

SACRUM I PROFANUM W FANTASTYCZNYCH POWIEŚCIACH ANGELOLOGICZNYCH MAI LIDII KOSSAKOWSKIEJ WOBEC ŹRÓDEŁ RELIGIJNYCH

Niezwykle popularna w ostatnich latach literatura fantastyczna, a szczególnie fantasy, poddaje demitologizacji i desakralizacji przedstawianą rzeczywistość. Strywializowana duchowość spod znaku «niskiego» New Age przejawia się w plastycznych, lecz niewymagających intelektualnego wysiłku, obrazach. Takim reinterpretacjom poddany zostaje motyw angelologiczny w powieściach Mai Lidii Kossakowskiej, w których naistotniejszą kwestą są zależności między sacrum a profanum.

Bohaterowie Kossakowskiej żyją w takiej uporządkowanej przestrzeni wyznaczonej przez *axis mundi*. W rzeczywistości jednak mamy tu do czynienia ze światem zdesakralizowanym, w którym nie ma Boga, a więc nie ma też przestrzeni świętej, a ucłowieczony, ludzki anioł musi nauczyć się egzystować nie w realacji do boskiej obecności, lecz do wiary. Bohaterowie pragną powrócić w sferę sacrum, ale to okazuje się możliwe jedynie poprzez jednostkowy akt woli.

Słowa kluczowe: sacrum, profanum, numinosum, angelologia, desakralizacja, reinterpretacja, New Age, literatura fantastyczna.

Очень популярная в последние годы фантастическая литература, а в особенности литература фэнтези, подвергает демифологизации и десакрализации отраженную действительность. Опошленная духовность, характерна для «низкого» Нью Эйдж, проявляется в пластических, но одновременно не требующих включения интеллекта, образах. Так же интерпретируется и мотив ангела в романах Майи Лидии Коссаковской, в которых важными являются взаимоотношения *sacrum* и *profanum*.

Герои Коссаковской живут в таком упорядоченном пространстве, которое определяется *axis mundi*. В действительности мы сталкиваемся здесь с десакрализованным миром, в котором нет Бога, а в связи с тем нет святого пространства. Человеческий ангел есть вынужден изучить то, как существовать не в контексте присутствия Бога, а в контексте веры. Герои хотят вернуться в сферу *sacrum*, однако это является возможным только посредством единичного акта воли.

Ключевые слова: *sacrum*, *profanum*, *numinosum*, ангеология, десакрализация, реинтерпретация, Нью Эйдж, фантастическая литература.

Очень популярная в последние годы фантастическая литература, а в особенности литература фэнтези, подвергает демифологизации и десакрализации отраженную действительность. Опошленная духовность, характерна для «низкого» Нью Эйдж, проявляется в пластических, но одновременно не требующих включения интеллекта, образах. Так же интерпретируется и мотив ангела в романах Майи Лидии Коссаковской, в которых важными являются взаимоотношения *sacrum* и *profanum*.

Герои Коссаковской живут в таком упорядоченном пространстве, которое определяется *axis mundi*. В действительности мы сталкиваемся здесь с десакрализованным миром, в котором нет Бога, а в связи с тем нет святого пространства. Человеческий ангел есть вынужден изучить то, как существовать не в контексте присутствия Бога, а в контексте веры. Герои хотят вернуться в сферу *sacrum*, однако это является возможным только посредством единичного акта воли.

Ключевые слова: *sacrum*, *profanum*, *numinosum*, ангеология, десакрализация, реинтерпретация, Нью Эйдж, фантастическая литература.

Literatura popularna operująca konwencją niewerystyczną, cieszy się w ostatnich latach ogromnym zainteresowaniem i chociaż fantastyka rozwijała się prężnie przez cały XX wiek, to właśnie pod koniec stulecia w zasadzie zaczęła

dominować na rynku wydawniczym. Oczywiście często jest to literatura niskich lotów, która operuje stałymi, zużyтыми już kliszami, powiela wciąż te same schematy fabularne i nie jest już odkrywaniem – poprzez tworzenie

tego, co nowe, lecz zaspokajaniem – poprzez identyfikację ze stałymi, wciąż tymi samymi elementami. Jednocześnie, fantastyka, odnosząc się do mitu, a co za tym w dużej mierze idzie, do sfery *sacrum*, wprowadza przekształcenia owych elementów świętych zmierzające w efekcie do ich desakralizacji. Historia mityczna wkracza w sferę *profanum* i ma zaspokoić potrzebę doświadczania cudowności masowego odbiorcy na bardzo płytkim poziomie – bez odnoszenia się do przeżyć metafizycznych. Dominika Oramus nawiązuje do tak zwanego «niskiego» *New Age* jako zbioru klisz, czyli «uproszczonych postulatów dotyczących nowego pojmowania duchowości, kobiecości, seksu, umysłu, sił psychicznych» [17, s. 126-127]. Ma on w rzeczywistości postmodernistycznej stanowić remedium na metafizyczną pustkę i nieświadomą tęsknotę za *sacrum*. Ta strywalizowana duchowość oscylująca w kręgach *New Age* nie spełnia ostatecznie, jak twierdzi Oramus, swojego zadania, a co za tym idzie, odnowy należy szukać gdzie indziej [17, s. 188]. Jednakże to właśnie w literaturze popularnej o często niskiej wartości artystycznej, odnajdujemy szczególnie wyraziste przejawy współczesnej rzeczywistości – aksjologiczne wyznaczniki *conditio humana* w ponowoczesnym społeczeństwie.

Dzisiejsza potrzeba obcowania z pewnego rodzaju zubożałą, ale jednak – cudownością, sprawią, iż anioł okazuje się postacią niezwykle eksploatowaną w tekstach popkultury, szczególnie tych spod znaku fantasy. Jest to jednak anioł dysponujący, jak zauważa Adam Mazurkiewicz, «nadprzyrodzonością» zupełnie innego niż tradycyjnie rodzaju. Ontologicznie zbliża się on do istot z kosmosu, zmutowanych superbohaterów czy posługujących się gadżetami agentów [16, s. 408]. Marek Pustowaruk zastanawia się, na ile we współczesnej fantastyce mamy jeszcze do czynienia z motywem angelologicznym, a na ile jest to już gra tym motywem, wykraczająca poza zespół stałych i tradycyjnych wyobrażeń [22, s. 413-428]. Stanisław Lem, który za wyznaczniki literatury fantastycznej uznaje nie kryteria naukowo-empiryczne, lecz kulturowe, zakłada że w takim przypadku anioł, z punktu widzenia osoby wierzącej, jest przejawem sił nadprzyrodzonych – czyli angelofanią, a co za tym idzie nie należy do świata fantastycznego [15, s. 16-17]. Jednak obecnie, gdy stanowi on jedynie surogat utraconej duchowości [17, s. 159-160], zostaje zdesakralizowany, strywalizowany, odarty z irracjonalnej cudowności i przynależy już bez wątpienia do kategorii literatury fantastycznej.

Tak też się dzieje w przypadku angelologicznej twórczości Mai Lidii Kossakowskiej. W jej powieściach – *Siewcy wiatru* oraz w dwutomowym *Zbieracz burz* – motyw profanacji *sacrum* zostaje wysunięty na plan pierwszy i staje się cechą całego świata przedstawionego. Jednak w rzeczywistości relacje między *sacrum* a *profanum* występują tu na kilku poziomach i ujmowane są w różny sposób; w zależności od obranej perspektywy dotyczą odmiennych przestrzeni, jak i odmiennego ujęcia świętości. Zanim przejdę do przedstawiania tych zależności, zwrócę jednak uwagę na samo pojęcie *sacrum* oraz na obraz anioła w *Biblii* i w innych tekstach, do których odwołania możemy odnaleźć w powieściach Kossakowskiej.

Terminu *sacrum* po raz pierwszy użyli badacze z francuskiej szkoły socjologicznej, do której należeli między innymi Henri Hubert, Marcel Mauss i Émile

Durkheim. W pewnym sensie opozycyjnego rozwinięcia zagadnienia i dokładnej jego analizy podjęli się chociażby Rudolf Otto i Mircea Eliade. Durkheim określa *sacrum* jako podstawowy wyznacznik religijności. Religia bowiem odnosi się jego zdaniem do pewnych pojęć-symboli, które mają decydujące znaczenie w danej społeczności i określają jej status ontologiczny [5, s. 39]. Jednocześnie to, co święte, izoluje się od tego, co świeckie, czyli związane z codziennymi zajęciami jednostki. *Sacrum*-symbol jednoczy grupę i tworzy kościół. Idąc tym śladem, Daniel Bell sugeruje, że osłabienie oddziaływania tradycyjnych symboli religijnych spowodowało nie tylko kryzys religijny, ale i co za tym idzie, rozpad więzi społecznych [1, s. 155].

Durkheim posze o antagonizmie sfery *sacrum* i *profanum*. Tę kwestię, wskazując na dychotomiczny układ świata, w którym «przeciwstawność i współdziałanie (*concordia discors*) umożliwiają właściwe funkcjonowanie grupy społecznej», rozwija Roger Caillois [4, s. 65], przy czym w rzeczywistości wyodrębnia on nie dwa, lecz trzy elementy, takie jak: czyste, nieczyste i *profanum* [4, s. 65]. Durkheim wspominał o magii jako o elemencie przeciwstawnym do religijności. Caillois jednak określa ją jako negatywny aspekt *sacrum*. To, co nieczyste, związane jest nie z rzeczywistością świecką, lecz staje się antagonistyczne wobec boskości – to świat demonów i ich piekło. Z tym, że i ono w ujęciu Caillois należy do świata *sacrum*: «Pakt z piekłem nie jest bynajmniej mniejszym uświęceniem niż łaska boska. Ten, kto go podpisał, (...) zostaje tak samo na zawsze wyłączony ze wspólnoty losu i magią swojego przeznaczenia burzy jedynie marzenia tych bojaźliwych i nasyconych, których nie skusiła żadna otchłań» [4, s. 64]. Przy czym to, co czyste, kategorycznie odcina się zarówno od *profanum*, jak i od negatywnego aspektu *sacrum*. Życie ludzkie u Caillois, podobnie jak w ujęciu Durkheima, stabilizuje się poprzez odniesienie się człowieka do tych sfer. Píše on też, że świętość «jako stała bądź ulotna własność» skupia się na pewnych przedmiotach, czy też przejawia się w przestrzeni i czasie. Nie jest też ich cechą stałą, mogą one bowiem ulec desakralizacji. Zawsze jesnak *sacrum*, jak zaznacza Caillois, wiąże się z tym co zakazane, niedostępne, do czego nie można się zbliżyć funkcjonując w rzeczywistości *profanum*. Jednak wraz z rozwojem cywilizacyjnym następuje coraz większa interioryzacja *sacrum*, które, jak czytamy: «rozdrabnia się, a obrzędowość staje się kwestią drugorzędną. Religia się personalizuje, a to co święte staje się sprawą duszy, wewnętrznego nastawienia». Ostatecznie *sacrum*, jak wskazuje Caillois, przemieszcza się na rzeczywistość świecką, w której to funkcjonuje jako jej najważniejszy element, konstytuujący życie jednostki [4, s. 145-147].

Mamy więc świętość, która określa miejsce i nadaje status ontologiczny, jednakże nie należy zapominać, iż możemy ją rozpatrywać również jako doświadczenie. W taki sposób podchodzi do tego zagadnienia Rudolf Otto. Wymieniając poszczególne elementy *sacrum*, tworzy on, nieobjaśniany w sposób racjonalny, pewien obraz stanu irracjonalnego. Odczuwanie *numinosum* nie da się określić za pomocą pojęć, a jedynie w reakcji uczuciowej [19, s. 17]. Jednak to, co najważniejsze w tym zjawisku, to ambiwalentne doświadczenie grozy (*mysterium tremendum*) oraz opozycyjnego do niej zachwyty (*mysterium fascinans*).

To podstawowe wyznaczniki obecności *sacrum*, których Otto doszukuje się w epifanicznych przedstawieniach chociażby w *Biblii* [19, s. 22-24].

Również dla Mircea Eliadego *sacrum* będzie pewnym rodzajem obcowania ze świętością. To doświadczenie świętego ukorzenia zarówno jednostkę jak i społeczność. Według badacza czas święty, to albo czas kosmiczny, czyli kołowego nawrotu – nieustannego odradzania się, albo też czas historyczny – linearny, w którym należałoby powiązać też zagadnienia angelologiczne. *Sacrum* przejawia się również w przestrzeni, która, jak zaznacza Eliade: «Dla człowieka religijnego nie jest jednorodna. Wykazuje pęknięcia i rysy, zawiera części jakościowo odmienne od pozostałych» [6, s. 17]. Można ją więc pojmować jako niejednorodną, nierówną, w której co rusz napotykamy miejsca uświęcone, na przykład w związku z kategorią centrum, wyznaczonego przez uświęcony *axis mundi*. Możemy więc *sacrum* rozumieć jako rozchodzenie się od centrum po peryferie. Ten święty *axis mundi* określa miejsce człowieka w świecie, a czas święty, to czas odnowy poprzez samoidentyfikację w początku rzeczy i poprzez naśladowanie źródła. Przy czym Eliade zaznacza, że w rzeczywistości zdesakralizowanej wciąż jeszcze mamy do czynienia z przejawami *sacrum* oraz zachowaniami z nimi związanymi, jednak istnieją one pod powierzchnią – w obszarze nieświadomości. Człowiek współczesny, jako potomek *homo religiosus* wciąż nosi w sobie wspomnienie religii [6, s. 223-232].

Ostatecznie warto też zwrócić uwagę na elementy uświęcone w ujęciu *New Age*. W tym właśnie przypadku mamy do czynienia z silną internalizacją doświadczenia *sacrum* i niestałością jednostki wobec obiektu przynależnego do tej sfery. Pojęciowy i symboliczny *bricolage* Ery Wodnika sprawia, iż odwoływanie się do, często całkiem odmiennych, dziedzin bliskie jest w rzeczywistości profanacji. Poza tym *sacrum* w tym wypadku wcale nie musi odnosić się do religii. Może «objawiać się» jednostce w zupełnie świeckich przejawach życia, o ile są one zasadniczym elementem kształtującym jej duchowość [14, s. 104-105]. Tak, jak owa duchowość staje się tu pojęciem szerszym od religii, tak też *sacrum* z jednej strony traci swą stabilność, a z drugiej staje się wieloznaczne i może dotyczyć niemal każdej sfery życia.

Z oczywistych względów aniołowie są przynależnie świętością. Boska moc promieniuje na nie i obdarza je chwałą. «A chwała Boga izraelskiego uniosła się nad cherubinów, na których się znajdowała» czytamy w *Księdze Ezechiela* [2; 9; 3], a w *Apokalipsie* św. Jan mówi: «ujrzałem innego anioła – zstępującego z nieba i mającego wielką władzę, a ziemia od chwały jego rozbrzmiała» [2; 18; 1]. Dzięki obcowaniu z Bogiem są uświęceni, choć «zawieszani» między dwoma światami zbliżają się do jego ideału. Paul O'Sullivan pisze, iż: «odzwierciedlają cudowną dobroć i słodycz (...). Cieszą się widokiem (...) nieskończonej miłości i odwzajemniają tę miłość z potężną siłą i intensywnością całej swej natury» [18, s. 50]. Przy czym w *Biblii* niemal zawsze, o ile nie zjawiają się nierozpoznani pod postacią ludzi, wzbudzają *tremendum* i *fascinans*. Przy tym jednak «żaden malarz, poeta, ani inny artysta nie stworzył nic podobnego do nich» [18, s. 49]. Ich istnienie opiera się na zupełnie niepojętych nam zasadach, a obcowanie z nimi możliwe jest jedynie dzięki

wierze. Przynależą do niepojętego rozumowo *numenosum*. Andrei Pleșu wskazuje na niezwykle zróżnicowanie światów anielskich, ich dynamikę, ruch, wielobarwność, dźwięczność, bogactwo hierarchicznego zróżnicowania [20, s. 20].

Pismo Święte nie jest jednak źródłem tych różnorodnych i cudownych obrazów. Odnajdujemy je dopiero w tekstach apokryficznych, gnostyckich, a zdarza się, że i we wczesnochrześcijańskich pismach teologicznych. *Biblia* nie jest dziełem angelologicznym, dotyczy bowiem spraw boskich i ludzkich. Aniołowie odgrywają w niej rolę drugorzędną, a można je określić nie ze względu na ich cechy, lecz na funkcję, jaką mają do spełnienia. Ich opisy są tu zwykle bardzo zdawkowe i enigmatyczne. Przy czym biblijna angelofania realizuje się w dwóch konwencjach. Pierwsza, to konwencja realistyczna, w której mamy do czynienia z wyobrażeniem antropomorficznym, a druga – symboliczna, przejawiająca się w obrazach fantastycznych, ukazujących anioły pod postacią płomieni, błyskawic, dymu, istot uskrzydłonych o ludzkich, ale i zwierzęcych twarzach [10, s. 17]. Zarówno *Stary*, jak i *Nowy Testament*, są bardzo powściągliwe, jeśli chodzi o opis, czy w ogóle wymienianie konkretnych anielskich postaci. Najczęściej spotykamy się z określeniem «anioł», «Anioł Pański», «cherubin», rzadziej «serafin». Kilka razy pojawiają się trzy imiona własne: Gabriel, Michał i Rafał. Anna Świderkówna wskazuje, iż w niektórych przypadkach angelofania może oznaczać po prostu teofanię. Szczególnie, jeśli weźmiemy pod uwagę Anioła Jahwe w scenie z gorejącym krzewem (Wj 3, 1-6) czy też poświęcenie Izaaka [2, Rdz 22].

Pominę w tym miejscu podstawowe role tych świętych duchów, jakie miały one do spełniania w *Nowym* i *Starym Testamencie* i zwrócę uwagę na samą koncepcję świętości. W *Księdze Wyjścia* czytamy: «Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. (...) Wtedy Mojżesz powiedział do siebie: «Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykleму zjawisku. Dlaczego krzew się nie spala?» Gdy zaś Pan ujrzał, że [Mojżesz] podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał Bóg do niego ze środka krzewu (...). Rzekł mu [Bóg]: «Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą». Powiedział jeszcze Pan: «Jestem Bogiem ojca twego (...)». Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga [2; 3; 1-6]. Wyraźnie mamy w tym miejscu z sytuacją możliwą do opisania w perspektywie koncepcji *sacrum* Rudolfa Otto. Zasłanianie twarzy, opuszczanie wzroku, padanie na twarz – to stała reakcja na teofanię, jak i na angelofanię. Bojaźń, zachwyt i cudowność mieszają się w jednym doświadczeniu objawienia. Ono zresztą wyznacza świętą przestrzeń. Ziemia została uświęcona przez wolę Boga, który poprzez ten akt uczynił ją centrum w opozycji do zewnętrznego *profanum*.

Trzeba zwrócić uwagę, iż biblijne *sacrum* kształtuje się w nieco odmienny i dość oryginalny sposób. Tomasz Jelonek zauważa, iż święty jest tylko i wyłącznie Bóg ukazujący się nie jako fantastyczna abstrakcja, lecz jako Ktoś – Osoba – nieskończenie doskonała i transcendentna, przewyższająca całe stworzenie. Przy czym jego Istota opiera się nie, jak w innych starożytnych kulturach, na elemencie kultycznym, lecz odnosi się do podstaw moralnych. Z kolei Świderkówna zauważa, że święty

(hebrajski *godesz*), to tyle co oddzielony, inny i nie odnosił się pierwotnie do praw moralnych [24, s. 15]. Do tego oddzielnego przynależą jednak pewne wydzielone fragmenty przestrzeni, przedmioty, ludzie.

Z drugiej strony mamy koncepcje neoplatońskie, podejmujące jako podstawowe zagadnienie kwestię emanacji ideałnego bytu. Tu właśnie należy doszukiwać się źródeł znanego nam hierarchicznego układu sfer niebieskich [10, s. 111-116]. Jest to podstawowy element świata przedstawionego w powieściach Kossakowskiej. Możemy u niej znaleźć odniesienia do *Hierarchii niebiańskiej* Pseudo-Dionizego Areopagity, apokryficznej *Księgi Henocha* oraz do tradycji gnostyckiej.

«Wejrzymy w hierarchie intelektów niebiańskich, objawione nam tutaj na sposób symboliczny i anagogiczny» [21, s. 47] – pisze Pseudo-Dionizy. Jego rozprawa angelologiczna jest jedną z najważniejszych prac w tej dziedzinie. Nie ulega wątpliwości, iż boska epistemologia wykracza poza ludzkie możliwości, jednak również anioły nie mają dostępu do jej istoty. Między stwórcą a jego dziełem istnieje przepaść nie do przebycia. Koncepcja hierarchicznej emanacji, jaką zaproponował Pseudo-Dionizy zakłada, iż im bardziej konkretna istota oddalona jest od źródła – świętości, tym mniejszą moc i wiedzę posiada. Na tej zasadzie wyróżnił on dziewięć kręgów anielskich podzielonych na triady. Są to najbliższe Bogu serafiny, cherubiny, trony, panowania, moce, władze, zwierzchności, archaniołowie i aniołowie. Każda niższa grupa widzi Stwórcę za pośrednictwem grupy wyższej. Tak też ludzie, jeśli doznają teofanii, to zawsze oznacza to objawienie się im «najniższych» aniołów, które przekazują im wiedzę i wolę emanującą z samego źródła. Orygenes stwierdza, że nikt nie zajmuje swojego miejsca przypadkowo i w takim właśnie układzie przejawia się boska mądrość [10, s. 163-165]. Św. Augustyn z kolei zakładał, iż aniołowie, jako bezpośrednio obcujący z Najwyższym, cieszą się wiecznym szczęściem, czyli dobrem ostatecznym. Jednak by wypełniać dobrą wolę, którą są obdarzeni, potrzebują jego bezpośredniej ingerencji. Mamy tu do czynienia ze szczególnym przejściem od możliwości niegrzeszenia do niemożliwości grzeszenia [10, s. 221-228]. Pleś, powołując się w swoich wykładach na teorię Tomasza z Akwinu, wyraźnie opowiada się przeciw dualistycznej koncepcji świata. Zakłada więc, że przestrzeń między tym, co materialne a niematerialne wypełniają duchy pośredniczące, gdyż niemożliwością jest, by nie istniała doskonałość bezcielesności [20, s. 35-37]. Sam Tomasz przyznaje, że anioły są całkowicie niematerialne, jednak mają swoją własną, odrębną zarówno od boskiej, jak i od ludzkiej formę egzystencji. Przy czym ich istota ogranicza ich poznanie, przez co nie mogą wnikać w umysł człowieka. Podkreśla też wyraźnie, że miłość między mężczyzną i kobietą nie ma przełożenia na relacje panujące w sferach niebieskich i jest obca bytom duchowym.

W powieściach Kossakowskiej – zarówno w *Siewcy wiatru*, jak i w jego kontynuacji – *Zbieracz burz* – hierarchiczna struktura wszechświata staje się elementem pierwszorzędny, choć w zdesakralizowanej rzeczywistości staje się ona jedynie świecką hierarchią opartą na władzy i przemocy. Kreując świat przedstawiony, autorka odwołuje się do *Księgi Henocha Etiopskiej*, *Słowiańskiej* oraz do *Księgi Henocha Hebrajskiej*. W dwóch pierwszych,

patriarcha, który, jak podaje Pismo święte: «Żył (...) w przyjaźni z Bogiem, a następnie znikł, bo zabrał go Bóg» [2, Rdz 5, 24], w towarzystwie aniołów podróżuje po zaświatach, a ostatecznie, w trzeciej z ksiąg, Bóg wyniesie go ponad nich wszystkich i przemieni w Metatrona – Małego Jahwe. Układ nieba w powieściach Kossakowskiej jest zbliżony do tego w księgach apokryficznych. Henoch podróżuje po wszystkich siedmiu niebach po kolei. Poznaje ich geografię i kierujące nimi zasady, by wreszcie stanąć przed obliczem Pana [9, s. 199-203]. Świat aniołów w powieściach, to świat pałaców, niewyobrażalnego bogactwa i przepychu. W *Zbieracz burz*, Daimon Frey, który ma też wiele innych wymownych imion: Abaddon, Anioł Zagłady, Tańczący na zgłiszczach, Rycerz Pana, zastanawia się: «Czy ten przepych, (...) to szaleństwo architektury, portyki z marmurów białych jak chmury, złote dachówki, ulice brukowane półszlachetnymi kamieniami, fontanny tryskające słodkim winem, (...) chimery, skrzydlate lwy i smoki, stiuki, pilastry, gzymsy i attyki są nam naprawdę potrzebne?» [12, s. 24]. Ów przepych odnajdujemy również w *Księgach Henocha*, w który opisuje on góry i tron z drogocennych kamieni, a wszystko w blasku i chwale [9, s. 146-147]. Tej chwały jednak brakuje w świecie stworzonym przez Kossakowską. Mamy za to świecki przepych, w którym kryje się grzech – pycha, poczucie wyższości, zachwycenie sobą, przyjemność sprawowania władzy.

Moim zdaniem relacje *sacrum* i *profanum* kształtują się tutaj w czterech perspektywach. Pierwsza, to zhierarchizowana przestrzeń święta w ujęciu Eliadego z punktem centralnym, tak jak określającym porządek w kosmosie poprzez wyznaczenia *axis mundi*. Druga z perspektyw to dominacja *profanum*, czyli świat bez Boga. Trzecie ujęcie to wizja dualistyczna, zakładająca istnienie boskiego antagonisty. Wreszcie ostatnia z perspektyw to próba przezwyciężenia *profanum*, ponownego przejścia w sferę *sacrum*.

Początek *Siewcy wiatru*, to jeszcze wciąż układ wspierający się na *axis mundi*, za który w powieści należy uznać ostatecznie, najwyższe niebo, a dokładnie – salę tronową Boga. To nadal świat, w którym mają miejsce objawienia, a bohaterowie spotykają się z ingerencją Najwyższego. Boska siła rozchodzi się z centrum, przechodzi przez kolejne, niższe nieba, by wejść jeszcze w Limbo. Piekło pod panowanie melancholijnego, tęskniącego za niebem Lucyfera nie należy do sfery *profanum*, lecz, jak wskazywał Caillois, do antagonistycznego boskiemu – negatywnego aspektu *sacrum*. *Profanum* należałoby więc szukać na ziemi. Królestwo Niebieskie jest już jednak skażone, a grzech szerzy się wśród aniołów, szczególnie tych, które stoją najwyżej w hierarchii. Powinny one emanować boską chwałą i dobrocią, przekazywać ją swoim podwładnym, zamiast tego stają się dumni i władczy.

Jerzy Prokopiuk, odwołując się do gnostyckich teorii Walentyna z Aleksandrii pisze, że: «Praojciec, zwany też Otchłanią, stwarza na drodze emanacji *Pleromę*: łańcuch 30 eonów. W systemie tym źródłem katastrofy kosmicznej, jeszcze w świecie duchowych, jest ostatni z eonów, eon żeński Sophia. (...) w swej żądzy rodzi Jaldabaotha, pierwszego archonta, bóstwo niedoskonałe i szpetne, które

tworzy świat...» [10, s. 398-399]. Rzeczywiście dumna Sophia, pani mądrości błądzi – knuje spisek wraz z (co prawda nie szpetnym, lecz nieludzko pięknym) Jaldabaotem – Prawicą Pana – Architektem Świata. Jego to postawa właśnie staje się ostateczną przyczyną odejścia Boga. Samowolnie skazując na śmierć anioła, doprowadza on do ostatniej, jak się wydaje boskiej ingerencji. Kossakowska pisze więc: «Nagle niebo pękło. Błękitne światło, które zalało plac, wślaczało oddechy z powrotem do płuc, oślepiało, powalało na kolana, na twarz. Wszyscy – aniołowie służebni, żołnierze i dostojnicy – czołgali się w pyle. I wszyscy słuchali. Tylko Metatron kłęczał z uniesionymi w górę rękami i spojrzeniem przepelnionym promieniującym nieopisanym szczęściem» [11, s. 52].

Teofania zawsze przebiega w ten sam sposób. Nigdy nie jest to obraz antropomorficznej istoty, lecz jasne – niebiskie lub białe światło, które przepelnia, koi, oczyszcza czy też pustoszy. Jak wynika z przywołanej sceny, aniołowie nie są godni, by patrzeć w światło, a ich przeżycie bliskie jest *mysterium tremendum*. Jedynie oddany Bogu Metatron godny jest, by unieść głowę w akcie opisanego przez Otto *mysterium fascinas*. Świat niebiańskich duchów został skażony, sprofanowany. Nie ma takich rytuałów oczyszczających, które umożliwiłyby innym aniołom wejście w obręb świętości. Odtąd jedyną postacią, która ma możliwość kontaktować się z Bogiem, jest główny bohater obydwóch tomów Daimon-Abaddon. Jednak również on jest skażony, przez co kontakt ten zawsze będzie przybierał formę rozrywającego bólem oczyszczenia. Światło, jak czyszczący ogień, przepala go, a on rzuca się niczym w tańcu świętego Wita i krzyczy przeraźliwie [12, s. 17].

Po odejściu Pana tron zostaje pusty, co stanie się tajemnicą kilku archaniołów i książąt piekła, którzy boją się, że w tej sytuacji utracą dotychczasową władzę. W komnacie pozostaje ogniasty przywódca serafinów, całkowicie obłąkany w opini przychodzących do niego po radę dostojników. Jednak to właśnie on objawia prawdę, której archaniołowie: Gabriel, Rafał i Michał, nie chcą pojąć. Cóż potrafią anioły, jeśli nie są w stanie śpiewać na chwałę Panu – pyta się Serafiel. Zamiast go wielbić, próbują zająć jego miejsce. Skupiają się na zadawaniu pytań, na które nikt im nie odpowiada, czekają znaku, lecz za mało w nich wiary, by zaufać mocy i łasce Stworzyciela, a anioł, który nie potrafi go wielbić, staje się człowiekiem. W ten sposób niebo zostaje zdesakralizowane. To królestwo na wzór ziemski, w którym garstka sprawujących władzę za wszelką cenę stara się zachować pozory, że Bóg nadal zasiada na swym tronie. Mieszkańcy królestwa nie domyślają się prawdy, jednak jest ona obecna w każdym zakątku zaświatów. Katarzyna Kaczor przedstawia zależności i antagonizmy w tym zdesakralizowanym świecie, przeciwstawiając sobie postaci całkowicie odarte z łaski z tymi, w których jeszcze tli się jakaś maleńka iskra. Aniołowie zaczynają się buntować wobec zinstytucjonalizowanej władzy, która nie wnosi boskiej prawdy i chwały, lecz stosuje przymus i represje [8, s. 454-460].

Po odejściu Boga mnożą się fakty świadczące o dominacji *profanum*. Pierwszą i najważniejszą rzeczą jest sojusz między niebem a piekłem. W rzeczywistości ani aniołowie nie są niesplamieni, ani mieszkańcy głębi nie są

wyłącznie demonami. Kondycja jednych i drugich osiąga ten sam poziom. Ani Lucyfer, ani jego wierny przyjaciel Asmodeusz nie wzbudzają lęku. To jedynie błądzący i tęskniący na światłem zagubieni rozbitkowie, którzy najbardziej pragnęliby ujrzeć na horyzoncie łódź, co zawiozłaby ich do domu. Lucyfer narzucił w piekle władzę popartą przemocą i okrucieństwem. Jednak sam jest zdecydowanie niechętny i powściągliwy w wypełnianiu swej roli. Za to przemoc i oszustwo stosują bez skrupułów skrzydlaci mieszkańcy nieba. Wiara ogranicza się więc do adoracji, czy też izolacji przed profanacją przedmiotów świętych, które stają się zwykłymi, pozbawionymi mocy błyskotkami. Archaniołowie za wszelką cenę starają się zachować pozory, między innymi ściśle przestrzegając praw. Ów pozór świętości skupia się jeszcze na przedmiotach, na przestrzeganiu zamknięcia ich przed profanem, który jest nim, gdyż stoi nieco niżej w hierarchii. Wszystko to jednak uluda, gdyż nie ma świętego ducha w królestwie.

Jednym z podstawowych przejawów profanacji, jak i przejścia w sferę *profanum*, a co za tym idzie – symbolem desakralizacji w powieściach Kossakowskiej jest krew. Cieknie ona z ran, chwilami leje się strumieniami. Aniołowie broczą w niej i umierają. Okazuje się ona być symbolem śmierci, która wkradła się do Królestwa Niebieskiego i sieje spustoszenie. Krople padające na posadzkę w wyższym niebie są czymś, czego tu wcześniej nikt nie widział i wprowadzają zmasę, rażą na tle niebiańskiej czystości. Bohaterowie nie zawsze też są piękni, a zdarzają się okaleczeni, pokryci szkaradnymi bliznami. Poza tym ci ludzcy aniołowie utracili nieśmiertelność. Z tym, że nie jest to efekt odejścia Boga. To zniszczenie ciała powoduje śmierć. Materialni, jakże cielesni, umierają więc, a ich ciała rozkładają się, niczym w średniowiecznym *dance macabre*. Mamy więc do czynienia ze światem, który za wszelką cenę stara się zachować hierarchiczny układ sfery *sacrum*, ale też ze światem, w którym nie ma już możliwości uchronienia hierarchicznego porządku stworzenia, o jakim pisał Tomasz z Akwinu. To już nawet nie jest koncepcja dualistyczna, ponieważ duch opuścił świat i nikt nie wie, gdzie przebywa. Pozostawiona przez niego siedziba, to jedynie inny wymiar tej samej, co nasza ludzka, rzeczywistości.

W zamian pozostaje splot duchowości, czy też raczej – tęsknota za nią w stylu «niskiego» *New Age*, gdzie wszystko ma nas olśniewać swym infantylnym powierzchownym blaskiem. Kaczor pisze o oszalamiającym wymieszaniu u Kossakowskiej motywów, symboli, postaci z różnych tradycji kulturowych [8, s. 461], co sprawia, że autorka tworzy niezwykle kolorowy kalejdoskop, który można określić jako *bricolage*. Pojawiają się w tu smoki, dziny, ogniście salamandry, kosmiczne zwierzęta, duchy żywiołów, a postaci, zamiast czerpać swe siły z boskiej emanacji, korzystają z gadżetów takich jak szklane kule, latające dywany, pentagramy. Nie wahają się nawet praktykować czarnej magii. Wciąż jednak tęsknią za Bogiem, a niektórzy z nich popadają w obłąd. Tak dzieje się z archaniołem Michałem. Z kolei Rafał załamuje się i oddaje się odrażającym praktykom magicznym, a Gabriel ulega żądzy władzy. Wielu aniołów korzysta z używek, które mają im zapewnić namiastkę kontaktu z Panem. Niektórzy opuszczają królestwo pozbawione chwały i

naznaczone przez zepsucie, i udają się do Limbo lub na Ziemię, by wieść życie wyrzutek, ale mają nadzieję, że będzie to jednak życie pełniejsze, oparte na poszanowaniu bliźniego, współczuciu i trosce, niezależnie od zajmowanej pozycji w hierarchii.

Siewca wiatru ukazuje też inną perspektywę, według której cały świat stworzony przez Boga jest emanacją *sacrum*. Jego ogień tli się zarówno w najznamienitszych aniołach, jak i w najniepozorniejszych istotach ziemskich, a nawet w mieszkańcach piekła. Do sfery *profanum* – jako do niewchodzącej w obręb stworzenia – zaliczać się będzie wszystko to, co «poza», co stanowi zaprzeczenie istnienia. Przeciw Antycreatorowi, czyli temu, który jest przeciwieństwem tworzenia, walczą wszyscy ramię w ramię, niezależnie od tego czy są to najwyżsi serafini, czy zabójczy żołnierze piekiel. Giną razem, by ocalić zarówno niebo, jak i piekło. Ostatecznie więc świat stworzony przez Kossakowską ujawnia ścieranie się dwóch antagonistycznych elementów, dwóch sił – twórczej i niszczycielskiej. Ale w tej pozornie manichejskiej wizji (pozornie, gdyż nie ma tu podziału na ducha i materię, lecz byt i niebyt), sfery *sacrum* i *profanum* nabierają nowego znaczenia.

Pozostaje jeszcze czwarta perspektywa, w której świętość przejawia się w indywidualnym, irracjonalnym doświadczeniu, opisanym przez Rudolfa Otto. Można powiedzieć, że główny bohater obu powieści został «powołany». Jednak trudno uwierzyć w powołanie, jeśli traci się orientację i nie spogląda się już w boskie oblicze. Grzech zaciera jasność widzenia. *Siewca wiatru* kończy się pokonaniem antagonistycznych, nienależących do naszego świata sił, a co za tym idzie, objawieniem świętości jako bożego stworzenia. Jednak to doświadczenie wspólnotowe – zjednoczenie się w słusznej sprawie nie wystarcza. W rzeczywistości jest tylko chwilowe. Dlatego kolejny tom – *Zbieracz burz* przedstawia jednostkowe doświadczenie – trudną, pełną wyrzeczeń drogę do Boga. Daimon, co prawda, otrzymuje znak, ale jego przesłanie jest na tyle zatrzęsające, iż nie potrafi on bez oporu przyjąć tej epifanii. Równie dobrze może to być emanacja antagonistycznej mocy, jak i po prostu przejaw pomieszania zmysłów. Do przeżycia *numinosum* stara się on ustosunkować w sposób racjonalny. Początkowo mu

się to nie udaje i rzeczywiście niemal popada w obłęd. Kolejne doświadczenia pozwalają bohaterowi otworzyć się na to doświadczenie, by lepiej je pojąć. To poprzez wolę przyjęcia epifanii i wolę aktywnej postawy jednostka w sposób indywidualny obiera nowy punkt oparcia. Daimon jest jednak w tym objawieniu całkowicie osamotniony. Występując przeciw całemu światu, staje się dla niego drogowskazem. «Panie, tylko Twoja wola! (...) Ja nic nie znaczę. Tylko Ty, aż po krańce czasu» [13, s. 384] – wyrzeka ostatecznie anioł, który na nowo uczy się widzieć Boga i ta jego afirmatywna postawa zsyła nadzieję, wskazuje drogę – szansę na odnowę. Tak oto: «Światłość przemówiła i ożywiła miecz. Nieprzytomne, białe światło zalewa cały kosmos. (...) Ziemia jest jak puste naczynie, w które wlewa się obfitą strugą przebaczenie, nadzieja i siła Światła. (...) Gasnąca energia życiowa świata znowu może rozkwitnąć [13, s. 384-385].

Agata Bielik-Robson zastanawiając się nad duchowością we współczesnej, postmodernistycznej rzeczywistości, poszukuje jej nowej formy jako parafrazy tradycyjnej metafizyki. Zwraca się w stronę doświadczenia romantycznego i idei Charlesa Taylora. Duchowość w takim ujęciu, jak pisze badaczka: «jest kwestią osobistej woli i siły pragnienia: jeśli dusza nie będzie *chciała* widzieć świętości w otaczającym ją świecie, nie zmuszą jej do tego żadne rydwany ognia» [3, s. 304]. Koncepcje świętości, o których mówiłam wcześniej, odnosiły się do rzeczywistości jeszcze niezdesakralizowanej, w której boskie «centrum» stanowiło ideę uniwersalną, gwarantującą bezpieczeństwo, stabilizację i wspólnotowe doświadczenie *sacrum*. Takie «zakorzenienie» przypisuje zarówno aniołom, jak i ludziom, konkretne formy egzystencji, zanegowane przez nowoczesność jako totalizujące. *New Age* ze swoim relatywizmem i uwewnętrznieniem, a szczególnie brakiem głębszych odniesień nie przyniósł rozwiązania. Stał się co najwyżej surogatem – jak woda święcona w powieściach Kossakowskiej. Owa utracona więź, może zostać odzyskana przez akt woli. Nie jako coś narzuconego, lecz jako dobrowolnie wybrane przywiązanie [23, s. XX-XLVIII]. Ostatecznie w tym końcowym ujęciu doświadczenie *sacrum* możliwe jest jedynie na drodze dobrowolnej, aktywnej afirmacji.

LITERATURA

1. Bell D. Kulturowe sprzeczności kapitalizmu / Daniel Bell ; [przeł. S. Amsterdamski]. – Warszawa : PWN, 1994. – 333 s.
2. Biblia Tysiąclecia / [pod red. Ks. Kazimierz Dynarski]. – Warszawa : Pallottinum, 1980. – 1439 s.
3. Bielik-Robson A. Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości / Agata Bielik-Robson. – Kraków : Universitas, 2000. – 421 s.
4. Caillois R. Człowiek i sacrum / Roger Caillois ; [przeł. A. Tatarkiewicz, E. Burska]. – Warszawa : Volumen, 1995. – 214 s.
5. Durkheim É. Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii / Émil Durkheim ; [przeł. A. Zdrożyńska]. – Warszawa : PWN, 2010. – 400 s.
6. Eliade M. Sacrum a profanum / Mircea Eliade ; [przeł. B. Baran]. – Warszawa : Aethia, 2008. – 267 s.
7. Jelonek T. Biblijne pojęcie sacrum / Tomasz Jelonek. – Kraków : WAM, 2008. – 77 s.
8. Kaczor K. Anioły wcale nieanielskie. Mieszkańcy niebios Mai Lidii Kossakowskiej / Katarzyna Kaczor // Anioł w literaturze i kulturze ; [pod red. J. Ługowska]. – Wrocław : ATUT, 2005. – S. 454–460.
9. Księga Henocha // Apokryfy Starego Testamentu ; [oprac. R. Rubinkiewicz]. – Warszawa : Vocatio, 2000. – S. 141–258.
10. Księga o aniołach ; [pod red. H. Oleschko]. – Kraków : WAM, 2002. – 699 s.
11. Kossakowska M. L. Siewca wiatru / Maja Lidia Kossakowska. – Lublin : Fabryka Słów, 2010. – 651 s.
12. Kossakowska M. L. Zbieracz burz [t. 1] / Maja L. Kossakowska. – Lublin : Fabryka Słów, 2010. – 341 s.
13. Kossakowska M. L. Zbieracz burz [t. 2] / Maja L. Kossakowska. – Lublin : Fabryka Słów, 2010. – 414 s.
14. Kubiak A. E. Jednak New Age / Anna E. Kubiak. – Warszawa : Jacek Santorski & Co, 2005. – 255 s.
15. Lem S. Fantastyka i futurologia [t. 1] / Stanisław Lem. – Kraków : WL, 2003. – 437 s.
16. Mazurkiewicz A. Degradacja figury anioła we współczesnej kulturze popularnej / Adam Mazurkiewicz // Anioł w literaturze i kulturze ; [pod red. J. Ługowska]. – Wrocław : ATUT, 2005. – S. 406–412.

17. Oramus D. Imona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku / Dominika Oramis. – Kraków : Universitas, 2011. – 312 s.
18. O’Sullivan P. Wszystko o aniołach / Paul O’Sullivan ; [przeł. H. Dymel-Trzebiatowska]. – Gdańsk : Exter, 1995. – 177 s.
19. Otto R. Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych / Rudolf Otto ; [przeł. B. Kupis]. – Warszawa : KR, 1999. – 220 s.
20. Pleśu A. O aniołach / Andrei Pleśu ; [przeł. T. Klimkowski]. – Kraków : Universitas, 2010. – 218 s.
21. Pseudo-Dionizy Areopagita Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska, hierarchia kościelna / Pseudo-Dionizy Areopagita ; [przeł. M. Dzielska]. – Kraków, 1999. – 207 s.
22. Pustowaruk M. Gra (z) aniołem w krótkich narracyjnych formach fantastycznych / Marek Pustowaruk // Anioł w literaturze i kulturze ; [pod red. J. Ługowska]. – Wrocław : ATUT, 2005. – S. 413–428.
23. Taylor Ch. Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej / Charles Taylor ; [przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A Lipszyc]. – Warszawa : PWN, 2001. – 995 s.
24. Świderkówna A. Rozmowy o Biblii / Anna Świderkówna. – Warszawa : PWN, 1996. – 402 s.

© Ligmanowska J., 2013

Дата надходження статті до редколегії 23.04.2013 р.