

PERSPEKTYWY NARRATORA-NOMADY
W TWÓRCZOŚCI POWIEŚCIOWEJ JOSÉ SARAMAGO:
WYMIARY AKTU OPOWIADANIA
W RZĘKOMEJ „NARRACJI ODKUPIENIA”¹

Po Marksie, Freudzie, Nietzsche, a także po Foucaultcie i Ricoeurze, horyzonty i własności przypisywane wypowiedzi literackiej ulegają daleko idącym przekształceniom. Wyłoniła się konieczność porzucenia „filozofii wsłuchania” na rzecz podejrzania, iż tekst komunikuje coś zgoła innego niż to, co wydaje się mówić. Nowa hermeneutyka ma wykazać, co kryje się za tekstem, a nowa lektura ma zarazem oznaczać czytanie z tekstem, jak i p r z e c i w niemu. Rozpada się więc nie tylko iluzja realistyczna, ale i iluzja neutralnej, nieskażonej ideologicznie wypowiedzi o świecie. Akt opowiadania utracił tym samym swoją „niewinność” i jest odtąd stale podejrzany o bycie narzędziem manipulacji.

Podejrzanie padło także na epistemologiczny status opowieści, i to z dwóch względów: po pierwsze właśnie dlatego, że rozpadowi uległa realistyczna iluzja opowiadania o świecie jako wiernego odzwierciedlenia rzeczywistości; ale i dlatego, że podważony został status samej rzeczywistości jako niezmiennego, uchwytanego i namacalnego bytu, mogącego być przedmiotem językowego wyrazu w tymże akcie opowiadania. Wówczas gdy, jak powiada Baudrillard, „rzeczywistość przestaje być tym, czym drzewiej bywała, pełnię praw zyskuje nostalgia. Idą w górę mity założycielskie i realne świadectwa. Idzie w górę prawda, obiektywność i autentyczność z drugiej ręki”². Ta nostalgia za referencjalnością, odnoszącą się do namacalnej, przestającej się wreszcie wymykać prawdy, znajduje zaspokojenie w powieściach José Saramago, które ukazały się w latach 1980-2000³.

Kontynuator tradycji portugalskiego neorealizmu wysuwa postulaty, dotyczące etycznego i epistemologicznego wymiaru wypowiedzi literackiej. Postulaty takie rzadko już bywają umieszczane w tekstach programowych lub krytycznych, lecz oczywiście w dalszym ciągu wpisywane są w sam tekst, zawierający własny

¹ Praca powstała w ramach stypendium Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

² J. Baudrillard, *Precesja symulaków*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1996, s. 181.

³ W szczególności zajmują nas następujące powieści Saramago: *Levantado do Chão*, Lizboa 1980, wydana w 1986 *Kamienna tratwa*, przeł. W. Charchalis, Poznań 2003, późniejsza o trzy lata *Historia obłączenia Lizbony*, przeł. W. Charchalis, Poznań 2002, oraz *A Caverna*, Lizboa 2000.

poziom metanarracyjny. W powieściach Saramago przybiera on formę – prowadzonego na marginesie głównej opowieści – komentarza o trudnościach i ograniczeniach narracji. Poniekąd kolejnym typem takiej metanarracyjnej wypowiedzi pobocznej są wywiady i opinie, wygłaszane publiczne lub rozpowszechniane w środkach masowego przekazu. Saramago, korzystając z tych kanałów informacyjnych, kreuje komentarz sytuujący jego własne poczynania pisarskie i kontekst gestów, wpływający bez wątpienia na sposób odczytywania dzieła literackiego przez ogół czytelników.

W jednym z wywiadów Saramago twierdzi, iż w powieściach takich jak *Levantado do Chão* mamy do czynienia z pewnym bardzo specyficznym głosem narracyjnym, przemawiającym nie jako prosty „opowiadacz historii”, lecz wręcz jako „narrator twórca sprawiedliwości” (*narrador criador de justiça*). Ta instancja stanowiąca sprawiedliwość pojawia się w tekście „po to, aby oddzielić dobro od zła”⁴.

Wydaje się więc, że, w zamierzeniu pisarza, z aktem narracyjnym mają być powiązane niezwykle śmiałe cele, mieszczące się w sferach właściwych dotychczas religii i polityce. Właśnie religia i polityka miały przecież gwarantować sprawiedliwość – choć różnie pojmowaną i różnie mającą się zrealizować: sprawiedliwość nagrody i kary w świecie ponadziemskim lub sprawiedliwość wkładu pracy czy zasługi i wynagrodzenia w doczesnym świecie ekonomicznym i społecznym. Literatura, jak dotąd, była chyba raczej sferą apelu o realizację płynących z tych dwu sfer obietnic sprawiedliwości, a nie jeszcze jedną instancją przypisującą sobie moc ustanawiania sprawiedliwszego ładu. Saramago – być może w obliczu kryzysu zaufania do instancji politycznych i religijnych – próbuje to jednak zmienić, podnosząc narratora do rangi etycznego autorytetu, czyniąc z niego (przynajmniej na poziomie autorskiego postulat) „narratora stanowiącego sprawiedliwość”.

Skoro niesprawiedliwość realizuje się w historii, to narracyjne stanowienie sprawiedliwości mogłoby wiązać się z Apokalipsą – kresem historii. Powieści takie jak *Levantado do Chão*, *Kamienna tratwa* czy *Miasto ślepców*⁵ można uznać za zsekularyzowaną wersję tego, co Steiner nazywa „narracjami odkupienia” (*redemption narratives*)⁶. Narrator staje się głosem opowiadającym przebieg Apokalipsy, a gdy mamy już powieściowy *dies irae*, „objektywizm” narratora stanowi podstawę do obdarzenia go rolą arbitra spraw ostatecznych, o których opowiada.

Ten profetyczny głos posługuje się tradycyjnymi procedurami narracyjnymi – trzecioosobową wypowiedzią z czasem przeszłym oraz teraźniejszym, służącym podkreśleniu dramatycznych zwrotów akcji. W opowieści o ostatecznym

⁴ Wypowiedź z wywiadu udzielonego szwedzkiej dziennikarce M. Gustafsson, opublikowana pierwotnie w „Dagens Nyheter” (9.10.1998); por. przekład portugalski, „Camões” nr 3 (grudzień 1998), s. 16.

⁵ J. Saramago, *Miasto ślepców*, przeł. Z. Stanisławska, Warszawa 1999.

⁶ G. Steiner, *The Grammars of Creation*, London 2001, s. 7.

rozpadzie cywilizacji i końcu historii brak miejsca na czas przyszły. Nie było go zresztą także w Objawieniu św. Jana. W nowym mesjanizmie, jaki powołuje do istnienia Saramago, znika to, co Steiner nazwał „imperatywem czekania”⁷.

Wielokrotnie poruszano kwestię związku narracji z rozwojem tożsamości indywidualnej, konstytuującej się w narracyjnym procesie samorozumienia⁸. Jak się wydaje, Saramago natomiast próbuje odwołać się do analogicznych mechanizmów poszukiwania sensu na poziomie form tożsamości zbiorowej. Specyficzna „narracja odkupienia” (czy też parafraza modelu religijnych i ideologicznych „narracji odkupienia”, istniejących w kulturze Zachodu), z jaką mamy tu do czynienia, nie streszcza objawienia pochodzącego od nadrzędnej instancji, lecz konstytuuje własną prawdę i jednocześnie powołuje do istnienia swój własny, specyficzny rodzaj tożsamości nomadycznej. Zostaje on przeciwstawiony nie tylko różnym formom lojalności zakorzenionej w przestrzeni (związku jednostki z szerzej lub wężiej pojętą całością terytorialną, taką jak kraj, państwo czy zjednoczona Europa), lecz także wszelkim formom przynależności do grupy opartej na wspólnym wytwarzaniu i konsumowaniu.

Naszym zadaniem jest zgłoszenie podstawowej wątpliwości, związanej z pisarskim przedsięwzięciem podjętym przez Saramago. Ta nieunikniona wątpliwość dotyczy konsekwencji płynących z roszczeń narratora do „stanowienia sprawiedliwości” za pośrednictwem nowej „narracji odkupienia”.

Saramago jako twórca literatury bardzo wyraźnie zdaje sobie sprawę z wielokierunkowych ograniczeń zaufania do różnych rodzajów tekstu. I tak, choćby w *Historii obłężenia Lizbony*, z upodobaniem uprawia post-White’owską krytykę prawomocności historiografii. A jednak z drugiej strony podejmuje rozpaczliwą próbę odbudowy zaufania do tekstu i świata jako przedmiotu „opowiadania o...”. Próbuje ponownie ugruntować prawomocność przynajmniej narracji powieściowej, w dużej mierze kosztem zaufania choćby do historiografii, czy do tekstów funkcjonujących w ramach innych dyskursów – politycznych i religijnych (stąd też *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*⁹ czy postulat „nowej teologii” wysunięty w powieści *Rok śmierci Ricarda Reisa*¹⁰).

Czy wobec zawodności historii skuteczniejszym narzędziem poszukiwania prawdy będzie tworzenie fikcji? Powieść zyskuje nie tylko funkcję moralną, lecz także pewnego rodzaju wymiar epistemologiczny, wynikający z imperatywu dociekania. Stanowiąc wezwanie do nieustannego kwestionowania świata, buduje tym samym przestrzeń wolności. Znaczenie powieści jako narzędzia wątplenia powraca wielokrotnie: „książki tego typu, opowiadając zdarzenia fikcyjne, zbu-

⁷ Ibidem, s. 8.

⁸ Por. K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków 2003, s. 17-51 (rozdział *Narracja a tożsamość jednostki ludzkiej*).

⁹ J. Saramago, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, przeł. C. Długość, Poznań 1992. (Wspominamy o tej powieści jedynie na marginesie, gdyż nie należy ona, w naszym rozumieniu, do Saramagowskich „narracji odkupienia”, a jest jedynie demontażem jednej z tych zastanych w kulturze narracji).

¹⁰ Tegoż, *Rok śmierci Ricarda Reisa*, przeł. W. Charchalis, Poznań 2000, s. 62.

dowane są wszystkie na fundamencie nieustającej wątpliwości, powściągliwie potwierdzonej świadomością, że nic nie jest prawdą i że trzeba udawać, iż nią jest¹¹; to wątplenie i dociekanie dotyczy w szczególności historii: „cała powieść jest tym właśnie, rozpaczliwą i daremną walką o to, by przeszłość nie uległa definitywnemu zatraceniu”¹².

Po kryzysie „wielkich opowieści”, ogłoszonym przez Lyotarda, jedyną drogą wydawałby się zwrot ku „małej” opowieści, nie roszczącej sobie prawa do stanowienia uniwersalnie ważnej, jedynej czy niepodważalnej prawdy o świecie. Taką „małą opowieść” o rewolucji Saramago próbował chyba stworzyć w swojej wcześniejszej powieści *Manual de Pintura e Caligrafia*¹³. Najwyraźniej jednak nie zadowolili się takim postawieniem sprawy; swoją prawomocną opowieść chciałby widzieć nie tylko w kategoriach ściśle prywatnych, nie tylko jako wyznanie czy pamiętnik. Chciałby nadać jej rangę znacznie poważniejszą, stwarzając model dyskursu, w którym można byłoby zawrzeć, wciąż w prawomocny sposób, pewną wizję wykraczającą poza horyzont indywidualny, czyniąc z niej nową „narrację odkupienia”. Musi więc przede wszystkim znaleźć odniesienie do jakiegoś modelu zbiorowości, mającej podzielać i firmować to przesłanie, nadając nowej wierze gwarancję prawomocności.

Saramago, tworząc swoją „narrację odkupienia”, próbuje odwołać się do najbardziej podstawowych kategorii wspólnotowości, do powtarzalności i monologiczności, jaka mogła funkcjonować w komunikacji oralnej w ramach pierwotnej społeczności. Ma być to głos jakiejś prawdy podzielanej, jakiejś prawdy n a s z e j, wokół której wytworzył się zbiorowy konsensus. Wielość głosów zostaje wchłonięta przez nadrzędny głos narratora. Dialog niepostrzeżenie przeradza się w monolog. Saramago poniekąd wykorzystuje tu doświadczenia portugalskiej powieści neorealistycznej, w której pojawiał się specyficzny typ postaci, mającej ucieleśniać „głos” pewnej zbiorowości, np. grupy najemnych robotników rolnych. Charakterystyczne jednak, że jest to pewnego rodzaju głos narracyjny „z podwójnym dnem”, gdyż ów prosty człowiek przemawiający między prostymi ludźmi, kreśli niepostrzeżenie kontury postulowanej rzeczywistości przyszłej. Jego „horyzont wiedzy”, pozornie ograniczony, otwiera się na społeczno-ekonomiczną przyszłość¹⁴. Mamy tu do czynienia ze swego rodzaju sekularyzacją dyskursu profetycznego, wpisującą się w ramy już nie religijnej, ale marksistowskiej eschatologii.

Saramago nie ogranicza się jednak do powielania dość naiwnych chwytów neorealistycznej tradycji, z której się wywodzi (czego zresztą wcale nie ukrywa¹⁵),

¹¹ Tegoż, *Historia obłączenia...*, op. cit., s. 57.

¹² Ibidem, s. 58.

¹³ Tegoż, *Manual de Pintura e Caligrafia*, Lisboa 1977.

¹⁴ Por. kwestie wypowiedziane przez „zbuntowanego żeńca” w inicjującej portugalski neorealizm powieści A. Redola, *Gaibéus*, Lizboa 1939.

¹⁵ Powieść *Levantado do Chão* zawiera nawet swoisty hołd złożony Redolowi poprzez podjęcie jednego z motywów z *Gaibéus*.

lecz próbuje sięgać po środki subtelniejsze. Głos przemawiający w powieści próbuje, w mniej lub bardziej przekonujący sposób, oddalić od siebie podejrzenie o manipulację, czy o instrumentalne podporządkowanie jakiejś domenie ideologicznej. *Explicite*, Saramagowski narrator nieustannie ostrzega przed niebezpieczeństwem prawdy wyłącznej. To przypomnienie o konieczności ustawicznego wątplenia, o obowiązku kwestionowania prawd jest natarczywie ponawiane: trzeba, „żebyśmy wątpili, kiedy wydaje nam się, iż jesteśmy pewni jakiejś rzeczywistości, bo to, co z niej poznaliśmy, jest ściśle określone, a przecież może ona stanowić jedną z wielu wersji, albo jeszcze gorzej, jeśli jest ogłoszona jedyną wersją.”¹⁶ Kolejnym sposobem na oczyszczenie się z zarzutu manipulacji może być systematyczne podważanie i odrzucanie ideologicznego ciężaru używanych słów w komentarzu snutym nieustannie przez narratora na marginesie własnej wypowiedzi¹⁷.

Jeszcze jednym sposobem na ostentacyjne odcięcie się od wszelkich posądzeń o manipulację może być podważenie całego schematu kategoryzacji tożsamościowej poprzez zaprzeczenie przynależności do tradycyjnie ukonstytuowanych grup, klas społecznych czy jakichkolwiek innych określonych ideologicznie kategorii. Gdy bohater *Historii oblężenia Lizbony*, redaktor, dopisuje w korekcie książki historycznej słowo „nie”, zamierzając powołać do istnienia „nową historię”, ten błąd otwiera drogę do podważenia własnej tożsamości „jak korniki zostawiające skorupę w miejscu, gdzie według nas powinien stać ciężki mebel”¹⁸ i prowadzi w końcu do całkowitego rozpadu poczucia przynależności.

Wydaje się, że Saramago sugeruje wręcz, że wszelka tożsamość zbiorowa, łącząca się z osiadłością i z przynależnością do grupy określonej przez pewien obszar przestrzenny, jest szkodliwa. Ilustrują to wydarzenia następujące po tajemniczym kataklizmie polegającym na „odłamaniu się” Półwyspu Iberyjskiego od Europy w powieści *Kamienna tratwa*. Wstrząs „natury psychologicznej i społecznej” stawia pod znakiem zapytania zarówno „kwestię tożsamości europejskiej”, jak i „kwestię narodowości, tak pracowicie wykształconych przez wieki”¹⁹. Kryzys związany jest nie tylko z nowymi mapami, które „wywoływały wrażenie nieokreślonego niepokoju”. Podczas gdy „dla niektórych Europejczyków uwolnienie się od niezrozumiałych ludów z zachodu, teraz dryfujących po morskich odmętach, z których nigdy nie powinni się byli wyłonić, było samo w sobie ulepszeniem”, inni Europejczycy odczuwają tęsknotę za wędrówką i ogłaszają, że także są Iberyjczykami: „w ciągu jednej nocy Europa została pokryta tymi napisami”, powtarzanymi w różnych językach we wszystkich częściach Europy, łącznie z Watykanem: „*Nos quoque iberi sumus*, niczym boski wyrok

¹⁶ J. Saramago, *Historia oblężenia...*, op. cit., s. 156.

¹⁷ Na przykład w *Historii oblężenia Lizbony*, op. cit., s. 175: „[...] tak piękne przykłady zachowania jak ten zwykliśmy nazywać chrześcijańskim miłosierdziem, co po raz kolejny dowodzi, jak bardzo słowa są ideologicznie zdezorientowane”.

¹⁸ Ibidem, s. 80.

¹⁹ J. Saramago, *Kamienna tratwa*, op. cit., s. 145.

w *pluralis maiestaticus*, swego rodzaju manetekelfares nowej ery”. Absurdalna pseudotożsamość iberyjska jest zwalczana za pomocą hasła „Zróbcie tak jak ja, wybierzcie Europę”²⁰, ale i tożsamość europejska jest w tej powieści pokazana tylko jako proteza, maskująca próżność i pustkę wszelkiej przynależności.

„To co początkowo było zapewne tylko zwykłym wyrazem uczuć marzycielka, w końcu przerodziło się w krzyk, protest, manifestację uliczną”²¹ – rozwścieczony tłum, wyprowadzony z równowagi tożsamościową katastrofą przypuszcza atak na telewizję i telewizory²², być może jako na narzędzia budowania tożsamości, które zawiodły. I właśnie konfrontacja utrwała tożsamość tych, którzy skupiają się pod przeciwstawnymi symbolami; wreszcie pojawiają się ofiary śmiertelne – kandydaci na męczenników nowej sprawy: „setki tysięcy, miliony młodych ludzi na całym kontynencie wyszło na ulicę o tej samej godzinie, byli uzbrojeni nie w racje, lecz w pałki, w łańcuchy rowerowe, bosaki, noże, szydła, nożyczki, jakby oszaleli z wściekłości, a także z frustracji i spodziewanego bólu i krzyczeli, My też jesteśmy Iberyjczykami”²³. Zbiorowa tożsamość zostaje ukazana jako zbiorowe szaleństwo.

Saramago głosi daremność doczesnych rewolucji. Ukazuje ich miałość, złudność rewolucyjnych symboli, niemożność utrzymania anarchii na dłuższy czas. Natychmiastowym następstwem przewrotu jest reorganizowanie się społeczności, pojawiają się nowe symbole i nowe definicje przynależności. Gdy w powieści *Kamienna tratwa* „ludowy ruch okupantów” zajmuje hotele, aby przekazać je na rzecz bezdomnych, rychło następuje koniec anarchii i początek rządów: pojawiają się „demokratycznie wybrane komitety mieszkańców, tworzące wyspecjalizowane komisje”. Następuje groteskowy *recycling* starych symboli: „Na masztach, dawnych i tych postawionych naprędce, powiewały chorągiewki i proporczyki we wszystkich kolorach, wszystko nadawało się do tego celu, flagi zagranicznych krajów, klubów sportowych, różnych stowarzyszeń, pod egidą symbolu ojczyzny wciągniętego na najwyższy maszt”²⁴.

Tylko ostateczna, apokaliptyczna przemiana może radykalnie przekształcić oblicze świata – i ta ostateczna przemiana ma pozostać w fazie niedookreślenia, nie ukazując swych konsekwencji. Te konsekwencje nikną z horyzontu – czytelnik *Kamiennej tratwy* nie dowiaduje się, w jaki sposób będzie żyć „nowy człowiek”, pojawiający się na ostatnich stronach powieści. Zamiast tego, „narrator stanowiący sprawiedliwość” może postulować jakiś nowy rodzaj czy model tożsamości, który przynajmniej tymczasowo wydaje się być wolny od niepożądanego ideologicznego balastu. Tylko oceaniczni nomadzi mieszkający na płynącym w nieznanne, odłamanym od Europy, Półwyspie zachowują wolność i czystość. Dotyczy to przede wszystkim małej grupy błędzącej podwójnie – wraz z dryfu-

²⁰ Ibidem, wszystkie cytowane fragmenty ze s. 147-149.

²¹ Ibidem, s. 148.

²² Ibidem, s. 150.

²³ Ibidem, s. 151.

²⁴ Ibidem, s. 95-96.

jącą „kamienną tratwą”, i – na własną rękę – przemierzając rozległe obszary Półwyspu. Nowa tożsamość nie wiąże się jeszcze z żadną formą przemocy czy dominacji, i – jako że przecież dopiero się wyłoniła – może chwilowo cieszyć się „czystym sumieniem”. Jest to tożsamość grupy nomadów, ludzi bez domu, bez ziemi, a więc, tym samym, także bez własności.

Dążenie do bycia w drodze jest jedną z ponadczasowych tęsknot naszego kręgu kulturowego. Paradoksalnie, stanowi kulturową stałą, być może jeden z wyznaczników tożsamości człowieka Zachodu. Wynika to z całej serii znaczeń i funkcji przypisywanych aktowi wyjścia, byciu w drodze jako stanowi duchowemu i wreszcie samej postaci wędrowca, który może stać się mediatorem między człowiekiem osiadłym a Absolutem. Wędrowka należy też niewątpliwie do najbardziej pierwotnych i uniwersalnych ludzkich doświadczeń. Saramago próbuje na wiele sposobów do tej pierwotności powrócić. Do pierwotności rozumianej zarazem jako model życia, opowieści, która w pierwotnej grupie nomadów mogła stanowić ważny element konsolidacji jej członków, i projektu poznawczego.

Postulowany jest odwrót od tożsamości narodowej i „cywilizacyjnej” (związanej z przynależnością do Europy lub do chrześcijaństwa), na korzyść tożsamości opartej na poczuciu przynależności do grupy nomadów – ludzi związanych nie przez wspólne miejsce pochodzenia, lecz przez wspólne okoliczności wędrowki. Solidarność wędrowców miałaby zastąpić ziomkostwo ludzi osiadłych. Nomada to człowiek niczego nie zawłaszczający, nie nastawiony na dominację, a tym samym w ograniczonym stopniu narażony na konflikt z innymi. Jeśli nawet do tego konfliktu dojdzie, to niezakorzeniony nomada jest od początku predestynowany do roli strony przegranej, ofiary tego konfliktu. W ten sposób zarysowuje się swoisty ideał etyczny człowieka. Nomada okazuje się wzniosły, jako nieskazana moralnie, czysta ofiara, zaś odpowiedzialność za przewrotną część ludzkiej natury zostaje przerzucona na stronę człowieka osiadłego i zapisana na konto tradycyjnych tożsamości narodowych i cywilizacyjnych, i tak już obciążonych winą za wielowiekowe, nieustające próby dominacji i ucisku. I tak na przykład w *Levantado do Chão* posiadacze ziemscy są obciążeni winą za wyzysk wędrujących robotników rolnych, powtarzający się nieustannie od początków państwowości portugalskiej aż do czasów współczesnych. Nomadzi, zarówno z tej powieści, jak i ci z *Kamiennej tratwy*, są zawsze gotowi rozpocząć wszystko od nowa. Obnoszą się ze swoją gotowością do zerwania wszelkich zastanych związków. Gotowi są do rezygnacji z nazwiska, narodowości, tożsamości cywilizacyjnej i religijnej. Wyruszający na wędrowkę, której cel nie jest określony, niosą ze sobą wieczny początek, obietnicę nowych, sprawiedliwszych stosunków. I nigdy nie dojdzie do rozczarowania tym nowym porządkiem, właśnie dlatego, że pozostaje on zawsze w fazie płynnej, nie ukonstytuowany definitywnie.

Przeciwstawienie nomady człowiekowi osiadłemu realizuje się nie tylko na poziomie powieściowych zdarzeń. Pojawia się także postulat „nomadyczności” jako strategii narracyjnej. Ogląd i opowiadanie o rzeczach i zdarzeniach z pozycji

narratora „wędrującego” (nie tylko w wymiarze geograficznym, ale i ideologicznym) jest tu postulowane jako jedyna możliwość uchwycenia i przekazania pełnej, oczyszczającej i wyzwalającej „prawdy” o tychże rzeczach i zdarzeniach. Nomadyzm jest tu nie tylko nowym modelem tożsamości, ale także swoistym rodzajem działania. Warunkiem wyruszenia na wędrowkę jest zaprzestanie wytwarzania dóbr (jak to czynią bohaterowie powieści *A Caverna* porzucając warsztat ceramiczny). Jako przeciwwaga frenetycznej aktywności w świecie, gorączkowej ingerencji w rzeczywistość, właściwej człowiekowi współczesnemu, pojawia się propozycja zawieszenia tej aktywności na korzyść wędrowki jako nowej postawy wobec świata. Również narrator ma, wedle Saramagowskiego pomysłu na literaturę, niejako zawiesić swoją działalność interwencyjną, a zająć się niezaangażowanym oglądem, właściwym nomadycznemu sposobowi istnienia w świecie.

Problem polega na tym, że to zawieszenie jest jedynie pozorne, a co za tym idzie, nieszczerze. *Explicite* tekstu przeczy temu, co kryje się w jego mechanizmie. Pojawia się swego rodzaju przewrotna koncepcja dialogu: bohaterowie przemawiają (każdy z osobna), ale okazuje się, że wyrażają tę samą podstawową, zbiorową mądrość, to przesłanie, które jest zasadniczo j e d n o, mimo nieustannie ponawianych ostrzeżeń przed niebezpieczeństwami wyłącznej racji. Gdy w powieści *Levantado do Chão* nakreślony zostaje pewien program przemiany świata, który zakłada, że ci, którzy ziemi nie mieli, obejmą ją w posiadanie, a nierówności społeczne zostaną zniwelowane, Saramago próbuje w taki sposób rozwiązać formalnie swój utwór, aby wydawało się, że narrator jest tylko głosem profetycznym, opowiadającym o zmianach mających nadejść w sposób nieuchronny. Taki profetyczny głos wydaje się niczego nie postulować i do niczego nie nawoływać, a jedynie dawać świadectwo apokaliptycznym zdarzeniom.

W obliczu rozgrywającej się Apokalipsy jedynym działaniem bohaterów Saramagowskich staje się wędrowanie bez geograficznego celu, a jedynym celem tego wędrowania staje się bezpośredni ogląd świata, a więc najskromniejszy rodzaj działalności poznawczej. Podjęcie tego właśnie, najprostszego przedsięwzięcia empirycznego poznania, wynika z dotkliwej porażki rozumu w konfrontacji z tym, co niewyjaśnione – z tym, co, jak sugeruje narrator, być może po prostu nie ma racjonalnego wyjaśnienia. W *Kamiennej tratwie* Saramago szczegółowo odmalowuje formy i etapy upadku rozumu. Racjonalne działania podjęte w związku z geologicznym kataklizmem, „zbadanie szczeliny, określenie jej głębokości, a następnie przestudiowanie, zdefiniowanie i praktyczne zastosowanie odpowiednich procesów zatykania pęknięcia” spełniają na niczym, a „zwycięstwo człowieka nad kaprysem natury”²⁵ okazuje się tylko chwilowe. Mimo to, wiara, że „w swoim czasie to wyjaśnimy”²⁶, pozostaje jeszcze niewzruszona. Szybko jednak nauka traci swój otwarty charakter i staje się formą ponurego fundamentalizmu, gdy pojawiają się sprzeczne teorie: „teza monolodowcowych i teza polilodow-

²⁵ Ibidem, s. 26.

²⁶ Ibidem, s. 28.

cowych, obie niemożliwe do obalenia i niebawem wrogie, niczym dwie antyteczne religie, monoteistyczna i politeistyczna²⁷.

Nieosiągalne poznanie zostaje sprowadzone do substytutu – rejestracji: „skoro nie można już odkryć, co powoduje przesuwanie się półwyspu po morskim dnie, no to niech ktoś się tam uda, aby na własne oczy zobaczyć ten cud, sfilmować przesuwanie się wielkiej skalnej masy, nagrać, kto wie, ten swego rodzaju śpiew wieloryba, to skrzypienie²⁸. Bezsilny rozum posiłkuje się swoim materialnym instrumentarium, przedłużeniem sięgającym tam, gdzie człowiek nie może dotrzeć; jednak i to zawodzi: „bezzałogowe urządzenia z kamerami filmowymi, sondami dotykowymi i ultradźwiękowymi [...] niczego nie znalazły”; „Archimède, sprzęt pierwszej klasy w badaniach podwodnych [...] wykorzystał reflektory, szczypce, elektroniczne macki, sondy różnego rodzaju, przecesał podwodny horyzont panoramicznym sonarem, na próżno”; „szczegółowo przebadano płytę kontynentalną, nie otrzymując żadnych wyników. Nie znaleziono żadnego pęknięcia, żadne niezwykle tarcie nie zostało wychwycone przez mikrofony²⁹. „Analityczna furia nauki” pozostaje bezsilna wobec apokaliptycznej tajemnicy. Nie pozostaje nic innego jak rozłożyć ręce: „pewien Włoch [...] mając za sobą precedens historyczny i naukowy, wymamrotał [...] *E pur si muove*”³⁰.

Przerwa w dostawie energii elektrycznej sprawia, że idzie w ruch myślenie mityczne, czyhające pod cienką powłoką rozumu i analizy. Kilkunastominutowy brak prądu jest odczuwany jako „prawdziwe pandemonium, diabły na wolności, zimny strach, polowanie czarownic³¹. Oto człowiek stał się niewolnikiem własnych wynalazków. Bez nich nie potrafi sobie poradzić, nie tylko w wymiarze materialnym, lecz także duchowym. Brak prądu urasta do rangi prawdziwej kosmicznej katastrofy: „było tak, jakby ziemia zmieniła orbitę i przemierzała teraz przestrzenie pozbawione słońca”, a dotychczasowi racjoniści powracają do modlitwy³².

Wobec porażki rozumu i obnażenia bezsilności „analitycznej furii nauki” pojawia się konieczność zarzucenia racjonalizmu i gruntownej przebudowy kulturowego projektu poznania świata. Miejsce osiadłości ma zająć nomadyzm, a miejsce kultu postępu – powrót do prymitywu. Nowy rodzaj działalności poznawczej ma realizować się w wędrówce i łączyć kilka cech. Po pierwsze, bezinteresowność. Poznanie ma być pozbawione technologicznej użyteczności, nie powinno prowadzić do nowych możliwości manipulowania rzeczami. Po drugie, ograniczenie zasady sprawdzalności (w nauce wierzymy w rzeczy, które uznajemy za sprawdzalne – potwierdzone przez kilku niezależnych obserwatorów, obdarzonych przez nas zaufaniem; nie dążymy każdorazowo do osobistego, naocznego

²⁷ Ibidem, s. 23.

²⁸ Ibidem, s. 123.

²⁹ Ibidem, s. 124-125.

³⁰ Ibidem, s. 126.

³¹ Ibidem, s. 34.

³² Ibidem, s. 35.

sprawdzenia owych rzeczy) na rzecz permanentnego niedowierzania przekazom (bohaterowie wyruszają w drogę, aby ujrzeć coś na własne oczy, gdyż nie dowierzają otrzymanym relacjom czy obrazom telewizyjnym). Po trzecie, zatrzymanie się na powierzchownych aspektach rzeczy i rezygnacja z dociekania o ich przyczynach lub ukrytych jakościach. Wobec porażki rozumu postulowane jest porzucenie samej idei związku przyczynowo-skutkowego między zdarzeniami na rzecz zasady koincydencji³³. Po czwarte, ograniczenie możliwości kumulowania wiedzy. Zdobyta przez wędrowców wiedza o świecie jest, co prawda, przekazywana w opowieści o okolicznościach wędrówki i gwarantowana prawdomównością opowiadacza – jednak takie warunki ograniczają możliwości jej przekazywania i dzielenia się nią, zawężając je do niewielkiej grupy nomadów, powiązanych emocjonalnymi więzami wzajemnego zaufania.

Przedstawienie jest dla Saramago zawsze symulacją. Wartość obrazu zarejestrowanego zostaje radykalnie zanegowana, odmawia się mu niemal całkowicie wymiaru referencji. Aby uciec przed wszechobecną symulacją, postaci powieściowe muszą podjąć wędrówkę, by na własne oczy obejrzeć rzeczywistość będącą przedmiotem telewizyjnego przekazu. Podróżujący na osle Srebrzynku Roque Lozano „ocenia wszystko po wyglądzie, dzięki temu wykształcił swój trzeźwy osąd”. „Nie wierzę telewizji, dopóki nie zobaczę na własne oczy”, „pójdę zobaczyć, czy to prawda”, wyjaśnia ludziom napotkanym po drodze³⁴. Postawa nomady – bohatera takich powieści, jak *Kamienna tratwa* czy *A Caverna* jest radykalną odpowiedzią na rozbudzony przez Baudrillarda lęk przed „symulakrami” – obrazami pozbawionymi realnych pierwowzorów. Porzucają oni osiadły tryb życia, by ruszyć w wędrówkę w poszukiwaniu owych pierwowzorów. Jednak kryje się tu, jeśli nie pułapka, to przynajmniej pewne niebezpieczeństwo, gdyż cała wytwórczość jest obciążona podejrzeniem o produkcję symulaków – nawet skromna działalność rzemieślnika z powieści *A Caverna*, wytwarzającego człekokształtne figurki z malowanej gliny, nie mająca nic wspólnego z hiperrealnymi obrazami wytwarzanymi przez naszą zaawansowaną technologię. Saramago proponuje rozwiązanie radykalne, skrajne obrazoburstwo zmierzające do wycięcia zła u jego tradycyjnych korzeni.

Model nomadycznej działalności i nomadycznego, powierzchownego, choć naocznego poznania, jak nietrudno zauważyć, stanowi dla nas, we współczesnym świecie, bardzo skromną propozycję. Oznaczałby radykalną rezygnację z naszych wyspecjalizowanych narzędzi poznania i przedstawienia, zarówno technicznych, jak i logicznych, a tym samym rezygnację z naszego wielkiego cywilizacyjnego projektu, jakim jest matematyczno-przyrodnicza eksploracja świata i gromadzenie wiedzy technologicznej, pozwalającej na coraz szerszy zakres kontroli nad rzeczami i zjawiskami. Saramago żąda powrotu do prostej akceptacji przemian w naturze i rezygnacji z dociekania ich przyczyn. Pękający łańcuch

³³ Ibidem, s. 169: „harmonia zdarzeń zależy od równowagi i czasu ich zajścia”.

³⁴ Ibidem, s. 63.

Pirenejów po prostu otwiera się „niczym owoc granatu [...] i tylko dlatego, że dojrzał i nadszedł jego czas”³⁵.

Jednak nagrodą za akceptację tych niezadowolających postulatów byłaby obietnica odbudowy iluzji solidnej i namacalnej rzeczywistości jako ośrodka ludzkiego bytowania i jako przedmiotu poznania. Akceptacja nomadyzmu i zdanie się na naoczność jako jedyną metodę poznania niesłoby odbudowę swoistego rodzaju więzi ze światem, za cenę rezygnacji z technologicznej dominacji nad tymże światem. Propozycja wysłuchania opowieści – relacji z doświadczeń cudzej drogi, w której słuchacz odnajduje jednocześnie obraz własnego błędzenia i wyraz podzielanej przez wszystkich, zbiorowej mądrości, odwołuje się do najprymitywniejszych sposobów budowy zaufania do tekstu i do narratora – tego zaufania, które współcześnie znalazło się w sytuacji kryzysu.

Saramago proponuje nam wyjście z kryzysu współczesności poprzez radykalny regres do stanu pierwotnego. Skoro znaleźliśmy się w ślepej uliczce, włączenie wstecznego biegu wydaje się jedynym rozwiązaniem. Ta propozycja – czy jest ona do przyjęcia, czy też nie – dotyczy wielu poziomów funkcjonowania symbolicznego kultury. Nomadyzm jest nowym modelem tożsamości w opozycji do (przebrzmiałej?) idei narodu czy też (tylko tymczasowo aktualnej?) szerszej tożsamości cywilizacyjnej, jaką jest Europa; nową podstawą etyki (wobec kryzysu religii?), a nawet nowym wzorcem językowego przedstawienia rzeczywistości.

Stara tożsamość ma rozpaść się jak spróchniały, zżarty przez korniki mebel. Nie wiadomo jednak, co miałoby ją zastąpić. Zasadniczym zarzutem wobec Saramagowskiej wizji jest jej niedopowiedzenie. Labirynt dawnych symboli prowadził do zagubienia i szaleństwa. Jednak, jak pisze sam Saramago, „ludzie nie są zdolni stwierdzić, kim są, jeśli nie mogą wykazać, że są czymś innym”³⁶, dlatego potrzebują flag i emblematów, aby się wokół nich gromadzić i z nimi się identyfikować – zawieszenie człowieka w pustce symboli wydaje się nietrwałym i kłopotliwym stanem, a nie rozwiązaniem dylematów i receptą na polepszenie jego kondycji.

Saramago ogłasza potrzebę stworzenia „nowej historii” i „nowej teologii”, dzięki którym pojawiłaby się szansa na poprawienie świata, na powtórna kreację, ustanawiającą świat w doskonalszej postaci. Realizacja tego projektu wymaga wykroczenia – takiego na przykład, jak przełamanie „kodeksu deontologicznego” redaktora, dla którego „autor jako taki jest nieomylny”³⁷, przełamania hierarchii, struktury symbolicznej zależności, wejścia na drogę wolności. Człowiek mógłby w ten sposób nawet ocalić Boga lub przywrócić Go do życia: to dylemat redaktora Nietzschego, zastanawiającego się, czy dopisać słówko „nie”, zamieniając „zdanie filozofa Bóg umarł, na zdanie Bóg nie umarł.” Redaktorzy „potrafiliby zmienić oblicze świata, wprowadzić królestwo powszechnego szczę-

³⁵ Ibidem, s. 30.

³⁶ J. Saramago, *Historia oblężenia Lizbony*, op. cit., s. 42.

³⁷ Ibidem, s. 50.

ścia, dając się napić spragnionym, karmiąc głodnych, darowując pokój niespokojnym, radość smutnym, towarzystwo samotnym, nadzieję tym, którzy ją utracili [...]”. To zadanie jest przyrównane do przedsięwzięcia demiurgicznego: „w ten sam sposób został stworzony świat i człowiek, za pomocą słów, takich, a nie innych, aby się tak stało, a nie inaczej”³⁸. Nowa narracja ma przebudować zastaną „narrację” Boga, zapisaną w stworzonym świecie.

Twórczość Saramago wypływa z szerokiego kulturowego przeświadczenia o nieuchronności przełomu, z poczucia, że aktualny świat nie może dłużej istnieć w obecnej postaci, że sprawy muszą zacząć się wreszcie toczyć tak, „jakby wszechświat reorganizował się od końca do końca, być może dlatego, że stwierdzono, że pierwszy się nie sprawdził”³⁹. W odpowiedzi na przeświadczenie o nieuchronności kryzysu (skądinąd pojawiające się cyklicznie w dziejach naszej zachodniej kultury) pisarz powołuje do życia kolejny model mesjanizmu. Nowość polega na rezygnacji z paradygmatu oczekiwania, wpisanego w tradycyjny mesjanizm religijny. Zamiast czekać na mesjasza, można samemu zostać mesjaszem, przejął jego funkcję.

Nasuują się kolejne zastrzeżenia i wzrasta niepokój. Nie sposób dostrzec kryjącego się tu nowego rodzaju przemocy symbolicznej. Można ją nazwać swobodną przemocą ofiary. Nomada, od początku ukonstytuowany tak, by pełnić rolę czystej i bezbronnej ofiary, jest prowokatorem. W przewrotny sposób przyczynia się do wiecznego nawrotu sytuacji przemocy. Nie dlatego jednak, że uczestniczy w historycznym schemacie dominacji jako jego niezbywalna część, ale dlatego, że jest w *Levantado do Chão* symbolicznym zwycięzcą i hegemonom w szerszej perspektywie przyszłego, po-historycznego „imperium słabych”. Widoczne jest tu nawiązanie do religijnych schematów myślenia, w których prawdziwa siła należy nie do silnych, lecz do tych, którzy pokładają ufność w Bogu. Myśl, że słabi i bezbronni zostaną wywyższeni bożą mocą może, stać się podstawą przemocy fundamentalistycznej. To samo dotyczy nomadów z *Levantado do Chão*, którzy mają za sobą rację marksistowskiej ideologii, predestynującej ich do ostatecznego zwycięstwa nad dotychczasowymi wyzyskiwaczami.

Kreślenie porządku w fazie stawania się, ucieczka przed rozczarowującym określeniem, jest jedynie unikiem. Nieśmiała, wahająca się nieustannie, niepewna siebie i odsyłająca do wspólnego doświadczenia opowieść nomady, mająca odbudować zaufanie w akcie literackiej komunikacji może okazać się jedynie fasadą skrywającą model mądrości, która z założenia ma być podzielana, a więc zawiera w sobie niepokojący, fundamentalistyczny potencjał stawania się prawdą powszechnie podzielaną. Daje o sobie znać niepokojący mechanizm: indywidualne drogi zbiegają się w zbiorowy marsz, a głosy – w chór prawdy powszechnej.

Aspiracja do nomadyzmu jest wyrazem marzenia o wyjściu poza własne ograniczenia. Jest także wyrazem beznadziei, która owocuje chęcią porzucenia własnego stanu posiadania i wyjścia ku innemu. Jest to marzenie pisarza niezadowolonego

³⁸ Ibidem, s. 51.

³⁹ Tegoż, *Kamienna tratwa*, op. cit., s. 277.

z bezsilności literatury i człowieka bezsilnego w obliczu świata, którego nie udaje się przekształcić i udoskonalić. Nomadyzm staje się kuszącą propozycją, gdy człowiek osiadły konstatuje swoją niemoc mimo całej technologicznej sprawności, jaką dysponuje. Jednakże ów nomadyzm, stając się mesjanistycznym przesłaniem, tylko pozornie ustanawia nowy dyskurs otwartości i tolerancji. W rzeczywistości nowy mesjanizm może stanowić zarodek nowego fundamentalizmu, którego podstawowe niebezpieczeństwo polega na deprecjacji doczesności, na przeniesieniu celów na „tamten świat”, poza ostateczny kres historii, na odwrócenie od zwykłych, praktycznych działań człowieka osiadłego krzątającego się wokół swoich spraw – działań mogących zaowocować wszystkim, z wyjątkiem realizacji ideału sprawiedliwości i mistycznego poznania „istoty rzeczy”.

I wreszcie nowy mesjanizm może okazać się dyskursem grupowego egotyzmu. Być może mechanizm dominacji jest nieuchronnie związany z każdą tożsamością zbiorową, nieuchronnie tworzącą własną prawdę i własny zbiór zasad i przesłanek, choćby była ona tożsamością zupełnie nowego rodzaju, tożsamością grupy nie szkodzących nikomu biedaków bez dóbr i bez ziemi, tożsamością nie obciążoną jeszcze odpowiedzialnością za żadne nadużycie. Być może zaplanowany przez Saramago dzisiejszy nomada, rewolucjonista i męczennik za sprawę obalenia systemu stworzonego przez człowieka osiadłego, jest fundamentalistą jutra. Jak wiadomo z historii, nic tak skutecznie nie kładzie kresu imperiom, jak najazd nomadów, a i Saramagowscy nomadzi przecież zwyciężają. Ich błędzenie nie jest tak niewinne, jak mogłoby się wydawać. Bohaterowie powieści *Kamienna tratwa* czy *Ewangelia według Jezusa Chrystusa* są przedstawieni jako instrumenty ukrytych sił, które za ich pośrednictwem manipulują ludzkością i światem. Bohaterowie *Levantado do Chão* dokonują symbolicznego zawłaszczenia ziemi, którą przemierzają. Zdobywają swoje imperium, chociaż jest ono położone nie w tej samej czasoprzestrzeni, w której rozgrywa się historia polityczna, ale w swego rodzaju posthistorii następującej po momencie apokaliptycznym, w którym zmartwychwstają umarli, aby przyłączyć się do wielkiego pochodu bezrolnych i uciśnionych⁴⁰. Ale przecież to zwycięstwo na granicy historii jest zwycięstwem ostatecznym. Ci, których nomadzi zepchną na margines, nie uzyskają już nigdy możliwości apelacji.

Fuzja myślenia religijnego i politycznego w pisarstwie Saramago pobrzmiewa podejrzenie. Jak każda gra z *sacrum*, kryje niebezpieczeństwo. Wiary ludzi osiadłych, agresywnych, gdy trzeba bronić swego stanu posiadania i zawsze gotowych ruszyć na podbój, są wyrażane językami dominacji. Jednak również wiara tych, którzy gotowi są porzucić wszystko, co posiadają, by ruszyć ku innemu ze swoimi projektami przebudowy świata, bywa w swojej żarliwości równie agresywna i przemawia takim samym językiem.

Dzieło Saramagowskie, obok naszkicowanych chyłkiem postulatów, nie zawiera niestety wskazówek co do ich konsekwencji, a wręcz, jak próbowałam

⁴⁰ Tegoż, *Levantado do Chão*, op. cit., s. 348.

dowodzić, celowo unika prób ich określania. Ostatecznej konkluzji nie może więc tu być. Zamierzone niedookreślenie uniemożliwia jednoznaczne odczytanie. Nie możemy być do końca pewni, czy mamy do czynienia z utopią, czy z antyutopią. Nie wiemy, czy nakreślony świat jest światem idealnym.

Nomadyzm jest przez Saramago postulowany jako droga ku pomnażaniu etycznego i epistemologicznego potencjału człowieka, a w konsekwencji także jako swego rodzaju gwarancja skuteczności aktu narracyjnego będącego narzędziem poznania prawdy o człowieku i świecie, narzędziem, którego nie da się posądzić o zakrywanie zamiaru dominacji. Nowy rodzaj tożsamości nomadów wydaje się wolny od odpowiedzialności za przemoc i nadużycia, jakie ciążyą na sumieniu narodów czy wspólnot religijno-cywilizacyjnych. Jest to jednak „niewinność” tylko pozorna, bo tymczasowa. Nowa tożsamość nie wiąże się jeszcze z żadną formą dominacji, bo przecież dopiero się wyłoniła, może cieszyć się „czystym sumieniem”, ale jest to jedynie stan chwilowy i nic nie gwarantuje jego trwałości. Marzenie bezrolnych chłopów o posiadaniu własnej ziemi (zawłaszczanej dotąd jedynie poprzez wędrowkę), które urasta do rangi mesjanistycznego przesłania, ziszcza się w apokaliptycznym pochodzie, w którym powstają z martwych minione pokolenia, aby przyłączyć się do rewolucyjnego marszu żywych. Zawłaszczenie ziemi przybiera kształt końca historii, która wedle tej powieści rozpoczęła się w chwili pierwszego podziału ziemi między osadników. Ale jeśli historia była dialektyczną grą przeciwieństw, to w posthistorycznym świecie będzie miejsce tylko na jedną prawdę.

Być może na kartach tych powieści nie oglądamy konstytuującego się lepszego ładu, lecz wprost przeciwnie, narodziny totalitaryzmu. Czy zatem Saramago dokonuje jakiegoś dyskursywnego nadużycia? Czy zwodzi czytelnika, podsuwając mu wizję stanowiącą ziarno jakiegoś nowego fundamentalizmu, przyobleczoną w świeże szaty niewinności? Jednakże i na to pytanie nie sposób odpowiedzieć twierdząco. Literatura jest przecież przestrzenią transgresji, w tym transgresji norm etycznych, które nakazywałyby pisarzowi przedstawianie postulatów, prowadzących czytelnika nie na manowce, lecz ku rzeczywiście lepszemu światu. Być może więc pisarz puszcza tylko w ruch mechanizm, dzięki któremu możemy przyjrzeć się, w jaki sposób naiwna wiara w proste rozwiązanie problemów współczesności, takie jak porzucenie wszystkiego i powrót do zgodnego z naturą życia prymitywnej wspólnoty zbierackiej, staje się prawdą wyłączną i podstawą nowego fundamentalizmu. Być może Saramago dokonuje na naszych oczach prestidigitatorskiej sztuczki. To od inteligencji czytelnika zależy, czy zdoła zrozumieć ószukańczą zasadę działania, zawartą w ukazanym mechanizmie, czy też przyjmie za dobrą monetę podsuniętą mu „nową ewangelię”.

Komentując Saramagowską pretensję „narratora stanowiącego sprawiedliwość”, pisałam na wstępie o bezsilności literatury, zwłaszcza w zestawieniu z religią i polityką, instancjami mogącymi obiecywać realizację swoich własnych ideałów sprawiedliwości. Może właśnie bezsilność literatury stanowi jedyną możliwą gwarancję jej tak poszukiwanej „niewinności”?