

O(d)graniczenie, zaczarowanie i sztuka rozróżniania – o prozie Toni Morrison*

Współczesna powieść północnoamerykańska przeżywa wraz z całą kulturą ponowny wzrost zainteresowania tym, co religijne. Przy czym kiedy pisarze, tacy jak Kushner, Pynchon czy DeLillo, kwestionują sekularne definicje rzeczywistości i projektują uduchowioną wizję porządku kosmicznego, to przestrzegają zarazem przed przeistoczeniem się tego domu duchów w więzienie religijnego dogmatu. Odrzucając fundamentalistyczne dążenie ku społecznemu i intelektualnemu o(d)graniczeniu, starają się na nowo wynaleźć to, co religijne – jak Mircea Eliade apelujący o „odwróconą demistyfikację” umożliwiającą boską obecność „bez nawrotu do przedkrytycznej naiwności z jej »zaczarowanym zamknięciem świadomości«”¹. Dla niektórych współczesnych myślicieli również taki połowiczny powrót jest niemożliwy, nawet on prowadziłby do wyniszczającego mentalnego i społecznego uwięzienia. Dlatego Edward Said twierdzi, że „dyskurs religijny” w sposób konieczny, „narzucając autorytet tego, co ponadludzkie, ponadnaturalne i pozaświatowe, powoduje zamknięcie, odcięcie możliwości ludzkiego dociekania, krytycyzmu i eksperymentowania”. Ponadto, takie zamknięcie wywołuje „zorganizowane zbiorowe namiętności, których społeczne i intelektualne rezultaty są zwykle tragiczne”². Powieściopisarze, do których się odwołuję, podzielają takie rozumienie zagrożeń wynikających z przyjęcia religijnego światopoglądu. Mimo to kwestionują, oparte na dobrze znanych binarnych opozycjach, równanie wykorzystane przez Saida: sekularne/religijne = otwarte/zamknięte. Przecież, dowodzą, także sekularyzm działać może na rzecz o(d)graniczenia, odjęcia całych sfer doświadczenia i spekulacji. A jednocześnie istnieją takie formy życia duchowego i języka, które nie pozbawiają człowieka możliwości intelektualnych poszukiwań i nie rodzą przemocy.

* *Enclosures, Enchantments, and the Art of Discernment. Toni Morrison*, [w:] J.A. McClure, *Partial Faiths. Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, The University of Georgia Press, Athens 2007, s. 100-111, 118-130. Pragniemy serdecznie podziękować za zgodę na tłumaczenie i opublikowanie artykułu Autorowi tekstu oraz The University of Georgia Press.

¹ B. Lane, *Landscapes of the Sacred*, Paulist Press, New York 1988, s. 19.

² E. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 290.

Formuła Eliadego powinna zwrócić naszą uwagę na specyficzny układ sił odwzorowany w wielu postsekularnych tekstach – preferowane formy duchowości ukazują się tam w konfrontacji z sekularnymi i religijnymi przeciwnikami. W *Vineland* Pynchona buddyzm sztuk walki DL Chastain stanowi alternatywę zarówno dla konsumpcyjnej kultury, której ton nadaje sekularne kaznodziejstwo Telewizorni, jak i dla różnych form religijnych nadużyć, od infantylnych iluzji pewnych ruchów New Age po totalitaryzm Reaganowskiej Ameryki „Chrześcijańskiej Wiary Kapitalistycznej”³. *Anioły w Ameryce* Tony’ego Kushnera podważają nie tylko sekularne twierdzenie: „nie ma aniołów w Ameryce”⁴, ale także współczesny ich kult jako ponadnaturalnych figur rodzicielskich oraz fundamentalistyczną tezę o prawie jako anielskim głosie. Z kolei „pielgrzymka” do „świątyni” Akropolis z *Imion* Dona DeLillo to alternatywa zarówno dla sekularnych praktyk turystycznych, jak i zachodnich idealizacji podróży na Wschód czy pielgrzymkowych tradycji politycznie zorganizowanego islamu.

(...)

Przestrzenne umiejscowienie duchowych wspólnot w tych utworach wskazuje na ich niełatwą, choć dającą szansę rozwoju, relację z bardziej dogmatycznymi i entuzjastycznymi formami życia religijnego. Potrzeba schronienia się i zagrożenie nadmiernym o(d)graniczeniem znajdują odzwierciedlenie w tym, na jakich terenach wspólnoty te się kształtują. Są to miejsca zarówno wyraźnie odrębne od sekularnego otoczenia – a zatem łatwo kojarzone z tym, co religijne – jak i wyraźnie otwarte, niejednoznaczne.

(...)

Nowo powstające wspólnoty występujące w postsekularnych powieściach często wykorzystują budynki służące niegdyś tradycyjnym wyznaniom. Oznacza to jednocześnie pragnienie kontynuacji (schronienie zostaje zaakceptowane), jak i wyodrębnienia (wprost odrzuca się ideał religijnie określonego miejsca pobytu czy trwałego o(d)graniczenia).

(...)

Utwory te sygnalizują owo bycie-pomiędzy i otwartość prezentowanych wspólnot duchowych, wyznaczając im miejsce na styku porządku sekularnego i religijnego (...). Doskonałym tego przykładem są *Anioły w Ameryce* Tony’ego Kushnera, gdzie dziwne duchowe zgromadzenie – składające się ze zeświecczonego żyda, niepraktykującego mormona, odzyskującego wiarę protestanta i afrykańsko-karaibskiego uzdrowiciela –

³ T. Pynchon, *Vineland*, Little, Brown, Boston 1990, s. 232.

⁴ T. Kushner, *Angels in America*, Theater Communications Group, New York 1994, I, 92.

zbiera się pod pomnikiem anioła w Central Parku. Statua upamiętnia biblijny symbol cudownego uzdrowienia – anioła pojawiającego w sadzawce Bethesda w Jerozolimie [Ewangelia św. Jana 5, 1-15 – przyp. tłum.⁵] – oraz sekularną instytucję naukową, od której Prior otrzymał przedłużające życie leki na AIDS: Centrum Kontroli Chorób w Bethesdzie, w Maryland. Uzdrawianie jest częścią dwóch tradycji, a poznawcze napięcie między nimi staje się w tym momencie mniej istotne od współdziałania na rzecz zdrowia.

W prozie Toni Morrison problematyka postsekularna łączy się z przedstawianiem podobnych miejsc. Bohaterowie *Umiłowanej* tworzą nową religijną wspólnotę na „rozległej porębie [Clearing] wyciętej głęboko w lesie”⁶, poza sekularnymi i sakralnymi instytucjami. A kobiety z *Raju* zbierają się w zapomnianym klasztorze, zagubionym na równinach Oklahomy. Poszukiwacze nowych form duchowości u Morrison, odseparowani w takich pozainstytucjonalnych, lecz uduchowionych miejscach, znajdują alternatywę dla konserwatywnego chrześcijaństwa, dogmatyzmu niektórych amerykańskich kościołów i hedonistycznej (spod znaku „wszystko jest dozwolone”) etyki sekularnego społeczeństwa. Zainspirowani przez niewysławialne w konwencjonalny sposób intuicje uzyskują dostęp do ponadnaturalnych światów, które w swej złożoności dorównują tym opisywanym przez Jamesa [Williama – przyp. tłum.] i Pynchona. Wynajdują także duchowe praktyki umożliwiające wewnętrzną przemianę i uzyskanie wspólnotowej tożsamości. Morrison jest zwolenniczką takich wspólnot, ale twierdzi jednocześnie, że ich otwartość na nowe duchowe doświadczenia jest również wystawianiem się na nieznane niebezpieczeństwo. Wszak w obu wspomnianych utworach oczarowanie i upojenie duchową wolnością stają się przyczyną śmiertelnych w swych skutkach błędów.

Sekularne o(d)graniczenie

W wywiadzie przeprowadzonym przez Christinę Davis Toni Morrison przywołuje okres swojego dorastania w przepełnionym duchowością świecie i wspólnotę łączącą sekularną postawę ostrożnej rezerwy z intensywnym kontaktem z tym, co duchowe: „Odwoływanie się do zaczarowanych światów jest dla mnie naturalne, tak świat wyglądał dla mnie i innych czarnych ludzi, których znalazłam. Poza tym, że stąpali oni twardo

⁵ Wszystkie odniesienia do *Biblii* i cytaty z niej za *Biblią Tysiąclecia* (przyp. tłum.).

⁶ T. Morrison, *Umiłowana*, przeł. R. Gorczyńska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 119.

po ziemi, w sposób niezwykle sprytny i skuteczny potrafili działać i przeżyć, mieli też tę inną wiedzę czy percepcję – nieustannie podważaną, lecz mimo to zawsze obecną – która kształtowała ich sposób odczuwania i kierunki działania. To tworzyło pewien typ kosmologii, tak poznawczej, jak i zaczarowującej świat (...) Byli nawiedzani i nie zaskakiwało ich to, mieli też jakiś czysty, intymny kontakt z rzeczami, które nie były empirycznie weryfikowalne. To sprawiało, że postrzegałam tych ludzi jako najbardziej interesujących na świecie i dostarczało mi wielu ważnych życiowych wskazówek⁷. W tym fragmencie Morrison usilnie stara się przewycięzać sekularne uprzedzenia. Podkreśla, że opisywani przez nią ludzie *zarówno* [wyróżnienie – J.A.M.] „stąpali twardo po ziemi”, jak i pozostawali otwarci na, odrzucane przez sekularyzm, duchowe spotkania. Nie żyli o(d)graniczeni przez paraliżujące przesady i uroki. Zwraca też uwagę, że wpływ takich duchowych doświadczeń miał dla niej nie tylko estetyczne czy antropologiczne znaczenie: był „zaczarowujący”, „interesujący”, ale i „poznawczy”, gdyż „dostarczał wielu ważnych życiowych wskazówek”. Bez tego sama byłaby „wewnętrznie opustoszała (...) zależna od tak zwanej wiedzy naukowej w próbach wyjaśnienia beznadziejnie nienaukowych kwestii”⁸. Ale pojawia się tutaj także, choć nie wprost, pytanie o o(d)graniczenie instytucjonalne. Opisana przez pisarkę wspólnota jest chrześcijańska, a mimo to przyjmuje gości z zaświatów, zwykle niemile widzianych w normatywnym protestantyzmie. Morrison wysławia zatem sposób bycia odrzucający i sekularne o(d)graniczenia, i dogmatyczne chrześcijaństwo.

Owa głęboka duchowość jest dla Morrison ważna nie tylko osobiście, ale i politycznie jako ważne źródło siły dla toczącej walkę o przetrwanie wspólnoty. Niestety, dominująca kultura, z jej „scjentystyczną” retoryką, nie bez sukcesów dąży do pozbawienia Afroamerykanów tej wartości. W rezultacie, zauważa Morrison w wywiadzie przeprowadzonym przez Nellie McKay, „Niektórzy młodzi ludzie nie chcą tego [tradycyjnej otwartości na to, co nadprzyrodzone – przyp. J.A.M.] uznać za swój sposób życia. Nie zamierzają nawiązywać do wprawiających w zakłopotanie czasów, kiedy byliśmy związani ze »strachami« i przesadami. Chcą wejść jak najgłębiej w naukowy świat”⁹. Dzieło Morrison wydaje się zaprojektowane tak, aby odwieść młodych, afroamerykańskich czytelników od bezkrytycznej akceptacji sekularnych paradygmatów. Ale ma również za zada-

⁷ T. Morrison, *Interview with Toni Morrison*, by Ch. Davis, [w:] *Toni Morrison: Critical Perspectives Past and Present*, eds H.L. Gates Jr., K.A. Appiah, Amistad Press, New York 1993, s. 414-415.

⁸ Tamże, s. 415.

⁹ T. Morrison, *An Interview with Toni Morrison*, by N. McKay, [w:] *Toni Morrison: Critical Perspectives Past and Present*, dz. cyt., s. 409-410.

nie, jak zobaczymy, przestrzec ich przed niebezpieczeństwami o(d)graniczenia w obrębie własnych tradycji. W swoich utworach Morrison przypomina, że i panowie, i niewolnicy odwołują się do tych samych tekstów oraz wykonuje typowo postmodernistyczny krok, pozwalając własnym opowieściom na sprawdzanie metafizycznego systemu chrześcijańskiej wspólnoty aż do momentu jego rozpadu. Jak w *Umiłowanej*, gdzie jedna z bohaterek, wpatrując się w wychłostane plecy Sethe, zastanawia się, „co Bóg miał na myśli”¹⁰. Co ciekawe, powieść właściwie na to pytanie nie odpowiada. *Umiłowana* nie podejmuje bowiem żadnej tradycyjnej próby teodycei i choć łaski czy cuda zdarzają się, a Biblia wciąż oferuje wartościowe wskazówki, to Bóg w większym czy mniejszym stopniu znika. Oczywiście, znika On, lub zostaje łaskawie pominięty, także w *Raju*: „Tęsknię do Ciebie”, wyznaje Consolata, „Naprawdę”¹¹. W fascynującym wywiadzie przeprowadzonym przez Glorię Naylor w 1985 roku Morrison daje do zrozumienia, że w swoim pisarstwie nieustannie przeżywa doświadczenia, które charakteryzowały afroamerykańskie wspólnoty z czasów jej dzieciństwa i ukształtowały jej własny sposób odczuwania. Kiedy sama zaczęła pisać, starała się postrzegać związki ze swoimi bohaterami w kategoriach racjonalnych: „Próbowałam myśleć o tym tak, jak gdyby była to rozmowa artysty z samym sobą”. Ale „nie czas teraz na takie głupstwa”. Dziś „prowadzi otwarte rozmowy z tymi ludźmi” i wierzy, że „nie przemówiliby do mnie, gdybym nie była do tego wybrana”. Kiedy Naylor mówi o jej własnym rozumieniu bycia „użytym jako medium”, Morrison z zadowoleniem przyjmuje zmianę dyskursu na jawnie duchowy: „Bardzo rzadko spotykam kogoś, kogo pracę bym szanowała lub kto traktuje ją równie poważnie, i kto nie używałby tego słownika, co my; to nie jest słownik badań literaturoznawczych”¹².

Język literaturoznawstwa odgrywa tutaj rolę przypisaną w rozmowie Morrison z Christiną Davis dyskursowi naukowemu. To język siły, język oficjalny, nieoddający w pełni sprawiedliwości światu doświadczanemu przez pisarkę. Właśnie dzięki „dyskredytowanemu” językowi nadprzyrodzoneści łatwiej można ułożyć się z takim światem i ulepszyć jego opis. Sekularna krytyka tego, co nadprzyrodzone, prowadzi młodych Afroamerykanów do odrzucenia własnych bezcennych duchowych tradycji i sprawia, że wielu potencjalnych pisarzy odcina się ze strachem i zażenowaniem od doświadczeń, które mogłyby dać im dostęp do twórczej siły: „nie wzmacniają oni i nie odtwarzają środków, za pomocą któ-

¹⁰ T. Morrison, *Umiłowana*, dz. cyt., s. 109.

¹¹ Taż, *Raj*, przeł. Z. Batko, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 217.

¹² Taż, *A Conversation*, by G. Naylor, T. Morrison, „The Southern Review” 1989, R. XXV, nr 3, s. 585-586.

rych dostać się można do miejsca pobytu ludzi [którzy zostają powieściowymi bohaterami – przyp. J.A.M.]”. Morrison oczekuje na chwilę, kiedy to wraz z większą liczbą czarnych pisarek „łatwiej można będzie mówić o takich rzeczach”¹³.

Tymczasem podejmuje ten temat w swoich utworach. „Chcę, aby moje książki – mówi do Nellie McKay – odzwierciedlały świat życia codziennego – bardzo praktycznego, wymagającego zaradności funkcjonowania, jakie jest koniecznością dla czarnych ludzi” oraz jednocześnie, aby „dotyczyły jakiegoś ważnego wymiaru nadprzyrodzonego”¹⁴. Próbuje również, jak powiada w rozmowie z Tomem LeClairem, odtworzyć konkretne wspólnoty duchowe czarnych Amerykanów, „żeby pokazać wpływ Biblii na życie czarnych ludzi, ich zachwyty i szacunek dla niej, połączone ze zdolnością do jej zniekształcania dla swoich własnych celów, czyli stworzenia swoistej mieszanki różnych kosmologii”, będącej efektem połączenia tradycji afrykańskich i chrześcijańskich¹⁵. Przyjęcie przez Morrison „zwyczaju mieszania tradycji kulturowych” daje podobne ontologiczne efekty do tych, jakie osiągnął Pynchon. Poprzez kreolizację porządku kosmicznego Morrison wprowadza do swoich utworów wymiar nadprzyrodzoneści, a jednocześnie określa w sposób bardzo fragmentaryczny jego obszar, prawa i wyznawców. Z kolei DeLillo osiąga podobny efekt poprzez rygorystyczną redukcję tego, co religijne, do kwestii tajemniczych ingerencji i oznak.

Wartość Morrison jako postsekularnej powieściopisarki bierze się, z jednej strony, z jej zaangażowania w głęboką, skreolizowaną duchowość, a z drugiej – jak sugerowałem – z kulturowo uwarunkowanej wiedzy o zagrożeniach, jakie niesie religijne o(d)graniczenie. Będąc spadkobierczynią religijnej tradycji, która jednocześnie wspierała i zwalczała niewolnictwo, zachowuje ona wystarczająco dużo nieufności wobec tego, co religijne, aby odnaleźć o(d)graniczającą siłę tak w obrębie zinstytucjonalizowanych wspólnot chrześcijańskich, jak i tradycyjnych afroamerykańskich wspólnot duchowych. W związku z tym w *Umiłowanej* i *Raju* rozważa dwie silne skłonności do religijnego o(d)graniczenia: tendencję do fundamentalizmu ukrytą w chrześcijaństwie i mniej intencjonalną, lecz równie niebezpieczną, łatwość popadania w entuzjastyczny idealizm charakterystyczny dla marginalnych i powstających spontanicznie wspólnot duchowych. Dowodzi, że pewne formy tradycyjnego afroamery-

¹³ Tamże, s. 586.

¹⁴ T. Morrison, *An Interview with Toni Morrison*, by N. McKay, [w:] *Toni Morrison: Critical Perspectives Past and Present*, dz. cyt., s. 409.

¹⁵ T. Morrison, „*The Language Must Not Swear*”: *A Conversation with Toni Morrison*, by T. LeClair, [w:] *Toni Morrison: Critical Perspectives Past and Present*, dz. cyt., s. 375.

kańskiego chrześcijaństwa zamykają świadomość w obrębie żelaznej klatki absolutnych prawd, dławiąc społeczną energię duchową i poczucie wspólnotowej solidarności. Takie, powstałe spontanicznie, skłonne do poddawania się ekstazie, ale i oparte na wzajemnej miłości, duchowe wspólnoty są dla niej w wielu aspektach zdrową alternatywą dla fundamentalizmu. Także one mogą jednak wytworzyć własne o(d)graniczenia – już nie wewnątrz wspomnianej żelaznej klatki, lecz w ramach niebezpiecznego snu o w pełni osiągniętym odkupieniu. Z jednej strony nowatorskie nauki Baby Suggs w *Umiłowanej* i Consolaty w *Raju* umożliwiają członkom ich wspólnot głęboką wewnętrzną przemianę. Z drugiej jednak takie doświadczenia emancypacji i zaczarowania oślepiają i czynią bezbronnymi. Owym religijnym przywódczyniom, sugeruje Morrison, brakuje pradawnej, duchowej umiejętności rozróżniania. Zdolność dostrzegania różnic i ustalania granic stanowi istotny element zespołu norm kształtujących funkcjonowanie zorganizowanych ruchów religijnych – jest zatem również potrzebna każdemu innowacyjnemu projektowi religijnemu. Co więcej, Morrison twierdzi, iż sztuka rozróżniania jest tak ważna dla duchowego życia i tak trudna do praktykowania, jak sama sztuka miłości.

Rozważając Exodus: *Raj* i logika o(d)graniczenia

Raj koncentruje się na religijnym fundamentalizmie, bardziej radykalnym z dwojga duchowych zagrożeń interesujących Morrison. Pisarka nie łączy tego niebezpieczeństwa, jak to często robi DeLillo, z kulturowo „obcymi” religiami, na przykład z islamem. Odkrywa fundamentalistyczne tendencje w opowieści o Wyjściu, czyli w najświętszym tekście jej własnej afroamerykańskiej, chrześcijańskiej wspólnoty. Oczywiście, historia ta – opisywana przez biblijne Księgi Wyjścia, Kapłańską, Liczb, Powtórzonego Prawa i Jozuego – służyła za źródło inspiracji do walki emancypacyjnej wielu kulturom, nie tylko afroamerykańskiej. Jakiś czas temu, w *Exodusie i Rewolucji*, Michael Walzer w niezwykle przekonujący sposób przedstawił, zdecydowanie broniąc takiej funkcjonalizacji biblijnej opowieści, historię wykorzystania Wyjścia jako „paradygmatu polityki rewolucyjnej”¹⁶. Argumentował, iż na Zachodzie założycielska narracja biblijnego Izraela stanowiła lepszy wzór radykalnej walki od apokaliptycznych scenariuszy pochodzących z Nowego Testamentu. Wartość exodusowej opowieści jako modelu przemiany polega zarówno na tym, że prezentuje ona wyzwolenie jako wyrażoną wobec ludzi wolę Bożą, jak

¹⁶ M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985, s. 7.

i na przedstawieniu upokarzającego aspektu tego procesu. Wyjście nie proponuje łatwej i absolutnej transformacji – raczej trudną drogę, przeznaczoną dla niedoskonałych ludzi, którzy niejednokrotnie z niej zбочą i będą w stanie osiągnąć co najwyżej ograniczony, całkiem na miarę tego świata, postęp.

Argumentacja Walzera, sławiąca nawiązanie do Wyjścia przez amerykańskich rewolucjonistów w XVIII i działaczy ruchu praw człowieka w XX wieku, doczekała się ostrej reakcji ze strony Edwarda Saïda. W eseju o błyskotliwie lakonicznym tytule *Michaela Walzera „Exodus i Rewolucja”: Interpretacja kananejska* Saïd, Palestyńczyk, wskazał, że narracja o Wyjściu znajduje swój finał (w księdze Jozuego) w dokonanym na Boski rozkaz podboju, pociągającym za sobą ludobójstwo i czystki etniczne¹⁷. Izraelici, niedawno przecież niewolnicy w Egipcie, eksterminują (czy też, w innej wersji, wypędzają) Kananejczyków i zrównują ich miast z ziemią.

Morrison dokonuje oceny Wyjścia z perspektywy Afroamerykanki, biorąc pod uwagę jego inspiracyjną wartość i różne wady jako wzory społecznej przemiany. Jej wspólnota zrobiła wspaniałą użytek z tej opowieści, aby przetrwać okres zniewolenia, znaleźć siłę do walki i stawić czoła zagrożeniom związanym z ucieczką i późniejszą migracją z terytorium poddaństwa. Do lat czterdziestych XIX wieku, zauważyła Eddie Glaude, metafora Wyjścia „stała się dominującym językiem politycznym Afroamerykanów” i, co więcej, „oczywistym kontekstem dla każdej dyskusji o niewolnictwie i wolności”¹⁸. Według Alberta Raboteau „Wyjście funkcjonowało jako archetypowe wydarzenie dla niewolników”¹⁹ – nie było takiego fragmentu Biblii, z którym byłoby lepiej zaznajomieni. Tak więc jeszcze przez wiele dekad Exodus kształtował ich marzenia o pełnej emancypacji. Zainspirował, jak pokazuje *Raj*, migracje z Południa do Kansas i Oklahomy po zniesieniu niewolnictwa oraz „wielkie migracje” na północ w okresie pierwszej i drugiej wojny światowej. Tytuły ostatnich prac poświęconych tym wydarzeniom – Lemanna *Ziemia obiecana*, Sernetta *Przywiązanie do ziemi obiecanej* i Rodgersa *Przywiązanie do Kanaan* – świadczą o wszechobecności opowieści o Wyjściu rozumianej jako wzór i inspiracja.

¹⁷ E. Saïd, *Michael Walzer's „Exodus and Revolution: A Canaanite Reading*, „Grand Street” R. V, nr 2, 1986, s. 91.

¹⁸ E.S. Glaude Jr., *Exodus and the Politics of Nation*, [w:] *Race Consciousness: African American Studies for the New Century*, eds J. Jackson Fossett, J.A. Tucker, New York University Press, New York 1997, s. 126.

¹⁹ A.J. Raboteau, *Slave Religion: The „Invisible Institution” in the Antebellum South*, Oxford University Press, New York 1978, s. 311.

Jednakże Wyjście miało swoich krytyków także wśród Afroamerykanów. Jak zauważa David Wills w *Exodusowej pobożności*, tradycja takiego myślenia sięga co najmniej lat osiemdziesiątych XIX wieku. Przywoływane wówczas argumenty zapowiadają problematykę podjętą przez Morrison w *Raju: Wyjście*, pisze jeden z misjonarzy metodystów, odgrywało ważną rolę w walce z niewolnictwem, lecz „kościół nie powinien dłużej definiować się poprzez tę analogię”. Bezwzględny etniczny ekсклюzywizm biblijnej opowieści klóci się bowiem z ogólniejszym przesłaniem chrześcijaństwa, które: „jedynie w niewielkim stopniu może mieć charakter etniczny (...) Narodowościowa czy rasowa dyskryminacja nie może mieć na nie żadnego wpływu»²⁰.

Dominacja opowieści o Exodusie w afroamerykańskim chrześcijaństwie zostaje zakwestionowana także w *Raju*. Co więcej, powieść można rozumieć jako krytyczne i twórcze uzupełnienie do wpływowej pracy kolegi Morrison z Princeton, afroamerykańskiego teologa Cornela Westa. W książce *Rasa ma znaczenie*²¹ West mówi o potężnym nihilistycznym nurcie obecnym w afroamerykańskiej kulturze i całej amerykańskiej cywilizacji. Nurt ten wiąże z poczuciem głębokiej dezorientacji, bezcelowości i beznadziei, które jest zmorą egzystencji wielu Afroamerykanów. Ów nihilizm ma swoje początki w doświadczeniu niewolnictwa, lecz rozwinął się w latach sześćdziesiątych, wraz z triumfem „wartości rynkowych”, takich jak „konsumpcjonizm i hedonizm”²². Jest pożywką dla wszelkiego zła w obrębie afroamerykańskiej wspólnoty, włączając w to niesprawiedliwości „sprawowania władzy przez czarnych mężczyzn nad czarnymi kobietami”²³. Ponadto, problem ten rozumieć trzeba nie tylko w kontekście tradycyjnej polityki społecznych reform, lecz również w ramach „polityki nawrócenia [wyróżnienie – C.W.]”²⁴.

Wszystkie aspekty argumentacji Westa pobrzmiewają troskami, rozpoznaniem i zaleceniami wyrażanymi w *Raju*. Lecz West idzie dalej, utrzymując, że afroamerykański kościół był i wciąż pozostaje głównym ośrodkiem wysiłków mających powstrzymać owo „nihilistyczne zagrożenie” dla czarnej Ameryki²⁵ i doprowadzić do nawrócenia na etykę miłości i solidarności: „teraz głównym bastionem chroniącym przed wszechobec-

²⁰ D.W. Wills, *Exodus Piety: African American Religion in an Age of Immigration*, [w:] *Minority Faiths and the American Protestant Mainstream*, ed. J.D. Sarna, University of Illinois Press, Urbana 1998, s. 154-155.

²¹ C. West, *Race Matters*, Vintage, New York 1993.

²² Tamże, s. 84.

²³ Tamże, s. 36.

²⁴ Tamże, s. 29.

²⁵ Tamże, s. 22.

nym poczuciem bezsensu i rozpacz w Afroameryce są instytucje pośredniczące, takie jak kościoły chrześcijańskie (...). Wszystkie one „toczą ciężki bój (...) i pozostają dla niej światłem nadziei”²⁶. Morrison w swoich utworach literackich, esejach czy wywiadach wielokrotnie wysławiała afroamerykański kościół. Przedstawiała go również, choćby w *Umilowanej*, jako bezcenny „pancerz”²⁷ dla Afroamerykanów. Lecz w *Raju* zagłębia pod tę osłonę i odkrywa, że przynajmniej jedna z kościelnych wspólnot uczyniła bardzo niebezpieczny użytek ze, stanowiącej rdzeń afroamerykańskiego chrześcijaństwa, exodusowej pobożności. W Ruby, osadzie założonej w Oklahomie przez uciekających z Południa Afroamerykanów, droga Wyjścia została zakończona, a ziemia obiecana bezkrawo zdobyta w Oklahomie. Teraz mężczy przywódcy wspólnoty poświęcają się realizacji innego aspektu biblijnego projektu – ustanowieniu jawnie wykluczającej, ściśle hierarchicznej i głęboko patriarchalnej struktury społecznej. Exodus w wersji Morrison staje się podstawą i wyzwolenia, i fundamentalizmu. A jej afroamerykański kościół to zarówno „tygiel różnych dążeń duchowych”, jak i inkubator własnego nihilizmu. A więc, choć Morrison poświęca Exodusowi więcej uwagi od Saida, *Raj* mógłby zostać opatrzony podtytułem *Exodus: Interpretacja kobietystki [womanist]*.
(...)

Raj przypomina nam, że wezwanie do narzuconego i utrzymywanego siłą o(d)graniczenia jest w takim samym stopniu częścią biblijnej opowieści, co Boski nakaz: „Wypuść lud mój” (Ks. Wyjścia 7, 16). W powieści prowokacyjnym symbolem tego rozpoznania jest wspólny Piec w centrum miasteczka Ruby. Był on niegdyś używany do codziennego przygotowywania chleba – teraz w zamierzeniach wspólnotowej starszyny służyć ma jako symboliczne przypomnienie o długiej drodze, jaką społeczność musiała przebyć ku autonomii i solidarności pod opieką Boga. Ale Piec przywołuje na myśl także Holokaust – w końcu powieść Morrison mówi o masakrze [duchowej wspólnoty kobiet, znajdujących się w dawnym klasztorze poza miasteczkiem, przez mężczyzn z Ruby – przyp. tłum.]. Ludobójcze instynkty znajdują się bowiem w samym sercu biblijnej opowieści, kojarzonej z ucieczką przed eksterminacją, i mogą zainfekować każdą wspólnotę, która przyjmie tę historię bezkrytycznie. Jeśli istnieje sposób wyjścia z antyhumanistycznego nihilizmu, nie jest to prosta kontynuacja drogi wyznaczonej przez pradawną biblijną opowieść, która tak dobrze służyła niegdyś afroamerykańskiemu kościołowi.

(...)

²⁶ Tamże, s. 87-88.

²⁷ Tamże, s. 22.

Zaczarowane o(d)graniczenia i sztuka rozróżniania w *Umiłowanej*

Głównym przedmiotem zainteresowania Morrison w *Raju* są mentalne, duchowe i społeczne o(d)graniczenia wytworzone przez, opierającą się na logice Exodusu, społeczność miasteczka Ruby. Jednak powieść eksponuje także innego rodzaju duchowe „o(d)graniczenie świadomości” – niezwiązane tym razem z problemem przekroczenia porządku prawnego, lecz z zaczarowującą siłą nowej, synkretycznej, związanej z naturą oraz zmysłowej duchowości. Praktyki podejmowane przez Consolatę pod opieką wielu duchowych przewodników – od katolickiej matki przełożonej do podstarzałego uzdrowiciela i zielarza, od Chrystusa do boga z pantheonu brazylijskiego Candomblé – pozwalają zgromadzonym w klasztorze kobietom zaleczyć ideologiczne, psychiczne i fizyczne rany. Jednak w pierwszym odruchu wdzięczności i zadowolenia popełniają one fatalny błąd. Upojone radością, w ślad za Consolatą, doświadczają pewnego wieczoru „uniesienia nawiedzonych kobiet, tańczących w strugach ciepłego, słodkiego, rozkosznego deszczu”²⁸. „Śmiałyby się (...) gdyby ich zaurczenie nie było tak głębokie” – teraz „jeśli nawet rozbrzmiewa im w pamięci echo (...) ostrzeżenia, jeśli wyczuwają zagrożenie, ten deszcz (...) wszystko zmywa”²⁹. Nie chcą uwierzyć, nawet kiedy mówi im to Lone DuPres, że wciąż mogą być „tropione”³⁰ przez ludzi, głównie mężczyzn, którzy je wykorzystali. W rezultacie są całkowicie nieprzygotowane, gdy mordercy z Ruby wdzierają się do ich sanktuarium.

Zaproponowana przez Jane Bennett definicja owego, do głębi poruszającego, doświadczenia zaczarowania może pomóc w zrozumieniu logiki takiego zachowania: „Zaczarowanie [wywołuje] poczucie afirmatywnego kontaktu z egzystencją, bycia pod wpływem *naglego wrażenia*, że naturalne i kulturowe świąty *udzielają darów* [wyróżnienie – J.A.M.]”³¹. Bennett podkreśla zatem siłę tego zjawiska i jego charakterystyczną efemeryczność. Niektóre systemy religijne wydają się wyrazem głębokiego poczucia winy i utraty godności przez człowieka oraz podporządkowują tej intuicji swoją wizję kosmosu. Inne z kolei (jak choćby transcendentizm lub pewne filozofie New Age) są niejako zaczarowane swym własnym zaczarowaniem i przedstawiają porządek kosmiczny jako sferę czystej afirmacji i obfitości otrzymywanych bez trudu darów. Jedynie

²⁸ T. Morrison, *Raj*, dz. cyt., s. 243.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 230.

³¹ J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, Princeton University, Princeton 2001, s. 156.

w niewielkim stopniu odbiegają od tej wizji teorie mówiące, iż jeśli tylko zrozumiemy, że historia doprowadziła nas właśnie na sam próg całkowicie dobrotliwego świata, to będziemy mogli żyć w rzeczywistości pozbawionej konfliktów. We wszystkich tych przypadkach doszukać się można, by tak rzec, poznawczego ograniczenia i skłonności do przesady. Evelyn Waugh opisał kiedyś Kościół katolicki jako „braterski związek [sic], który może zarazem radować się i rozpoznawać granice własnej radości”³² – zachwycone rzeczywistymi, choć ograniczonymi, darami ducha bohaterki Morrison tracą możliwość spoglądania poza własną radość i to doświadczenie ekstatycznego o(d)graniczenia drogo je kosztuje.

Zagrożenia związane z zaczarowującymi o(d)graniczeniami zostają jedynie zasygnalizowane w *Raju*, dopiero *Umiłowana* przynosi pełniejszy opis tego zjawiska. Domowa Przystań – farma, gdzie niewolnikami byli między innymi Baby Suggs, Sethe i Paul D – sama w sobie jest wytworem w niewyobrażalny sposób zaczarowanego umysłu posiadacza niewolników z Południa Pana Garnera. Otoczony przez współobywateli zdolnych do najbardziej nieludzkich czynów Garner zachowuje się „jakby świat był zabawką stworzoną ku jego radości”³³. Traktuje swoich niewolników z odrobiną szacunku, sprawiając, iż żyją oni „w odosobnieniu, w cudownym kłamstwie”³⁴ tak długo, aż nie umrze i jego sadystyczny następca, Nauczyciel, nie przypomni im o ich realnym statusie. Poręba, gdzie naucza wykupiona z niewoli [przez syna, Halle’a, męża Sethe – przyp. tłum.] Baby Suggs, wydaje się z początku antytezą zniewolenia – i niejednokrotnie ma właśnie takie znaczenie. Lecz i tam paść można ofiarą zaczarowania, tym razem przez tę „dobrą kobietę”³⁵, która daje się, niczym Pan Garner, ponieść własnym marzeniom. Także dom przy Bluestone Road 124, mający spełnić nadzieje Sethe na pojednanie ze zbrodniczą przeszłością, staje się miejscem unieruchamiającego zaczarowania. Każde z tych miejsc współtworzą ludzie o dobrych intencjach, to tam dochodzi do koniecznego otwarcia – otwarcia rasowego w Domowej Przystani, otwarcia zranionych serc na „rozległej Porębie” i otwarcia teraźniejszości na przeszłość, czyli świata ludzkiego na świat duchów przy Bluestone Road 124. Ale za każdym razem, gdy tylko ów impuls się ujawnia, stanowi on pożywkę dla iluzji osiągnięcia nieograniczonego spokoju i wolności – oślepia na prawdziwe zagrożenia, prowadząc do straszliwych konsekwencji.

³² P. Elie, *The Life You Save May Be Your Own*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003, s. 181.

³³ T. Morrison, *Umiłowana*, dz. cyt., s. 187.

³⁴ Tamże, s. 289.

³⁵ Tamże, s. 331.

Kiedy zatem Baby Suggs, kaznodziejka nieprzynależna do żadnego kościoła, przywraca swoje zgromadzenie do życia, naraża je jednocześnie na nowe doświadczenie poniżenia. Ta duchowa przewodniczka – „niekościelna”, „niewyświęcona, nienamaszczona, bez szaty duchownej”³⁶ – głosi swoją śmiałą, nową ewangelię dla ocalałych po traumie. A emanująca z niej energia nie jest tylko cechą osobowości. Baby Suggs została bowiem powołana przez „wiarę, miłość, wyobraźnię i wielkie, hojne serce”³⁷. „Słowo zostało jej dane”³⁸, zauważa Stamp Paid, jeden z bohaterów powieści, jest „ośrodkiem wszystkiego”, „zawsze wie, co ma zrobić i kiedy (...) Udziela rad, przekazuje wiadomości, leczy chorych, ukrywa zbiegów, kocha i gotuje strawę, gotuje strawę i kocha, wygłasza kazania, śpiewa, tańczy”³⁹.

Niekanoniczne przesłanie Baby Suggs ma przywrócić zdolność do kochania samego siebie i innych. Zdolność ta została niemal unicestwiona, jak sugeruje Morrison, przez niewolnictwo: „Nie mówiła im, żeby oczyszcili się z win ani żeby poszli i nie grzeszyli więcej. Nie mówiła im, że są błogosławieństwem ziemi, że do nich, jako dziedziców ubogich duchem, będzie należało Królestwo Niebieskie. Mówiła im, że jedyną dostępną dla nich łaską jest łaska, jaką mogą sobie wyobrazić. Jeśli jej nie dojrzą, to jej nie zaznają. – Tutaj – tłumaczyła im – w tym miejscu na polanie, jesteście ciałem. Ciałem, które płacze i śmieje się; ciałem, które tańczy boso na trawie. Kochajcie to ciało. Kochajcie mocno. Tamci nie kochają waszego ciała. Oni nim gardzą”⁴⁰. Aby kochać, zwolennicy Baby Suggs powinni nie tylko afirmować własną cielesność, którą rasizm i pewne nurty chrześcijaństwa nakazywały mieć w pogardzie, lecz również odstawić broń chroniącą ich dotąd przed horrorem niewolnictwa, odłożyć owe „długie noże przeciw nieszczęściu, rozpacz, goryczy i bólowi”⁴¹. Zaleca im tę drogę jednostronnego rozbrojenia w słowach przypominających słynną pieśń: „Odlóż wszystko (...) Tarczę i miecz. Odlóż. Odlóż. Odlóż. Zostaw je na brzegu rzeki. Tarczę i miecz. Nie wojuj więcej. Zostaw to wszystko. Odlóż tarczę i miecz”⁴². Ten prosty nakaz nabiera w powieści całego mnóstwa znaczeń. Staje się choćby wezwaniem do zaprzestania walki – przynajmniej tej zbyt gwałtownej – z białą społeczno-

³⁶ Tamże, s. 118.

³⁷ Tamże, s. 121.

³⁸ Tamże, s. 235.

³⁹ Tamże, s. 183.

⁴⁰ Tamże, s. 120

⁴¹ Tamże, s. 117.

⁴² Chodzi o utwór *Down by the riverside*, w oryginale: „Lay em down ... Sword and shield. Down. Down. Both of em down. Down by the riverside. Sword and shield. Don't study war no more” (przyp. tłum.).

ścią, która jest po prostu zbyt potężna i zbyt przeraźliwie bezlitosna, aby ją pokonać („– Odłóż miecz. To nie bitwa, lecz klęska”⁴³). Ale przede wszystkim jest to apel o wyzbycie się psychicznych osłon, chroniących najgłębsze poziomy jaźni przed poniżeniem, wściekłością i bezsilnością, jakie są efektem zniewolenia.

Za taką ochronę ponosi się jednak straszliwe konsekwencje. Unie-możliwia ona bowiem, według Morrison, także dostęp do innych, bardziej twórczych, uczuć. Baby Suggs zachęca swoich towarzyszy, aby pozwolili sobie na pełne wyrażenie własnych wspomnień, w nadziei, że mogą one zostać „oczyszczone”. Korzystając z poczucia bezpieczeństwa zapewnianego przez Porębę, nawołuje do śmiechu, tańca, płaczu i śpiewu. Pod jej przewodnictwem ludzie zamknęci przed samymi sobą i innymi zaczynają odbudowywać związek z własnymi uczuciami i bliźnimi: „Gdy królowało tu serce Baby Suggs, ludzie czuli się szczęśliwi”⁴⁴. Stopniowo na Porębie, przy Bluestone 124 i w całej czarnej społeczności zaczyna powstawać coś na kształt umiłowanej wspólnoty Pisma.

W trakcie nauczania Baby Suggs od czasu do czasu przerywa, aby przypomnieć swojemu zgromadzeniu o potrzebnym rozróżnianiu. Nawet jeśli wzywa do ukochania własnego ciała i emocjonalnego poddania się, przypomina jednocześnie, że takie nakazy mogą być nadinterpretowane: „»Wszystko polega na tym, żeby wiedzieć, na ile można sobie pozwolić«, mawiała. – Bóg wie, kiedy należy się zatrzymać”⁴⁵. To mądre słowa, ale w chwili entuzjazmu mają niewielką wartość. Co więcej, w *Umiłowanej* prawie wszyscy posuwają się za daleko – nie tylko „biali”, którzy w najbardziej przerażający sposób „nie znają miary”⁴⁶, ale również czarnoskórzy dopuszczający się przesady w swoich snach o wolności i jej obronie. Baby Suggs przecenia moralną dojrzałość własnej społeczności i ochronę zapewnianą przez duchy, kiedy oddaje się marzeniu o połączonej miłością czarnej wspólnoty żywych i umarłych utworzonej przez samą „łaskawość” serca. Upajając się radością z cudownej ucieczki wnucząt z niewoli, wyprawia w akcie „bezwstydnej hojności”⁴⁷ ucztę, która uraziła jej towarzyszy: „przesadziła, dała zbyt wiele, obraziła ich nadmiarem”⁴⁸. Ma to natychmiastowe i straszne konsekwencje. Obrażona wspólnota nie ostrzegła jej, gdy zbliżali się łowcy niewolników, a jej szósty zmysł –

⁴³ T. Morrison, *Umiłowana*, dz. cyt., s. 318.

⁴⁴ Tamże, s. 129.

⁴⁵ Tamże, s. 118; przekład zmodyfikowany. W oryginale: „God is knowing when to stop” (przyp. tłum.).

⁴⁶ Tamże, s. 141.

⁴⁷ Tamże, s. 184.

⁴⁸ Tamże, s. 185.

zmylony przez „zapach potępienia” – nie potrafił wyczuć, że „[nadchodziło] coś jeszcze (...) coś ciemnego”⁴⁹. W rezultacie otoczona przez łowców Sethe próbuje zabić swoje dzieci i samą siebie, a życie duchowej wspólnoty zostaje zrujnowane. Baby Suggs, poczuwszy się „obiektem drwin, gdy na jej własnym podwórku doszło do rozlewu krwi”⁵⁰, odrzuca własne nauczanie: „Nie było łaski”, wnioskuje, „i żaden taniec na oblanej słońcem polanie nie mógł tego zmienić”⁵¹. Powieść udowodni, że się myliła – lecz tylko do pewnego stopnia. W międzyczasie utwór proponuje refleksję nad przerażającą ceną, jakiej brutalny świat może zażądać za najniewinniejszą choćby przesadę w zaczarowaniu.

Duchową wspólnotę z *Umiłowanej* o(d)granicza pozorne poczucie oczywistości poznawczej (zanik wszelkich epistemologicznych niejasności i komplikacji) spowodowane entuzjastycznym zaczarowaniem. Podobnie dzieje się w *Raju*, gdzie odpowiada za to fundamentalizm mieszkańców Ruby. Biblijną sztuką przeznaczoną do ochrony ludzi przed takimi błędami jest sztuka rozróżniania (*diakrisis*). W chrześcijaństwie pojawia się ona w nowotestamentowych listach, przypisywanych tradycyjnie Świętemu Pawłowi. *Umiłowana* oczywiście nieustannie dialoguje z jego myśleniem: bierze swój tytuł, czyli jednocześnie epigram na grobie zamordowanej córki Sethe i imię męskiego protagonisty [Paula D – przyp. tłum.] z jego listów. Z apostołem łączy ją także zaabsorbowanie kwestią miłości, ciała, wolnej woli i relacji między prawem a objawieniem. Rozróżnianie – w rozumieniu Pawła i innych biblijnych autorów – jest dla człowieka koniecznością z powodu abstrakcyjnego charakteru Boskiego prawa, które zawsze musi być zinterpretowane przed zastosowaniem, i upadłej natury stworzenia, skazującej ludzi na poszukiwanie po omacku prawdy w świecie pełnym ułudy. Zdolność ta polega na sprawnej interpretacji i stosowaniu mówionych Boskich nakazów oraz trafnej ocenie duchów, które mogą być demoniczne lub dobroczynne („Umiłowani”, głosi I List Jana, „nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie” [4, 1]). Rozróżnianie zakłada, innymi słowy, że rzeczy, także te o duchowej naturze, uparcie jawią się opacznie i są niekiedy złośliwe. Uczy zatem wiernych umiejętności ostrej oceny i odpowiedniej reakcji na różne objawienia. W skreolizowanym porządku kosmicznym u Morrison rozmaite boskości mówią odmiennymi językami i żadna z nich nie może zamknąć w opisie całej rzeczywistości. W tej sytuacji rozróżnianie staje się dla człowieka umiejętnością niezbędną.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 233.

⁵¹ Tamże, s. 121.

Jednak Pawłowe listy ostrzegają, że sztuka rozróżniania jest trudna i wymaga długotrwałej praktyki. Początkujący są „niemowlętami” – jedynie poprzez „ćwiczenie” „mają władze umysłu udoskonalone do rozróżniania dobra i zła” (List do Hebrajczyków 5, 12-14). Gorzka ironia powieści Morrison polega na tym, iż najgorsze męki rozróżniania wycierpieć musiała postać bez doświadczenia w tej sztuce. Sethe, jak wiele ówczesnych poszukujących, jest „niemowlęciem” nauczonym przez „Niemowlę” [Baby Suggs – przyp. tłum.]: nikt prócz Baby Suggs nie interesował się jej duchowością, a jako Afroamerykance i kobiecie podwójnie odmówiono jej dostępu do niezależnego myślenia i osądu. Ale to ona jako pierwsza – uzbrojona jedynie w zasady nauczania swojej teściowej – zmierzy się z Nauczycielem, kiedy przyjdzie on po jej dzieci, a potem z Umiłowaną, przybywającą z innego świata, by domagać się swojego miejsca w jej domu. W pierwszym przypadku, najazdu łowców niewolników, Sethe nie ma czasu na rozważania. Ma za to w głowie, oczywiście, wezwanie Baby Suggs „kochajcie (...) ciało”⁵²: „jeśli myślała wtedy o czymkolwiek, było to Nie. Nie. Nienie. Nienienie. Po prostu. Zerwała się jak do lotu. Zebrała wszystkie fragmenty życia, jakie przeżyła, *wszystkie jego cząstki, które były cenne, wspaniałe, piękne* [wyróżnienie – J.A.M.], i wzięła je, pchnęła, przeciągnęła na tamtą stronę, daleko, daleko, gdzie nikt już ich nie skrzywdzi”⁵³. Niestety, wobec terroru białych Sethe zapomina o reszcie wskazówek swojej duchowej przewodniczki i pozwala własnej rozpaczliwej miłości je unieważnić. Zapewne nie wie, kiedy się zatrzymać i nie odkłada miecza i tarczy. Zwycięzona przez przerażenie i kierowana – być może, jak uważa Paul D, „zbyt wielką”⁵⁴ – miłością próbuje zabić swoje dzieci zardzewiałą piłą, powodując traumę tych trojga, które przetrwały, i skazując ducha czwartego na wieczne limbo bolesnej tęsknoty.

Druga próba, jakiej zostaje poddana Sethe, wiąże się z „rozróżnianiem duchów”. W ponurych latach po zbrodni i śmierci teściowej zostaje ona zmuszona do podjęcia decyzji, jak zrozumieć i potraktować trzy „zjawienia”: jej starego przyjaciela Paula D, ducha nawiedzającego Bluestone 124 i młodej kobiety, Umiłowanej, która pojawia się, na pozór, cielesnie. W każdym przypadku Sethe ryzykuje oddanie serca i duszy istnieniu mogącemu na to nie zasługiwać. Aby trafnie zdecydować, musi określić, skąd zjawy pochodzą, czym są, czego chcą oraz jakie przynoszą kłopoty lub jaką pomoc. I za każdym razem odwołuje się do nauk Baby Suggs – pyta ją, czy też jej wciąż żyjącego ducha, o „wskazówkę (...) co ma teraz począć”⁵⁵, „słowo wyjaśnienia, o jakąś radę. Jak ma sobie pora-

⁵² Tamże, s. 120.

⁵³ Tamże, s. 217.

⁵⁴ Tamże, s. 218.

⁵⁵ Tamże, s. 121.

dzic⁵⁶. Jednak znowu próby rozróżniania podjęte przez Sethe nie przynoszą oczekiwanych rezultatów. Jeśli dostrzega ona w końcu w Paulu D „to coś, co jest w nim – tę oznakę błogosławieństwa”⁵⁷, to nie dochodzi do tak jasnego osądu w sprawie ducha i dziewczyny zwanej Umiłowaną. Jej starania, by „wziąć do serca (...) radę [Baby Suggs]: *Odłożyć wszystko, tarczę i miecz* [wyróżnienie – T.M.]”⁵⁸, pozwalają nawiązać relację z mężczyzną, ale wpędzają ją w straszliwe kłopoty z innym gościem, który pojawia się przy Bluestone Road 124.

Kluczowym dla powieści wydarzeniem, które może być rozumiane jako próba umiejętności rozróżniania, jest wyprawa Sethe, wraz z Denver i Umiłowaną, na Porębę, gdzie Baby Suggs doradzała jej w sprawie Paula D. Prosząc ducha zmarłej o pocieszenie i pomoc, Sethe odczuwa na szyi „pieszczotę palców”⁵⁹. Początkowo przypisuje ją Baby Suggs, lecz w pewnym momencie upiorne palce zaczynają ją dusić – zaciskają się tak mocno, że Sethe uwalnia się z posiniaczonym karkiem. Kiedy Umiłowana masuje jej siniaki, myśli Sethe kierują się od Paula D i Baby Suggs ku tajemniczej młodej kobiecie przy jej boku: „Palce Umiłowanej”, odkrywają, „przynosiły jej niewysłowioną ulgę. Dzięki ich dotykowi (...) Spokój, po który Sethe przyszła na polanę, zaczął nareszcie w nią wstępować”⁶⁰. Prawdę zrozumiała jednak dopiero po opuszczeniu Poręby. Idąc „ścieżką rozświetloną słońcem przefiltrowanym przez liście, pod sklepieniem drzew, coraz dalej od zaczarowanej polany [*clearing*]”⁶¹, pojmując, że Baby Suggs nie chciała jej udusić i że chce być z Paulem D. Odkrywa jednocześnie, choć jedynie na sekundę, iż palce, które zaciskały się wokół jej gardła, należały do Umiłowanej. Tajemniczość owego spektaklu rozróżniania i niejednoznaczność rezultatów, jakie przyniósł, świadczą o trudności zadania, przed którym stanęła Sethe. A gra Morrison z pojęciem oczyszczania [*clearing*] jest również pouczająca – dopiero po oddaleniu się od „zaczarowanej polany” jej bohaterka zaczyna myśleć w sposób jasny. Samo to miejsce i symbolizowana przez nie sztuka ekstatycznego otwarcia zostają tutaj przedstawione jako antagonistyczne wobec rozróżniania.

Wydaje się, że Baby Suggs nie jest w stanie udzielić Sethe jakiegokolwiek bezpośredniej pomocy – w sprawie rozróżniania duchów jej rady

⁵⁶ Tamże, s. 130.

⁵⁷ Tamże, s. 355; przekład zmodyfikowany. W tłumaczeniu polskim: „charyzma”, w oryginale: „*blessedness*”, co można tłumaczyć jako „błogosławieństwo”, „świętość” (przyp. tłum.).

⁵⁸ Tamże, s. 228.

⁵⁹ Tamże, s. 129.

⁶⁰ W oryginale: „*Beloved's fingers were heavenly (...) The peace Sethe had come there to find crept into her*” (przyp. tłum.). Tamże, s. 132.

⁶¹ Tamże, s. 133.

również okazują się nietrafne. Tożsamość Umiłowanej jest zresztą problematyczna od początku (w samej powieści toczy się o to spór). Podczas gdy niektórzy bohaterowie postrzegają Umiłowaną jako zwykłą osobę, inni uważają ją za ducha lub dziecko-demona. To Denver i, później, jej matka dochodzą do wniosku, iż pojawienie się nieznajomej oznacza „cudowne zmartwychwstanie” zamordowanej siostry i córki. Scena, w której Sethe w końcu „rozpoznaje” Umiłowaną, zostaje ukazana tak, jakby była zimową wersją letnich uroczystości na Porębie – Sethe, Denver i Umiłowana odkładają na bok codzienne obowiązki i wybierają przyjemność: tańczą, płaczą, śmieją się i śpiewają na zamarzniętym jeziorze w lesie. Ta nieformalna ceremonia wytwarza swoiste zaczarowanie – doświadczają odnowienia, poczucia solidarności i „oczyszczenia”. Kobiety, tworzące teraz bliską sobie rodzinę, wracają do domu wyczerpane, lecz wyzbyte wszelkich trosk. To w tym momencie Sethe doświadcza swego rodzaju iluminacji: „jakby szcęk, gdy zaskakują dopasowane do siebie części, jedna w drugą”⁶². Owe części stanowią – składające się w głowie Sethe w przekonującą całość – poszlaki prowadzące do odkrycia tożsamości Umiłowanej. W ten sam sposób trzy kobiety na leśnym lodowisku stały się jednością – rodziną, która wkrótce całkowicie odetnie się od reszty społeczności.

Sethe decyduje się przyjąć Umiłowaną jako swoją zagubioną córkę poprzez podjęcie ostatecznej decyzji, aby podążyć za radą Baby Suggs. To oznacza, że musi teraz „odłożyć wszystko, tarczę i miecz [wyróżnienie – T.M.]”⁶³, poddać się zaczarowującej miłości, wyłączyć wszelkie psychiczne i poznawcze mechanizmy obronne i zaakceptować przybycie Umiłowanej jako błogosławiony powrót potrzebującego i kochającego ducha. Sethe wierzy, że dzięki tej decyzji została ocalona, lecz tekst sugeruje coś innego. Wszak na owym lodowisku, jak pisze narrator, Sethe kilkakrotnie „zachwiała się” i przewróciła⁶⁴. Można zatem przypuszczać, iż „[myśl], która właśnie wpadła jej do głowy”⁶⁵, czyli rozpoznanie Umiłowanej jako kochającej córki, jest pomyłką.

Takie przypuszczenie wysnuć można na podstawie późniejszych wydarzeń. Umiłowana zdążyła już pozbyć się Paula D, a teraz usiłuje „wyeliminować” Denver i nie pozwala Sethe na opuszczanie domu. Tak nakręca się straszliwa spirala wstrętu, wściekłości i wzajemnych oskarżeń. Żądania Umiłowanej są nie do zaspokojenia: „kiedy Sethe zabrakło już podarunków, Umiłowana wymyśliła pragnienia”⁶⁶. Ale sama Sethe nie

⁶² Tamże, s. 231.

⁶³ Tamże, s. 173.

⁶⁴ Tamże, s. 230.

⁶⁵ Tamże, s. 239.

⁶⁶ Tamże, s. 313.

dostanie od niej tej jednej upragnionej rzeczy: „Sethe błagała o przebaczenie, ciągle wyliczając powody: że Umiłowana była dla niej ważniejsza i znaczyła dla niej więcej niż ona sama (...) Umiłowana zaprzeczała temu”⁶⁷. Dom staje się areną „zaciekłych kłótni”⁶⁸. To właśnie otrzymała Sethe za naiwne przyjęcie Umiłowanej jako kochającej córki, za gotowość do odłożenia miecza i tarczy i przekazania domu zaczarowującym duchom. Umiłowana rzeczywiście może, w pewnym sensie, być jej córką, lecz jest zarazem chciwym, złośliwym i żądnym zemsty istnieniem, które buddyści nazwaliby „głodnym duchem”. Jest też „kimś więcej”⁶⁹ – jej wspomnienia obejmują bowiem, nigdy niezaznaną przez Sethe, grozę transportu niewolników trasą *Middle Passage*. Tym samym, całkiem przecież zrozumiałe, błędne rozróżnienie otwiera Sethe na taki wymiar duchowego cierpienia i gniewu, którego nie jest w stanie uśmierzyć.

Podporządkowanie się Umiłowanej przez Sethe ma więc katastrofalne konsekwencje, co nie tylko uwydatnia zagrożenia płynące z zaczarowania i trudy sztuki rozróżniania, ale też stawia pod znakiem zapytania nauki Baby Suggs. Gdy drogą wzdłuż rzeki na jej ziemię przybywają łowcy niewolników, Sethe popełnia błąd, odrzucając radę teściowej, aby odłożyć miecz i tarczę. Zapewne myli się ponownie, „[próbując] wziąć do serca jej radę”⁷⁰, kiedy z rzeki wynurza się Umiłowana i znajduje później miejsce w jej domu. Powieść sugeruje, iż wezwanie do rozbrojenia w zbyt dużym stopniu zależy od ograniczonej percepcji charakterystycznej dla stanu zaczarowania – jest po prostu zbyt ogólnikowe, by je zastosować. Wskazuje na to również sposób, w jaki, niemal zagłodzona przez Umiłowaną na śmierć, Sethe zostaje ocalona. Ratunku udziela jej grupa kobiet odrzucających hasło jednostronnego rozbrojenia. Zbliżają się one do domu przy Bluestone 124 w przekonaniu, iż mają do czynienia z wrogą siłą. Przyniosły więc „co mogły i co – ich zdaniem – powinno poskutkować”, według jednych były to amulety i talizmany, według innych uzbrojenie „jak w *miecz i tarczę* [wyróżnienie – J.A.M.], w wiarę chrześcijańską”⁷¹. Prowadzone są przez praktyczną, niekochaną Ellę, która nie ufa miłości, ma „wstręt do seksu”⁷² i nie wierzy w „oczyszczenie” starych ran i naprawę dawnych błędów – może być zatem uznana za antytezę Baby Suggs. I kobiety zwyciężają: Umiłowana zostaje wygnana, Denver i Sethe ocalone i na nowo zjednoczone ze wspólnotą.

⁶⁷ Tamże, s. 314-315.

⁶⁸ Tamże, s. 311; przekład zmodyfikowany. W oryginale: „*furious arguments*” (przyp. tłum.).

⁶⁹ Tamże, s. 348.

⁷⁰ Tamże, s. 228.

⁷¹ Tamże, s. 335.

⁷² Tamże, s. 333-334.

Pojawienie się Elli na końcowych stronach powieści jako alternatywnego modelu przewodniczki duchowej stanowi silne wyzwanie dla autorytetu Baby Suggs i tych interpretacji powieści, które przedstawiają ją jako jedyne naczynie mądrości w utworze. Jednak Morrison wyraźnie zachęca do docenienia tego, co dla wspólnoty zrobiła Baby Suggs i do wzięcia jej nauk na poważnie. Także i ona pojawia się w omawianym przed chwilą, kluczowym dla powieści momencie, by pomóc wnuczce ocalić matkę. Stojąc na werandzie, przerażona perspektywą ponownego wyjścia ku niebezpiecznemu światu, z którego wraz z matką się wycofały, Denver zostaje nawiedzona: „stała w słońcu i nie mogła ruszyć się z ganku. W gardle ją drapało, serce jej waliło – i w tym momencie wyraźnie usłyszała śmiech Baby Suggs”. Baby Suggs chce wiedzieć, co ją zatrzymało: „– Ale powiedziałaś, że nie można się obronić. – Bo nie można. – To co mam zrobić? – Dowiesz się. Wyjdź z domu, idź przed siebie”⁷³. Są zatem różne rodzaje nawiedzeń. Denver przyjmuje wskazówki ducha, wraca do wspólnoty i ocala matkę oraz samą siebie. Lecz nawet kiedy Morrison potwierdza autorytet Baby Suggs i prezentuje pełniejsze rozumienie jej przesłania (wzywającego do odłożenia mieczy i tarcz), zmusza nas zarazem do zakwestionowania skuteczności protonewagowych obietnic i zaleceń, apeli o „oczyszczenie” i jednostronne rozbrojenie. Wizja świata Elli jest dużo bardziej ponura i bliższa tradycyjnemu chrześcijaństwu. Jak Baby Suggs dostrzega tragiczny wpływ przeszłości na swoją wspólnotę. Ale nie podziela jej przekonania, iż najlepsza droga do uwolnienia się od tego ciężaru wiedzie przez całkowite „oczyszczenie”. Jej bardziej staroświeckie wskazówki, wzięte wprost z Ewangelii (Mt 6, 34), służą obronie granic teraźniejszości przed naporem przeszłości i przyszłości: „»Dosyć ma dzień swojej biedy«”⁷⁴. Podobne zalecenie dotyczy utrzymywania kontaktów z tym, co nadprzyrodzone: „nikt nie potrzebuje dorosłego zła siedzącego przy stole z pretensjami. Póki duch wychodził ze swojej kryjówki i przedstawiał sprzęty, płakał, bił naczynia i tak dalej – Ella go szanowała, ale gdy przybrał cielesne kształty i wszedł do jej świata, to zupełnie inna sprawa. Nie miała nic przeciwko pewnej formie komunikacji między obu światami, ale w tym wypadku doszło wręcz do inwazji”⁷⁵. Swoista Realpolitik Elli w tej sprawie i uparcie przez nią podtrzymywana teza, że przeszłości nie da się w pełni przywrócić czy odkupić, współgrają z wymową utworu. Powieść zdaje się bowiem, w pewnym sensie, skłaniać tutaj ku literackiemu realizmowi – prowadzi nas od entuzjastycznie otwartego projektu Baby Suggs, pełnego wielkich nadziei

⁷³ Tamże, s. 318.

⁷⁴ Tamże, s. 334.

⁷⁵ Tamże, s. 335.

związanych z przełamywaniem ontologicznych barier, ku skromniejszej, w mniejszym stopniu zaczarowanej perspektywą wtajemniczenia w to, co nadprzyrodzone, wizji Elli. Historia Sethe pokazuje, jak zauważa Iyuno-lu Osagie, iż nakaz rezygnacji z własnych mechanizmów obronnych może być nadinterpretowany. Potrzebujemy bowiem „miecza i tarczy (...) do obrony przed miłością” jako taką, przed tym uczuciem, którego chciała dla swoich uczniów Baby Suggs. Jest to konieczne „dla ochrony własnego życia”⁷⁶ przed ludzkimi i nie-ludzkimi intruzami – łowcami niewolników i duchami. Nie może być łatwej formuły na poradzenie sobie z tym światem, a zatem nie można się w pełni poddać zaczarowaniu i zrezygnować z własnych mechanizmów obronnych. Dzieło tworzenia pokoju, do którego tak wspaniale przyczynia się Baby Suggs, wymaga więc sztuki rozróżniania.

Ponadto, powieść nie przynosi żadnej zbawczej strategii, żadnego błogosławieństwa mogącego odkupić „sześćdziesiąt, i więcej, milionów”⁷⁷ zabitych niewolników. Tak naprawdę sugeruje ona, że być może muszą oni zostać ponownie porzuceni, pozostawieni sami sobie i „odpamiętani [disremembered]”⁷⁸ przez tych, którzy przetrwali: „Pamiętanie (...) było czymś nieroztropnym”⁷⁹. Utwór daje nawet do zrozumienia, iż ci „odpamiętani” nie odnajdą schronienia po śmierci, że ich cierpienie trwać będzie także wówczas. Taka wizja oczywiście podważa nie tylko modny optymizm New Age’u, ale i obietnice kluczowe dla chrześcijańskiej soteriologii.

Powściąganie przez Morrison owych rozbudzonych przez Biblię oczekiwań jest oznaką wszechobecnej w utworach postsekularnych duchowej trzeźwości. Pesymistyczna ocena sakralnych projektów uzyskiwania doskonałości jest, jak sądzę, ewidentna nie tylko u Pynchona, Silko i DeLillo, ale i w bardziej optymistycznej twórczości Tony’ego Kushnera. Wszystkie te utwory nie pozwalają czytelnikowi poddać się ponownie zaczarowaniu – odkryć w powrocie cudowności prostego i w pełni zadowolającego wyzwolenia od, będących koniecznością w zsekularyzowanym świecie, resentymentu i odpowiedzialności. Za każdym razem, także w pisarstwie Morrison, ów pesymizm jest tylko częściowo kompensowany przez położenie nacisku na fakt, iż siły duchowego odkupienia również działają w świecie.

⁷⁶ I. Osagie, *Is Morrison Also Among the Prophets?*, „African American Review”, R. XXVIII, nr 3, 1994, s. 430.

⁷⁷ Dedykacja w *Umiłowanej*: „Sześćdziesięciu, i więcej, milionom” (przyp. tłum.).

⁷⁸ Zob. uwagi tłumaczki powieści o tym neologizmie: R. Gorczyńska, *Od tłumaczki*, [w:] T. Morrison, *Umiłowana*, dz. cyt., s. 362-363 (przyp. tłum.).

⁷⁹ Tamże, s. 358.

Wizja życia wspólnot i jednostek przedstawiona w *Umiłowanej* podkreśla zatem i trudności duchowo nastrojonej egzystencji, i perspektywy przez nią otwierane. Wielcy nauczyciele popełniają błędy i umierają, lecz żyją dalej w sposób, który nie jest jedynie metaforyczny. Okrutna rzeczywistość stawia pod znakiem zapytania utopijne obietnice, choć nie eliminuje mniej radykalnych marzeń o pojednaniu. Z kolei tradycyjna wspólnota okazuje się dysponować środkami do przeżycia przeoczanymi przez utopijnych radykałów. Wykorzystuje bowiem zarówno utopijne idee miłości, jak i bardziej zrutyinizowane i sceptyczne sposoby wyrażania siebie. A wierni, skazani na potknięcia w dążeniach do trafnego rozróżniania, mogą się również uczyć. Morrison odrzuca zatem fundamentalizm, ale rezygnuje także z redukcji tradycyjnego Kościoła do roli ośrodka opresji lub z twierdzenia, że alternatywne wspólnoty duchowe takich ludzi, jak Baby Suggs czy Consolata, nie są wystawione na niebezpieczeństwa i ryzyko ekscesu. Consolata i Wielebny Misner, Baby Suggs i Ella (...) – wszyscy oni wykonują swoją ocalającą (i niedoskonałą) pracę. Wezwanie do walki i wezwanie do rozbrojenia są tak samo uprawnione, jak i trudne do zastosowania. Lecz w końcu istnieje najpewniej coś takiego, jak łaska spływająca na tych, którzy nie poddadzą się rozpacz. *Umiłowana* i *Raj* afirmują bowiem duchową rzeczywistość, użyteczność modlitwy, rolę objawienia, moc profetycznego świadectwa, wartość religijnej wspólnoty, możliwość „świętości” i mądrość pozostawiania na właściwym duchowym szlaku.

Epilog: ograniczone dary

Współczesną północnoamerykańską powieść charakteryzuje żywiołowy gest przełamania ontologicznych kodów literackiego realizmu. Każdy kolejny tekst znosi ograniczenia tego, co widzialne (...) sfery do-
tąd oddzielone przez to, co Ondaatje nazywa goryczą geografii, nagle otwierają się na siebie. Ale takie otwarcia są, bez wyjątku, częściowe, a odkryty świat skomplikowany. Bohaterowie wcale nie zostają przeniesieni z jałowego, zamkniętego świata sekularnego do świątyni ostatecznej prawdy. Ich doświadczenia otwarcia są ograniczone i wymagają od nich praktykowania, jeśli tylko to potrafią, trudnej sztuki rozróżniania.

(...)

Kiedy to, co sakralne, jest tylko częściowo czy niejednoznacznie odsłonięte, nie może zapewnić duchowej pewności, ale nie może także stać się podstawą dogmatycznych przekonań, prowadzących do religijnych uprzedzeń i konfliktów. A zatem teksty będące przykładami eksperymentowania z teorią – jak powiedzieliby Vattimo, Stephen K. White

i Jane Bennett – „słabej ontologii” prowadzą nas ku barwnemu, na nowo zaczarowanemu, lecz nieustannie otwartemu światu. Bennett wyjaśnia, że „słabą ontologię odróżnia od tradycyjnej metafizyki położenie nacisku na dyskusyjny i podważalny charakter”⁸⁰ konstrukcji tego, co realne i idealne. W pracy *Ograniczona utopia: Lata sześćdziesiąte i początek postmodernizmu* Marianne DeKoven w podobny sposób opisuje relację postmodernizmu wobec „emancypacyjnych oświeceniowo-humanistycznych projektów”⁸¹ utopijnych. Celem postmodernizmu było nie tyle potępienie utopijnego impulsu jako takiego, co eliminacja jego najbardziej radykalnych i politycznie niebezpiecznych tendencji. W zamian przejął on bardziej „ograniczone», przytłumione, częściowe, lokalne, rozproszone, niejednoznaczne”⁸² przejawy utopijnego projektu. Są to, oczywiście, również wyznaczniki utworów powieściopisarzy, którzy interesują mnie w tej pracy i którzy próbują ocalać to, co religijne w swoich dziełach. Charakteryzuje ich fragmentaryczność wizji, podważalność własnych tekstowych konstrukcji, nieuchronnie ograniczona natura przedstawianych duchowych darów i przekonanie o konieczności podjęcia trudu rozróżniania. Takimi środkami chcą przywrócić poczucie świętości i uniknąć powrotu do zaczarowanego o(d)graniczenia mogącego znów stać się przyczyną religijnej przemocy. Należy przypomnieć, że także sekularni twórcy muszą zmierzyć się z tym problemem, aby uniknąć własnych, świeckich, marzeń o doskonałości, które są w stanie zniszczyć szansę na osiągnięcie dobra.

*przełożył Tomasz Umerle
przejrzał Tomasz Mizerkiewicz*

⁸⁰ J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, dz. cyt., s. 160-161.

⁸¹ M. DeKoven, *Utopia Limited: The Sixties and the Emergence of the Postmodern*, Duke University Press, Durham 2004, s. 287.

⁸² Tamże, s. 25.