

W poszukiwaniu utraconego Boga – o *Wielości* Jerzego Sosnowskiego

Jednym z poważniejszych problemów literatury współczesnej jest lęk przed metafizyczną pustką. Zgodnie z Kierkegaardowską definicją tego pojęcia, głównym wyróżnikiem lęku jest niemożność redukcji jego przedmiotu, co oznacza, że nie sposób go wyeliminować z życia człowieka. Paul Tillich uważa, iż strach przed pustką stanowi obawę przed unicestwieniem sfery duchowej jednostki¹. Istota ludzka czuje się również zagrożona ontycznie, przez śmierć i niepewność losu, oraz moralnie – przez winę i potępienie. Wspólną cechą wymienionych obaw jest przerażenie niebytem. Mimo że chodzi tu o strach egzystencjalny, a więc niejako wpisany w ludzką kondycję, to w danym społeczeństwie może dominować jedna z wymienionych obaw. I tak: dla końca ery starożytnej typowy był lęk ontyczny, w średniowieczu występował głównie lęk moralny, natomiast dla okresu nowożytnego znamieny jest lęk duchowy. Kryzys współczesnej duchowości został ukształtowany w dużej mierze przez dziewiętnastowieczną filozofię. Żyjemy w epoce po śmierci Boga, ogłoszonej przez Fryderyka Nietzschego, co stawia kulturę w sytuacji skrajnego relatywizmu². Jeśli Bóg nie istnieje, nie ma prawa bytu również prawda rozumiana w kategoriach absolutnych. Innym przejawem duchowego kryzysu współczesności sięgającym jeszcze doby oświecenia jest zakwestionowanie sensu dyskursu religijnego³. Nie sposób ocenić bowiem prawdziwości jego przedmiotu w kategoriach racjonalnych ani nie można uznać go za zespół twierdzeń orzekających cokolwiek o rzeczywistości.

Oczywiście filozoficzno-światopoglądowe przyczyny lęku przed unicestwieniem pozostają w ścisłym sprzężeniu z takimi czynnikami jak liberalizm, demokracja czy w ogóle cywilizacja techniczna. Na tym właśnie tle można umieścić pisarstwo Jerzego Sosnowskiego, którego jedna z pierwszych powieści, *Wielości*, jest książką o losach pokolenia dzisiejszych czterdziestolatków. Autor *Linii nocnej* postrzega ogólny stan generacji lat sześćdziesiątych w niezbyt jasnych barwach. Grupa przyjaciół marząca w czasach licealnych o podróży na Zachód po otwarciu granic nie odnajduje tam wysnionego raju. Życie w Paryżu okazuje się trudną i jałową egzystencją, a nieubłagane prawa rynku zmuszają ludzi do rezygnacji z życiowych pasji i poszukiwania bardziej dochodowych zajęć.

Jednak o wyjątkowości na gruncie najnowszej polskiej prozy tej – jak sądzę – najwybitniejszej pozycji Sosnowskiego decyduje przede wszystkim zainteresowanie problematyką metafizyczną. Jak słusznie zwracają bowiem uwagę Jarosław Klejnocki⁴

¹ Zob. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 39–86.

² Zob. ibidem, s. 155.

³ Zob. J. Kiełbasa, *Mysleć religię*, „Znak” 2001, nr 1, s. 88.

⁴ Zob. J. Klejnocki, *Prąd i wiry*, „Polityka” 2003, nr 38, s. 70.

i Dariusz Nowacki⁵, autor *Linii nocnej* zadaje fundamentalne pytania o duchowość. Zastanawia się on, kim jest człowiek, czy istnieje Bóg, a jeśli tak, to w jaki sposób można pogodzić jego obecność z powszechnym występowaniem cierpienia w świecie. W gruncie rzeczy Sosnowski podejmuje próbę powrotu do kwestii istotnych dla modernizmu. W ten sposób odczytuje jego prozę na przykład Marta Cuber, która zarzuca pisarzowi tęsknotę za „metafizycznym ształem”, zupełnie, jej zdaniem, trącącą myślką⁶. Rzeczywiście, nawiązania do Młodej Polski okazują się bardzo istotne w omawianym piśarstwie. W *Wielościannie* i w *Prądzie zatokowym* pojawiają się postaci z dziewiętnastowiecznej bohemy artystycznej, na przykład Maria Komornicka, Stanisław Przybyszewski, jego żona Dagny czy Tadeusz Miciński. Jeden z badaczy upatruje w budowie powieściowego świata Sosnowskiego wręcz próby rekonstrukcji prozy modernistycznej skupiającej się na psychologii i operującej synkretyzmem gatunkowym (esej, proza fabularna, poezja, wykład naukowy)⁷. Jednocześnie piśarstwo autora (*Tak to ten*) jest typowym przykładem poetyki postmodernistycznej: otwartej, wielogłosowej⁸, zacierającej granicę między literaturą elitarną i masową⁹.

Pomijając jednak kwestie gatunkowe, należy zaznaczyć, że sam autor *Apokryfu Agłai* traktuje zagadnienie duchowości religijnej jako uniwersalne i nie zgadza się z umiejscowieniem problematyki swojego piśarstwa tylko w kręgu modernizmu. W swoim internetowym dzienniku w odpowiedzi na recenzję Marty Cuber pisze:

„Gotów jestem upierać się, że świat jest ogarnięty metafizycznym ształem. Że kwestia istnienia bądź nieistnienia Boga jest kwestią należącą do porządku dziennego. (...) Depresje, pokrywane krzykliwymi oznakami radości (...) są pozawerbalną formą pytania o metafizyczne podstawy świata”¹⁰.

Można pokusić się o stwierdzenie, że postmodernistyczna wizja kryzysu *sacrum* we współczesnej kulturze i powrót do młodopolskiego niepokoju religijnego dają się pogodzić w omawianym piśarstwie przede wszystkim w świetle indywidualnego doświadczenia. Dzięki temu proza Jerzego Sosnowskiego jawi się nie jako wyraz takiej czy innej mody, ale jako autentyczna i osobista refleksja nad rzeczywistością. Jeżeli jednak jesteśmy przy inspiracjach pisarza, nie sposób pominąć tu wpływu iberoamerykańskiej twórczości realizmu magicznego¹¹. Paweł Dudziak wskazuje na przykład na zafascynowanie Sosnowskiego Julio Cortazarem, szczególnie zaś *Grą w klasy*. Powieść ta już poprzez oryginalną kompozycję eksponującą absurdalność ludzkiego losu i relatywizm w postrzeganiu niewątpliwie należy do wzorców bliskich autorowi *Prądu zatokowego*. Nawiązania do utworów pisarza latynoamerykańskiego można również zauważyć w formułach

⁵ Zob. D. Nowacki, *Dusze wędrujące*, „Rzeczpospolita” 2003, nr 232, dod. *Rzecz o książkach*, s. 4.

⁶ Zob. www.jerzysosnowski.com (13.02.2004).

⁷ Zob. J. Klejnocki, *Prąd i wiry*,] op. cit., s. 70.

⁸ Zob. J. Ziemek, *Wielościann o rozwidlających się kształtach*, „Przekrój” 2001, nr 28, s. 74–75.

⁹ Zob. Ż. Nalewajk, *Dokąd zmierza Linia nocna?*, „Nowe Książki” 2002, nr 9, s. 22.

¹⁰ Zob. www.jerzysosnowski.com (13.02.2004).

¹¹ Zob. K. Gajewski, *Dyskretny urok realizmu magicznego*, „Rzeczpospolita” 2002, nr 126, *Rzecz o książkach*, s. D 3. P. Dudziak, *Świat do składania*, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 19, s. 13.

tytułowych: *Ośmiościan* czy *Model* do składania przypominający rozdział *Wielościanu* – *Pokój do składania*.

Wracając do interesującej nas w *Wielościanie* problematyki, należy podkreślić, że krytyka, mimo całej niechęci w stosunku do autora tej książki, dostrzegła istotność kwestii metafizycznych w omawianym piśarstwie. Szczególnie ważna jest recenzja Kingi Dunin zwracająca uwagę na fundamentalne zagadnienie istnienia Boga w omawianej powieści¹², a także opinia Przemysława Czaplińskiego¹³. Ogólnie jednak wydaje się, że problematyka ta nie została dostatecznie wyeksponowana przez współczesnych badaczy literatury. Tymczasem zarysowane tu zagadnienie jest dla Sosnowskiego nie tylko kwestią religijnego aspektu ludzkiej egzystencji, ale stanowi pytanie o generalny sens ludzkiego życia. Jak podkreśla bowiem sam autor w *Księdze powrotu* – jednym ze swoich esejów znajdującym się w zbiorze *Ach*: „od rozstrzygnięcia, czy jakąś możliwość sensu znajdziemy, czy nie, zależy więcej niż wszystko”¹⁴.

Znamienne jest to, że owo pytanie powstaje w *Wielościanie* w okolicznościach kryzysu życiowego bohaterów, odczuwanego jako utrata motywacji do dalszej egzystencji. Ból, stawiający człowieka w obliczu beznadziei, świecie w kreowanym przez Sosnowskiego pojawia się na kilku różnych płaszczyznach. Istotnym motywem powtarzającym się również w innych tekstach jest tu doświadczenie śmierci najbliższych. Ową najbliższą osobą dla głównego bohatera *Wielościanu* – Jeża – okazuje się ojciec. Śmierć ojca będącego jednocześnie archetypiczną figurą Boga wiąże się z utratą poczucia bezpieczeństwa: ojciec jest przecież ostoją rodziny¹⁵. Szczególnie w przypadku mężczyzny wydarzenie to okazuje się w pewnym stopniu uśmierceniem części jego samego, o tyle, o ile jest on obrazem własnego ojca¹⁶.

To utożsamienie staje się szczególnie widoczne w jednej ze scen *Wielościanu* – w części zatytułowanej *Upiór*. Jeż pod nieobecność matki odwiedza mieszkanie rodziców:

„Wszedł na pierwsze piętro, otworzył drzwi i nieco zdziwiony przyjrzał się swojej dłoni na klamce, a zaraz potem drugiej: jego ręce w konspiracji przed nim samym przybrały wymiar i kształt dłoni ojca, kto więc wchodził właśnie do rodzinnego domu?”¹⁷ (W, 208).

Oczywiście śmierć najbliższych jest również niepokojącym znakiem przypominającym o własnej śmiertelności. Wielki lęk ontyczny, na co dzień tłumiony, nagle daje o sobie

¹² Zob. K. Dunin, *Święty Jeż od Wielościanu*, „Res Publica Nova” 2001, nr 11, s. 39–43.

¹³ Zob. P. Czapliński, *Strategia ksenofoba*, „Polityka” 2002, nr 19, s. 52.

¹⁴ Zob. J. Sosnowski, *Ach*, Kraków 2005, s. 180.

¹⁵ Zob. J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, s. 35–36.

¹⁶ Według Emanuela Levinasa, między ojcem i synem istnieje nierozzerwalna więź: syn jest, w jakimś sensie, subtytułem swojego rodzica, a ojciec, w jakiejś mierze, przedłuża swoje istnienie w dziecku: „Ojcostwo jest relacją z obcym, który będąc drugim, jest mną. Relacja Ja z sobą samym, który jest mi obcy. (...) Nie mam mojego dziecka. Jestem w pewien sposób moim dzieckiem (...) Inność syna nie jest innością alter ego (...) Ojcostwo nie jest tylko odnowieniem ojca w synu i połączeniem z nim. Jest ono również zewnętrżnością ojca w stosunku do syna. Jest ono pluralistycznym istnieniem”. Zob. E. Levinas, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska, Kraków 1991, s. 42.

¹⁷ Cytaty z powieści *Wielościan* podaję w nawiasach według wydania: J. Sosnowski, *Wielościan*, Warszawa 2001 i oznaczam skrótem W.

znać ze zdwojoną siłą. Jeż, patrząc na rzeczy należące do ojca, w jednej chwili przeżywa tragizm ludzkiego przeznaczenia. Największą trwogę wzbudza niepewność co do tego, czy przewidziana została dla człowieka jakaś dalsza egzystencja. Perspektywa śmiertelności musi zaowocować poczuciem absurdu¹⁸.

Owego poczucia doświadcza się nie tylko wobec śmierci, lecz także wobec przemijania w ogóle. W zetknięciu z tym ostatnim zawsze dziwimy się, gdyż nie jest nam ono dane wprost, tylko za pośrednictwem znaków, jakie czas pozostawia w naszym otoczeniu. Moment uświadomienia sobie nieodwracalnych zmian szokuje bohaterów powieści, dlatego rodzina Jeża stara się odwręcić w czasie każdą, nawet najbardziej prozaiczną, zmianę w urzędzeniu mieszkania:

„Meble trwały latami na swoich miejscach, z rzadka odsyłane na starość do piwnicy. Nieliczne sytuacje, gdy coś wyrzucano, wspominało się zawsze ze zgrozą, prowadząc anegdotę nieodmienne dom wniosku, że lepiej by było, gdybyśmy się wstrzymali jeszcze trochę z dziełem zniszczenia” (W, 254).

Bohaterowie utwierdzają się w złudnym przekonaniu, że jeżeli otaczająca człowieka sceneria pozostanie niezmienna, nie zmieni się również on sam. Takie zachowanie nie przynosi jednak pożądanych efektów: gromadzenie rzeczy również może skutkować poczuciem chaosu i zagubienia. Dochodzi wręcz do dziwnego zawieszenia między przeszłością a teraźniejszością.

Cierpienie istoty ludzkiej wynika w *Wielościannie* również z rozluźnienia więzi rodzinnych. Oto Jeż i Sowa wyprowadzają się z domu, jednakże ten z pozoru naturalny proces okazuje się ciosem wymierzonym w stabilną strukturę rodziny. Człowiek musi zatem nieustannie kogoś porzucać, a z drugiej strony wciąż samemu być porzucanym. Samotność stanowi tu najbliższy atrybut człowieka¹⁹.

Najbardziej jednak widocznym powodem odbierania życia jako absurdu jest u Sosnowskiego zerwanie intymnych relacji z partnerem. Wątek ten bardzo wyraźnie zarysowuje się w całym piśarstwie autora *Linii nocnej*, a jego najczęstszą wersją jest obraz mężczyzny zdradzonego i porzuconego przez kobietę. Krzysztof Gajewski uważa, iż motyw ten stanowi odpowiedź na współczesną literaturę feministyczną, w której to kobieta pada ofiarą męskiego egoizmu²⁰. Z pewnością u Sosnowskiego odejście ukochanej osoby jest ostatecznym argumentem potwierdzającym zło i niesprawiedliwość świata; burzy ono cały dotychczasowy ład, narusza fundamenty, na których został zbudowany obraz rzeczywistości, doprowadza do destrukcji wszystkich pozytywnych wyobrażeń o dobrym Bogu, o miłości, o naturze człowieka. Bohater Sosnowskiego postawiony wobec takiego

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Poznań 1999, s. 130.

¹⁹ Kategoria ta, jako nieoddzielna właściwość bytu, jest ważnym punktem myśli filozoficznej Heideggera, a także Levinasa: „(...) istnienie jest jedyną rzeczą, której nie mogę komunikować, mogę o niej opowiedzieć, ale nie mogę podzielić się moim istnieniem. Samotność jawi się więc tutaj jako wyizolowanie, które naznacza samo wydarzenie bytu”. Zob. E. Levinas, op. cit., s. 36.

²⁰ Zob. K. Gajewski, *Dyskretny urok realizmu magicznego*, op. cit., s. D 3.

stanu rzeczy przeżywa całkowite załamanie, popada w stan bezładu i pustki²¹. Znacząca w tym kontekście wydaje się rozmowa, którą Jez przeprowadza z Jo krótko przed rozstaniem. Dyskutuje z nią bowiem o chrześcijańskim sensie cierpienia. Mężczyzna przedstawia mękę Chrystusa jako wielką, wymagającą kontemplacji tajemnicę. Znamienne jest jednak, w jaki sposób Jez postrzega tę sytuację nieco później:

„I trudno było nie pytać, jak tamten wywód ma się do późniejszego zniknięcia Jo z jego życia. I trudno było nie wiedzieć, że jednak wciąż coś tu się nie zgadza, pewnie jeszcze bardziej niż wtedy – kiedy jednak nie doceniał skandaliczności tego świata i dwuznaczności swobody; niby wiedział o czym mówi, a nie wiedział, nie znał tego zimnego dotknięcia bezkształtnej rzeczywistości, rzeczywistości jak rozkopana, wilgotna pościel w pustym łóżku. Ale nie chciało mu się o tym myśleć. Właściwie w ogóle nie chciało mu się myśleć” (W, 134).

Kiedy Jez mówi o skandaliczności świata, do głosu dochodzi pewien szczególny stosunek do problemu zła w ogóle. Mianowicie dostrzega się zagadkowy związek pomiędzy jednoczesną absurdalnością cierpienia i precyzją jego działania.

W *Wielościannie* postawiona w obliczu cierpienia jednostka zostaje pozbawiona jakiegokolwiek punktu oparcia w świecie. Dochodzi tu do głosu wielki lęk, że poza istnieniem człowieka rozciąga się otchłań niebytu. Jednostka nie znajdująca ani w sobie, ani poza sobą nadrzędnego sensu, osuwa się w przestrzeń beznadziei określanej przez Sosnowskiego w *Prądzie zatokowym* mianem acedii. Nawiązując do Kierkegaarda, można opisać tę sytuację przy pomocy biblijnej figury wypędzenia z raju, które stanowi skutek aktu poznania tego, co jest dobre, a co złe²². Zyskanie owej świadomości przekłada się u Sosnowskiego na ostateczne zerwanie z dotychczasowym porządkiem organizującym egzystencję i poszukiwanie nowych zasad, na których będzie można odbudować zniszczony świat.

Otóż bohaterowie *Wielościannu*, postawieni naprzeciw okrutnego losu, zmuszeni są przyjąć jakąś postawę pozwalającą przetrwać kryzys. Możliwych jest tu wiele rozwiązań, jak by powiedział Erich Fromm, zarówno regresywnych, jak i progresywnych. Do pierwszej grupy należy niewątpliwie hedonistyczna ucieczka przed cierpieniem, wymieniana przez Maxa Schelera jako jeden ze sposobów reakcji na doznawany ból istnienia²³. Chodzi tu o ukrywanie się przed bezsensu rzeczywistości w zmysłowej rozkoszy, upojeniu alkoholowym czy narkotycznym transie. Ucieczka w erotykę jest praktykowana w omawianej powieści przez Marchołta. Ludzka seksualność stanowi tu obszar, na którym dokonuje się regres do jakiejś pierwotności nieuświadomionych potrzeb i instynktów. Jest to być może jedyna sfera życia, która umożliwia bohaterowi uwolnienie się od społecznych konwenansów, a w konsekwencji ujawniająca jego prawdziwe oblicze. Marchołt wyraźnie poszukuje tego wymiaru erotyki w swoich związkach z kobietami, co zresztą stawia go w roli Don Juana nieustannie uwodzącego kolejne ofiary. Mówi się o nim:

²¹ Zob. J. Klejnocki, *Prąd i wiry*, op.cit., s. 70, P. Czapliński, *Strategia ksenofoba*, op. cit., s. 52, K. Dunin, *Święty Jez od Wielościannu*, op. cit., s. 39–43.

²² Zob. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 359–397.

²³ Zob. M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 47–49.

„potwierdzał własne istnienie w miłosnym dotyku (...), a do tego jeszcze uwielbiał erotykę bez zobowiązań, nieoczekiwaną i dziką. Odbierał to jak zabroniony i tym bardziej ekscytujący powrót do natury, przekroczenie granic ludzkiego świata, z jego rytuałami i formami, z całym systemem iluzji”(W, 198).

Jednakże erotyka nie może pomóc człowiekowi w uporaniu się z wewnętrznymi problemami, bo w gruncie rzeczy służy ona realizacji dwóch sprzecznych potrzeb. Z jednej strony jest to próba oswojenia świata, z drugiej natomiast – chęć ocalenia swojej osobowej odrębności²⁴. Realizacja obu tych celów okazuje się po prostu niemożliwa.

Kolejną postawą, bliską postaciom fabularnego świata Sosnowskiego, jest wyparcie cierpienia ze świadomości, a więc swoista negacja tego, co realne. Scheler opisuje ten rodzaj zachowania przy pomocy symbolu Laokoona broniącego się przed duszącymi go węzami²⁵. Zaprzeczenie rzeczywistości jest bowiem równie nieskuteczne i musi doprowadzić do przeniesienia lęku w inną sferę życia. Problem wydaje się jednak dość złożony, gdyż współczesna epoka postmodernistyczna została naznaczona swoistą fobofobią, to znaczy jednym z jej naczelnych wyznaczników okazuje się lęk przed lękiem²⁶. Mamy zatem do czynienia z nową antropologią, wedle której, wraz ze zdemaskowaniem przez Nietzschego „kłamstwa metafizyki” będącego łatwą ucieczką przed lękiem, człowiek jest zmuszony zaprzeczyć egzystencjalnej twodze i zamyka się w przestrzeni doczesności. Nietzsche, chcąc uwolnić się od skrajności prymatu ducha nad materią, popadł w inny radykalizm – uwięził niejako istotę ludzką w rzeczywistości i odmówił jej prawa do odczuwania duchowego niepokoju. Zadaniem człowieka stała się heroiczna odwaga i absolutna wolność. Jednak, zgodnie z definicją lęku stworzoną przez Kierkegaarda, nie może on ulec redukcji, dlatego jest obecny w ludzkim istnieniu niejako *implicite*.

W *Wielościannie* próba zaprzeczenia lękowi uwidacznia się w przypadku Łucji. Młoda absolwentka filozofii nie chce przyznać sama przed sobą, że szybko rozwijająca się kariera dyrektora firmy *public relations* nie zaspokaja jej intelektualnych ambicji, a małżeństwo znajduje się na granicy rozpadu. Zamiast tego zakłada ona maskę szczęśliwej żony i *businesswoman*. Cała energia Łucji skupia się na tworzeniu pozorów swojego idealnego wizerunku²⁷.

Osobowość publiczna kobiety (mówiąc językiem Carla Gustawa Junga – persona) nadmiernie utożsamia się z jej osobowością prywatną.

Łucja traci świadomość granicy między światem zewnętrznym i ego. Kobieta nie potrafi oddzielić siebie w roli zawodowej od siebie prawdziwej. Ta gra pozorów osiąga tak duże zaawansowanie, że nawet w chwilach miłosnego zbliżenia z mężem, kobieta nie ujawnia swoich emocji. W tekście mówi się, że Prom:

²⁴ Zob. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 109.

²⁵ Zob. M. Scheler, op. cit., s. 52–54.

²⁶ Zob. na ten temat: A. Bielik-Robson, op. cit., s. 331–359.

²⁷ Jednak, jak powieda Mikołaj Bierdiajew: „Życie innego percypujemy nie tylko przez to, co sam ujawnia, ale także przez to, co ukrywa. Wiąże się to z odkryciem podświadomości”. Zob. M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki, s. 62.

„(...) czyhał na moment jej przebudzenia, żeby uchwycić ten ułamek sekundy, gdy reaguje na światło, nie pamiętając jeszcze, że jest to światło sceny. I kiedy się kochali, wpatrywał się uważnie w jej twarz, chcąc dostrzec nutę czegoś obcego, ślad braku kontroli. Ale miała zawsze zamknięte oczy: ofiarowała mu wszystko bez jakiegś siebie, której mógł się tylko domyslać” (W, 99).

Persona, współdziałająca z ego w celu stworzenia idealnego wizerunku osoby doprowadza również do wyparcia cienia, a więc wszystkiego, co sprawia człowiekowi ból. Cień jest dla danej osoby niewidoczny, ale obserwują go inni. Może się on ujawnić jako niezrealizowany talent, co u Łucji widać w postaci niespełnionych ambicji naukowych.

Należy zaznaczyć, że w całej prozie Sosnowskiego jedynie nieliczni bohaterowie podejmują otwartą walkę z cierpieniem, wierząc, że można je usunąć z ludzkiego życia. Scheler uważa, iż taka reakcja na egzystencjalną udrękę jest charakterystyczna przede wszystkim dla człowieka antycznego żyjącego w świecie zbudowanym na racjonalnych fundamentach²⁸. W *Wielościanie* elementy bliskie takiej postawie pojawiają się w zachowaniu Lili i Razka, którzy nawet w obliczu śmierci nie poddają się zniechęceniu czy rozpacz; kultywują swoje stare rytuały i potrafią doceniać urok codzienności. Tymczasem próba eliminacji okrucieństwa świata poprzez stwarzanie jakiegoś porządku jeszcze mocniej ujawnia jego obojętność wobec ludzkiego losu²⁹. Walka z cierpieniem mająca na celu jego całkowitą niwelację jest zatem przejawem utopijnej naiwności.

W omawianej powieści pojawia się również religijna strategia rozwiązywania problemu zła, która w przeciwieństwie do wymienionych wyżej sposobów prowokuje pytanie: *unde malum?* Chodzi tu o buddyjską i chrześcijańską koncepcję cierpienia. Scheler uważa, że buddyzm jest swoistą teorią bólu³⁰. U Sosnowskiego samo istnienie wydaje się tożsame z odczuwaniem cierpienia, przy czym w tym przypadku zło nie tkwi w świecie, ale w złudzeniu autonomiczności świata w stosunku do wnętrza człowieka. Jeżeli zatem istota ludzka uświadomi sobie, że rzeczywistość nie jest realna, wtedy samo cierpienie również okaże się pozorne. Wszelki opór wobec zła okazuje się zgubny, gdyż wywołuje on pragnienie nakierowania „ja” na świat, co wzmacnia złudzenie jego prawdziwości. Tymczasem w buddyzmie główny nacisk kładzie się na „uchylenie sądu o istnieniu” i dopiero porzucenie tej kwestii warunkuje możliwość nirwany, przerywającej łańcuch kolejnych wcieleń. Motyw postrzegania świata jako złudzenia pojawia się na przykład w rozmowie Jeża z przyjaciółmi, którą podsumowuje znaczące stwierdzenie: „Więc czego się dotknijemy – sam widzisz – jest nieprawdziwe (W, 196).

Przechodząc z kolei do chrześcijańskiej koncepcji cierpienia, należy zaznaczyć, że ból zostaje na tym gruncie potraktowany jako wartość o znaczeniu oczyszczającym. Nie jest on jednak celem samym w sobie, ale środkiem wiodącym do zbawienia. Wydaje się, że jeżeli Sosnowski przywołuje tę koncepcję w *Wielościanie*, to raczej po to, aby z nią dyskutować. Szczególnie słabym punktem doktryny jest dla pisarza wizja

²⁸ Zob. M. Scheler, op. cit., s. 49–51.

²⁹ Zob. L. Kłoczowski, op. cit. s. 109.

³⁰ Zob. M. Scheler, op. cit., s. 38–47.

przymiotów Boga, których nie da się logicznie pogodzić ze złem świata. Wypada zatem stwierdzić, że w omawianej powieści jedyną konstruktywną postawą wobec cierpienia okazuje się poszukiwanie właściwego rozwiązania na gruncie wielkich systemów religijnych. Bohaterowie Sosnowskiego otwierają się tym samym na doświadczenie *sacrum* i uświadamiają sobie napięcie, jakie wnosi ono w ich istnienie.

W całej prozie autora *Prądu zatokowego* można zaobserwować szczególne rozdarcie między transcendentnym a doczesnym wymiarem bytu. Pisarz nie tylko nakreśla ten elementarny dylemat egzystencjalny, acz także poszukuje jego możliwych rozwiązań. W tym kontekście istotnym aspektem literackiego świata okazuje się przede wszystkim konstrukcja przestrzeni³¹. Z pewnością nieprzypadkowo centralne wydarzenie *Wielościanu* – rozstanie Jeża z Jo brutalnie rozłamujące rytm opowiadanej historii – sąsiaduje ze sceną budowy kościoła Świętego Wojciecha kojarzącego się bohaterowi z dzieciństwem. Wznoszenie katedry jest bowiem aktem kosmogonicznym, naśladującym gest samego Boga. Symbolicznie bohater staje przed analogicznym zadaniem – musi na nowo zbudować fundamenty własnego świata. Struktura świątyni nie może przybrać świeckiego charakteru, dlatego jej podstawa opiera się na planie krzyża. Ważnym elementem architektury kościoła św. Wojciecha są wrota. Bramy budowli są strzeżone przez cztery anioły, nad którymi widnieją kamienne portale w kształcie płomieni. Ten dokładny opis wyraźnie podkreśla znaczenie progu oddzielającego wnętrze świątyni od doczesnego zgiełku. Ponadto Sosnowski nie poprzestaje na obrazie budowy kościoła, ale przedstawia w *Wielościanie* również moment jego konsekracji będący ostatecznym aktem uświęcenia w myśl psalmicznej mądrości: „Jeśli Jahwe domu nie zbuduje, na próżno trudzą się ci, którzy go wznoszą” (W, 129).

Sakralność przestrzeni jest u Sosnowskiego zlokalizowana nie tylko w obszarze świątyni, lecz także domu. Mieszkanie Jeża jest najbardziej intymnym miejscem, swoistym mikrokosmosem stanowiącym gwarancję życiowej stabilizacji. Dom, podobnie jak świątynia, stanowi głównie konstrukcję duchową, dlatego rozpad relacji rodzinnych okazuje się jednocześnie destrukcją domu. W *Wielościanie* opis pokoju wynajętego przez Jeża po odejściu Jo dostarcza nam istotnych informacji w tej materii. Dowiadujemy się mianowicie, że willa pani P. znajduje się obok kościoła św. Wojciecha:

„A na zachód od tego miejsca, trzy tysiące pięćset metrów na zachód i półtora metra poniżej gruntu, w suterenie willi, gdzie wynajmowała teraz pokój, siedział w fotelu (...) nieogolony Jeż Apostata” (W, 119).

Eliade twierdzi, iż zachodnia strona świątyni symbolizuje ciemność i śmierć, znaczenie to zostaje dodatkowo wzmocnione przez usytuowanie bohatera pod ziemią, niejako

³¹ Mówiąc językiem Mircei Eliadego, należy stwierdzić, że przestrzeń w *Wielościanie* nie jest ciągła, ale heterogeniczna. Można w niej wyróżnić fragmenty sakralne – głównie świątynie i dom, jak również sferę profanum. Kościół to zdaniem Eliadego *imago mundi*, obraz świata, a jednocześnie jego najważniejszy punkt – środek (*axis*), od którego rzeczywistość bierze początek. Świątynia odpowiada na jedną z najgłębszych potrzeb człowieka – pragnienie życia w przestrzeni kosmosu, a więc ładu; co może się zrealizować jedynie przez otwarcie na transcendencję. Kościół to zatem nie tylko obraz świata, ale także odtworzenie planu boskiego, miejsce kontaktu z *sacrum*.

w samym centrum *interno*. Ponadto w mieszkaniu panuje bałagan odzwierciedlający chaos w życiu bohatera. Podziemie willi pani P. jest niewątpliwie znakiem schronienia, a jednocześnie alienacji⁵².

Logicznym przedsięwzięciem okazuje się w tej sytuacji odbudowa utraconego domu na wzór uniwersalnego archetypu, jego platońskiej idei. Jednak akt prawdziwej kosmogonii wymaga niejako działania *ex nihilo*, a więc całkowitego odrzucenia przeszłości. Tymczasem Jeż, urządzając z Laurą nowe mieszkanie, chce wstawić do niego stary rodzinny stół.

Sosnowski nie popada w złudne przeświadczenie o możliwości idealnego skonstruowania ludzkiej przestrzeni. Rzeczywistość dopiero w perspektywie eschatologicznej ma ulec metamorfozie w rajski ogród. W *Wielościanie* wciąż powracają słowa Stanisława Przybyszewskiego:

„Znacie szafir? Ten tajemniczy kosztowny kamień, który w nauce okultystycznej uchodzi za kryształową pieczęć niebios? To na fundamentach z szafirów ma stanąć nowa Jerozolima, gdy Bóg kamienie rozbitego świata osadzi porządnie” (W, 134–135).

Z kolei jeżeli chodzi o *sacrum* i *profanum* ujawniające się w konstrukcji czasowej *Wielościanu*, należy zwrócić uwagę, że mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem dwóch obrazów: czasu kolistego i linearnego. Powieść rozpoczyna się od nieudanej podróży sentymentalnej Jeża i Laury do Kołobrzegu, na końcu zaś akcja powraca do punktu wyjścia, a więc związku z Laurą. Czas zatem wyraźnie przyjmuje strukturę zamkniętego obiegu. Według Mariusza Cieślika dążenie Sosnowskiego do zakwestionowania linearności czasu wypływa z niezgody pisarza na przemijanie⁵³. Badacz podkreśla, że gdy bohaterowie autora *Linii nocnej* doświadczają grozy teraźniejszości, próbują odnaleźć oparcie w czasie minionym⁵⁴. Wieczny powrót rzeczy, z jakim mamy do czynienia u Sosnowskiego, ujawnia religijną potrzebę regeneracji poprzez cofnięcie się do początków⁵⁵.

To włączenie się w czas kosmiczny przebiega w *Wielościanie* w kilku porządkach: chodzi tu o powtarzanie rytuałów świątecznych, a więc pewien rytm roczny, następnie tygodniowy, wyznaczany przez stałe programy telewizyjne i wreszcie rozkład dobowy – pory posiłków, analogiczny przebieg wieczorów. Mówi się o tym wprost:

„Wszystko w tej rodzinie podporządkowane było niezgodzie na upływ czasu (...) konsekwentny, choć może bezwiedny wysiłek zmierzał wyraźnie do zawinięcia osi czasu w koło, po którym można krążyć bez końca”(W, 253–254).

⁵² Tischner uważa, że człowiek tracący nadzieję przestaje kierować się ku przyszłości, zamiast tego znajduje kryjówkę przed światem. Zob. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1999, s. 228.

⁵³ Zob. M. Cieślik, *Kłopoty z istnieniem*, „Rzeczpospolita” 2001, nr 137, dod. Magazyn, nr 24, s. 19.

⁵⁴ Można pójść w tym wnioskowaniu dalej i stwierdzić, że zwrot w kierunku przeszłości jest manichejskim gestem powrotu do utraconego raju. Agata Bielik-Robson uważa, że lęk gnostyczny wywołuje tęsknotę za pierwotną jednością, co doprowadza do zamknięcia jednostki na otaczającą rzeczywistość. Zob. A. Bielik-Robson, op. cit., s. 332–338.

⁵⁵ Eliade powiada: „(...) chęć reintegrowania czasu początków to zarówno chęć odnalezienia obecności bogów, jak odzyskania świata mocnego, świeżego, czystego, jakim był *in illo tempore*. Jest to zarazem głód *sacrum* i tęsknota za bytem”. Zob. M. Eliade, op. cit, s. 106.

Jednak okazuje się, że nie sposób wyrwać się ze skażonego Chronosu. Jeżeli zachodzące w życiu metamorfozy zabrną zbyt daleko, obrzędowa cykliczność tych samych czynności zostaje pozbawiona sakralnej istoty³⁶.

Właśnie takie przewartościowanie dokonuje się u Sosnowskiego. Kiedy Jeż i Sowa dorastają, przełamują konwencję wspólnie celebrowanych obiadów, rozrywek i świąt. Jak zatem słusznie zauważa Krzysztof Gajewski, czas w *Wielościannie* tak namacalnie obecny, jednocześnie jawi się jako bezpowrotnie utracony³⁷.

Widać zatem, że ważnym etapem w poszukiwaniu sensu istnienia na gruncie omawianej powieści jest zyskanie świadomości oscylacji między doczesnym i sakralnym wymiarem bytu. Natomiast ostatecznym rozwiązaniem problemu znaczenia okazuje się ustosunkowanie wobec owej transcendencji, a więc wobec Boga. Dochodzi tu do głosu sytuacja przytrafiająca się każdemu człowiekowi przynajmniej raz w życiu, polegająca na zadaniu sobie pytania: z Bogiem czy bez Boga?³⁸ Bohaterowie Sosnowskiego nigdy nie odnajdują Boga w świecie zewnętrznym, przekazywana przez pisarza wizja świata zdaje się wręcz zaprzeczać istnieniu Absolutu. Na gruncie omawianego pisarstwa pojawia się polemika z tomistyczną teorią odkrywania Stwórcy³⁹. Istotnym punktem odniesienia w pisarstwie autora *Prądu zatokowego* jest także augustynizm. W *Wielościannie* poznanie Stwórcy przybiera postać analogiczną do poznawania idealnych przedmiotów geometrii. Istota Boga zostaje tu przyrównana do doskonałego kształtu kuli: „Bóg jest z pewnością kulą, najdoskonalszą wśród brył” (W, 137).

Augustyn twierdził, że środek boskiego koła jest wszędzie, natomiast obwód nigdzie. Przywołanie tych pojęć geometrycznych wzbogaca symbolikę samej figury, gdyż stanowi ona już nie tylko znak doskonałej pełni, lecz także symbol nieskończoności. Istnieje bowiem nieskończona ilość prostych, które można przeprowadzić od obwodu do środka koła. Ponadto Bóg-kula jest w *Wielościannie* utożsamiany również z prawdą absolutną. W tym sensie odkrycie prawdy samej w sobie byłoby jednoznaczne z odkryciem Stwórcy, który przecież warunkuje możliwość takiego pojęcia. I tak też się dzieje w pisarstwie Sosnowskiego, ponieważ bohaterom nieustannie towarzyszy przekonanie o istnieniu prawdy obiektywnej, obejmującej wszystkie jednostkowe doświadczenia. Owa kulista prawda powstaje właśnie z wielościanu, o którym pisze Miciński⁴⁰. To u młodopolskiego

³⁶ Eliade zaznacza: „Gdy czas cykliczny nie pozwala już odzyskiwać sytuacji i odnajdywać tajemniczej obecności bogów, gdy czas desakralizuje się – tchnie grozą i okazuje się kołem obracającym się w nieskończoność i nieskończenie się powtarzającym” Zob. ibidem, s. 117.

³⁷ Zob. K. Gajewski, *Dyskretny urok realizmu magicznego*, op. cit., s. D 3.

³⁸ Zob. J. Koziński, op. cit.

³⁹ Jak powiada Tischner, Bóg u św. Tomasza objawia się poprzez scenę, a więc naturę, która odślania swojego doskonałego Architekta. Jednocześnie filozof słusznie zaznacza, iż Awinata zawęży religijną przestrzeń do sfery rzeczy i uniemożliwia tym samym przejście do osobowej istoty Boga, z którym człowiek mógłby obcować. Być może zatem człowiek powinien porzucić zmysłową drogę poznawczą i zwrócić się, śladem św. Augustyna, w kierunku swojego wnętrza, a przede wszystkim w stronę intelektu? Zob. J. Tischner, op. cit., s. 293.

⁴⁰ Zarówno K. Dunin, jak i M. Cieślak zwracają uwagę, że bohaterowie Sosnowskiego budują swoje poznanie na kształt wielościanu, uruchamiającego wyraźnie symbolikę sakralną: im więcej punktów figury styka się z kulą, tym bliżej prawdy docierają postaci omawianej prozy. Zob. K. Dunin, op. cit., s. 39–43, M. Cieślak, op. cit., s. 19.

pisarza odnajdujemy koncepcję sensu, w którym odbijają się różne obrazy świata. Oto fragment jego przemyśleń przytoczony w *Wielościannie*:

„Rzeczywistość religijna jest wielościannem o niezmiernej ilości grani – tak niezmiernej, ile serc ludzkich biło kiedykolwiek silnie i uczciwie pod rusztowaniem żeber (W, 143).

W tym miejscu dotykamy ważnego zagadnienia, a mianowicie stosunku Sosnowskiego do postmodernizmu. Forma omawianej powieści jak najbardziej bowiem nawiązuje do konstrukcji ponowoczesnych⁴¹. Wydaje się jednak, iż postmodernizm jest bliski pisarzowi w sferze estetyki, natomiast, jak sam zaznaczył w jednym z wywiadów, w dziedzinie światopoglądu zdecydowanie się od tego kierunku odcina⁴². Już same poszukiwania religijne muszą dyskredytować autora Ach w oczach postmodernistów. Jak pisze Agnieszka Kołakowska:

„Dla postmodernisty religia jest jednym z dwojga: albo czymś, przeciwko czemu z definicji musi walczyć, ponieważ to coś opiera się na pojęciu prawdy i autorytecie (...); albo po prostu kolejnym „językiem”, jednym głosem, który należy traktować jak każdy inny”⁴³.

Należy dodać, że jeżeli chodzi o światopogląd chrześcijański, prawda nie ma tylko znaczenia poznawczego, ale przede wszystkim posiada sens egzystencjalny i soteriologiczny, a więc jest oznaką wejścia na drogę zbawienia⁴⁴. Co ciekawe, na gruncie omawianej prozy odnalezienie prawdy i Boga nie wynika z chęci uprawomocnienia jakiejś moralności. Jeź stwierdza, że określone zachowania etyczne uważa za oczywiste, to znaczy niewymagające religijnego usankcjonowania⁴⁵:

„Było się religijnym nie dlatego, że opowiadało się za określonym wyraźnie zestawem norm moralnych i obyczajowych – te wydawały się podzielane przez wszystkich, nawet jeśli nie wszyscy umieli im sprostać – ale poprzez odczuwanie przygodnego charakteru naszego otoczenia, przez rodzaj metafizycznej ekstazy” (W, 145).

Wracając do św. Augustyna jako myśliciela bliskiego omawianemu piśarstwu, należy dodać, że w jego filozofii w gruncie rzeczy nie dokonuje się żadne dowodzenie istnienia Absolutu, ale raczej odnajdywanie Stwórcy wynikające z przekonania, że poznanie jest łaską. W prozie Sosnowskiego racjonalizm niejednokrotnie bywa kwestionowany. Bóg filozofów jawi się jako zwykła konstrukcja umyśłu⁴⁶.

⁴¹ Zob. J. Klejnocki, *Prąd i wiry*, op. cit., s. 70; K. Gajewski, *Dyskretny urok realizmu magicznego*, op. cit., s. D 3; J. Ziemek, *Wielościann o rozwidlających się kształtach*, op. cit., s. 74–75.

⁴² Zob. www.jerzysosnowski.com.

⁴³ Zob. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, „Znak” 2001, nr 1, s. 51.

⁴⁴ Zob. J. Kielbasa, *Myśleć religię*, op. cit., s. 90.

⁴⁵ Kwestionuje się tu zatem wizję religijności Immanuela Kanta, który wręcz utożsamiał religię z moralnością, a pominął komunikację z transcendencją. Nasuwa się natomiast w tym kontekście myśl Maxa Schelera, który przeprowadzając analizę aktu religijnego, nie posunął się do jego identyfikacji z aktem moralnym. Twierdził za to, że prymarną stroną religijności jest zwrot w kierunku samego Boga, rozwój etyczny zaś stanowi niejako wtórny rezultat poznania Bożej doskonałości. Zob. M. Scheler, op. cit., s. 210–234.

⁴⁶ Kołakowski w eseju *Jeśli Boga nie ma...* dochodzi do wniosku, że wiara w rzeczywistość transcendentną jest nonsensem z punktu widzenia logiki – wszystkie dowody na istnienie Boga można z łatwością obalić: „Bóg nie jest niewiadomą w równaniu, które pozostaje nam rozwiązać, ale rzeczywistością ukazującą się wierzącemu w akcie kultu, a najbardziej choćby wyszukane narzędzia intelektu nie zdołają same z siebie pobudzić nas do tego aktu” Zob. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, op. cit., s. 171.

Jednak sama wiara w istnienie Boga nie wystarczy do ostatecznego uznania sensu własnej egzystencji. Pojawia się bowiem pytanie: kim On jest? Czy w swojej samowystarczalności zwraca uwagę na człowieka i jego cierpienie? Jeśli Bóg nie ma wpływu na swoje dzieło, to Jego istnienie jest dla istoty ludzkiej bez znaczenia (jak twierdzili deści). Bohaterowie omawianej prozy, jak wynika z powyższych rozważań, rzeczywiście na podstawie swoich doświadczeń mogą odnieść wrażenie, iż Bóg naznaczony jest pewną ambiwalencją. Należy mówić o dwóch negatywnych wyobrażeniach Absolutu u Sosnowskiego: pojawia się tu Stwórca nacechowany złem i Bóg obojętny wobec zła. Rodzi się tu wyraźna pokusa manicheizmu. Według starego mitu gnostycznego szatan jest bratem Chrystusa, co w interpretacji Eliadego oznacza próbę uchwycenia istoty *sacrum* w postaci paradoksu. Świętość i demoniczność stanowią niejako dwa przejawy tej samej mocy. Jeżeli zatem w prozie autora *Linii nocnej* pojawia się Bóg, to jest On bliski wizji starotestamentowej: nie tylko okazuje człowiekowi miłosierdzie, lecz także uderza w niego gromem. Czy jednak ów problem znajduje u Sosnowskiego jakieś rozwiązanie? Warto odwołać się w tej materii do rozważań księdza Tischnera, gdyż wydają się one w dużej mierze odpowiadać koncepcji autora *Wielościannu*. Filozof uważa mianowicie, że należy oddzielić od siebie pojęcie nieszczęścia, przez które rozumie kataklizmy, choroby czy śmierć od pojęcia zła, które może zrodzić się jedynie w relacjach międzyludzkich⁴⁷. Nieszczęście opiera się na zależności intencjonalnej: człowiek – scena, natomiast zło powstaje w przestrzeni dialogicznej ja – ego, inny. Skoro więc zło objawia się poprzez istotę ludzką, to na tej samej zasadzie działa dobro i sam Bóg. Sosnowski zdaje się podzielać ten pogląd. Tak jak u Levinasa, Nieskończony przychodzi tu poprzez twarz Innego⁴⁸. Dobro i zło nie istnieją zatem bez kontekstu, ale żeby się uobecnąć, potrzebują przestrzeni interpersonalnej. W *Wielościannie* Jez wyraźnie ujawnia taki stosunek do kwestii etycznych:

„Żyjemy w świecie pięknym, ale okrutnym: nie ma Opatrzności, nie ma Aniołów Stróżów. Jedynym aniołem tego świata jest człowiek. To znaczy wystannikiem: to poprzez nas mości się w tym świecie Bóg. Przynajmniej czasem...” (W, 131).

Ostateczną odpowiedzią na wątpliwość dotyczącą sensu egzystencji okazuje się w końcu wiara w istnienie Boga osobowego, dyskretnie ingerującego w los człowieka poprzez Innego. Nie znaczy to jednak, że dochodzi tu do odzyskania tego, co zostało utracone. Nie ma bowiem powrotu do raju, jest to tylko manichejska, nierealna pokusa ruchu wstecz. W miejsce powrotu można by wprowadzić, nawiązując do Kierkegaarda, biblijną figurę *exodusu* – wyjścia⁴⁹. O ile pierwsze wyjście było przymusowym wygnaniem z rajskiej przestrzeni, dokonującym się poprzez poznanie prawdziwej natury świata, o tyle *exodus* z Mojżeszowej Księgi Wyjścia jest dobrowolnym opuszczeniem Domu Niewoli w celu poszukiwania Ziemi Obiecanej. Bohaterowie prozy Sosnowskiego dokonują

⁴⁷ Zob. J. Tischner, op. cit., s. 186–193.

⁴⁸ Zob. E. Levinas, op. cit., s. 53.

⁴⁹ Zob. A. Bielik-Robson, op. cit., s. 359–396.

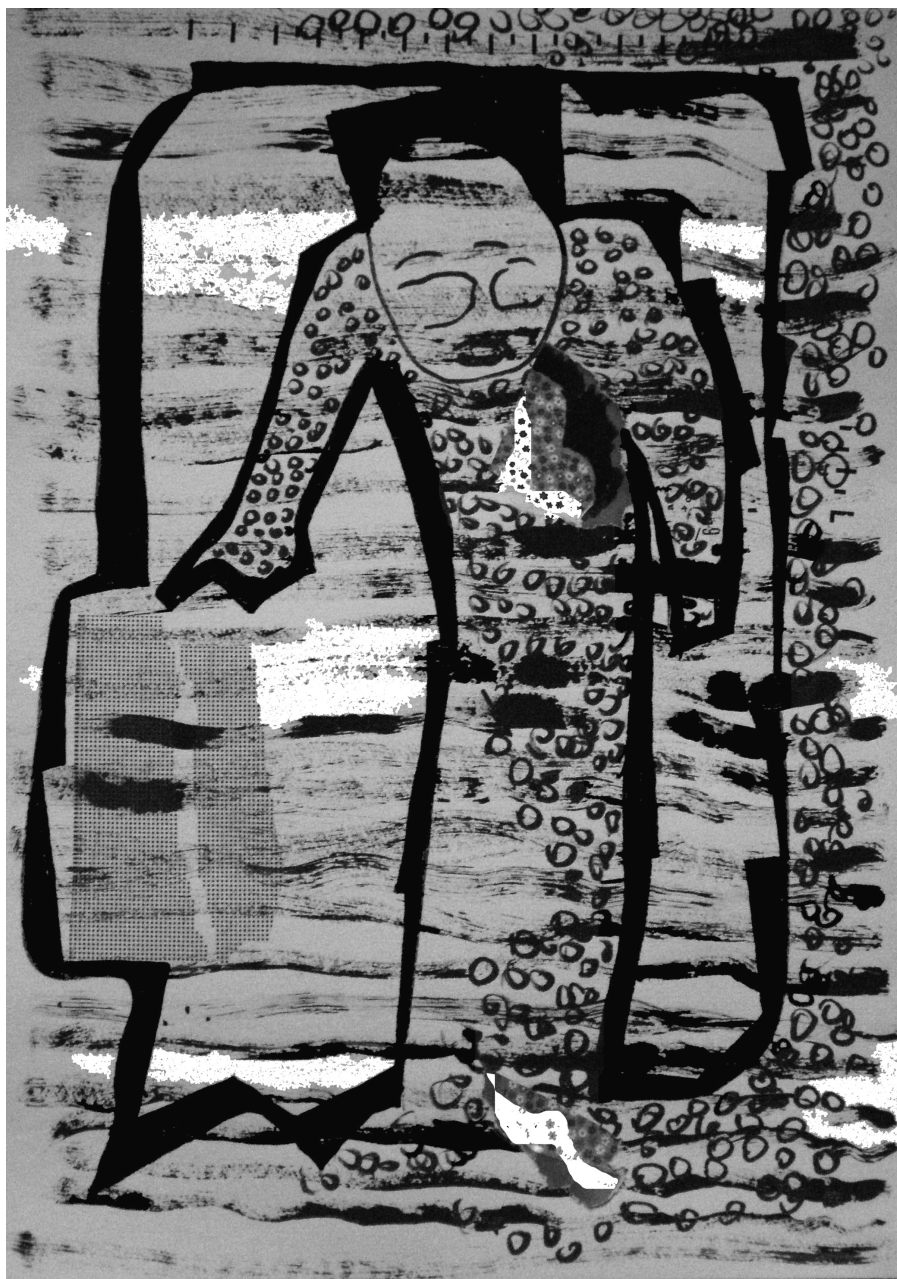
właśnie takiego czynu, chcąc porzucić ograniczającą ich przeszłość. Dojrzewają do wewnętrznej przemiany⁵⁰.

Wyściowy regres, jaki przeżywa przede wszystkim główna postać *Wielościanu*, Jez Apostata, w gruncie rzeczy okazuje się potrzebny do jego duchowej odnowy i pozwala zaistnieć Bogu jako Temu, który jest współobecnością w cierpieniu.



Edyta Łukawska, *po walce*

⁵⁰ Jak powiada bowiem Tischner: „Szukać Boga to jakby iść za śladem. Nie oznacza to, że idzie się w przeszłość. Nie szuka się raju na zawsze utraconego, lecz ziemi od wieków obiecanej”. Zob. J. Tischner, op. cit., s. 54



Edyta Łukawska, *serce*