz być może puls życia – tajemny język, którym przemawia odwieczna miłość Jahwe do ciebie i w którym teraz oplakujesz syna. Oplakuj: błogosławieni, którzy płaczą, albowiem będą pocieszeni.

Czy zatem chrześcijańska wspólnota, nieufna wobec smutku samotności, nie potrzebuje pilnie żydowskiego ducha, który napelniał jej Założyciela? Tym bardziej że doświadczenie depresyjnej samotności coraz częściej nawiedza naszą zachodnią kulturę: współczesnych melancholików „przekonanych co do możliwości i konieczności realizacji wszystkich swoich pragnień i wartości”³¹, społeczność sfrustrowanych *lèche-vitrines*, w której „nie dość, że nie można mieć, to jeszcze trzeba być”³², późnokapitalistyczne społeczeństwo spektaklu, odbierające każdemu ludowi możliwość „życiodajnego zamieszkiwania w języku”, a przez wyalienowanie samej mowy – oddzielające ludzi od tego, co ich łączy³³. Na domiar złego, jakby nie starczało ponowoczesnych powodów depresji, wciąż nie przestają nas nękać jej przy-

wybitnego polskiego egzegety Psalmów: „Ps 88 winien nas pobudzić do wdzięczności za to, że w Nowym Testamencie cierpiący ludzie mają pociechę w życiu pozagrobowym i mają przykład opuszczenia Chrystusa nie tylko przez bliskich (Łk 23,49), ale i samego Ojca (Mk 15,34)”; *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – eskursy*, opr. S. Łach, [w:] *Pismo Święte Starego Testamentu*, tom VII, cz. 2, Poznań 1990, s. 388. Ujmując rzecz brutalnie: pełen rozpaczny Psalm 88 ma nas pobudzać do wdzięczności za to, że nas nie dotyczy. I jeszcze gorzej: gdy ktoś z nas znajdzie się w miejscu, w którym nie ma nadziei, lecz jest Psalm 88 – psalm zostaje mu odebrany jako „rozumiany niezgodnie ze swą teologią”...

²⁹ A. Kępiński, *Melancholia*, Kraków 2001, s. 212 i 264.

³⁰ Skądinąd, czy umieszczony na bramie Piekła w *Boskiej Komедii* nakaz porzucenia nadziei nie pobrzmiwa ironią w uszach tych, którzy od dawna nie mają czego porzucić? Jak pisał pogrążony w depresji Roland Barthes: „Nie mam nawet ochoty się zabić”; R. Barthes, *Dziennik żałobny*, tłum. K.M. Jaksender, Wrocław 2013, s. 157.

³¹ J. Kristeva, op. cit., s. 133.

³² Kapitalna formuła autorstwa Marka Bieńczyka z jego książki *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2000, s. 67.

³³ Zob. G. Agamben, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 86-87.

czyny odwieczne: umierają rodzice i dzieci, odchodzą małżonkowie i przyjaciele, opuszczają nas zwierzęta i pejzaże. Zderzeni z grozą Realnego, z coraz większym trudem scalamy okruchy symbolicznego świata, który się rozpada, coraz bardziej zalęknieni, że pewnego dnia nie odzyskamy mowy: sieroty po umarłym Ojcu, wdowy po długo panującym królu (niewolnym od wad, ale zaradnym, majątnym i dającym oparcie systemie *christianitas*), wygnañcy w kulturze skonstruowanej przez nas samych – wyjątkowo morderczej, kiedy się zamyka, albo tak otwartej, że nikt nie jest już jej domownikiem³⁴. Jakie błogosławieństwo spocznie na nas, sierotach, wdowach i wygnañcach? Jaką wspólnotę zbudują samotnicy?

„Czy może być «wierzącym» ktoś, kto ma poczucie bezsensu istnienia, choruje na chroniczny brak nadziei? A jednak jest to możliwe”³⁵ – zapisała w notatkach Anna Kamińska, pisarka i tłumaczka, spopularyzowana w dwuznaczny, paternalistyczno-złośliwy sposób przez Miłosza jako „niewybitna poetka, (ponieważ) dobry człowiek”³⁶, autorka jednego z najbardziej poruszających współczesnych polskich tekstów religijnych – *Notatnika*, obejmującego lata 1965-1979. „Początkowe partie *Notatnika* pisała osoba niewierząca, potem zjawia się przełom myślowy i duchowy, pojawia się dramat wiary ciągle niezastygłej, na nowo zdobywanej” [I, s. 6], jak mówi sama w krótkiej przedmowie. Ale także: *Notatnik* zaczynała pisać żona poety, Jana Śpiewaka – a od pierwszych zapisków z 1968 roku pisze wdowa po nim³⁷. Taka zbieżność prywatnego dramatu i duchowego przełomu („Szukałam umarłego,

³⁴ Tym spośród chrześcijan, którzy mocą resentymentu upatrują mesjańskiego jutra w scholastycznym wczoraj, wciąż nie dość przypominać o pierwszym członie tej alternatywy. Wszak historia – także ta nieodległa – dostarczyła wielu dowodów, że społecznie ugruntowana wiara w prawdę absolutną jest (co najmniej) tak samo ambiwalentna etycznie jak nasza dekadencja ponowoczesność i bynajmniej nie gwarantuje zbudowania wspólnoty, o której Tertulian powiedziałby „Patrzcie, jak oni się miłują”.

³⁵ A. Kamińska, *Notatnik 1965-1972*, Poznań 1982, s.221. Dalej w tekście oznaczam tę edycję rzymską cyfrą I. Cyfra II odnosi się do: eadem, *Notatnik 1973-1979*, Poznań 1987.

³⁶ „Nie była wybitną poetką. Ale to sprawiedliwe. / Dobry człowiek nie nauczy się podstępów sztuki” – tak brzmi ostatnie słowa wiersza *Czytając Notatnik Anny Kamińskiej* zamieszczonego w: Cz. Miłosz, *Dalsze okolice*, Kraków 1991, s. 29. Wyrażona w ten sposób niesprawiedliwa ocena – i, co może ważniejsze, zawarta w wierszu zaskakująco chybiona lektura samego *Notatnika* – rozsierdziła już niejedną krytyczkę literatury (gotową w bojowym zapale przypisać Kamińskiej wiersz autorstwa lubianej przez Miłosza Świrszczyńskiej; zob. http://wyborcza.pl/1,75475,15702866,A_gdzie_poetki_.html, dostęp: 15.06.2014). Ale czy należy oburzać się na poetę, który w *Notatniku* pod datą 11 marca 1973 mógł przeczytać o sobie: „W pociągu nieudane lektury: Miłosz i Pavese. Czy oni są puści, czy ja jestem w zupełnie innym miejscu życia?” [II, s. 15; por. też: II, s. 227].

³⁷ „W dzieciństwie dziwiłam się bardzo, gdy ktoś nazywał mnie sierotą. Teraz dziwię się, gdy ktoś mówi o mnie: wdowa. On nie umarł, ale urósł koło mnie tak, że go nie dosięgam” [II, s. 76]; „Zawsze się dziwię, gdy ktoś nazywa mnie wdową. Nie jest to nazwanie mojej tożsamości. Nie jestem wdową. [...] Jestem żoną” [II, s. 167].

a znalazłam Boga" [I, s. 103]; „Ja wcale nie szukałam Boga! Ja szukałam mojego Umarłego" [I, s. 152]) kazałaby dopatrywać się w przeżytych nawróceniu jakiejś potrzeby eschatologicznej i społecznej konsolacji – już to zyskania nadziei życia pozagrobowego, już to wyjścia z samotności żałoby ku religijnej wspólnoty. Tymczasem Kamińska, pilna czytelniczka Simone Weil, jest na wszelki konsolacyjny fałsz szczególnie wrażliwa: „Postawa wiary nie jest i nie może być «pociechą». Wiara uwrażliwia człowieka na zło i cierpienie, pogłębia wymiar cierpienia, nie roztopia go w cikliwym i łatwym optymizmie" [I, s. 123]; „Wiara, która daje pociechę, to ciasna wiara, wygodnictwo myślowe" [II, s. 144]; „Nie chcę, nie szukam pociechy. Zapuszczam się w samą głąb bólu. Tam jestem. Tu nie mogę zgubić siebie" [I, s. 238]. Pisząca „z samej głębi bólu" i zanurzona w śmierci, zaskakująco często i po żydowsku używa słowa „życie" tam, gdzie religijna frazeologia chrześcijaństwa kazałaby mówić raczej po grecku – o „życiu wiecznym" czy „nieśmiertelności": „Nadzieja zmartwychwstania. Lecz tęskniącym do śmierci – po co zmartwychwstanie? Rzeczy pierwsze przeminęły. Ale nie wiem, czy pragnę rzeczy ostatnich. [...] To, co nazywamy zmartwychwstaniem, jest może nadzieją, że w pewnym duchowym wymiarze to, co dobre i sprawiedliwe, trwa, nie kończy się, zachowuje życie, zyskuje życie" [II, s. 31]; „Wystarczy, jeśli doświadcza się rzeczywistości Boga w tym życiu, nie trzeba się wtedy lękać, że nas opuści, gdy życie ustanie. Może mnie podejmie jak słowo wymówione, zdanie zakończone. Niepotrzebna mi cała futurologia tak zwanego przyszłego życia. Bóg jest dla mnie Bogiem życia" [I, s. 224]. Tej samej ogałającej, kenotycznej praktyce autorka *Notatnika* poddaje wyobrażeniowy, iluzyjny wymiar wiary:

Koszę bez litości wyrastające ciągle jak chwasty iluzje. Zbieram to żniwo pokrzyw aż do gołej ziemi. Więc wrastamy w ziemię nie prawdą, ale czymś tak niepewnym jak nasze złudzenia! Mieć korzenie ze złudzeń. Oto co najgorsze i najboleśniejsze. Dzieje się moja prawdo, najbardziej ostra, gorzka i samotna. Amen [II, s. 99].

Rzecz jasna, jeśli optymistyczną wiarę opartą na pragnieniu osobowej nieśmiertelności łatwo zdyskredytować, widząc w niej jedynie sublimację instynktu przetrwania, to i w heroicznej „wierze bez złudzeń i bez pocieszenia" można dopatrzeć się związku z depresyjną autoagresją, której przejawy notuje Kamińska przenikliwie i bezlitośnie: „Nie. Nie mieć litości dla siebie" [I, s. 18]; „Tak mało kocham siebie, że aby móc kochać bliźniego jak siebie samego, musiałabym go kochać o wiele więcej niż siebie" [II, s. 206]³⁸.

³⁸ Julia Hartwig mówiła o Kamińskiej: „Nie aprobując samej siebie, również ze względu na swoją tuszę, nad którą niewątpliwie bolała, nie przyjmowała do wiadomości niczego, co mogłoby służyć jej ciału lub go dotyczyło. Nie aprobowała, jak gdyby, samej siebie. Trzeba było z nią walczyć, by zażyła jakiegokolwiek lekarstwo, nie zgadzała się, by ją fotografowano";

W obu wypadkach redukcja duchowości do wymiaru życia psychicznego – tak często krytykowana przez chrześcijan jako znak złowieszczego Freudowskiego dziedzictwa – jest kwestią wyboru zasady hermeneutycznej. O ile jednak w pierwszym wypadku „radosne przeżywanie daru życia” wydaje się we współczesnej chrześcijańskiej wspólnotie *pistis* centralnym elementem przepowiadania, o tyle pytania „w jaki sposób żyć, aby to było możliwe” [I, s. 189]³⁹, lokują pytającego niemal poza granicą tej wspólnoty: być może jeszcze w obszarze troski, ale tylko terapeutycznej – takiej, jaka przysługuje wszelkim patologiom, odchyleniom od normy wyznaczonej przez zdrowie. Tak rozumiane chrześcijaństwo⁴⁰ przestaje być dynamiką transcendowania natury, a zaczyna przypominać uduchowiony biologiczny witalizm, który tłumioną agresję i lęk musi kanalizować w wypatrywaniu zewnętrznych „zagrożeń” – może również dlatego deklarowanemu „radosnemu przeżywaniu daru życia” towarzyszy z reguły ponury w tonacji moralizm, wsparty na katastroficznej wizji współczesności. W odróżnieniu od freudowskich redukcji, ten rodzaj psychologizacji wiary dokonuje się od środka i nie tylko uzależnia wiarę typu *pistis*, jak chciał Buber, od intelektualnego przyjęcia dogmatu (na to można się od biedy zdobyć wolitywnym wysiłkiem), ale wiąże ją z określonymi strukturami osobowości: błogosławieni, którzy płaczą sporadycznie. Ten rodzaj napięć nie jest zresztą w łonie chrześcijańskiej wspólnoty niczym nowym, dość przypomnieć słynny (instytucjonalnie rozstrzygnięty) siedemnastowieczny spór jansenistów z jezuitami, w którym można dopatrywać się nie tylko konfliktu teologii, ale i temperamentów – gdyby jakieś jezuickie kolegium pomogło Pascalowi pozbyć się melancholijnych skłonności, prawdopodobnie w niedługim czasie wyniesiono by go na ołtarze. Byłby pewnie przy tym znany jako autor czegoś

zob. http://teatrnn.pl/leksykon/node/2155/julia_hartwig_%E2%80%93_o_annie_kamie%C5%84skiej (dostęp: 15.06.2014). Jedną z ulubionych metafor „ja” w *Notatniku* będzie „zatrucie sobą”: „Jestem zatruta – sobą” [I, s. 177]; „Istnieje pokusa grzechu w tym sensie, że tylko grzech potrafiłby nas może wyrwać z odrętwienia. Samobójstwo w takim stanie to byłoby morderstwo – zabić kogoś znieawidzonego, uprzykrzonego, wczepionego w nas pazurami – siebie. Miłość wydaje się wówczas tylko obsesją, od której nie możemy się uwolnić. Jest to straszliwe zatrucie sobą. Chciałoby się wyrzygać siebie. Jest tylko jedno lekarstwo na tę chorobę, a ono właśnie jest nam wzbronione” [I, s. 260].

³⁹ Oraz pretensje: „Czy zrobiłam ci coś złego? – Wystarczy, że mnie urodziłaś!” [I, s. 155], albo wyznania: „Jestem tak zmęczona, że chciałabym znaleźć inny sposób istnienia, który nie byłby życiem” [II, s. 262].

⁴⁰ Zaznaczmy, gwoli sprawiedliwości, że taka wizja „wspólnoty *pistis*” odnosi się raczej do eklezjalnej praktyki społecznej regulowanej przez duszpasterstwo niż do refleksji teologicznej. Skądinąd wątpliwy związek (miejscami niekiedy wręcz rozbrat) między duszpasterstwem a współczesną teologią, nawet pastoralną, wart jest osobnego namysłu.

w rodzaju „Anty-Prowincjałek”, ale wątpliwe, by napisał fragmenty znane dziś jako *Myśli*⁴¹.

W przeciwieństwie do Pascala (którego podziwiała⁴²), Kamińska nie doświadczała problemów z kościelną instytucją, wręcz przeciwnie – mimo tradycyjnej eklezjalnej mizoginii, poetka z czasem „stała się czymś w rodzaju kobiecego biskupa”⁴³, a podczas jej pogrzebu w 1986 roku Prymas Glemp określi zmarłą mianem „prorokini Kościoła”⁴⁴. Tym większa otwiera się szansa, by śladem tej, która za swoją „poetycką sprawę” uznała „opisanie krajobrazu samotności” [II, s. 214], uczciwie i bez znieczulenia zbadać koszt reintegracji depresyjnych doświadczeń we wspólnocie wiary. Cena wydaje się wysoka: bliskość otchłani zmienia topografię („Po raz pierwszy nie cieszy mnie wiosna, słońce, kwiaty. To wszystko fałsz dla zamydlenia nam oczu. Dla osłabienia czujności. Pod kwiatami czai się otchłań. Czarne nic” [I, s. 18]; „O krok od mojego biurka zaczyna się otchłań rozpaczy” [II, s. 194]; „Ciągłe krążyć nad skrajem przepaści” [I, s. 232]), nie pozwala lokować w przyszłości żadnej nadziei („Z trudem dotrwałam do wieczora. A jutro? Wydaje się, że to już ponad moje siły. Pragnę umrzeć” [I, s. 93]; „Rano otwiera się przede mną ocean dnia, zdaje się, nie do przebycia. [...] Nie widzę drugiego brzegu dnia. Słońce świeci, ale jest ciemno. Świat jest pusty. [...] Czasami do przeżycia dnia potrzeba więcej dzielności, niż jej posiadamy” [I, s. 248]; „To straszne: jutro też będzie dzień” [II, s. 175]; „Nie mam do kogo ani do czego się budzić” [II, s. 181]). Niekiedy ten spustoszony horyzont depresji nawiedza pragnienie samobójstwa, wraz z jego czarną, profanacyjną liturgią śmierci – która gładzi rozpacz, a nie grzech: „Dziś jest dzień marzenia o śmierci. O śmierci, która gładzi rozpacz świata. Gdyby nie te żalosne szczątki wiary, sięgnęłabym po śmierć do żył” [I, s. 268]. „Samobójstwo nie przestaje być dla mnie problemem” – notuje Kamińska pod datą 28 sierpnia 1976, dodając sumiennie, że „Kanon 1240 prawa kościelnego potępia samobójstwo i odmawia samobójcy chrześcijańskiego pogrzebu” [II, s. 175]. Wydaje się, że poetka postrzega je jako paroksyzm podwójnej, para-

⁴¹ Nic dziwnego, że Kamińska otwiera *Notatnik* mottem wziętym z Pascala: „Czy chcesz, abym płacił ciągle moją ludzką krwią, a ty nie dasz łez nigdy?”. Dziedzic *christianitas* wie, że słowa te Pascal wkłada w usta Jezusa (fragment 553 wg układu Brunschvicga). Ponowoczesny melancholik z postchrześcijańskiej Europy uczyni z nich chętnie własną prowokacyjną modlitwę.

⁴² „Stan ludzkiej rozpaczy”, który umiał oddać psalmista, potrafili potem jej zdaniem opisać „tylko Pascal i Kierkegaard” [II, s. 118].

⁴³ Według na poły żartobliwej, na poły złośliwej formuły Julii Hartwig.

⁴⁴ „Była jak gdyby prorokinią Kościoła”; zob. Józef Kard. Glemp, *Zaznata już pełnego smaku życia* [autoryzowany tekst homilii pogrzebowej], „W drodze” 1986, nr 7-8 (155-156), s. 9 (znaczną część tego numeru miesięcznika poświęcono Kamińskiej).

doksalnej samotności: „Dwie przyczyny samobójstwa: 1) niemożność zaakceptowania siebie, 2) osamotnienie. Jeśli akceptujemy siebie, to mamy jeszcze siebie, nie jesteśmy całkiem samotni. Dopiero samotny, który nie ma nawet siebie⁴⁵ – staje przed otchłanią. [...] Zamykam temat samotności. Czuję się, jakby wyjęto mi z mózgu wszystkie ośrodki czucia, zostawiono tylko ten jeden: wzgórek samotności. Jeszcze nie odkryty” [II, s. 175]. O ile jednak samobójca tylko „staje przed otchłanią” – jako grozą i jako pokusą, bo jedyną możliwą *nadzieją* na zmianę, na „zglądzenie rozpaczy” – o tyle doświadczenie depresji, z jego osiowym brakiem nadziei⁴⁶, każe w niej mieszkać: „Otchłań. Mieszkańcy otchłani. Jestem tam” [I, s. 134].

W tej absolutnej samotności, gdzie niemożliwa jest ani przyszłość, ani miłość własna, ani żadne pocieszycielskie przesłanie, może jednak zabrzmieć Słowo, które użycza oniemiałemu *jego własnej* mowy: „Psalmy można rozumieć w pełni dopiero, jeśli się za życia zstąpiło do otchłani” [II, s. 118]. Kamińska, miłośniczka i popularyzatorka Psalmów⁴⁷, w tekście *Notatnika* często przywołuje ich fragmenty, ale *in extenso* cytuje tylko jeden, niezapośredniczony żadną moralizatorską egzegezą – łatwo się domyślić, który⁴⁸. Paradoksalnie, z samej głębi samotnego spustoszenia biblijny dar mowy zaczyna ukazywać się – z czasem i powoli – jako miłosne zaprzeczenie samotności: pozwala *integrować się* przez język – „integrować, włączać do całości – jednoczyć – społeczniać, czynić wspólnym, grupować się”⁴⁹, zatem wbrew nadziei: „Moja zgryzota jest niewysłowiona, jednakże wypowiedalna”⁵⁰. Ulubioną figurą, której Kamińska wielokrotnie używa, by określić własne pisanie, jest „ślimaczy ślad” [I, s. 180; I, s. 226; I, s. 238, i in.]: zawiera się w tym obrazie i skromność rozmiaru dzieła, i mozół dźwigania, ale i zaskakująca *ciągłość* porwanych na strzępy, fragmentarycznych zapisków *Notatnika*. Nie ma w depresyjnym świecie ocalenia innego niż scalanie – jak zauważa Kristeva, o ile stan niedepresyjny określa zdolność wiązania, o tyle w depresji, przeciwnie, „niczego nie można powiązać”⁵¹: „Piszę [...] aby nie rozsypać się w proch” [I, s. 285], bo „to, czego nie ma komu opowie-

⁴⁵ „Bo człowiek sam siebie nie ma, dopóki nie zostanie pokochany” [I, s. 269]. Ale też: „Człowiek, który nie kocha, traci nawet siebie” [I, s. 149].

⁴⁶ Barthes: „Samobójstwo. Skąd będę wiedział, że już nie cierpię, skoro będę martwy?”; R. Barthes, op. cit., s. 261.

⁴⁷ Kamińska jest m.in. autorką przeznaczonej dla dzieci książki *Wszystko jest w Psalmach*, Poznań 1990.

⁴⁸ W zapisku Kamińskiej nosi on numer 87, zgodnie z liturgiczną numeracją źródła: „Mszał Rzymski, Wydawnictwo Ojców Benedyktynów 1949” [I, s. 137].

⁴⁹ R. Barthes, op. cit., s. 189.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Zob. J. Kristeva, op. cit., s. 39.

dzień, od razu rozpada się w proch” [II, s. 204]. Scalanie, integrowanie, wiązanie słów w języku obrazuje drogę z samotności do wspólnoty: wspólnoty komunikacji („Słowa są zawsze źródłem nieporozumienia, mimo że są środkiem porozumienia. Może dlatego wiążujemy je w zamknięte układy wierszy, wiążujemy, aby nie mogły siać zamętu i nieporozumień” [I, s. 180-181]), wspólnoty kultury („Słowa, zapisywanie siebie, to tylko sposób scalania się, zbierania się ciągle «do kupy». Tym samym jest w wymiarze ludzkości kultura. Ciągle scalanie się” [I, s. 215]). Co więcej, sam ruch metaforyzowania, jego kognitywny sens, ocala przed samotnością nie tylko nas, ale i spójność poznawanego świata: „Poznajemy rzeczy jak w poezji przez to, do czego są podobne. Przez metafory. W ten sposób włączamy je w struktury, zagarniamy w szersze systemy, aby się nie wałęsały osobno” [II, s. 55], a zatem: „Pisać – to ujrzeć powinowactwo rzeczy, tajemniczą jedność świata” [II, s. 16]. Skoro, jak przypomina Kristeva, „nie istnieje pisanie, które nie byłoby miłosne”⁵², pisanie-scalanie okazuje się w szczególny sposób kobiece (bo to kobieta „nie może żyć bez miłości” [I, s. 55]⁵³): to powolna, rytmiczna krystalizacja Semiotycznego na powierzchni symbolu: „Cerowanie dziur nicości, zalepianie mydłem przepaści, zszywanie rozdartych boleśnie przeciwności. Kobiety czynią to od wieków, nucąc” [II, s. 201]⁵⁴.

Ale Kamińska nie nuci: „Żyję ciągle ze ściśniętym gardłem. Gdybym mogła otworzyć gardło, zanucić jak Jasia. Dziś cichutko zaśpiewałam sobie «Lulajże, Jezuniu», ale usłyszałam zaraz surowe: – Nie śpiewaj!” [I, s. 160-161]. Wysilek scalania zawiera w sobie własną klęskę, tak jak sam język naznaczony jest nieuleczalnym piętnem melancholii, straty i żałoby: „Czepiamy się słowa jak tonący słomki. Ale toniemy, toniemy” [I, s. 53]. Puls *możliwej mowy* ma swoje pauzy, martwe momenty, chwile samotności *od słów*⁵⁵:

⁵² Ibidem, s. 7.

⁵³ Kontekst tej puenty odejmuje całą jej domniemaną banalność: „Opowieści p. C. o obozach. W obozie kobiecym – eksplozje miłości: i erotyczne, i różne postacie miłości wysublimowanej; hipostazy córek, matek i sióstr. Najwyższe egzaltacje. Za ukochaną każda gotowa była iść na śmierć. Zdolna wydrzeć pazurami kartofel dla niej. Kobieta nie może żyć bez miłości” [I, s. 55].

⁵⁴ Rzecz jasna, pisanie pojmowane jako literacka twórczość pozostaje dla kobiet luksusem: „Ileż kobiet nie robi przez całe życie nic innego, tylko obiera ziemniaki, czeka na domowników, pierze, przewija niemowlęta, piecze i gotuje. I ja wszystko to robię. Pisanie jest moim nadmiarem. Rezygnacja z niego nie jest więc dla mnie nieszczęściem” [II, s. 214]. Obrazy kobiecości w *Notatniku* to zresztą temat wart osobnego namysłu; stosunkowo niewiele w nim figur maryjnych, a dużo metaforyki tellurycznej, chtonicznej, jak obrazy ziemi-matki i ziemi-grobu: „Chciałabym być ziemią. Być ziemią. Mocno trzymać cię w swoich objęciach. Zawsze” [I, s. 51]; „Jestem przeorana cierpieniem. Wywrócona na opak. Opustoszała. Jak ziemia” [I, s. 148].

⁵⁵ Barthes: „Depresja nadejdzie, kiedy z dna zgryzoty nie będę już nawet w stanie ucześcić się pisania”; R. Barthes, op. cit., s. 74; „Morze pełne zgryzoty – występujące z brzegów, niczego na horyzoncie. Pisanie nie jest już możliwe”; ibidem, s.226.

„Cóż może powiedzieć ktoś opuszczony przez słowa?” [II, s. 84]. Być może w miejscu, gdzie sam język otwiera ten rozpaczliwy hiatus, dotykamy (mystycznego?) punktu, o którym pisała Simone Weil: „Kto opiera swoje życie na wierze w Boga, może stracić wiarę. Ale kto opiera swoje życie na samym Bogu, nie straci życia nigdy. Oprzeć swoje życie na tym, czego wcale nie można dotknąć. To niemożliwe. To śmierć. I tego właśnie trzeba”⁵⁶. Jeśli doświadczenie całkowitej samotności depresji nie tylko pustoszy, ale i może czegoś uczyć wspólnotę wiary – to chyba właśnie samego kenotycznego pustoszenia, tego chrześcijańskiego bez-sensu, gdy żaden sens nie jest już dostępny: „Powraca rozpacz tak ogromna, że ziemia usuwa się spod nóg. Mogłabym stracić wiarę. Ale wiem, że jeśli stracę wiarę, będę się trzymała Boga. Bo wiara to jakieś uświadomione poczucie sensu, które też może być zabrane. Pozostanie coś ważniejszego. Krzyż. Mój krzyż bezsensu” [II, s. 116]. Krzyż bezsensu, wyjątkowy wśród „świętych znaków ludzkości” – choć tak często jego chrześcijańscy „obrońcy” próbują zredukować go do rangi zwykłego symbolu jednej z wielu religijnych wspólnot i uczynić zeń podstawę swoich politycznych roszczeń – wyjątkowy, bo absolutnie nieprofanowalny, już-obecny *wewnątrz* każdego poniżenia, już-zawsze-większy jako „skandal i zgorzenie” niż wszelki profanacyjny z niego użytek: zasłona świątyni jerozolimskiej, wydzielająca *Sanctum Sanctorum*, rozdarła się (Mk 15,38 et par.) w chwili krzyżowej śmierci Tego, który „przyciągnął wszystkich do siebie” (por. J 12,32), na zawsze zmieniając sens świętości. Kres doświadczenia reintegracji (scalenia!) depresji w chrześcijańskiej *pistis*, a zarazem jeden z możliwych sensów tego szczególnego błogosławieństwa, którego Jezus udzielił smutnym, dosięga nas pod krzyżem: i nas we wspólnocie wiary, ogarniętych resentymentem, bośmy wciąż „nie tego się spodziewali” (por. Łk 24,21), i nas we wspólnocie wątplenia, ponowoczesne sieroty, wdowy i wygnańców na ruinach *christianitas*, rozczarowanych do instytucji Kościoła⁵⁷. Tam, gdzie jest już tylko pustoszące nic i niesłyszalna staje się narracja „o krzyżu”, pozostaje w końcu „najgłębszy sens mechanizmu”, który on wyobraża – tak nasze graniczne doświadczenie objaśnia (niewierząca i zafascynowana chrześcijaństwem) Julia Kristeva:

Ze szczególnych powodów albo z powodu historycznego rozpadu politycznego czy metafizycznego autorytetu, będącego naszym społecznym ojcostwem, [...] dynamika pierwotnej tożsamości na fundamencie idealizacji może się skomplikować: może po-

⁵⁶ S. Weil, *Wybór pism*, tłum. Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 73.

⁵⁷ Skądinąd: „Dziś naprawdę wierzący wydaje się ten, kto wątpi, kto ma odwagę wątpienia. To pozorny tylko paradoks” [I, s. 194].

jawić się pozbawiona znaczenia, iluzoryczna i fałszywa. Pozostaje jedynie najgłębszy sens mechanizmu wyobrażonego przez krzyż: krzyż cezury, nieciągłości, depresji⁵⁸.

„Niech ten, kto nie umie być sam, wystrzega się życia we wspólnocie. Niech ten, kto nie umie żyć we wspólnocie, wystrzega się samotności” – radził Dietrich Bonhoeffer⁵⁹. Kamieńska uważała, że nie potrafi być sama („Dla mnie wielkość człowieka jest w znoszeniu i przeżywaniu samotności. W tym, czego nie umiem” [II, s. 154]), może dlatego, że samotności nie wybrała, lecz sama została przez nią wybrana („Jestem sama. Ale nie o taką samotność chodzi, nie o samotność braku. O samotność, którą można by w pełni akceptować, wybrać, kochać. A tymczasem to samotność nas wybiera” [I, s. 92]). Pośród przenikliwych zapisków o samotności, które wypełniają *Notatnik* chyba równie gęsto, co opisy snów, Kamieńska cytuje Bonhoeffera⁶⁰: „Być chrześcijaninem – to być człowiekiem solidarnie” [I, s. 159]. W obu przytoczonych tu myślach wielkiego niemieckiego świadka wiary kryje się na pozór paradoksalna intuicja: są w chrześcijańskiej (każdej?) wspólnocie sprawy, które można dostrzec tylko z samotnego punktu widzenia – ten aspekt dobrej nowiny, którą mogą (jak pragnął Dawid) przynieść jedynie samotni, poetka wypowiada stanowczo, niczym prorocki pewnik, nie chwiejną możliwość: „Ten kto ma naprawdę serce przepalone bólem, nie lituje się już nad sobą, nie płacze, widzi cierpienia innych” [II, s. 198]. W maju 1979 roku Kamieńska zapisuje przypadkowe uliczne spotkanie: obserwuje mężczyznę z dwunastoletnim synem, idących w milczeniu, trzymających się za ręce, z czarnymi wstążkami w kłapach marynarek – „Wiedziałam o nich wszystko” [II, s. 249]. Braterskiej wspólnoty ludzi nie gromadzi jednak wokół Chrystusa ich konfesyjna przynależność: „«Wierzący» i «niewierzący» jednakowo jest bezradny wobec śmierci najbliższych. To nas najbardziej wiąże jako ludzi. Więc nie siła, ale właśnie słabość, bezradność, lęk, śmierć. Niepodobni jesteśmy tylko w radości. Twarz cierpiąca jest jedną twarzą. Twarzą Chrystusa” [I, s. 194].

Lektura *Notatnika*, pisanego w gorących, pełnych nadziei posoborowych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, stawia chwilami w dziwnym świetle naszą współczesną wspólnotę *pistis*, jej dzisiejsze lęki i obsesje. Może

⁵⁸ J. Kristeva, op. cit., s. 135.

⁵⁹ Cyt. za francuską edycją (Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, Paris 1968; przekład cytowanego fragmentu – P.T.), wycofaną z pewnego klasztorowego księgozbioru. Na stronie tytułowej czyjaś ręka dopisała ołówkiem: „Protestant. B. modny [czy może: nudny?]. Kontrowersyjne”.

⁶⁰ M. Babraj OP wymienia innych „ulubionych świadków” poetki: „siostra Edyta Stein, Simone Weil, Janusz Korczak, Albert Schweitzer, matka Teresa z Kalkuty, brat Albert Chmielowski...”; zob. Marcin Babraj, *Wiersz życia*, „W drodze”, 1986, nr 7-8 (155-156), s. 6.

nieoczekiwanie właśnie w tym aspekcie Kamieńska okazuje się w największym stopniu „prorokinią Kościoła” – prorokinią w sensie biblijnym, nie potocznym – nie dlatego, że przewidziała jego dalszą drogę, lecz dlatego, że zgodnie ze smutną tradycją Izraela byłaby do dziś jednym z *niestuchanych*, osamotnionych głosów. I tak gdy ogromny duszpasterski wysiłek Kościoła skupia się dziś na biologicznie pojmowanej rodzinie (jej dobru, promocji, ochronie itd.), Kamieńska przypomina, że „W chrześcijaństwie kryje się zarodek rozbicia rodziny jako wspólnoty krwi na rzecz wspólnot duchowych” [I, s. 273]⁶¹, bo też: „Rozdziela rodzinę to, co pozornie ją łączy, egoistyczna, zamknięta w jej obwodzie miłość” [II, s. 66]⁶². Gdy temat etyki seksualnej wciąż daje się złośliwie opisywać w terminach kolektywnej fiksjacji, Kamieńska przytacza swoją wypowiedź z redakcyjnej dyskusji o wychowaniu seksualnym: „trzeba wychować człowieka, osobowość, godność ludzką, a wtedy reszta przyjdzie sama, niejako automatycznie” [I, s. 289]. Gdy współczesne feministki nie bez racji szokują pytaniem, „dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?”⁶³, autorka *Notatnika* nie waha się napisać z goryczą: „Dzieciobójczynie. Nie usprawiedliwiam jej, ale do głębi rozumiem. Cztery lata to śmiesznie mała kara za zbrodnię. A mężczyzna? – on będzie chodził na wolności i zapładniał inne kobiety. [...] Jakie piekło trzeba przeżyć, żeby dokonać takiej zbrodni” [I, s. 150]. Gdy pozachrześcijański świat wciąż ma powody, by zarzucać Kościołowi wyniosłą obojętność wobec życia innego niż ludzkie, daleka od sentymentalizmu Kamieńska umie poświęcić zwierzętom braterską uwagę:

Miłość do zwierząt św. Franciszka została zbanalizowana, a przecież stanowi ona część całej jego koncepcji świata, jednolitego, przenikniętego Bogiem, w którym człowiek zajmuje swoje skromne, określone miejsce. [...] Obcowanie ze zwierzęciem uczy nas głębokiego związku ze światem żyjących poza nami. Tymczasem człowiek

⁶¹ Por. Mk 3,33-35. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego* opatruje ten fragment słowami: „Uświęcone tradycją pojęcie rodziny zostało zdefiniowane na nowo w sposób radykalnie różny. Rodzina, jak inne ludzkie instytucje, zostaje przewartościowana w świetle Królestwa Bożego”; op. cit., s. 1217.

⁶² Czy nie są pośrednim oskarżeniem funkcjonowania chrześcijańskiej wspólnoty częste w *Notatniku* gorzkie zapiski Kamieńskiej – tym razem nie tyle wybitnej poetki, co samotnej, starzejącej się wdowy: „W niedzielę jestem bardziej sama niż zwykle. W niedzielę nawet telefon milczy” [I, s. 76], „Nawet gdybyś umierał, nie dzwoń o pewnych porach do przyjaciół, którzy mają w domu telewizory. Gdy w grę wchodzi telewizja, nie liczy się ani przyjaźń, ani tzw. miłość” [II, s. 164]?

⁶³ Tak brzmi tytuł książki Ophelii Benson i Jeremý’ego Stangrooma (wyd. polskie: Warszawa 2011).

często posiada zwierzę po to, aby nad nim panować i w ten sposób rekompensować sobie brak autorytetu w społeczeństwie i w rodzinie [II, s. 173]⁶⁴.

Wreszcie, gdy Kościół tak często skupia się dziś na wyliczaniu zagrożeń i błędów współczesnego świata, który jakoby od Kartezjusza (lub też – do wyboru – od Oświecenia) zaczął staczać się w otchłań zła, Kamińska cytuje fragment homilii swego przyjaciela⁶⁵, księdza Jana Twardowskiego (wygłoszonej podczas Mszy za duszę Norwida, w 150. rocznicę śmierci poety), który miał odwagę przeciwstawić sekularyzację – dechrystianizacji: „Świat dziś nie staje się bardziej religijny, ale chyba staje się bardziej chrześcijański, dążąc do zespolenia ludzi i do wolności sumienia” [I, s. 184].

Ewangelicznie i prorocko rozumiana wspólnota Kościoła, zgodnie z duchem jej Założyciela, żyje w poprzek logiki świata: przegrywa właśnie wtedy, gdy – na pozór – tryumfuje, słabnie i obumiera właśnie wtedy, gdy – widziana z zewnątrz – umacnia swoją pozycję; staje się wówczas „drugą synagogą, w niektórych okresach jeszcze cięższą i bardziej faryzejską od tamtej pierwszej” [por. II, s. 144]. Jeżeli chrześcijańska wspólnota nie ma podzielić losu innych społeczności – wcielających platońskie Wielkie Zwierzę (Weil), budzących demony kolektywnej przemocy (Girard) – być może nie ma dla niej innej drogi niż radykalne samozakwestionowanie: „Jeśli przyjąć Ewangelię dosłownie – Kościół jest heretycki przez sam fakt swego istnienia. Powinien być instytucją, która jakby nieustannie sama się znosi i obala” [II, s. 184]⁶⁶. Ale czy można budować wspólnotę w oparciu o kwestionowanie tożsamości? – to wyzywające pytanie ma przecież swój ponowoczesny rewers: czy nasza dzisiejsza tożsamościowa obsesja nie dowodzi

⁶⁴ „W drodze do Lublina: ubojnia zwierząt – jakie to straszliwe słowa. Jakiś człowiek prowadzi krowę do tej ubojni. Krowa nisko pochyla łeb. Już wie. Jest w niej głęboko ludzki smutek. Tak długo będziemy barbarzyńcami, jak długo będziemy się karmić mięsem zwierząt. Nie zabijaj – to przykazanie powinno być rozumiane w całej rozciągłości – nie zabijaj! [...] Smutek – to jest to najszlachetniejsze, co łączy nas ze zwierzętami” [II, s. 95].

⁶⁵ „I przed nawróceniem, i po nawróceniu, Anna była mądrym człowiekiem. [...] To była przyjaźń nadprzyrodzona. Jedyna i najważniejsza przyjaźń w moim życiu” – mówił o autorce *Notatnika* ks. Twardowski; zob. <http://www.redakcjapolska.dk/ks%20twardowski/o%20przyjazni.htm> (dostęp: 15.06.2014).

⁶⁶ Taka teza, na pozór skrajna, dobrze wpisuje się w teologiczny klimat posoborowej epoki: trzy lata wcześniej, w 1973 roku, wybitny protestancki teolog Jürgen Moltmann powie w zakończeniu wykładu (jakże aktualnego!) wygłoszonego na papieskim Gregorianum: „Jezus i Jego orędzie, Jego krzyż i Jego Zmartwychwstanie są najostrzejszą krytyką wymierzoną w realnie istniejący Kościół. Powołując się na Niego, Kościół zasiada niejako na beczce prochu. Mam nadzieję – by pozostać przy tej metaforze – że ta beczka wkrótce eksploduje”; W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Kraków 2005, s. 77.

głębokiego kryzysu, a może nawet agonii realnych wspólnot? Jak powtarzają badacze współczesnego społeczeństwa, „gdy tylko wspólnota upada, zostaje wynaleziona tożsamość”⁶⁷. Przytaczany przez Kamińską fragment książki Aldena Hacha o papieżu Janie XXIII wykracza więc daleko poza rolę zabawnej anegdoty, w olśniewającym skrócie objawiając ważną prawdę o tożsamości i wspólnotcie, o przemocy i wolności, a wreszcie o samotności – nosicielce wyzwolającej dobrej nowiny: „Członek amerykańskiego Kongresu Hayes powiedział, wchodząc do papieża: – Jestem baptystą. – A ja jestem Jan” [II, s. 223]⁶⁸.

Zgodnie z paradoksalną biblijną logiką, nasz ponowoczesny status samotnych wygnańców jest nie tyle zagrożeniem, ile wielką szansą chrześcijańskiej wspólnoty – o ile tylko nie zamykać się w resentymentcie, ale nadać własnej kondycji etyczny sens. A to oznacza również gotowość opłakiwania: „każdy człowiek XX wieku powinien stać w sobie przed ścianą płaczu. Wszyscy powinniśmy być Żydami, bo wygnańcami, wygnańcami z tradycji, struktur, klas społecznych, państwa, narodu. Ściana płaczu jest ścianą solidarności” [II, s. 68]. Czy i taki sens zyskuje dziś Jezusowe błogosławieństwo udzielone tym, którzy płaczą? W komentarzu do niego, nigeryjski egzegeta Samuel Oyin Abogunrin wylicza różne współczesne przykłady niesprawiedliwości społecznej, puentując je gniewnie: „Tymczasem władze kościelne i państwowe wydają się nie wiedzieć o całym tym morzu cierpienia, a może tylko udają nieświadomość”⁶⁹. Anna Kamińska, poetka i wdowa, brnąca przez własną samotność i mroki depresji „prorokini Kościoła”, nie udaje nieświadomości i zamyka swój *Notatnik* zapisem o „morzu cierpienia” – zapisem przedziwnym, enigmatycznym jak biblijna narracja z 2 Księgi Samuela, obrazem o skondensowanej poetyckiej sile. Co go buduje? Afirmacja? Gorycz? Oskarżenie? Wiara, że mocą tajemnego zwierciadła boskiej solidarności „tako w niebie, jak i na ziemi”?

31 grudnia.

Ostatni dzień roku. Wielka pogoda leży na ogromnym podziemnym lustrze bólu i łez [II, s. 279].

⁶⁷ Tak brzmi zwięzły komentarz kulturologa Younga do tezy historyka Hobsbawma, cytowany przez socjologa Bauman; zob. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 24.

⁶⁸ Nie warto się łudzić, że tak wygląda przedsięwzięcie łagodnej liberalnej utopii we współczesnym guście. To raczej przeddzień nieuniknionej konfrontacji ze strukturami władzy: „Wszędzie tam, gdzie pojedynczości będą pokojowo demonstrować swe bycie razem, dojdzie do Tiananmen i wcześniej czy później pojawią się czołgi”; G. Agamben, op. cit., s. 92.

⁶⁹ Tekst z 1997 roku. Zob. *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, op. cit., s. 1257.

A few words about loneliness and community

Summary

The paper presents an attempt at a reflection on the experience of solitude, sadness and depression in the modern Christian community of faith. Solitary people in the Old Testament (e.g. orphans, widows and exiles in the Book of Deuteronomy and in the prophetic books) become the ethical foundation of Israel's community, and in the New Testament the weeping receive one of Jesus' eight benedictions; however, in the course of time the sadness of solitude often turns out to be a stigma of exclusion from the community of faith rather than an object of the messianic promise. In order to return to biblical sources, it may prove useful to enhance the value of the Jewish dimension of faith (the value of existential *emunah* of Judaism against the dogmatic *pistis* of Christianity, cf. Buber). In light of Kristeva's concept, only such a reading of biblical texts (e.g. Psalm 88) can give voice to the experience of depression, bringing language/life into the space of what is asymbolic, and to death.

The second part of the paper proposes a new interpretation of the gospel, brought to the community by an isolated individual, through the reading of *Notatnik (1965-1979) (The Notebook)* by Anna Kamieńska. Not only is it a powerful literary record of the experience of solitude, but it also exposes the consoling content of faith, denounces its proper mechanisms of social exclusion and projects (proposes?) a Christian community that would be cemented by solidarity and the capacity for self-questioning.