



Adam Regiewicz

Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy

im. Jana Długosza w Częstochowie

ORCID: 0000-0003-1367-7697

## Odkrywanie cielesnego Boga.

### Refiguracje postaci Chrystusa w literaturze współczesnej

Otóż jestem bogiem i człowiekiem. Dwie natury osobne, choć w jednym ciele – tak postanowił sobór w Chalcedonie, podporządkowałem się tej decyzji; dotarła ona do mnie dokładnie z przybliżeniem w czterysta lat po mojej śmierci, na benefis mojej działalności. Pomysł dwojga natur niezły, realizacja niezła, ale znowu coś poszło nie po mojej myśli. Moim zdaniem zmartwychwstanie okazało się błędem kardynalnym.

(Karpowicz: 287)

Powyższymi słowami identyfikuje sam siebie Chrystus, jeden z bohaterów powieści Ignacego Karpowicza *Balladyny i romanse*. Podobnie jak inni bogowie, schodzi na ziemię i zamieszkuje w blokowisku w Białymstoku. Jego pojawienie się w ludzkiej przestrzeni nie budzi żadnego zdziwienia, nie wywołuje sensacji. Ot, zwyczajny mężczyzna, który w razie potrzeby przychodzi z pomocą potrzebującym sąsiadom, wynajmuje mieszkanie pospołu z kobietą – Afrodytą – z którą łączy go, zgodnie z naturą, miłość. W przywołanej książce Chrystus cielesny, zanurzony w codzienność, mieszkający w bloku, korzystający z tanich opłat eksploruje cielesność w duchu postmodernistycznym. Wywiedziony z tradycji modernistycznej gest sprzeciwu wobec religii ujawnia się właśnie w cielesności Chrystusa. U Karpowicza mamy do czynienia z dość charakterystycznym dla ponowoczesności mechanizmem parodii, w której cielesność staje się ironicznie wydrążonym symplifikatem.

Zainicjowanie tematu cielesności Chrystusa przez odniesienie do powieści Ignacego Karpowicza jest o tyle znaczące, że pozwala zarysować kontekst pojawiania się w ogóle postaci chrystologicznych w kulturze. Tradycja literacka zazwyczaj sięga do klasycznego obrazowania i pomija kwestie somatyczności. Jeśli Chrystus pojawia się na kartach literatury, to raczej jest on gwarantem dawności – zgodnie z tradycją potrydencką, zakleszczoną w innym świecie. Oczywiście od XIX wieku pojawiają się liczne transfiguracje postaci Chrystusa, jednak zazwyczaj pomija się sam aspekt cielesności, poza licznymi odniesieniami do sfery cierpienia i fizycznego udręczenia, nie mówiąc o oddziaływaniu na teraźniejszość czy braku odniesienia do współczesnego kontekstu. Dlaczego tak się dzieje?

Cielesność Chrystusa od początku chrześcijaństwa jest punktem zapalnym w sporach teologów. Wczesnochrześcijańskie wystąpienia Ariusza czy Eutychesa podważały naukę o podwójnej naturze Jezusa: boskiej i ludzkiej. Monofizyci dowodzili, że Jezus miał tylko jedną naturę, i w momentach cudów lub emanacji Bożego *sacrum* boska natura brała górę nad ludzką (Clinton: 138–139). Potępienie tej herezji znalazło swój wyraz w dogmacie potwierdzonym przez Sobór w Efezie w 431 roku, a potem w Chalcedonie w 451 roku. Zgodnie z postanowieniami Ojców Kościoła, „jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie w jednej osobie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie, w jednym istnieniu” (Zuberbier: 221). Przyjęty przez Kościół dogmat nigdy nie był bezsporny. W Chrystusie widziano albo samego Boga, który zniósł heroicznie cierpienia z powodu swej boskiej natury, albo tylko człowieka.

### **Tomasz i potrzeba dotknięcia Boga**

Wydaje się, że ten pierwszy aspekt monofizytyzmu występował częściej w pierwszych wiekach dysputy teologicznej. Koresponduje z nim wszelka niechęć Kościoła do podkreślania cielesności Chrystusa. Wyrazem tego są komentarze postawy apostoła Tomasza po ukazaniu się Zmartwychwstałego w Wieczerniku. Przyjrzyjmy się tej scenie.

Ale Tomasz, jeden z Dwunastu, zwany Didymos, nie był razem z nimi, kiedy przyszedł Jezus. Inni więc uczniowie mówili do niego: „Widzieliśmy Pana!” Ale on rzekł do nich: „Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i ręki mojej nie włożę w bok Jego, nie uwierzę”. A po ośmiu dniach, kiedy uczniowie Jego byli znowu wewnątrz [domu] i Tomasz z nimi, Jezus przyszedł, choć drzwi były zamknięte, stanął pośrodku i rzekł: „Pokój wam!” Następnie rzekł do Tomasza: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włoż w mój bok, i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym”. Tomasz w odpowiedzi rzekł do Niego: „Pan mój i Bóg mój!” Powiedział mu Jezus: „Uwierzyłeś dlatego, że Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”.

(J 20, 24–29)

Główny nacisk interpretacji tego fragmentu kładziony jest zazwyczaj na napięcie pomiędzy dotykiem a wiarą. Cieleśna namacalność wykluczałaby, zdaniem teologów, akt wiary. Święty Augustyn w komentarzu do tego fragmentu Ewangelii napisze, że Tomasz „[w]idział i dotykał człowieka, a wyznał Boga, którego nie widział ani nie dotykał; lecz przez to, co widział i czego dotykał, uwierzył po usunięciu wszelkiej wątpliwości (Starowieyski: 168).

Dotyk znosi wątpliwości, utwierdza w przekonaniu, tym samym przestaje być wiarą, o której mówi Chrystus: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”. Św. Jan Chryzostom dopatry się nawet u Tomasza stanu ociężałości umysłowej, argumentując, że poszukiwanie wiary przez zmysł najmniej doskonały, mianowicie przez dotyk, jest dowodem jego przyziemności. Z drugiej strony Teofilakt podkreśli, że po dotknięciu boku Tomasz staje się najlepszym teologiem, a papież Grzegorz Wielki, występując przeciw Eustychowi, podkreśla namacalność ciała Chrystusa, które nie jest tylko, jak chciał zwolennik monofizytyzmu, subtelne dzięki mocy duchowej, ale dotykalne dzięki ludzkiej naturze (Tomasz z Akwinu).

Wydaje się, że ta niejednoznaczność w traktowaniu zarówno ciała zmarłychwstałego Chrystusa, jak i postawy Tomasza, ma to samo źródło. To, co materialne, musi być niszczone, zatem nie powinno dotyczyć Chrystusa. Jeśli jednak przyjrzeć się samej Ewangelii raz jeszcze, można dostrzec zadziwiająca reakcję Jezusa, który nie napomina Tomasza, nie odmawia mu dowodu, jakiego ten się domaga. Co więcej, wydaje się, że uważa za zasadne jego obiekcje i żądania. W oczach Chrystusa „droga Tomasza”, żądająca wyjaśnienia w obrębie tego, co empiryczne, widzialne, namacalne, wcale nie jest błędna. Co więcej,

na podobne doświadczenie cielesne zmartwychwstałego Chrystusa zwraca się uwagę w innych perykopach: Mateusz, gdy pokazuje niewiasty u grobu obejmujące go za nogi (Mt 28,9), Łukasz, gdy przedstawia Chrystusa jedzącego posiłek z uczniami (Łk 24, 36–43) czy wreszcie Jan, ukazujący w ogrodzie Marię Magdalenę, która przytrzymuje za rękę Chrystusa, biorąc go za ogrodnika (20, 11–18).

Skoro mowa o miejscach wspólnych, warto na chwilę zatrzymać się przy greckim *haptesthai*, które oznacza „dotykać”. Słowo to pojawia się na kartach Ewangelii kilkanaście razy i zawsze odnosi się do spotkania Chrystusa z osobami cierpiącymi lub chorymi. W ewangelii św. Jana łączy ono doświadczenia sensualne Tomasza i Marii Magdaleny – ujrzenie i dotknięcie (Regiewicz: 326–347). W obu przypadkach spotkanie z Chrystusem ma charakter doświadczenia antropologicznego, silnie związanego z cielesnością. Właśnie ten aspekt podkreśla scena z Tomaszem, gdy po słowach pozdrowienia Jezus zwraca się do niego: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włóż ją do mego boku, i nie bądź niedowiakiem, lecz wierzącym!” (J 20,27). Jezus z pokorą spełnia żądania Tomasza, nie tylko pozwala oglądać swoje rany, ale także włożył palec do ran rąk, a całą rękę do rany boku. Ta niezwykle sensualna scena jednocześnie przekracza wymiar ludzkich zmysłów – to, co fizyczne, naturalne, łączy się z tym, co nadprzyrodzone.

W tym miejscu trzeba by powołać się na etymologię słowa ‘do-tykać’ (Bruckner: 570). Przedrostek ‘do’ określa kierunek, w jakim zmierza czynność, wyrażona po użytym prefiksie. Jednocześnie wyznacza on też cel, a zatem i sens działania podejmowanego w ramach pojęcia. Czasownik ‘tknąć’ ma swoje źródło w greckim *tykos*, które oznacza ‘dłuto’, ‘młot’ lub w *tykidzō*, czyli ‘ciosać’, którego źródłowe znaczenie odnosiło się do prac rzeźbiarskich. Rzemieślnik za pomocą odpowiedniego działania czy narzędzi nadawał odpowiedni kształt odpornej materii. Użyte w tym kontekście „dotknięcie” byłoby określeniem silnie związanym z fizycznością, w ramach którego „dotykający” zmierza do nadania „dotykanemu” kształtu zgodnego ze swoim zamysłem. Zatem Tomasz, chcąc dotknąć Boga, próbuje wepchnąć go w ramy swojego rozumu, w swoje rozpoznanie, oparte na doświadczeniu cielesnym.

Chrystus nie gani Tomasza, ale pokazuje też inny sposób, nazwijmy go „oślnieniowy”, dotarcia do prawdy. Zdaje się rozumieć, że Tomasz jest typowym

przedstawicielem tradycji żydowskiej, dla której ciało jest dziełem stworzenia. Ciało jako takie budziło zachwyt rabinów i było powodem uwielbienia Boga, bowiem „[w]szystko, co Święty Jedyny (niech będzie błogosławiony!) stworzył na świecie, stworzył również w człowieku” (Cohen: 94). Podobną rację wypowiada Pasterz, opiekun Jezusa na pustyni w powieści José Saramago *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*:

Kto stworzył twoje ciało, Bóg mnie stworzył, Takiego, jakim jesteś, i ze wszystkim, co masz. Tak, Czy jest jakaś część twojego ciała stworzona przez Diabła. Nie, nie, ciało jest dziełem Boga, Zatem wszystkie części twojego ciała są równe wobec Boga.

(Saramago: 242)

Wypowiedź portugalskiego pisarza, zdeklarowanego ateisty, wydaje się w intencji podobna do tego, co zaproponował Pier Paolo Pasolini w filmie *Ewangelia według św. Mateusza*. Włoski reżyser, znany ze swoich zdeklarowanych antyreligijnych wypowiedzi, nakręcił dzieło, w którym ukazał człowieczy wymiar Chrystusa. Sam wyznał: „Nie wierzę w Chrystusa, syna Boga, ale wierzę w boskość Jezusa, tzn. wierzę, że jego człowieczeństwo jest tak wysokiej i szlachetnej próby, jest w takim stopniu idealne, że wykracza poza pospolite pojęcie człowieka” (Kornatowska: 9). Przedstawiona przez Pasoliniego opowieść dotyka przede wszystkim doświadczenia zanurzenia w świecie, w relacji z drugim człowiekiem. Temu też służył zabieg zaangażowania przez włoskiego reżysera naturšczyków, których fizjonomia daleka była od kinowych oczekiwani. Ten niezwykle uczciwy w swoim przekazie film stał się ikoną kina religijnego, o czym świadczy wpisanie go na listę „ważnych i wartościowych filmów” przez komisję watykańską<sup>1</sup>. Z tego też powodu warto wsłuchać się w głos Saramago, który w podobny sposób kładzie nacisk na człowieczeństwo: namacalne, cielesne, dotykalne.

Do takiej cielesności nawiązuje żydowski sposób myślenia, bardzo konkretny, odwołujący się do tego, co widzialne i namacalne. Wszak wielokrotnie powoływani przez Boga sędziowie, królowie czy prorocy (np. Mojżesz czy Gedeon) żądali znaku potwierdzającego Jego wolę. Do tej samej potrzeby widzialności i namacalności odwoła się Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy w postaci znaku chleba. Łamiąc i rozdając chleb, pozwala się dotknąć. A nawet

<sup>1</sup> Lista filmów znajduje się na stronie <http://archive.usccb.org/movies/vaticanfilms.shtml>.

więcej, Jean-Luc Nancy w słowach „Hoc est enim corpus meum” dopatry się substancjonalizacji samego Boga. W znaczących słowach konsekracji odbija się istota Boga cielesnego, który ma ciało, który w procesie transsubstancjacji staje się ciałem, na co wskazuje zaimiek „to”. Dzięki temu „ciało pozostaje dla nas zawsze czymś uświęconym” (Nancy: 9). To ciało uświęcone zostaje rozdane uczniom, którzy biorą je do rąk; staje się czymś namacalnym.

### Chrystus z ciała

Samo zagadnienie cielesności Chrystusa to przede wszystkim motyw, a więc bardzo szerokie traktowanie pewnej postawy – relacji do ciała. Jednocześnie jego ujęcie w literaturze współczesnej, które będzie podstawą dalszego wywodu, traktuję jako temat, a więc pewien rodzaj zindywidualizowania i konkretyzacji motywu cielesności Chrystusa (Trousson: 192). Temat bowiem zawsze wiąże się z pewnymi postaciami, jest skonkretyzowany w wydarzeniu i czasie w porównaniu do motywu czy toposu.

W prozie współczesnej namacalna cielesność Chrystusa jest wręcz konstytutywna. Dla uporządkowania pewnych kwestii należałoby zacząć od podstawowego dla chrześcijaństwa zrozumienia ciała i jego wewnętrznej dycho-  
tomii, którą wyraża greka Nowego Testamentu, używając na określenie ciała i cielesności odpowiednio pojęć: *soma* i *sarx*. Ciało nie jest czymś jednolitym. Zgodnie z myślą grecką ciało to zarazem materia cielesna, tworzywo, z którego stworzone są wszystkie istoty żywe (*sarx*), jak i forma (*soma*), którą w sposób indywidualny przybiera ciało, oznaczając konkretnego osobnika, indywidualium (Duda: 19–33). *Sarx* jest źródłem namiętności i zostało poddane niewoli diabła, to ono jest powodem czynienia tego, czego nie chce duch, a nawet woła (Rz 7, 14b–15). Musi ono umrzeć i stać się ciałem chwalebny, w którym udział ma niewątpliwie *soma* jako cielesność oznaczająca osobę. Napięcie pomiędzy *sarx* i *somą* stało się jedną z kluczowych gier znaczeniowych nowoczesności, której wyrazem niewątpliwie jest traktowanie figury Chrystusa w literaturze.

Ciało Boga jest przede wszystkim materialne. Posiada swoją geometrię, siłę, ciężar. Jezus w powieści Ignacego Karpowicza, zamieszkujący wraz z innymi bogami polskie blokowisko, mówi do Afrodyty:

My, bogowie, wiemy, że istnieje tylko materia [...]. Ludzie już zdali sobie sprawę, że wszystko jest materialne, myśli, słowa, nawet internetowe czaty. Za jakieś dwieście, trzysta lat potrafią naukowo dowieść, że istnieje wyłącznie materia, ciemna i jasna, oczywista i paradoksalna, w wielu formach i postaciach, jako ciało i dusza.

(Karpowicz: 267)

Inny z bogów – Apollo – powie, że nawet wiara jest materialna. Ciało boga, podobnie jak wszystkie inne ciała, podlega reizacji. Urzeczowione ciało już nawet nie odczuwa ani przyjemności, ani bólu, staje się przedmiotem poddanym modelowaniu: rozciąganiu, kopaniu, ugniataniu itp. Wpisuje się w przedstawienie rzeczywistości niczym fragment niderlandzkiej martwej natury, stąd tak silna tendencja do fragmentaryzacji czy nawet fetyszyzacji tejże materialności ciała. Wreszcie ciało staje się przedmiotem, który można poddać utylizacji. Tak dzieje się w książce Jamesa Morrowa *Pióra archaniola*, w której nietzscheańska metafora „umarłego Boga” zostaje potraktowana w sposób dosłowny. Ciało Boga, mające trzy i pół kilometra długości, leży na wznak w wodach oceanu w stężeniu pośmiertnym. Aniołowie wraz z rządem i Watykanem starają się dotrzeć do zwłok i odholować je do wykutego w górze lodowej grobowca. Morrow buduje opowieść opartą na dosłownym odczytaniu nietzscheańskiej metafory: „Bóg umarł”. Fabuła zaczyna się dokładnie w tym momencie: Bóg umarł, a jego doczesne szczątki zapełniają ocean.

Uzależnienie się świata od materii wyraża ludzką potrzebę potwierdzenia istnienia. Dlatego gdy Simón, bohater powieści Johna Maxwella Coetzego, proponuje, by do wyładunku zboża korzystać z dmuchaw, które zastąpiłyby ludzki wysiłek, jego przyjaciel Álvaro powie:

Chciałbyś więc wybawić nas od życia wypełnionego zwierzęcą harówką. Chciałbyś, żebyśmy porzucili nabrzeże i znaleźli jakieś inne zajęcie. Ale wtedy nie moglibyśmy już zarzucać sobie ładunku, czując, jak ziarna przesuwają się i przybierają kształt naszego ciała, słuchając ich szelestu; w tej nowej pracy utracilibyśmy kontakt z rzeczą samą w sobie – z pożywieniem, które nas karmi i daje nam życie.

(Coetzee: 126)

Zawarta w odpowiedzi Álvaro pretensja ma podwójne znaczenie. Jest ona kierowana do człowieka, który we współczesnej opowieści jest figurą Józefa-cieśli. Simón, podobnie jak wielu innych, jest uchodźcą. W obozie dla imigrantów przygarnia pięcioletniego chłopca o mesjańskim imieniu Dawid, którym

postanawia się zaopiekować. Pewnego dnia spotyka Inés, w której rozpoznaje matkę chłopca. Tak zaczyna się ich wspólna historia. Mimo że Simon nie jest ojcem dziecka, bierze na siebie ciężar opieki nad nim i jego matką. Wykonuje cały szereg męskich czynności. Nie boi się wybrudzić rąk, jak choćby wtedy, gdy naprawia toaletę w mieszkaniu Inés, zanurzając ręce w fekaliach, a później piorąc ubrudzoną koszulę i zmywając „z własnego ciała jej gówna!” (Coetzee: 151). Tym silniejszy wydzźwięk ma uwaga Álvara, który właśnie w dotyku materialności potwierdza swoje istnienie. Wszystko ulega zmianie, wszystko się zmienia, powie dalej pracownik doku, ale płynna rzeczywistość dostosowuje się kształtem do ciała jak ziarno w workach niesione na ramionach robotników.

Ciało jest gwarancją rzeczywistości, jest pośrednikiem w spotkaniu ze światem i Innym. Staje się także ekwiwalencją duchowości i moralności. W powieści Karpowicza siedzący u sąsiada na kanapie Jezus gra w playstation i przygląda się coraz większej sprawności kciuka, którym zabija wirtualnych przeciwników. „Pomyślałem nawet, w absurdalnym żarcie, że moralność jest pochodną sprawności kciuka. Im kciuk sztywniejszy, tym oparcie moralne pewniejsze” (Karpowicz: 418). W *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* Chrystus poddaje swoje ciało praktykom ascetycznym ze względu na poczucie winy, jakie dręczy go z powodu ojca. Uratowany w dzieciństwie przez ucieczkę do Egiptu, czuje wyrzuty sumienia z powodu tych wszystkich dzieci, których Józef nie powiadomił o nadchodzącym niebezpieczeństwie ze strony Heroda. Dlatego

[...] duch już się porusza i we śnie każe ciału powstać, aby razem mogli podążyć do Betlejem, gdzie na środku placu będą wyznawać okropną winę. Ja jestem, powie duch głosem ciała, tym, który przyniósł śmierć waszym dzieciom, oszczędźcie mnie, skażcie to ciało, które wam tu przynoszę, ciało, którego jestem duchem i duszą, żebyście mogli mnie katować i torturować, albowiem wiadomo, że tylko przez umartwienie i poświęcenie ciała będzie można osiągnąć uniewinnienie i nagrodę dla ducha.

(Saramago: 228–229)

Ciało nie jest tylko bryłą, ale i bytem wyrażonym poprzez ciało. Między tymi porządkami zachodzi określona relacja: bryła cielesna staje się żywym ciałem poprzez zlokalizowanie w niej wrażeń, a żywe ciało (mięso) może funkcjonować dzięki porządkowi geometrycznemu i fizycznemu ciała.



We fragmencie pobrzmiewa jeszcze jeden aspekt cielesności, wyrażony poprzez cierpienie. Chrystus u Saramago wielokrotnie pokazywany jest przez pryzmat zakrwawionych sandałów, które nakłada pomimo zadawanych przez nich ran, albo nagiego ciała drapanego przez kolce pustyni:

Na pustynię można wejść tylko nago. Nago, mówimy, pomimo kolców, które drapią ciało i targają włosy na łonie, nago, pomimo krawędzi, które tną, i piasków, które obdzierają ze skór, nago, pomimo słońca, które pali, razi i oslepia, nago wreszcie, po to by szukać zagubionej owcy.

(Saramago: 270)

To doświadczenie biologicznego ciała doskonale wyraża kategoria „mięsności” zaproponowana przez Jolantę Brach-Czainę, która pisze: „Trzeba dotknąć surowego mięsa. Trzymać je w ręku. Ścisnąć. Pozwolić, by przedostawało się między naszymi palcami. I trzeba dotknąć zmarłego człowieka” (Brach-Czaina: 217). Mięso, dowodzi filozofka, jest nieuniknionym celem istnienia, stanowiąc jego usprawiedliwienie. W tej perspektywie odczytywana też jest Ostatnia Wieczera (Mt, 26, 26–27), podczas której Chrystus mówi: „Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje”, „pijcie [...] to jest moja Krew”.

Fizyczne cierpienie, rozpad, rany, blizny stają się dla prozy współczesnej potwierdzeniem człowieczeństwa. Gdy Jezus patrzy na swojego zdjętego z krzyża ojca Józefa, dostrzega „wielkie otwory ran na przegubach i na stopach” (Saramago: 170–171) oraz powykręcane nogi i bezładne ciało. Szukając pomocy u Marii z Magdalii, obnaża przed nią „swoją zranioną nogę, zakrzepnięty strup, przez który razem z krwią wyciekała brzydko wyglądająca ropna substancja w żółtym kolorze” (Saramago: 286). Podobnie wyraża objawienie dotyczące przyszłości apostołów: śmierci na krzyżu, obdarcia ze skóry, ścięcia, zmiżdżenia głowy, przebicia włóczniami czy przerżnięcia piłą (Saramago: 457). W momencie śmierci Chrystusa jego ostatnie doświadczenie ma charakter czysto somatyczny: są nim zwilżone wargi i kapiąca do stojącej pod spodem miski krew.

W *Balladynach i romansach* Karpowicza zmaterializowany po dwu tysiącach lat Chrystus pragnie jeszcze raz umrzeć, ale inaczej. Już nie w tak spektakularny sposób, bez krzyża, bez efektownego finału, można powiedzieć, że zwyczajnie, jak człowiek.

Nic spektakularnego. Żadnego krzyża, żadnej męki. To się nie sprawdziło. Ukrzyżowanie okazało się przedwczesne. Wybieram kataraktę, reumatyzm i starcze niewydolności.

(Karpowicz: 287)

Ciało Chrystusa jawi się jako kryjówka bólu, przestrzeń obumierania, gnicia i odpadania. Nikt nie doszuka się tu patosu ani heroicznego dramatu. Jest raczej zwykły rozpad, powolny i upokarzający.

Jednak biologiczny kontekst cielesności Chrystusa nie dotyczy tylko tego, co związane ze śmiercią, ale także ze sfery Eros. Jej znakiem jest nagość, o której wspomina Saramago, wyprowadzając Chrystusa na pustynię. Oprócz aspektu pasyjnego ma ona w sobie coś z autoerotyzmu. Tę dwoistość moralną nagości ironicznie komentuje Bohumil Hrabal w opowiadaniu *Protokół, czyli przyczynek do renesansu spisany wspólnie z moim stryjem Józefem*:

Ta nieszczęsna natura wszystkich nas podzieliła jakby na złość samej sobie i Jezus mógłby z tego wszystkiego zwariować. Być ubranym, to moralność w krajach chłodnych, a znowu w ciepłych krajach chodzi się nago i tam nie jest to lubieżnością, jak myślą ci stale ubrani, i podnieca ich jeszcze to, że ona nie wie, jak on wygląda, ale nagi nawet nie zwróci uwagi na drugiego nagusa, no i wśród nagich narodów mniej jest kradzieży kieszonkowych.

(Hrabal: 88)

Ciało nie jest lodowatą bryłą, ale reaguje na poruszenie zmysłów. Gdy Chrystus widzi kąpiącą się w Jordanie nagą kobietę (skojarzenie z podglądaniem Batszeby przez króla Dawida aż nadto oczywiste), jego ciało reaguje w typowy dla mężczyzny sposób.

Ciało Jezusa dało sygnał, nabrzmiało pomiędzy nogami, jak to zwykle bywa u wszystkich mężczyzn i u wszystkich zwierząt, krew szybko podążyła w jedno miejsce, aż wysuszyły się od razu jego rany, Panie, jakże mocne jest to ciało [...].

(Saramago: 278–279)

Chrystus Saramago odpycha pokusę, nie ulega żądzy ciała, oddala się z tego miejsca. Nie ma w tym geście jednak nic heroicznego, kryje się za nim raczej chęć poznania samego siebie, bowiem „nie dotrzesz do Boga, jeżeli najpierw nie dotrzesz do własnego ciała”. To warunek, by być zaproszonym do odkrywania

ciała Innego. Gdy Chrystus znajduje schronienie u prostytutki, ta, obnażając się przed nim, mówi:

Ucz się mojego ciała, powtarzała, lecz inaczej, zmieniając jedno słowo, Ucz się swojego ciała, a on właśnie czuł swoje ciało, twarde, napięte, wzniesione, a nad nim była naga i wspaniała Maria z Magdali, która mówiła, Spokojnie, nie przejmuj się, nie ruszaj, pozwól mi zająć się tobą [...].

(Saramago: 292)

Samo powiązanie Erosa z *sacrum* nie jest niczym nowym, jego proveniencja ma wyraźnie modernistyczny charakter. Jednak utożsamienie tych dwóch procesów: poznawania swojego ciała i ciała Innego z poznaniem Boga wydaje się niezwykle istotne dla zrozumienia potrzeby somatycznego Boga.

### Chrystus nasz codzienny

W wydanym w 1920 roku wierszu *Chrystus Miasta* Julian Tuwim w typowy dla początku wieku XX sposób wprowadza postać Chrystusa w świat współczesny. Jezus pojawia się pośród miejskich wyrzutków: prostytutek, nożowników, stręczycieli, złodziei, pijaków, wariatów i donosicieli, w wirze życia, wśród muzyki, tańca, pijaństwa i obzarstwa. Była to z jednej strony konsekwencja panteistycznej wizji świata, w której codzienność przeniknięta jest cząstką boskości, jak i rozpoczynającego się wówczas procesu desakralizacji życia. Przełom modernistyczny dokonał dość istotnego panteistycznego wyrównania wartości: podniesienia do rangi *sacrum* tego, co zwykle i codzienne, oraz ściągnięcia z piedestału wszelkiego rodzaju aktów religijnych wraz z jego figurami (Głowiński: XII–XVI). Oba te procesy zauważalne są w prozie współczesnej uobecniającej postać Chrystusa.

Jezus Karpowicza po zamieszkaniu z Nike w polskim blokowisku żyje jak zwykły śmiertelnik.

Na początku mój plan polegał, przypominam sobie wyraźnie, na zstąpieniu i śmierci, tak, na pewno. Paruzja. Tym razem bez melodramatu. Żadnych, jakże dla mnie bolesnych, sztuczek z krzyżem. Z daleka od Hollywoodu. End bez happy. Wydawało mi się, że to wystarczy, ale zstąpiłem w błędzie. Nike miała rację. Moja kolejna śmierć przeszłaby bez echa. Dlatego żyję. Żyję i pomagam.

(Karpowicz: 570)

Decyzja wydaje się zrozumiała, szczególnie po sprawdzeniu rankingu popularności, w którym przed nim znaleźli się Jan Paweł II i Michael Jackson. Dlatego Chrystus przyjmuje na siebie rolę pomocnego sąsiada, który pogra z Arturem w playstation i pomoże Kamie w sytuacji zagrożenia ciąży.

To dążenie do normalności jest także charakterystyczne dla Dawida, pięcioletniego chłopca przybyłego wraz z innymi imigrantami do Brazylii. Jego opiekun, Simón, wyjaśnia:

[...] my, David i ja, przybyliśmy tutaj, jak wszyscy inni, w imię nowego życia, nowego początku. To, czego chcę dla Dawida i czego chce sam David, to normalne życie – takie jakie mają inne dzieci.

(Coetzee: 89)

W tym celu Simón szuka dla chłopca matki, stając się dla niego ojcem. Jego status rodzicielski, podobnie jak Inés, nie ma nic wspólnego z biologią. Jest raczej wynikiem duchowego rozeznania. Simón powie: „Nie umiem wyjaśnić, jak to się dzieje, ale tak jest; po prostu. I ona wie o tym w głębi serca” (Coetzee: 90). Wprowadzenie w dyskurs o rodzicielstwie wątku wiedzy pochodzącej z objawienia pozwala czytać codzienność, podobnie jak i dalsze losy bohaterów w perspektywie co najmniej alegorycznej. Coetzee przekazuje czytelnikowi historię Świętej Rodziny odartą z blichtru teologii, wpisując ją w dzisiejszą sytuację uchodźców. Zamiast ucieczki do Egiptu jest Brazylia, miast zwiastowania – rozpoznanie Simóna; ten Józef nie zajmuje się ciesielką, ale hydrauliką. Relacja pomiędzy rodzicami jest równie aseksualna, jak przekazują ewangelie. Simón zauważa: „Jak stare małżeństwo [...]. Nigdy nie byliśmy razem w łóżku, nawet się nie całowaliśmy, a kłócimy się, jakbyśmy byli małżeństwem od lat!” (Coetzee: 291).

Podobnie zwykłość Chrystusa akcentuje Bohumil Hrabal, zestawiając go z losem bohatera opowiadania *Cierpienia starego Wertera*. Najwięcej wątpliwości budzi właśnie to, co dotyka cielesności: dziewicze poczęcie czy relacja z Marią Magdaleną.

[...] wolnomysłściele wytykają to Kościołowi, no bo jeśli był z niego Bóg, to dlatego obcował z upadłą niewiastą, ale on ją tylko pouczał w materii zdrowia jak Batista, i ona, Marychna Magdalena, choć z pochodzenia żdzira, na koniec jednak dopracowała się świętości i ocierała mu włosami krew na krzyżu, no i nie zdradziła go, a on, ukrzyżowany, z nią gadał, był z królewskiego rodu, rodzicielka

Maria miała go z jakimś królem, Józef go tylko wziął na wychowanie, no i pomagał przy ciesiołce, przycinał dechy i belki, i umiał wszystko dać do kupy.

(Hrabal: 62)

Tylko Chrystus cielesny jest wiarygodny, prawdziwy, bo przypomina życie. Ten święty, z rączką na sercu i aureolką, pozostaje jedynie częścią obrazka, do którego proboszcz każe się modlić. A kto nie umie, tego sadza, jak Ulmanównę, gołą dupą na piecu.

### *Be in touch*

Jak ma się jednak ta namacalna obecność Chrystusa w obrazach literatury współczesnej do potrzeby dotyku, którą tak ciekawie wyklada apostoł Tomasz? Wydaje się, że tym, co łączy porządek cielesny z wiarą, jest ręka włożona w rany po gwoździach i bok. Gest dotykania towarzyszy wszystkim przywołanym wyżej fabułom i rozwija oczywiste skojarzenia, idące w kierunku erotyki, ale i dawania życia.

Pierwsza konotacja wydaje się niemal naturalna.

Maria położyła się obok niego i ujmując jego dłonie, przyciągnęła je do siebie, kładąc im przesuwając się powoli po swoim ciele, po włosach i twarzy, po szyi, ramionach i piersiach, które delikatnie ucisnęła, po brzuchu, po pępku i po łonie, na którym zatrzymała się na dłużej, splatając i rozplatając palce, po okrągłych i miękkich udach.

(Saramago: 291)

Dotyk wyprzedza wyznania bohaterów, ich myśli, podejmuje działanie, prowokuje emocje. Ale warto zauważyć, że dotyk zbliża, wprowadza Innego w intymność. Nie może być mowy o bliższym poznaniu jak poprzez wniknięcie jednego ciała w drugie. Dlatego oprócz seksualnego znaczenia tego typu sensualności pojawia się jeszcze kontekst macierzyński. Zwraca na niego uwagę Coetzee, pisząc:

Być może jest jakaś głęboka mądrość w prawie natury, zgodnie z którym zarodek, ten przyszły byt, zanim wejdzie w świat jako odrębna żywa istota, musi przez pewien czas dojrzewać w łonie matki.

(Coetzee: 102).

Obraz dojrzewającego wewnątrz kobiecego ciała dziecka wyraźnie akcentuje rolę zblżenia ciał, poprzez które macierzyństwo staje się nie tyle procesem emocjonalno-psychicznym czy etycznym, ile biologicznym, czysto substancjonalnym. Dotyk warunkuje życie, stwarza je. Dlatego Jezus dotyka dłońmi chorych.

Wyciągnąłem dłoń, a z dłoni palec, a w palcu paznokieć, w pierś ciężarnej niewiasty. Iskra życia uruchomiła jej ciało na powrót. Miałem w zamiarze nie dokonywać cudów, zwłaszcza tych oklepanych jak zmartwychwstanie, lecz trudno rozpoczynać nowe życie od śmierci niewinnej kobiety, nadto sąsiadki.

(Karpowicz: 408)

Wskazujący palec, władczy symbol Boga, zostaje skierowany w pierś kobiety. Nie po to, by ją oskarżyć, ale po to, by przywrócić ją do życia. Jest niczym elektroda defibrylatora, która wstrząsa ciałem, pobudzając umierające serce. Czy za typową dla postmodernizmu kartą *à rebours* może kryć się głębsza refleksja teologiczna?

Chrystus Karpowicza, pomimo swej ludzkiej osobowości i zachowania, pozostaje Bogiem kochającym człowieka. Ręka – jak mówi studium antropologii psychiki człowieka (Kępiński: 116–119) – odzwierciedla stosunek wolicjonalny człowieka do otoczenia, realizuje jego wolę, uzewnętrznia ukryte pragnienia. Jezus dotykający kobietę realizuje misję zbawienia (to znaczy dosłownie – ratowania), do której jest powołany.

Jesteś wyleczony, wyszeptał Jezus łagodnie, biorąc go za rękę. Natychmiast Łazarz poczuł, że choroba ucieka z jego ciała na podobieństwo ciemnej wody pożeranej przez słońce, że oddech staje się miarowy, a serce młodnieje [...].

Kim on jest, pytał, bo dotknął mnie dłońmi i powiedział, jesteś wyleczony i od tego mnie wyleczył. [...] człowiek, który dotknął twej dłoni i uwolnił cię od choroby, jest samym synem Boga.

(Saramago: 434–435).

Za Antonim Kępińskim warto jeszcze zwrócić uwagę na to, że ręka, oprócz funkcji manipulacyjnej – sprawczej, pełni także rolę komunikacyjną. Dotyk za pomocą ręki (dłoni) wyraża potrzebę miłości i bliskości, o czym przypomina fragment *Dzieciństwa Jezusa*: „Wciąż jeszcze czuje w dłoni dotknięcie spoczonej

rażki dziecka. Nie wie, czy chłopiec kochał go, czy nie, ale na pewno potrzebował go i ufał mu” (Coetzee: 102).

Można zatem przyjąć, że za pomocą ręki i jej dotyku można określić nie tylko emocje człowieka czy jego sposób bycia w świecie, ale również stosunek do otaczającego świata. Na ręce, podobnie jak na twarzy, rysuje się historia konkretnego życia. Te linie miłości, życia, zdrowia, charakterystyczne zagięcia, odpowiadające zmarszczkom na czole czy wokół kącików ust, są bardziej niepowtarzalne niż nakładane przez twarz maski. Ręka nie potrzebuje grymasów, aby skontaktować się ze światem, a robi to w sposób bezpośredni – przez dotyk, nie za pomocą min.

Dotyk jest wyrazicielem miłości i bliskości, bowiem nie kłamie. Dotknięcie jest działaniem silnie egzystencjalnym, angażującym nie tylko zewnętrzną, ale całą osobowość, wewnętrzne „ja”. Nigdy nie pozostawia dotykającego i dotykane obojętnym, dlatego życie bohaterów przywoływanych tu fabuł się zmienia. Po wejściu w kontakt taktylny ich życie nie pozostaje w tym samym miejscu.

Idąc dalej, szukając odpowiedzi na nieco innym – etycznym czy filozoficznym – poziomie, można przypuszczać, że w prozie współczesnej ucieczka do cielesności Chrystusa jest odpowiedzią na głębokie zranienie człowieka nowoczesnego, który stracił wiarę – nie tylko w Boga, ale w sens wszystkiego. Próbuje on oprzeć się na tym, co pewne, stabilne, co materialne, stąd potrzebuje figury, która spełni takie oczekiwania, Boga na miarę swoich oczekiwań. Boga bliskiego, który jak nikt będzie rozumiał kruchość istnienia i słabość grzesznej natury, który zwyczajnie, po ludzku, będzie bliski. Takiego Boga gwarantuje namacalny Chrystus mieszkający w sąsiedztwie czy za ścianą w bloku, mający pęcherze na nogach i cierpiący na zespół de Quervaina<sup>2</sup> z powodu nadużywania telefonu lub playstation.

Paradoksalnie zatem „droga Tomasz”, tak wyraźnie dziś reprezentowana we współczesnej literaturze, może prowadzić do spotkania z Bogiem, który rozumie człowieka, jest blisko i okazuje mu swoją miłość. Bowiem tę prawdę człowiek zawsze pragnie usłyszeć. Pragnie jej dotknąć.

---

<sup>2</sup> Zespół de Quervaina – schorzenie polegające na zapaleniu pochewki ścięgnistej mięśni odwodziela długiego i prostownika krótkiego kciuka towarzyszące osobom używającym nadmiernie padów lub ekranów smartfonów do pisania esemesów.

## Bibliografia

- Brach-Czaina, Jolanta. *Szczeliny istnienia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1992.
- Bruckner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1993.
- Clinton, Chas S. *Encyklopedia herezji i heretyków*. Tłum. Robert Bartołd. Poznań: Oficyna Wydawnicza Atena, 1996.
- Coetzee, John Maxwell. *Dzieciństwo Jezusa*. Tłum. Mieczysław Godyń. Kraków: Znak, 2013.
- Cohen, Abraham. *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i błogosławieństwa*. Tłum. Regina Gromacka. Warszawa: Wydawnictwo Cyklady, 2002.
- Duda, Sebastian. „Dusza do zbawienia koniecznie potrzebna”. *Znak* 1 (2009): 19–33.
- Głowiński, Michał. „Wstęp”. Julian Tuwim. *Wiersze wybrane*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986.
- Hrabal, Bohumil. *Rozpirzony bęben. Opowieści wybrane*. Tłum. Józef Waczków. Warszawa: Czytelnik, 2005.
- Karpowicz, Ignacy. *Balladyny i romanse*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2011.
- Kępiński, Antoni. *Poznanie chorego*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, 1978.
- Kornatowska, Maria. „Pasolini między marksizmem a ewangelią”. *Kultura* 35 (1966): 1–11.
- Morrow, James. *Pióro archanioła*. Tłum. Marcin Wawrzyńczak. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1997.
- Nancy Jean-Luc. *Corpus*. Tłum. Małgorzata Kwietniewska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Regiewicz, Adam. „*Noli me tangere...* O potrzebie dotykania sensu. Krytyka somatyczna wobec kerygmatycznej interpretacji tekstu”. *Teksty Drugie* 6 (2015): 326–347.
- Saramago, Jose. *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*. Tłum. Cezary Długosz. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2017.
- Starowieyski, Marek, oprac. „*Karmię was tym, czym sam żyję*”. *Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.



- Trousseau, Raymond. „Tematy czy motywy?”. *Antologia zagranicznej komparatystyki literackiej*. Red. Halina Janaszek-Ivaničkova. Warszawa: Instytut Kultury, 1997: 192–200.
- Zuberbier, Andrzej. „Jezus Chrystus”. *Słownik teologiczny*. Red. Andrzej Zuberbier. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1998. 215–222.

## Discovering the Somatic God. Refigurations of the Figure of Christ in Contemporary Literature

### Summary

One of the important theological problems is the issue of the corporeality of Christ. Especially the issue of the risen body raises a lot of controversy. Despite the dogmatic confirmation of His tangibility, the Church has been treating the attempts to physically confirm the risen body from the very beginning with some distance, which is reminiscent of the situation of „unfaithful Thomas”. Nowadays, culture manifests this corporeality, emphasizing „the way of Tomasz” as the only way to prove His presence. The modernist modernization of Christ, immersion in ordinary life, everyday life, and finally carnality, has become a hallmark of literature. The article is a proposal to describe this situation on selected examples of the novels by J.M. Coetzee, J. Saramago, B. Hrabal and I. Karpowicz.

**Keywords:** contemporary prose, theology of body, hapticism, everyday life

**Słowa kluczowe:** proza współczesna, teologia ciała, haptyczność, codzienność

### Cytowanie

Regiewicz, Adam. „Odkrywanie cielesnego Boga. Refiguracje postaci Chrystusa w literaturze współczesnej”. *Rocznik Komparatystyczny* 12 (2021): 275–291. DOI: 10.18276/rk.2021.12-12.