

DARIUSZ SKÓRCZEWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Nawrócony na islam. O paradoksalnych implikacjach pewnej „transgranicznej” konwersji

Literatura od najdawniejszych czasów rejestruje doświadczenie transgranicznego przemieszczenia. Wystarczy przypomnieć Księgę Wyjścia, w całości relacjonującą etapy dyslokacji dwumilionowego narodu. Ale przecież tę kanoniczną relację z przebiegu owego – rzeklibyśmy współczesnym, świeckim językiem – wielkiego eksperymentu społecznego poprzedza, egzystencjalnie paradygmatyczna, jednostkowa historia Abrahama, który z Chaldei wędruje do Kanaanu, przechodząc przez Rzekę. Byłoby więc może tego rodzaju przekraczanie granic, wytyczonych wielkimi markerami geograficznymi, od początku wpisane w kondycję tak całych populacji, jak i poszczególnych ludzkich istnień? Nieodłącznym rewersem zadomowienia, o którym tak pięknie pisał Heidegger¹, a któremu z niepojętą konsekwencją dawał odpór Abraham, wybierając pomieszkiwanie w namiocie?

Doświadczenie transgranicznego przemieszczenia – ono bowiem mnie tu interesuje – może przybierać rozmaite oblicza: masowe lub indywidualne, przymusowe bądź dobrowolne. Dotyczyć może zarówno wielkich grup, np. w następstwie kataklizmu wojennego czy naturalnego, jak i jednostek. Może być wynikiem rozmaitych form przemocy –

¹ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. i red. K. Michalski, Warszawa 1977.

np. politycznych, rasowych, etnicznych czy religijnych prześladowań, jak i aktem wyboru, o zróżnicowanym ciężarze egzystencjalnym – jak w przypadku zjawisk, określanych jako turystyka czy translokacyjność². Bywa jednak i tak, że – pozostając aktem suwerennej woli jednostki – współczesne transgraniczne przemieszczenie nie pozwala się zredukować ani do fanaberii, do ponowoczesnej, czysto kosmopolitycznej ekstrawagancji, ani do rezultatów życiowego pragmatyzmu. Przeciwnie, jawi się jako skutek głęboko odczuwanej konieczności, wewnętrznego imperatywu, skłaniającego do zmiany miejsca bez względu na koszty. Warunkiem uruchomienia tego procesu jest dostatecznie silny bodziec – bodziec w ostatecznym rozrachunku etyczny.

Z tego rodzaju sytuacją spotykamy się w twórczości innego Abrahama niż wspomniany patriarcha z *Genesis* – Piotra Kalwasa, o przybranym imieniu Ibrahim. Ten jedyny polski pisarz-islamski konwertyta osiem lat po swoim nawróceniu (które nastąpiło w 2000 r.) zdecydował się opuścić Polskę i wybrać Egipt. Przeniósł się znad Wisły do Aleksandrii, skąd – z pozycji ekspatrianta i akulturowanego muzułmanina – kontynuuje swe autobiograficzne narracje.

Status Kalwasa-neofity jest paradoksalny. Jako Polak, przedtem nominalny katolik, a obecnie nawrócony na islam, należy on do nienależącej do polskiej populacji, przez co nie sposób ujmować jego przypadku w kategoriach socjologii dyslokacji grup ludzkich. Jednak jako

² Pojęcie „turystyka” funkcjonuje dziś w polskim dyskursie humanistycznym jako kalka ang. *tourism*; ma jednak własne zabarwienie, niezupełnie tożsamy z „turystyką”. Klasyczny już artykuł Jonathana Cullera z 1990 r. *The Semiotics of Tourism* przetłumaczono jako *Semiotyka turystyki*, przypieczętowując tym samym różnicę między obu polskimi odpowiednikami pojemnego terminu angielskiego. Nie mogąc poświęcić tu więcej uwagi podłożu oraz implikacjom stanu rzeczy, jaki panuje w tym jednym wycinku naszej rodzimej terminologii, chcę jedynie zaznaczyć, że mianem turystyki teoretycy i badacze kultury określają specyficzne, swoiste dla współczesnej kultury, zjawisko pasywnej percepcji obcego miejsca, opartej na jego zapośredniczonym, i przez to nieautentycznym, poznaniu pod wpływem cudzych dyskursów (zob. J. Culler, *Semiotyka turystyki*, tłum. H. Baczeńska, „Panoptikum” 2009, nr 8, s. 11–23). Turystyka charakteryzuje się, prócz masowości, również swoistymi metodami nadawania znaczenia („sygnifikacji”), doświadczanej przez podmiot, przestrzeni z jej mieszkańcami i atrybutami. Wiąże się ponadto z określonym statusem społeczno-ekonomicznym oraz kulturowo-mentalnościowym uposażeniem turysty: stanowi praktykę kulturową, będącą pochodną przynależności do względnie zamożnego sektora globalnej populacji, który – dzięki odpowiedniej repartycji dóbr w świecie gospodarki kapitalistycznej – może sobie pozwolić na luksus „bezinteresownego” podróżowania szlakami znaków, pozostawionych w specjalnie spreparowanych dla niego folderach i przewodnikach (zob. F. Jameson, *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Kraków 2011). Natomiast translokacyjność to przemieszczenia ludności lokalnej, spowodowane np. turystyczną popularnością określonych regionów, stwarzającą szansę okresowego zatrudnienia itp. W wyniku tych przemieszczeń następuje „wytworzenie i reprodukcja lokalności, w których więzy małżeńskie, zawodowe, biznesowe i rozrywkowe splatają ze sobą rozmaite cyrkulujące populacje z lokalną ludnością”, przez co dochodzi do wytworzenia nowego „sąsiedztwa” (A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 284).

Europejczyk, przedstawiciel zachodniej cywilizacji, wybierający islam i przeprowadzający się do muzułmańskiego kraju, stanowi – rzecz jasna – element szerszego zjawiska, związanego z tzw. kulturą polityką deterytorializacji. O ile z tej drugiej perspektywy religijny i egzystencjalny wybór polskiego pisarza sytuuje go w rzędzie tysięcy Brytyjczyków, Niemców, Francuzów i Amerykanów w zglobalizowanym świecie, przechodzących rocznie na islam, fenomen Kalwasa w naszej literaturze stanowi pochodną pierwszej perspektywy. Z punktu widzenia polskiej kultury, a także polskiej diaspory ten islamski konwertyta i pisarz wciąż pozostaje przypadkiem odosobnionym, by nie rzec unikatowym. Stąd zasługuje moim zdaniem na szczególną uwagę.

Nie tylko pierwsza powieść *Salam*³, ale twórczość Kalwasa w całości jest efektem nie tyle spotkania z egzotyczną kulturą (byłoby to jedynie powtórką ogranego schematu europejskiej fascynacji Orientem), co właśnie owego napięcia, wynikającego z ciągłego przemieszczania się w przestrzeni *pomiędzy* kulturami. Do opisanie tej relacji sięgam po termin „transgraniczność”. Traktuję jednak tę kategorię jako pojęcie analogiczne (tj. naturalnie wieloznaczne), granica bowiem nie stanowi tu twardej linii demarkacyjnej, oddzielającej dwie sąsiadujące ze sobą przestrzenie geograficzne, zamieszkiwane przez populacje dysponujące większą czy mniejszą mobilnością. Choć tak rozumianej transgraniczności w twórczości Kalwasa nie odnajdziemy, nie sposób przeoczyć faktu, że zasadniczą jej cechą strukturalną jest ustawiczne poruszanie się podmiotu między dwiema, ściśle zdefiniowanymi i odgraniczonymi od siebie, przestrzeniami.

Przemieszczanie to odbywa się u Kalwasa na dwóch planach: 1) realnym, tj. w formie fizycznie podejmowanej podróży i 2) mentalnym, w postaci – kluczowych dla pozycji autobiograficznego narratora – „wypraw” intelektualnych: politycznych, religijnych, etnograficznych i kulturowych, o zróżnicowanym zresztą poziomie wnikliwości i oryginalności, lecz niezmiennie pełnych pasji, a nawet neofickiej żarliwości, zwłaszcza we wczesnych powieściach. O pasji tej i jej religijno-ideologicznym podłożu piszę w innym miejscu⁴; tutaj jedynie wskażę,

³ Utwory Piotra Ibrahima Kalwasa, do których odwołuję się w artykule, to: *Salam* (Warszawa 2003); *Czas* (Warszawa 2005); *Drzwi* (Warszawa 2006); *Rasa mystica: traktat około Indii* (Warszawa 2007) i *Dom* (Pruszków 2010). Cytaty i odniesienia lokalizuję w tekście.

⁴ W artykułach: *Radykalna konwersja jako postkolonialne wyparcie: kulturowe samowygnanie w powieściach Piotra Ibrahima Kalwasa, jako ostateczne rozwiązanie (post-)totalitarnej traumy*, „Roczniki Humanistyczne” 2014, t. 62, z. 1, s. 45–67 oraz *Polish Narrative After 1989: The Postcolonial Disavowal*, [w:] *Postcolonial Slavic Literatures After Communism*, red. D. Uffelman, K. Smola, Frankfurt a. Main 2016.

najistotniejszy z punktu widzenia podjętego w niniejszym tekście problemu, aspekt stanowiska autora.

Bez względu na to, czy wspomniane przemieszczenie odbywa się w świecie materialnym, czy w sferze psychologiczno-duchowej, pisarz sięga po argumenty, znane z dyskursów anty- i postkolonialnych na temat zbrodni, popełnianych przez Europejczyków na ludności Afryki i Azji⁵. Gdy np. uderza w retorykę kolonialnej winy:

Żadna inna kultura i cywilizacja nie wymordowała tylu ludzi, co kultura zachodnia. To banał zwyczajny przecież. Czysty truizm niewart zachodu. To ta kultura spaliła znienawidzony, niezasymilowany i obcy świat Żydów i ta sama teraz chce to samo zrobić z muzułmanami, a Arabami przede wszystkim (*Drzwi*, s. 77–78),

to jego komentarz potrąca tę samą strunę, którą można usłyszeć u afrykanisty Mahmooda Mamdaniego, gdy ten w swoim spojrzeniu na przemoc Europejczyków na „Czarnym Kontynencie” łączy ze sobą faszyzm, kolonializm i ludobójstwo w zwartą całość, przedkładając wizję dziejów wcale nieodległą od tej, jaka wyłania się z prozy polskiego pisarza:

Holokaust narodził się na styku dwóch tradycji, które wytyczyły nowoczesną zachodnią cywilizację: tradycji antysemitycznej i tradycji ludobójstwa popełnianego na skolonizowanych. Różnica w losie narodu żydowskiego polegała na tym, że miał on zostać poddany eksterminacji w całości. Pod tym względem naród ten był wyjątkowy – lecz tylko w Europie⁶.

Obraz zsekularyzowanego i zdegenerowanego Zachodu, zaprawiony zwłaszcza we wczesnych powieściach Kalwasa sówicie katolicyzmem, jest przez niego stale kontrastowany z na poły realistycznym, na poły onirycznym portretem czystej i niewinnej Afryki – miejsca wolnego od aberracji spowodowanych zepsuciem i zgnilizną przedstawicieli euroatlantyckiej cywilizacji:

⁵ Np. o mrocznych stronach włoskiego kolonializmu, który stanowi historyczne tło i zarazem rezerwuuar aktualnej argumentacji dla podróży Kalwasa przez Erytreę, relacjonowanej w *Czasie*, zob.: N. Tekeste, *Italian Colonialism in Eritrea, 1882–1941: Policies, Praxis and Impact*, Uppsala 1987; *A Place in the Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present*, red. P. Palumbo, Berkeley 2003.

⁶ M. Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim*, New York 2004, s. 7 [tłum. – D.S.].

Ludzie tutaj nie boją się śmierci z tej prostej przyczyny, że wszyscy wierzą. Wierzą dwadzieścia cztery godziny na dobę. Nie po europejsku, od święta, tylko po afrykańsku, na całego, bez cienia zwątpienia, bez spekulacji, bez chorej filozofii i bez bluźnierstwa, którego tutaj nie uświadczysz, a które w Europie jest na każdym kroku. Mój kontynent bluźni. Im częściej jestem w Afryce, tym bardziej się w moim przekonaniu utwierdzam. (*Czas*, s. 220)

Tego rodzaju opisy, idealizujące Afrykę za cenę sponiewierania Europy, nie mają jedynie na celu przeciwstawienia sobie obu kontynentów poprzez przypisywanie pierwszemu tego, czego rzekomo brakuje drugiemu. Są raczej wprzęgnięte w proces konstruowania takiej narracji, którą określiłbym jako regresywna narracja „powrotu” postkolonialnego polskiego podmiotu. Zastosowany przez pisarza schemat argumentacyjny służy ewokowaniu romantycznej nostalgii za utraconym światem wiary, prostoty i porządku moralnego, z którego to świata wydziedziczony został protagonista i zarazem narrator Kalwasowych opowieści, m.in. w wyniku procesów, jakie zaszły w komunistycznym i postkomunistycznym społeczeństwie. Autor wielokrotnie przyznaje się do tęsknoty za utraconym światem klarownej aksjologii, i to właśnie ta tęsknota popycha go do Egiptu i świata muzułmańskiego, a ściślej wypycha go tam z katolickiej Polski i „rodzinnej Europy”, z których objęcia bezwzględnie – na poziomie deklaracji – chce się wyswobodzić. W istocie zarówno Afryka, jak i islam stają się dla Kalwasa alternatywnym ucieleśnieniem tych wszystkich przed(po)nowoczesnych wartości, które tak usilnie pragnie on odnaleźć w obranym sobie za mieszkanie trzecim świecie – świecie rzekomej duchowej autentyczności i nieutraconych, pierwotnych ludzkich więzi.

Wspomniany wcześniej impuls o podłożu moralnym, inicjujący wewnętrzny przymus pokonania granicy na/po drodze do upragnionego świata, stanowi istotne ogniwo narracji Kalwasa. Autor opisuje go następująco:

Pamiętam, kiedy podjąłem decyzję, że przeniosę się z Hasanem do Egiptu na stałe. To było w dniu, kiedy w gazecie znalazłem zdjęcie chłopczyka zakatowanego na śmierć przez swoich pijanych rodziców. To było kolejne morderstwo małego dziecka w Polsce dokonane przez dorosłych. (...) Wtedy, patrząc na to potworne zdjęcie, którego nigdy już nie zapomnę, postanowiłem, że wyjadę z Polski. (...) Może jeszcze do tego tematu wrócę. Wiem, że Ciebie to interesuje, prawda? (*Dom*, s. 15)

W ten sposób ustanowiona zostaje fundamentalna opozycja między Polską i polską kulturą a krajami muzułmańskimi i ich kulturą. Opozycja ta, poczynając od debiutu pisarza, jest konsekwentnie podtrzymywana i wzbogacana o kolejne argumenty na temat wyższości islamu nad polskością. Na przykład takie jak ten, w którym autor od diagnozy społecznych patologii przechodzi do kulturowych uogólnień, wpisując swoje spostrzeżenia we współczesny dyskurs inności kulturowej:

Czuję tu bezpieczeństwo na każdym kroku i o każdej porze dnia i nocy. Przestępczość tu praktycznie nie istnieje, nie słyszy się o złodziejach i włamywaczach (...). Po prostu niewyobrażalne jest tutaj okraść komuś mieszkanie. Na ulicach nie ma pijanych, naćpanych, nie ma gburów o złych, nadętych twarzach, nie ma agresji i brutalności, ulicami nie płynie rzeka przekleństw, miasta nie demolują piłkarscy kibice i stada troglodytów w dresach, nikt nie sika na klatce schodowej, nie rzyga pod oknem na trawniku i nie wybija co tydzień szyb w samochodzie.

Nie ma przeklętego polskiego chamstwa, nie ma polskiego Chama. Ani jednego.

Polacy bardzo lubią mówić, że „to wszystko przecież wszędzie jest”. Słyszałem to ciągle od Polaków. Tak się pocieszają, próbują usprawiedliwiać tę swoją prostacką, biesiadno-wódczaną kulturę, którą – adekwatnie do ilości wypitych kieliszków – uważają za najważniejszą w Europie. I teraz, w cudownych dniach wolności i swobody, dniach internetu dla wszystkich, dniach Biedronki i Tesco, ta kultura jeszcze mocniej stoi kompletną ignorancją i niewiedzą o Innych. Ta kultura, która – wyrosła na odwiecznym antysemityzmie – skierowała dziś jego ostrze na innych Innych: Arabów, Murzynów, Hindusów, bo tak jej podpowiada tanie kolorowe pismo, internet i telewizor. (*Dom*, s. 38)

Argumentacja ta sugeruje zdecydowane i jednokierunkowe przemieszczenie: opuszczenie przestrzeni pierwotnej ojczyzny i zadomowienie w drugiej przestrzeni – nowej, przybranej ojczyzny. Sprawy jednak okazują się bardziej skomplikowane. Narracje Kalwasa, zarówno te przed-, jak i te post-ekspatriacyjne, ufundowane są na perspektywie przenikniętej konfesyjnością – perspektywie, która za centrum identyfikacji obiera islam, przeciwstawiany pierwiastkom dawnej polskiej rodzimości.

Tu właśnie napotykaemy pierwszy paradoks tej twórczości. Związany jest on z konwersją, której wymiar religijny rzutuje również na wymiar kulturowy, czego potwierdzenie znajdujemy nie tylko w przywołanych cytatach, lecz w szeregu rozsianych po powieściach Kalwasa wyznań i ocen. Nie od rzeczy będzie też zaznaczyć, że konwersja ta dokonuje się pod wpływem pakistańskiej muzyki, słuchanej przez autora *Salam* na japońskim odtwarzaczu w jego mokotowskim mieszkaniu, przez co wpisuje się ona w dyskurs globalizacji jako szczególnego typu artykulacji transgranicznego doświadczenia. Nawrócony na islam pisarz dąży do przewartościowania swojej źródłowej kultury. Przewartościowania, lecz nie zerwania, pomimo retoryki, po jaką sięga niekiedy w celu zamanifestowania własnego stanowiska wobec kulturowej *praxis* rodaków. W rezultacie swoista transgraniczna konwersja, z jej religijno-kulturowym muzułmańsko-postkolonialnym kontekstem, paradoksalnie podtrzymuje obecność polskich pierwiastków w dyskursie pisarza, nawet gdy pierwiastki te stają się obiektem krytyki, kontestacji lub wyparcia. Polskość jednak nie jest dla Kalwasa wyłącznie domeną negacji. Stanowi stały układ odniesienia, niezbywalny składnik jego dyskursu tożsamościowego, rozwijanego od pierwszej książki pisarza.

Paradoks ten nazwałbym **syndromem rozkroku kulturowego**, znamionym dla identyfikacji, opartej na dwuwartościowości czy też dualizmie kulturowym, określonym przez Antoninę Kłoskowską jako „biwalencja”⁷. Zjawisko to zostało przez Kalwasa rozpoznane i symbolicznie zilustrowane początkowym epizodem powieści *Rasa mystica*, w którym narrator, przebywając w swoim warszawskim mieszkaniu, słucha radiowej powieści *W Jezioranach*, podczas gdy z drugiego pokoju dobiega jego uszu recytacja Koranu (*Rasa mystica*, s. 9). Między tymi dwoma punktami orientacyjnymi rozpięta jest „mapa tożsamościowa” Piotra Ibrahima Kalwasa – polskiego muzułmanina, który o powodach, dla których wciąż słucha tam radiowej Dwójki, mówi: „to jest jedyna polska stacja, której mogę słuchać i którą od lat uwielbiam. Nie mogę bez niej żyć. W tej rozgłośni jest cała moja Polska, ta prawdziwa, ta, którą kocham i którą nazywam starą” (*Dom*, s. 37). Nawet najbardziej namiętna krytyka „piwnej hołoty” (*Dom*, s. 39) tego uczucia nie podważa. Ambiwalentny stosunek do wyznaczników polskości nie deprecjonuje zatem jej samej jako źródłowego komponentu obecnej, niejednoznacznej tożsamości podmiotu. Przeciwnie, problematyzuje

⁷ A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 162–163.

zarówno tę tożsamość jako specyficzny przypadek kondycji diasporycznej, jak i ugruntowany na tej tożsamości punkt widzenia.

Ma to ważne konsekwencje artystyczne. Przekłada się bowiem na strategię literackiej reprezentacji aktualnego miejsca pobytu w celu jego „zasiedlenia”, wzięcia w posiadanie, które dokonuje się poprzez nałożenie na tę przestrzeń polskiej mapy semiotycznej: „Zanurzam się w siatkę ulic, które momentami do złudzenia przypominają mi stary warszawski Mokotów” (*Dom*, s. 18). Strategia ta owocuje swego rodzaju magicznym realizmem w konstruowaniu egipskiego *locus*, które dzięki kategoriom rodzimej, polskiej topografii staje się bardziej dostępne poznaniu. Kwestia ta jeszcze powróci w kontekście drugiego paradoksu, którym chcę się teraz zająć. Pointuję więc dotychczasowy etap rozważań konstatacją natury raczej krytyczno- niż historycznoliterackiej: otóż motyw **różnicy kulturowej** – realizowany przez pisarza za pośrednictwem, dość natrętnych zwłaszcza w pierwszych latach twórczości, paralelizmów – nadmiernie eksploatowany, grozi monotonią i kompozycyjnym schematyzmem⁸.

Paradoks drugi wiąże się z wyborem pamięci komunizmu jako osobistego archiwum kulturowego, do którego sięga autor w celu uwiecznienia, opisanie i próby zrozumienia własnej tożsamości. Oczywiście, wybór pamięci komunizmu nie musi implikować pozytywnej oceny samego komunizmu – jakkolwiek też jej zupełnie nie przekreśla. Jednak nie o tę kwestię do końca tutaj chodzi. Kalwas zresztą zajmuje pod tym względem konsekwentnie i z rozmysłem stanowisko ambivalentne, czyniąc z powrotów do czasów „realnego socjalizmu” jeden z centralnych motywów swych opowieści. Z jednej strony się od komunizmu dystansuje, drwi z niego, a nawet potępia w czambuł. Z drugiej, jego narracje przesiąknięte są nieskrywaną sympatią do klimatu lat gomułkowsko-gierkowskich z jego personami i rekwizytami – choć nie jest to ten sam typ nostalgii, jaki spotykamy np. u Andrzeja Stasiuka. Bez większego zażenowania przyznaje: „Jestem zdecydowanie człowiekiem gomułkowsko-gierkowskim z odchyleniem honeckerowskim” (*Dom*, s. 50). Problem dotyczy czego innego. Spośród dwóch głównych wektorów, według których mieszkańcy peerelu orientowali swą tożsamość: komunizmu i katolicyzmu, Kalwas do własnego samookreślenia jako pisarza postkomunistycznego wybiera wektor pierwszy, wobec drugiego konsekwentnie zachowując stanowisko subwersywne. Ma to niebagatelne konsekwencje dla projektu intelektualnego, realizowanego w jego twórczości.

⁸ Pisarz zdał sobie zapewne sprawę z tego ryzyka, o czym świadczy jego ostatnia powieść *Międzyrzecz* (Pruszków 2013), różna pod tym względem od wcześniejszych utworów.

Oto bowiem mamy dwa wektory, zaczepione w dwóch kontradycyjnych matrycach ideologicznych formacji, która ukształtowała pisarza i jego światopogląd i do której wciąż powraca on w swej twórczości, niczym do „genialnej epoki”. To doprawdy wymowne, że autor ośmiu już tomów prozy, którego debiut nastąpił kilkanaście lat po „wygaszeniu” peerelu, to w peerelu właśnie regularnie szuka swoich korzeni kulturowych, to wobec niego definiuje siebie teraźniejszego, i to o nim nie może – więcej: nie chce – zapomnieć. Tak jakby autentycznie przejął się krytyczną diagnozą Dariusza Nowackiego, który wskazywał na niesatysfakcjonujące, schematyczne i nie do końca przekonujące formuły przedstawienia peerelu w literaturze po 1989 r.⁹

Peerelowsko-egipski melanż Kalwasa przybiera jednak specyficzny kształt, przez co trudno podciągnąć go pod rozprawę z peerelem. Podniosły nastrój mistycznej, religijnej ekstazy przetykany jest tu kiczowatymi obrazkami rodem z socrealistycznego plakatu i socjalistycznej kroniki filmowej. Obrazki te, niczym w malignie, nawiedzają pamięć narratora w upalne dni lata. W powieści *Dom* napotykamy taki oto passus, rejestrujący stan świadomości bohatera podczas wizyty w aleksandryjskiej rezydencji szejka Abd al-Wahida Jahji (pisarza ezoterycznego o francuskim nazwisku René Guénon), którego autor obsadza w roli... dyrygenta chóru robotnic w Przyszakładowym Domu Kultury Przędzalni Bawełny im. Gen. Waltera w Łodzi:

Szyfry transcendencji, akty strzeliste, świeże kwiaty na grobie Edwarda Gierka, René Guénon wyjmujący serce z piersi Wandy Gościmińskiej [włókniarki uhonorowanej przez Bieruta najwyższym odznaczeniem w komunistycznej Polsce – przyp. D.S.], ciepły wiatr o zapachu glonów, krzyk dziecka Johna Coltrane’a, szybkie szepty gdzieś z tyłu głowy, tłuszczyk falafelu na wargach, la ilaha il-Allah – ten świat, tamten świat. (*Dom*, s. 143)

Cytat ten ilustruje zarazem główną metodę pisarską Kalwasa. Wspomniany wcześniej strukturalny paralelizm kieruje zarówno porządkiem jego literackiej epistemologii, jak i asocjacjami, które pchają myśli narratora od Egiptu i innych „orientalnych” miejsc ku Polsce i odwrotnie, dzięki czemu przemieszczanie się między obu przestrzeniami, ów „transgraniczny ruch” obserwacji i idei, napędzający jego narrację, dokonuje się niepostrzeżenie i bezustannie. W rezultacie czy-

⁹ D. Nowacki, *Wielkie Wczoraj*, Kraków 2004, s. 41–78.

telnik, spacerując z autorem skąpanymi w słońcu ulicami Aleksandrii, co rusz łąduje wraz z pisarzem myślami nad Wisłą, wraz z nim zadając sobie pytanie o pochodzenie i destynację, o rezultat transgranicznego ruchu znaczeń, nadających sens temu, kim się jest, słowem – o **tożsamość**. O tym bowiem opowiada w istocie zarówno powieść *Dom*, jak i pozostałe książki tego autora. Nie tyle o rekonstruowaniu jednej, określonej, spójnej, danej uprzednio tożsamości, co o jej konstruowaniu na nowo – z wyboru, poprzez scalenie dwóch tradycji. Nie chodzi tu jednak o tożsamość rozumianą jako niezobowiązująca ponowoczesna autokreacja. Zdziwiłby się Kalwas, słysząc, gdyby uprawiany przez niego dyskurs tożsamościowy chciano przyporządkować doświadczeniu postmodernistycznej płynności egzystencji. W jego przypadku tożsamość to raczej kwestia esencji, której realność, namacalna wręcz materialność, poświadczana jest bezustannie wszystkimi zmysłami. Sygnały, napływające z aktualnej (egipskiej, erytrejskiej, marokańskiej itp.) rzeczywistości oraz te, odtwarzane z pokładów pamięci Polski – takie jak dźwięki ulicy, zapachy jedzenia, wrażenia wizualne, dziecięce traumy kar cielesnych i psychicznej opresji – pełnią w narracjach Kalwasa funkcję symptomów, odsyłających do poszukiwanej prawdy o tożsamości. Tworzą gęstą sieć powiązań między elementami kulturowymi, która konsoliduje poczucie tożsamości¹⁰. Dodajmy: pomiędzy elementami zwyczajnymi, nieeksponowanymi, nieodświętnymi, lokalnymi i codziennymi, one bowiem przyciągają uwagę pisarza swoją spontanicznością i autentyzmem.

Jaka zatem jest owa prawda, której poszukuje podmiot narracji Kalwasa? Prawda o własnej tożsamości?

Przybiera ona pozory kosmopolityzmu: „Jeśli nie wiesz, skąd pochodzisz, to jesteś szczęśliwym człowiekiem, bo pochodzisz ze Świata, Ibrahimie” – mówi narratorowi *Domu* piękna Greczynka Savina w Aleksandrii. Słowa te okazują się jednak tylko sztafażem, pod którym kryje się inna, zgoła odległa od kosmopolityzmu koncepcja. Powtórzone zostają po raz drugi w mistycznej wizji, której podłożem jest piosenka Niemena *Sen o Warszawie*, nazwana przez Kalwasa „starą suficką pieśnią polską” (*Dom*, s. 184). Translacja spotkania międzykulturowego, jak widać, dokonuje się zatem w jego twórczości w obu kierunkach. Raz „egipskie”, „afrykańskie” czy też „muzułmańskie” narratywizowane jest poprzez medium w postaci polskiej pamięci kulturowej. Kiedy indziej, jak w omawianym przypadku, „polskie” opowiedziane zostaje językiem islamskiego mistycyzmu, ujęte w jego porządkujące

¹⁰ Zob. T. Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Kraków 2004, s. 238.

i interpretujące ramy. Polskość poddana translacji na kod semiotyczny islamu. Można powiedzieć: *so far, so good*; symetria w służbie demokratycznej narracji wielokulturowej...¹¹. Czy istotnie jednak chodzi tylko o kulturowo-cywilizacyjno-rasowy egalitaryzm jako środek do osiągnięcia szczytnego celu epistemologicznego: poznania inności?

Otóż właśnie tutaj odsłaniają się problematyczne następstwa wskazanych wyżej paradoksów. Pisarz nie zatrzymuje się na poziomie epistemologii, lecz przemodelowuje jej obiekt, a ściślej oba przedmioty: kulturę polską i muzułmańską. Rzekomo inherentne dla pierwszej i wszechobecne w niej: wulgarność i prymitywizm, o których była wcześniej mowa, są kontrapunktowane gloryfikacją znanych autorowi obyczajów i organizacji społeczeństw muzułmańskich, a także – na zasadzie przyległości i ekstrapolacji – wielu innych europejskich „Innych”. Argumentów dla tego przeciwstawienia dostarcza dyskurs antykolonialnego gniewu, po jaki sięga Kalwas, biorąc stronę antyokcydentalistów. Stąd wplatane w jego narracje wzmianki o zbrodniach zachodnich kolonizatorów, o krzywdzie mieszkańców Afryki i Azji, wreszcie o winie, jaką za to wszystko ponosić ma, zdaniem pisarza, katolicyzm jako religijny fundament zachodniej cywilizacji. Pisarz przecza przy tym zupełnie fakt, na który zwrócił uwagę Arjun Appadurai, mianowicie że

Do XX wieku dwiema głównymi siłami napędowymi stałego wzajemnego kulturowego oddziaływania była wojna (i generowane niekiedy przez nią wielkie systemy polityczne) oraz wojujące religie, które czasem, jak w przypadku islamu, traktowały wojnę jako jedno z prawomocnych narzędzi swej ekspansji¹².

Nie ta jednak manipulacja historią wydaje się najciekawsza w przyjętej tu „transgranicznej” optyce. Stanowi ona zaledwie uwerturę do innej, istotniejszej w mej ocenie, kwestii. Zarysowane dotąd składniki pisarskiej strategii Kalwasa są zaprzęgnięte do realizacji zamierzenia, którego załączki można było dostrzec już w pierwszej powieści: rekonpozycji polskiej tożsamości.

Rekonpozycja ta dokonuje się tu poprzez takie przewartościowanie polskości, w wyniku którego: 1) zdeprecjonowaniu ulega katoli-

¹¹ Warto zauważyć, że Kalwas rezygnuje z podejmowania takich kwestii, jak emancypacja czy niwelowanie napięć społecznych w kontekście istnienia grup mniejszościowych. Jego punkt widzenia jest odległy od perspektywy ideologii multikulturalizmu.

¹² A. Appadurai, dz. cyt., s. 43–44.

cyzm jako historycznie pozytywny czynnik w dyskursie antykolonialnego oporu oraz 2) rolę kluczowego definiensu współczesnej polskiej tożsamości przejmując doświadczenie tolerancyjnego współżycia z prząsnym, lecz nie tak opresyjnym jak katolicyzm, komunizmem. W terminach Appaduraia, nastąpiła tu dysjunkcja – zasadnicze rozejście się „ekonomii, kultury i polityki”¹³. Przewartościowanie to podsumowane zostało w krótkim, dobitnym zdaniu, niwelującym fundamentalną różnicę między obu wektorami: „Miałem w dupie komuchów i księży” (*Salam*, s. 296). To tak spreparowana polskość uczestniczy we wspomnianym projekcie scalenia dwóch tradycji: polskiej i islamskiej, realizowanym w dyskursie Kalwasa.

Scalenie to przybiera zatem w prozie autora *Domu* postać nader oryginalną, a przez to – problematyczną. O ile bowiem ta druga tradycja brana jest *in optima forma*, z wyeliminowaniem wszystkiego, co mogłoby idylliczny obraz islamu zaburzyć, pierwsza podlega swoistemu ideologicznemu ocenzeniu, rugującemu odcienie wartościowe, bynajmniej przecież dla polskości niemarginalne. Hybrydyczność, będąca produktem końcowym tego projektu tożsamościowego, nie jest, w wyniku przeprowadzonych przez pisarza operacji, tworem etycznie neutralnym, mimo iż za taki się podaje czy też raczej zostaje przez niego w taki sposób podana, przybierając pozory wdzięcznej, a chwilami wręcz czarującej, neutralności. W kategoriach Appaduraia, Piotr Ibrahim Kalwas jako bohater swoich autobiograficznych narracji żyje nie tyle w tej czy innej wspólnotocie wyobrażonej, co w **wyobrażonym świecie** – świecie skonstruowanym z zestawu, odpowiednio zinterpretowanych i połączonych w całość, kontrastujących etno- i ideobrazów. Ich dobór i relacyjne znaczenie wytwarzają szczególny rodzaj kondycji podmiotu: komfortową eksterytorialność transgranicznego podróżnika o pokroju diasporycznego kosmopolity, którego żywiołem jest równoczesna przynależność i nieprzynależność. W ten sposób podmiot narracji Kalwasa, islamski konwertyta i polski ekspatriota z wyboru, wciąż rozwija, rozpisana na tomy, tę samą w istocie opowieść – opowieść o wysiłkach podejmowanych po to, by znaleźć się „gdzie indziej”, w heterogenicznej przestrzeni „pomiędzy”, która okazuje się jego prawdziwym, epistemologicznym domem¹⁴.

¹³ Tamże, s. 51.

¹⁴ Zob. R. Radhakrishnan, *Postcoloniality and the Boundaries of Identity*, „Callaloo” 1993, t. 16, nr 4, s. 764.