

Artur GRABOWSKI

TEOLOGIA POETYCKA I POEZJA WIARY Esej o dialogu rozłącznym, lecz możliwym

Wyobraźnia jest w nas darem, który przyjęliśmy na własność, czyli zaakceptowaliśmy tak dalece, że posługujemy się nim jako czymś intymnie własnym. Wyobraźnia służy poznaniu poprzez nadawanie znaczeń doświadczeniu, które tym samym staje się tekstem, a więc zawiera treści. Wyobraźnia wydobywa z egzystencji sens, którym zaspokaja pragnienia umysłu; nawet takiego umysłu, który z pozoru zadowala się tylko sylogizmami. Używamy jej do semantycznego zagospodarowania naszych najdrobniejszych przygód w czasie i przestrzeni, dzięki czemu możemy rozróżnić się w świecie.

RELIGIA JAKO PRZEDMIOT UTWORÓW POETYCKICH

Relacje między religią a poezją interesowały zrazu samych poetów, potem badaczy poezji, a ostatecznie badaczy religii i teologów¹. W końcu uznano, że w przypadku obu dziedzin chodzi o to samo terytorium – wyobraźnię². Ustalam to następstwo może nazbyt arbitralnie, na pewno intuicyjnie, chociaż śmiem po-

¹ Zob. Georg L a n g e n h o r s t, *Why Theologians Are Interested in Literature: Theological-Literary Hermeneutics in the Works of Guardini, Balthasar, Tillich and Kuschel*, w: *Poetry and the Religious Imagination*, red. Francesca Bugliani Knox, David Lonsdale, Routledge, London 2018.

² W przekonaniu Platona, a w nowożytności również romantyków, religia niejako uzasadnia poezję, stanowiąc transcendentne źródło formuł językowych, które pozbawione są wyraźnej intencji czy desygnatu. Teologia, w szczególności teologia mistyczna, bez oporów posługuje się językiem poetyckim do wyrażania doświadczenia religijnego, które Kościół uznaje następnie za „prawdy wiary”. Romantyczni poeci (szczególnie angielscy, niemieccy i polscy), ośmieleni przyznają sobie pozycję proroków, a w sensie filozoficznym Kantowską ideą wzniosłości, niemalże uznawali się za teologów, wierząc, że poezja stanowi, jeśli nie jedyne, to z pewnością konieczne narzędzie kontaktu między osobowym Sacrum a Osobą ludzką. Nowoczesność przyniosła odwrócenie tej sytuacji. Skoro bowiem – rozumowali racjonalni Anglosasi – czytamy poezję „ze zrozumieniem”, nie oczekując od niej zarazem jakiegokolwiek wiedzy o faktach, to podobnej korzyści intelektualno-emocjonalnej wolno nam oczekiwać od tekstów nieodnoszących się do jakiegokolwiek empirycznie doświadczanej rzeczywistości, czyli na przykład od tekstów religijnych. Podobnie jak poezja, teksty takie intencjonalnie nie odsyłają do desygnatów, ale nie pozbawia ich to sensu, bo za pomocą języka stwarzają one „przedmiot wiary”, wywołując go niejako w umyśle czytelnika, a nawet powodując związane z owym przedmiotem reakcje emocjonalne i wolicjonalne; trudno zatem uznać, że teksty religijne nie należą do rzeczywistości, skoro rzeczywiste jest ludzkie życie. W ten oto sposób sceptycyzm spotkał się z pragmatyzmem i uznano, że poezja i religia odnoszą się do tej samej sfery doświadczenia – do „życia umysłu”, czyli w praktyce do wyobraźni. Skoro możliwa jest poezja, to możliwa jest też religia, obie każą nam bowiem wierzyć sobie na słowo (zob. J. H i c k, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven 1989).

dejrzwać, że dowody takiego właśnie historycznego kursu opisywania owego zjawiska dałoby się ustalić na podstawie badań źródłowych. Temat to na osobny artykuł, który zapewne byłby pożądanym wprowadzeniem do niniejszego eseju, i tak już niezwykle długiego. Jeśli jednak przyjmuję niniejszy porządek na wstępie, to dlatego, że uważam taką kolejność za nieprzypadkową.

Religia jako przedmiot (treść) utworów poetyckich – zarówno jako doświadczenie religijne (mniej lub bardziej sprecyzowane ideowo), jak i jako teologia określonej religii – pojawia się u zarania (o ile ten początek daje się ustalić) konwencji poetyckości (a więc zanim ustalą się praktyki badania poezji), za to – jak się zdaje – mniej więcej równocześnie z początkiem refleksji teologicznej. Świadczą o tym pierwotne teksty uznawane jednocześnie za religijne i poetyckie oraz wczesne teksty traktowane jako równocześnie poetyckie i teologiczne³. Sposób korzystania z takich tekstów nie jest jednak równoznaczny ze sposobami ich badania, które rozpoczyna się jako badanie poezji właśnie, a następnie przechodzi w badanie zawartej w nich teologii, obecnej tam jednakowoż dzięki poezji, bo za sprawą przysługujących jej konwencji tekstotwórczych.

Nie mniej istotne jest, że fakt ten dotyczy każdej wysoko rozwiniętej cywilizacji. Można nawet powiedzieć, że w pewnym sensie zjawisko takiego współistnienia poezji najpierw z religią i następnie z żywą teologią, a ostatecznie badania tekstów poetycko-religijnych i poetycko-teologicznych metodami poetyki i teologii należy uznać za symptom określonego poziomu rozwoju partykularnych formacji duchowych ludzkiej wspólnoty. Pierwotny związek poezji z religią, ich wzajemna współzależność oraz źródłowa nieodróżnialność, wydaje się zatem należeć do cech dystynktywnych człowieczeństwa w sensie, w jakim definiuje je antropologia: zasadniczo tak zwana antropologia kulturowa, ale i ta zorientowana biologicznie, uznająca kulturę za pewien etap ewolucji homo sapiens. W każdej rozwiniętej religii teksty religijne są przecież tekstami literackimi, jeśli za takie uznać (co tradycyjnie czynimy) teksty posługujące się językiem figuratywnym, czyli naturalnym, ale wykorzystywanym w funkcji intencjonalnie ponaddeskryptywnej, ponadindeksalnej i zasadniczo niepragmatycznej⁴.

Czy wyrażanie treści religijnych nie jest zatem właściwym przeznaczeniem literatury? Trudno odeprzeć wrażenie, iż treści religijne niejako dążą do wy-

³ Zob. np. E.R. D o d d s, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002; oraz W. J a e g e r, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.

⁴ Zob. N. F r y e, *Wielki kod. Biblia i literatura*, tłum. A. Fulińska, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998; M. E d w a r d s, *Ku poetyce chrześcijańskiej*, tłum. M. Szuba, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2017.

rażania się w tekstach poetyckich, a być może nawet jedynie w nich mogą być komunikowane czy też jedynie poprzez ich lekturę doświadczane. Ten ostatni aspekt – doświadczanie treści w tekście jako sposób jej rozumienia – wydaje się odróżniać poezję od wszystkich innych form pisemnego wyrazu. Z tekstu zapisanego językiem figuratywnym nie sposób bowiem skorzystać, jeśli nie uznamy aktu lektury za doświadczanie znaczenia znaków tekstowych, czyli za rozumienie, nie zaś tylko za tychże znaków deszyfrację. Język figuratywny nie jest szyfrem stworzonym na bazie języka naturalnego, lecz szczególnego rodzaju metodą obcowania z językiem naturalnym, której spodziewanym skutkiem jest doświadczenie rozumienia. Klasyczna hermeneutyka uznaje, że wydarzenie takie stanowi cel sam w sobie, teorie poststrukturalne zakładają, że skutkiem czytania będzie „rozumienie rozumienia”, to zaś trwać ma w nieskończoność⁵.

Badanie poezji zatem, badanie tekstu przeznaczonego do lektury-doświadczenia, jeśli ujmuje go jako tekst zarazem religijny, staje się badaniem doświadczenia religijnego, które zostało utrwalone w poemacie. Z kolei samo to doświadczenie już jako doświadczenie wiary (w rozumieniu określonej religii) stanowi przedmiot namysłu teologów danej tradycji religijnej. Innymi słowy, bez badania poezji jako takiej nie stwierdzimy, czy dany poemat stanowi wyraz doświadczenia religijnego; jeśli jednak uznamy, że nim jest, to możemy badać taki tekst jako religijny w znaczeniu „będący świadectwem religijnym”, a tym samym wolno nam uznać go za materiał badawczy dla teologii.

Na pewnym etapie rozwoju cywilizacji, w szczególności cywilizacji zachodniej, a więc historycznie (w sensie religijnym) judeochrześcijańskiej, tożsamościowo zaś chrześcijańskiej, pojawia się zjawisko zwane sekularyzacją⁶. Polega ono, najogólniej mówiąc, na tym, że doświadczenia religijne stają się coraz mniej powszechne, a ich świadectwa zaczynają być kwestionowane, traktowane jako niekomunikowalne, odnoszące się do rzeczywistości doświadczanej subiektywnie, a zatem jako mało wiarygodne. Być może tempo upowszechniania się sekularyzacji w cywilizacji zachodniej w okresie dwóch ostatnich stuleci było rezultatem wyczerpania się skuteczności samych konwencji komunikowania i wcale nie odzwierciedlało spadku częstotliwości ani intensywności doświadczeń religijnych (oznaczałoby to, że cywilizacja nie nadąza za swoją religią i że błędna jest teza głosząca zależność odwrotną, bliska zwolennikom postępu rozumianego jako konieczna demityzacja

⁵ Zob. P. D y b e l, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012. P. S z a j, *Śledzenie (śladów) sensu. Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej*, „Forum Poetyki” 2019, nr 18, s. 80-93.

⁶ Klasyczną interpretację tego zjawiska można znaleźć w pracach Petera Bergera i Charlesa Taylora (zob. P. B e r g e r, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. Włodzimierz Kurdziel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007; Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007).

wspólnotowej wizji świata), niewątpliwie jednak mamy w nowoczesności do czynienia z kryzysem gotowości języka do wyrażania doświadczenia religijnego. Za jeden z symptomów tego kryzysu uchodzi poczucie, że związek poezji z religią nie tyle słabnie, ile że niejako odwracają się w nim wektory wzajemnego oddziaływania jego składowych. Mówiąc wprost, nad potencjalnym doświadczeniem religijnym, wyrażającym się w poemacie językiem poezji, dominuje doświadczenie poezji jako takiej.

Przekonanie o małej wiarygodności świadectw przeżywania wiary powoduje, że doświadczenie samej poezji zaczyna być postrzegane jako zastępcze wobec doświadczenia religijnego – nie w sensie zajęcia jego miejsca jednak, lecz w sensie spełniania przez poezję (i nie tylko przez nią) tej funkcji w zaspokajaniu potrzeb duchowych człowieka, którą dotychczas spełniała religia. Rzecz by można, że religijność jako doświadczenie obcowania z Bogiem zostaje zastąpiona doświadczeniem poezji...⁷. Doświadczeniem, które albo samo sobie wystarcza (zaspokaja potrzeby niegdyś religijne), albo staje się skutecznym, a zarazem ekskluzywnym i być może jedynym sposobem doświadczenia „wiary” jako wierzenia w to, co oferuje doświadczenie lektury (stąd cudzysłów) poematu. Chodzi o takie rozumienie, którego treść należałoby uznać za teologiczną, czyli w konsekwencji mówiącą coś o „Bogu”, z którym jednakowoż spotkać się możemy tylko w ramach tego, co zaoferuje poezja. Przekonanie, że poezja oferuje przeżycie religijne, w niezwykle sposób nobilituje naszą zachodnią literaturę, a tym samym obarcza ją wyjątkowo poważną misją cywilizacyjną – misją przywrócenia człowiekowi religijności lub wyprowadzenia go ku nowym sposobom jej przeżywania. Z drugiej strony, obarczanie literatury tak poważną misją przyczynia się do degradacji religijnego aspektu literatury, będąc faktycznie próbą zastąpienia doświadczenia religijnego doświadczeniem estetycznym⁸.

Do sformułowanych w ten sposób refleksji skłoniła mnie lektura książki Adama Lipszyca traktującej o jednej z takich właśnie „teologii literackich” – zawierającej rozmyślanie o teologicznym potencjale zawartym w kilku wierszach Paula Celana⁹. Lektura tych inspirujących esejów nałożyła się jednak na problem już wcześniej mnie nurtujący i łączący się z pytaniem, jak i czy w ogóle możliwa jest dzisiaj poezja religijna w sensie poetyckiego świadectwa wiary, w szczególności wiary chrześcijanina, katolika, a wreszcie katolika

⁷ Problem ten w odniesieniu do poezji anglojęzycznej referuje między innymi praca Matthew D. Muttera (zob. M. D. Mutter, *Poetry Against Religion, Poetry As Religion: Secularism and Its Discontents in Literary Modernism*, Proquest, Charleston, South Carolina, 2011).

⁸ Częstą praktyką modernistów było zastępowanie dyskursu teologicznego dyskursem z dziedziny teorii sztuki lub kultury. Szerzej na ten temat zob. A. Grabowski, *Klatka z widokiem*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004.

⁹ Zob. A. Lipszyca, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt, 2015.

w Polsce dwa tysiące lat po narodzeniu Chrystusa. Mam głębokie, choć raczej intuicyjne przekonanie, że między tymi dwiema sprawami – potencjalną teologią poetycką wywiedzioną z wierszy Celana a zawartym w wierszach kilku polskich poetów doświadczeniem wiary (utwór przywołany w końcowej części niniejszych rozważań traktuję egzemplarycznie) – toczy się pewnego rodzaju dialog: jeśli nawet tylko potencjalny, to przecież niepozbawiony skutków, które albo stały się już faktem, albo zapewne odczujemy je w przyszłości.

KONIEC JĘZYKA TEOLOGICZNEGO?

Powołując się na Gershoma Scholema, Lipszyc stawia tezę o końcu języka teologicznego i o konieczności zastąpienia go językiem literackim, co w konsekwencji oznacza zmianę metody już nie tylko mówienia o Bogu, ale i korzystania z języka w celu odsłonięcia prawd wiary. Język niczego wówczas nie wyraża, za to ujawnia nicość Objawienia¹⁰.

Nie może zatem w istocie posłużyć wyznawaniu wiary, służy za to poznawaniu jej przedmiotu. Poprzez „pisanie”, szczególnie (bo wyłącznie językowy) proceder, poezja uruchamia proces poznawczy. Ma on coś wspólnego z medytacją. Celan nazwie go „naturalną modlitwą duszy”¹¹, ale proces ten jest zarazem radykalnym przeciwieństwem „modłów”¹² jako suplikacji skierowanej do Boga, co z kolei poeta podsumowuje ironicznym „nie można pisać ze złożonymi dłońmi”¹³. Znaczy to, że treści teologiczne mogą być zapisane jedynie poezją i że tylko te – doświadczone w języku wiersza – w istocie cokolwiek mówią nam o religijnym wymiarze człowieczego uniwersum; wiara sama, a nawet wiara w postaci czyjś doświadczenia wiary, w języku nie znajduje wyrazu, bo wyrazić jej język nie jest zdolny. Nie jest też on do tego przeznaczony, a nawet jeśli kiedyś był, to utracił ten potencjał. W szczególności język poetycki okazuje się nieodpowiedni do wyrażania czyjejkolwiek wiary, bo może on tylko znaczyć – niczego poza znaczeniem, niczego realnego poezja nie może ani ujawnić, ani utwalić, ani przekazać. Dzięki literaturze wciąż możliwa jest więc teologia, wciąż możemy dowiedzieć się czegoś o Bogu,

¹⁰ Gershom Scholem wypowiada takie stwierdzenie przy okazji komentarza do dzieła Kafki, które uważa za literacką formę teologii. Por. Lipszyc, *Teologie literackie*, w: tenże, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, s. 13.

¹¹ P. Celan, *Południk. Mowa z okazji otrzymania nagrody Georga Büchnera*, tłum. A. Kocki, w: „Literatura na Świecie” 2010, nr 1-2 (462-463), s. 23. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 15.

¹² Tenże, *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1999, s. 157. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 15.

¹³ Tamże.

ale dokonuje się to już tylko jako wspomnienie doświadczenia językowego, które miało miejsce na terytorium wiersza, „pozostają bowiem rezydualne moce języka, z których poeta stara się skorzystać”¹⁴. „Prawda – pisze Lipszyc, radykalizując zarazem stanowisko Waltera Benjamina – może jedynie przybrać postać pogłoski o samej sobie”¹⁵. Nie jest za to możliwa, jak się domyślam, poezja religijna, wyrażająca realność ludzkiego doświadczenia spotkania z Bogiem, poezja wyznająca, która utrwalalaby i przekazywała pewną rzeczywistość żywej religijności.

„Pogłoska” świadczy jednak o tym, że utrata realności wiary jest wydarzeniem historycznym: wiara zamilkła, ale przecież musiała zatem albo gdzieś przetrwać, albo ulec metamorfozie. Dlatego literaturę tworzy się również po to, by dać szansę „radykalnej kontrakcji tego, co boskie”¹⁶. Czekamy na powtórny i zarazem odmienioną obecność sakralnego Absolutu z nadzieją, a nasze czasy to „konieczny moment czy etap przygotowujący nowe, być może bardziej wiarygodne objawienie czy odsłonięcie spraw boskich potwierdzające objawienie pradawne”¹⁷. Czyżby miało to być objawienie sprzed religii? Jeśli tak, to religie zaiste muszą się wycofać, żeby dać mu miejsce. W szczególności zaś wycofać się musi religia dominująca, od dawna już przesłaniająca horyzont nieaktualnym wizerunkiem rzeczywistości.

TEOLOGIA Z WYOBRAŹNI?

Gdyby jednak poezja religijna była możliwa, to mogłaby zostać uznana za świadectwo wiary, a więc za materię teologii, nie zaś za teologię samą, nawet nie za poetycką formułę teologicznej wiedzy. Wiersz religijny, jak i cała koncepcja sztuki religijnej, której przez wieki patronował Kościół katolicki, opiera się bowiem na przekonaniu, że poezja ma postać utrwalonej (dzięki różnorodnym i zmiennym konwencjom) ekspresji szczególnego przedjęzykowego doświadczenia – powołania do odpowiedzi na imperatyw dawania świadectwa wierze¹⁸. Dlatego poezja nie tylko może być religijna, ale może też stać się przedmiotem teologicznej refleksji na takich samych zasadach, na

¹⁴ Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 22.

¹⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶ Tamże, s. 12. Termin „kontrakcja” oznacza dosłownie „reakcję jako przeciwdziałanie”, wszakże autor ma na myśli raczej działanie o analogicznej treści, lecz przeciwnym kierunku, podjęte w celu zastąpienia jednej akcji inną; w tym przypadku aktywność religijną zastąpić ma aktywność literacka, dzięki czemu idea Boga mogłaby zostać przywrócona zachodniej cywilizacji w momencie zanikania samej religijności. Miałoby to się stać niejako samoczynnie, treść religijna odnalazłaby się w języku poetyckim.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ O katolickim rozumieniu sztuki piszę szczegółowo w eseju *Apologia widzialności* (zob. A. Grabowski, *Apologia widzialności*, w: tenże, *Uzmysłowienia. Dramaty, sceny, obrazy*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 219-230).

jakich są nim wszelkie fakty uznane za świadectwa obecności Boga w życiu ludzi – obecności, która sprawia, że są oni ludźmi wierzącymi.

Literaturze zastępującej teologię katolicyzm przeciwstawia teologię obecną mimowolnie w literaturze, bo uobecniająca się w słowach w postaci organizującej je wyobraźni poetyckiej. Wyobraźnia poetycka jest w praktyce wyobraźnią poety aktualizującą się w procesie twórczym, czyli w pisaniu jako wysławianiu, nie zaś jedynie w słowieniu doświadczenia. Ale jest właśnie wyobraźnią, a zatem ma postać narzędzia porządkującego indywidualny proces poznawczy, czyni to jednak za pomocą instrumentów i form dziedziczonych i ukształtowanych w rezultacie obcowania z wizerunkami, symbolami, znakami, słowami i obrazami, a nawet utrwalonymi postaciami działań. Wyobraźnia jest w nas darem, który przyjęliśmy na własność, czyli zaakceptowaliśmy tak dalece, że posługujemy się nim jako czymś intymnie własnym, choć jest ona jedynie osobistą wersją czegoś wspólnego; albo nawet: czegoś wspólnotowego, łączy bowiem jednostki we współdzielonych wyobrażeniach, podobnie jak czyni to język, który jest zresztą od niej nieodłączny¹⁹. Wyobraźnia służy poznaniu poprzez nadawanie znaczeń doświadczeniu, które tym samym staje się tekstem, a więc zawiera treści. Wyobraźnia wydobywa z egzystencji sens, którym zaspokaja pragnienia umysłu; nawet takiego umysłu, który z pozoru zadowala się tylko sylogizmami. Podobnie jak język, wyobraźnia uobecnia się w działaniu, pozwalając się używać. Używamy jej do semantycznego zagospodarowania naszych najdrobniejszych przygód w czasie i przestrzeni, dzięki czemu możemy rozeznaczyć się w świecie. Wyobraźnia poetycka ma bardziej wyspecjalizowane zadania i bliższe stosunki z językiem; nie jest już tylko do niego podobna, lecz z nim współzależna. Dzięki wyobraźni poetyckiej wysławiamy doświadczenie, w szczególności doświadczenie niezakotwiczone w rzeczywistości materialnej. Wysławianie wywodzi się z przekonania, że język pozwala rzeczywistości przedostać się do świadomości, a nie, że zdolny jest jedynie do przekształcania faktów w słowne znaki. Wyobraźnia poetycka ujawnia się w słowach, niekoniecznie w obrazach, a jeśli również w nich, to w taki sposób, w jaki umożliwia to język²⁰.

¹⁹ William Butler Yeats mówi o „Wielkiej Pamięci”, która zawiera w sobie rzeczy świata tego jako już symboliczne, otoczone sensem, który co prawda ewoluuje, ale nigdy ich nie opuszcza. Zdaniem irlandzkiego symbolisty to właśnie ten z istoty ludzki sposób postrzegania świata umożliwia poezję. W pewnym sensie jest ona zatem „materią wtórną”, już przetworzoną, artysta zaś to „wtórny demiurg”, jak z kolei nazwie go Bruno Schulz (B. S c h u l z, *Mityzacja rzeczywistości*, w: tenże, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Ossolineum, Wrocław 1989, s. 365-368; zob. W.B. Y e a t s, *Magia*, w: tenże, *Eseje*, tłum. L. Engelking, wybór L. Engelking, Oficyna, Łódź 2017, s. 37-62).

²⁰ Na temat różnorodnych conceptualizacji kategorii wyobraźni poetyckiej zob. A. Z a l i p o u r, *From Poetic Imagination to Imaging: Contemporary Notions of Poetic Imagination in Poetry*, „Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities” 3(2011) nr 4, s. 481-494.

TEOLOGIA Z POEZJI?

Z kolei „pisanie”, o którym wspomina Lipszyc, czyli faktycznie „poezjowanie”, to rodzaj aktywności językowej, która oferuje pewne poznanie, lecz treść tego poznania zamyka w uniwersum przez siebie wykreowanym, z którego nie pozwala niczego wynieść, ani też niczego tam nie wpuszcza²¹. Dotyczy to zarówno piszącego, jak i czytającego. Wedle tej koncepcji język poetycki, aktualizując właściwe sobie doświadczenie, umożliwia poznanie niepraktyczne, niekonceptualne i nierozstrzygające, aczkolwiek nieodparte. Poezja w istocie dostarcza poznania, nie za pomocą języka wszakże, lecz poprzez jego doświadczenie, wiersz traktuje bowiem język naturalny tak, że obcujemy z nim w sposób szczególnie intensywny, ale w rezultacie skupia uwagę na sobie do tego stopnia, że odwraca ją od doświadczenia pozajęzykowego. Intensywność języka pisania (czytania) płynie z napięcia tworzącego się między polami semantycznymi słów, nie zaś z czegoś, do czego te słowa odsyłają. Pisanie (czytanie) zawłaszcza więc sens znaków językowych, usurpując sobie władzę nad wyobrażeniami²². Wyobrażenia poetycka poddaje się dominacji struktury tekstu, która pozbawia słowa desygnatów, by obdarzyć je zdolnością refleksyjną, zdolnością odzwierciedlania myśli²³. Tekst nowoczesnego wiersza można porównać do kulistego lustra, które oglądamy od wewnątrz, obserwując wzajemne refleksy znaczeń, i równocześnie od zewnątrz, dostrzegając fragmenty rzeczywistości, które nie ujawniają rzeczy ani miejsc, lecz co najwyżej swoje od nich pochodzenie.

Wynika stąd, że poznanie poetyckie jest niejako całkowicie uzależnione od pisania (czytania). Zdaniem autora fascynujących studiów o wierszach Paula Celana to tym i tylko tym językiem – językiem poezjowania – daje się dziś uprawiać teologię²⁴. Nie można jednak napisać wiersza religijnego, jeśli rozumiemy przezeń językową ekspresję doświadczenia Boga, czy to poprzez rzeczy, czy to poprzez symbole. Można natomiast, a wręcz należy pisać wiersze teologiczne albo – co lepiej oddaje istotę sprawy – można, a nawet warto wiersze czytać teologicznie. Dlatego wciąż daje się uprawiać teologię, chociaż

²¹ Kontrakcję boskości w literaturze nieuchronnie poprzedza destrukcja jej teologicznych treści, żeby zrobić miejsce postteologicznym śladom, czy wręcz sugestiom. „Pisanie rozcina, kwestionuje, zniekształca, spektralizuje struktury teologiczne [...]”. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 16.

²² Decydujące znaczenie ma w tym kontekście coś, co Derrida określa jako „arche pisania”, czyli odniesienie procesu twórczego do językowej pamięci piszącego jako produktywnego, chociaż niezupełnie uświadomionego źródła pisania, nie zaś do jakiegokolwiek Logosu (por. L. H i l l, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 21, 46).

²³ Pogląd taki wydaje dziś powszechny za sprawą pracy Hugona Friedricha *Struktura nowoczesnej liryki* (zob. H. F r i e d r i c h, *Struktura nowoczesnej liryki. Od połowy XIX do połowy XX wieku*, tłum. E. Feliksiak, PIW, Warszawa 1978).

²⁴ Por. L i p s z y c, *Przedmowa*, w: tenże, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, s. 9.

dokonyjemy tego inaczej, bo za pomocą poezji. O wierze nie da się jednak mówić wcale.

Czy można więc powiedzieć, że poezja uratowała teologię, kiedy zniknęło doświadczenie wiary, tak jak postsekularyzm „uratował” religię za cenę zamknięcia jej w cudzysłowie? Zarówno poetycka, jak i postsekularna próba zagospodarowania miejsca po tradycyjnej religijności mimowolnie odsłaniają jakąś głęboko ukrytą chorobę toczącą człowieka nowoczesnego czy też – jak chcieliby radykalni ateści – reagują na trwałą przeszkodę pełnego bycia, z którą czas się rozprawić. Czymże bowiem miałyby się zajmować owa teologia poetycka? Co będzie jej przedmiotem? Czy nie ma ona stać się teologią pisania (czytania)? Poezjowanie okazałoby się wówczas czymś, co dostaliśmy w spadku po wierze i z czego korzystamy zamiast korzystać z wiary. Ta ostatnia bowiem pozostawiła po sobie symbole i formuły religijności przydatne, dopóki nie znajdziemy nowych. Poezja ma nam w tej zmianie pomóc, stając się językiem, który stwarza sobie odniesienia – przedmiot wiary. Koniecznym i aktualnym etapem na tej drodze będzie (a być może jest już) „kontrakcja” Objawienia w postaci negatywnej – objawienia Boga, który jest Nikim²⁵. Poezja bowiem, uobecniając w istocie rzeczywistość pisania (czytania), opowiada jakąś własną historię, jakąś sobie tylko właściwą kontr-realność. Owo „rzucenie kości” nie oznacza przypadku, lecz nieodpartą konieczność, która rysuje się jednak tak enigmatycznie, że nieuchronnie podejrzewamy jej nieistnienie. Stéphane Mallarmé nie miał co do tego złudzeń, Paul Celan żywił chyba nadzieję, że jednak wydarzy się coś, w co będzie się dało uwierzyć...²⁶ Chociaż, czy można będzie zarazem temu czemuś zaufać?

Poetycka teologia opiera się na przekonaniu, że przedmiot wiary można wydobyć z języka, bo to język dyktuje świadomości wyobrażenia Boga, te zaś rezonują w duszach osób, które ulegają złudzeniu, że jest to głos Transcendencji; owo „złudzenie” nie jest kłamstwem ani kolejną iluzją (po dezykluzjach wieków sekularyzacji), jest ono nowo objawioną realnością, a jest to realność negatywnej natury Boga. Tego rodzaju „prawdziwy fałsz” może się uobecnić jedynie w literaturze, a nawet musi się właśnie w niej uobecniać ze względu na samą naturę języka figuratywnego, bo „każda teologia literacka musi być do pewnego stopnia teologią negatywną”²⁷, ale z kolei „żadna teologia nie może być dostatecznie negatywna”²⁸, żeby nie zakwestionować samej literatury. Teologie literackie nie zdołają więc dopuścić do „radykalnej

²⁵ Por. t e n ż e, *Teologie literackie*, s. 13.

²⁶ „koniec powierza nam / początek” – to cytat z późnego wiersza, w którym „jasność”, chociaż „zdrętwiała”, „uwierzytelnia się” (P. C e l a n, *Nic*, tłum R. Krynicki, w: tenże, *Psalm i inne wiersze*, tłum. R. Krynicki, S.J. Lec, oprac R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2013, s. 373).

²⁷ L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 17.

²⁸ Tamże.

kontrakcji” religijności, ale potrafią zatrzymać nasze religijne potrzeby w fazie nierozstrzygnięcia i tam je pielęgnować. Czytelnik odnosi wrażenie, że eseje interpretujące wiersze autora *Fugi śmierci* zostały napisane również po to, by pokazać, jak na gruncie tej poezji zaczął się tamten, trwający do dziś, proces czekania na „Boga” (przyodzianego w literacki cudzysłów), który już jest na progu, bo może „być” tylko jako wiecznie niedoszły.

Poezja i proza Paula Celana niewątpliwie wciągają myśl w jakiegoś rodzaju współpracę ze słowami wiersza. Nie towarzyszy temu jednak nadzieja na odnalezienie czegokolwiek, lecz rodzaj ekscytującej obawy... Trudno się bowiem oprzeć wrażeniu, że nad całym dziełem owego rumuńskiego Żyda piszącego po niemiecku unosi się jakaś aura zakłamania, chytrego zawieszenia wyboru, wynikająca być może z niespełnienia się w żadnej tożsamości. Możliwe zatem, że jego gry językowe niejako z założenia nie prowadzą ku rozstrzygnięciu, poeta korzysta zaś z możliwości niezakotwiczenia języka poezji nowoczesnej w desygnatach i bezpardonowo sięga do skarbcza „rezydualnych mocy” mowy żywej, aby ukryć swoje permanentne zbłądzenie; ukryć je również przed swoim sumieniem.

W istocie bowiem nie jest wcale pewne, że używając poezji jako nowej wersji teologii negatywnej, poeta realizuje właściwy etap na drodze „kontrakcji” boskości, esencjalnie oczyszczonej z przygodnych religijności. Być może tym, co odnalazł w poezji, nie była teologia negatywna, lecz pozytywna negatywność wszelkiej metafizyki osoby i negacja związanego z nią absolutyzmu moralnego? Ale dlaczego miałby chcieć to ukryć? Najwyraźniej postrzegał swoją postawę jako niegodziwą, wywołującą wstyd, wstręt, odrazę... Czy tak głęboka, tak źródłowa nie-wiara nie mogłaby być mocnym motywem nienawiści do samego siebie? Nienawiści mimo wszystko jednak jako wyrazu sprawiedliwego zagniewania na swoją najmocniejszą i ostatnią z nabytych tożsamości, skoro to ona właśnie ostatecznie okazała się motywem samozagłady? Usilne podążanie za dryfem wiersza w kierunku drwiąco kuszącej, bo uciekającej niczym horyzont nierozstrzygalności należałoby więc być może zaakceptować jako desperacką próbę wykrzesania ognia ze słów potrącanych na ślepo, bo w poetyckim szale; ognia, który może sparzy, ale może też na moment rozświetlić wypaloną ranę od wewnątrz, zanim spopieli niepowtarzalne ciało.

DOŚWIADCZENIE I JĘZYK

Paul Celan nie pisał wierszy religijnych, pisał zaś wiersze teologiczne. Teologia, która się z nich wyłania, okazuje się teologią czegoś, co konstytuuje sam wiersz. Nie da się więc odeprzeć podejrzenia, że to sama poezja (wszak jest ona konstytucją poematu) ma naturę, jeśli nie religijną, to co najmniej teologiczną in potentia.

Generowanie teologii możliwe jest dzięki potencjałowi poetyckości języka. Wiemy, że wierszowe wysłowienia nie wysławiają faktycznie niczyjego doświadczenia, lecz niejako oferują się uwadze czytającego, który, doświadczwszy ich w lekturze wiersza, może z nich skorzystać. Nie zyska wówczas doświadczenia wiary, lecz doświadczenie teologii, która za pomocą odpowiednio zestawionych słów wskaże mu kierunek wypatrywania czegoś, co okaże się jej przedmiotem; czytający pozostanie w skupieniu, w postawie wyczekującej, kierując uwagę to tu, to tam, zgodnie z kierunkiem, w którym prowadzi go pismo. Wiersz „teologiczny” składa się przecież, jako ślad pisania, z resztek po Piśmie, odziedziczonych wraz z językiem, oraz z nowych, bo momentalnie obowiązujących znaków wytworzonych przez sam tekst. Dlatego wiersz taki będzie postreligijny (a ściślej: postjudeochrześcijański) oraz, jako neoteologiczny, będzie też przedwyznawczy. Zanim doświadczenie czytania wypełni się Objawieniem, choćby tylko w postaci semantycznej chmury w metamorfozach niewiedzy, podążającemu za pismem przyjdzie przejść przez przenikliwy pasaż bez-wiary, która zaraz jednak okaże się pra-wiarą, jakkolwiek jedynie w przeblysku. Od tego tam się zacznie, co? Wiersz-credo? Poeta gestem pisania zdaje się na wiersz i jednocześnie wstrzymuje jego samowolę. Celan porównuje takie postępowanie do modlitwy, lecz go z nią nie zrównuje, upierając się właśnie przy porównaniu. Może nie należy posądzać go lęk. Może trwa, póki co, na krawędzi poezji – strzeże napięcia.

Chociaż rozważania, które tu prezentuję, zostały bezpośrednio sprowokowane moim spotkaniem z esejami Adama Lipszyca, zainicjowała je jednak pewna wcześniejsza obserwacja, dotycząca poezji polskiej okresu, w którym tworzył w Rumunii Paul Celan, oraz poezji nowszej, powstającej w cieniu gigantów tamtego czasu, ale też i z tego cienia zdecydowanie wychodzącej. Moja obserwacja daje się streścić następująco: Najznakomitsza poezja polska drugiej połowy dwudziestego wieku obfituje w odniesienia do religii chrześcijańskiej, często niezwykle głęboko mówi o problemach filozoficznych odnajdywanych na gruncie tej religijności i chętnie przywołuje chrześcijańskie imaginarium, a nawet podejmuje kwestie teologiczne, nie jest jednak poezją religijną. Tuż za nią, w sensie czasu powstania i dziedzictwa, które niesie, pojawia się poezja, która jest religijna z intencji i w swoim skutku, jest bowiem wyznaniem i zapisem doświadczenia wiary. Tę pierwszą, z drugiej połowy ubiegłego stulecia, nazwałbym poezją kultury chrześcijańskiej, tę drugą, z przełomu milenium i późniejszą, poezją religijną właśnie. Ta pierwsza popycha język wiersza w znanych pocię, choć nie całkiem przezeń rozpoznawanych kierunkach, ta druga zaś oddaje słowa wyobraźni poetyckiej, która przypomina o czymś, ku czemu wraca pamięć przedjęzykowego doświadczenia autora.

Z punktu widzenia historii literatury należałoby przyznać, że owo przejście – od wykorzystywania motywów chrześcijańskich, przez kontynuację tradycji

teologicznej, aluzje religijne w funkcji pytań egzystencjalnych, wreszcie ślady katolickiej wrażliwości moralnej, do nieskrywanej dewocji i w końcu poetyckiej formuły credo – dokonało się stopniowo, a można nawet powiedzieć, że ewolucyjnie, jeśli zgodzimy się, że zmiany języka religijnego w wierszach podążały zgodnie z następstwem pokoleń, z właściwą mu przygodnością i determinantą historycznego kontekstu.

W czasach, kiedy Celan pisał swoje najwybitniejsze wiersze, poeci i ich czytelnicy w Polsce, a więc po prostu polska inteligencja, postrzegali tak zwaną kulturę chrześcijańską dwuznacznie: jako estetykę i etykę raczej niż jako religię, przeciwstawiając ją zarazem antyreligijnej ideologii rządzących, wrogów wszelkiej religijności, chrześcijaństwa zaś w szczególności. W rodzimej literaturze, pretendującej do europejskości, chrześcijańska „niby religijność” miała odwojować naszą „zachodniość” w starciu z antychrześcijańską pseudonowoczesnością barbarzyńców i programowych ateistów. Częściej wszakże wykonywano efektowne podjazdy przed szeregi wroga niż taktycznie skuteczne szarże na jego pozycje. W obliczu barbarzyńskiej, bo „ruskiej” władzy, wojującej z Kościołem na przemian kijem i marchewką, literaci postrzegali katolicyzm jako, owszem, alternatywę, kulturową i polityczną wobec tego, co antyzachodnie i antymetafizyczne, ale zarazem w jakimś sensie ekskluzywne, zdystansowane wobec prawdziwie wierzących chłopów i robotników, bo ci właśnie nie reprezentowali, ich zdaniem, „Zachodu”, który wówczas funkcjonował jako wyidealizowany wzorzec wszelkiej kultury wysokiej. Ta niewyparta trauma nielojalności i zakłamania stanie się w przyszłości źródłem znacznie poważniejszego kryzysu, obejmującego psychikę całej kulturowej wspólnoty.

WYKORZENIENIE

W tym samym czasie, niemiecki (jednak przecież niemiecki) poeta, snujący się po paryskich bulwarach, nosi w pamięci religijną wrażliwość Żyda z naszej, wciąż tradycyjnie chrześcijańskiej, części Europy; nosi ją wszakże samotnie, między bliźnimi, którzy często nie wiedzą już, o czym mówi, gdy używa języka Pisma, a do pisania nie mają zaufania albo też żywią wobec literatury radosną nieufność. Paradoksalnie więc również on, mieszkaniec Zachodu, wciąż żyje niejako w dwóch światach: w tym doświadczanym, opuszczonym przez niepokoje metafizyczne, zastąpione egzystencjalnymi, i w tym zapamiętanym, oznaczonym przez Chrystusowe insygnia i sygnatury. Oba te światy postrzega jako mu wrogie.

Wrogie mu jako zdeprimowanemu obywatelowi gorszej, bo wciąż metafizycznie zaczarowanej, więc jakoby zacofanej Europy, i wrogie mu jako Żydowi, zranionemu wyznawcy zerwanego Przymierza. Obie te przestrzenie są bowiem naznaczone Zagładą, która potwierdziła ostatecznie tę idącą

przecież przez wieki. Ostatnia wojna jedynie dopełniła miary nieszczęścia: dusza Europejczyka rozpekła się na duchowość winnych i duchowość ofiar, a powstała w ten sposób szczelina biegnie dziwnym trafem równoległe do żelaznej kurtyny, którą przecież faktycznie ustawili niemieccy nowocześni poganie, świadomie dzieląc okupowaną Europę na odmiennie traktowane połowy. Alianci zaś, warto dodać, we wzajemnym porozumieniu podział ten skwapliwie przyklepali. Gwałt na Europie Środkowowschodniej, w tym na mieszkających na tych terenach religijnych Żydach, był więc również aktem agresji nowoczesnego Zachodu wobec tradycyjnego Wschodu, odwetem kultury metafizycznego zniszczenia na kulturze wciąż żywej religijnej tradycji. Ojcobójstwem? Rana duchowego spustoszenia, jaką nowoczesna Europa zadała samej sobie, wbijając nóż rozumu w serce religii²⁹, i rana fizycznej zagłady całego obszaru europejskiej duchowości jawią się jako symptom tej samej zbrodni – zerwania przymierza, które faktycznie ustanowiło człowieka Zachodu.

Zbrodnia dokonana na narodzie wybranym do tego, żeby świadczyć o Jedynym, polegała bowiem w istocie na ostatecznej likwidacji nadziei na to, że pierwotne przymierze między człowiekiem a Bogiem może zrealizować się kiedyś jako zbliżenie, a być może nawet jako spotkanie obu osób dramatu stworzenia. Zagłada potomków Abrahama, ostatni akt zagłady potomków Adama, dokonała się – tak czytam Celanowską teologię Niczego/Nikogo – jako postępująca destrukcja religijności, którą Jedyny ofiarował już nie każdemu z osobna w przedczasie, lecz historycznemu narodowi, a więc ludziom jako wspólnocie. Tę pierwotną obietnicę spełnienia się człowieczego przeznaczenia, którego Żydzi wciąż oczekują, człowiek Zachodu odebrał sobie, przyjmując prawdę o Wcieleniu, a potem, powszechną weń wiarę narzucając ludom Europy, niejako „biorąc” je sobie za wspólnotową tożsamość. W świetle Mojżeszowej „teologii wyczekiwania” Jezus stanął bowiem niczym kamień na drodze (gr. skandalon) prowadzącej do przyszłego spotkania człowieka ze swoim Ojcem³⁰. Chrześcijaństwo stało się więc, pośrednio i być może mimowolnie, przeszkodą w pełnej realizacji Bożego planu. Wskutek przyjęcia Pawłowej teologii Wcielenia człowiek uznał człowieczeństwo za dostatecznie wartościowe, by przyznać sobie atrybuty króla nad królestwami, czym doprowadził do Zagłady i ostatecznie spustoszył duchowo kulturę Zachodu.

Niezależnie od trafności tych przekonań, teologia oświecenia i teologia wydarzenia nie są tymi samymi teologiami, a zatem i spojone z nimi języki za-

²⁹ Na temat makabrycznej próby samobójczej Celana pisze Lipszyc (zob. L i p s z y c, *Dusza: dzielenie z resztą*, w: tenże, *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie*, s. 109).

³⁰ Por. W. C h r o s t o w s k i, *Bóg jako Ojciec w judaizmie*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64,7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, 206n.

piszą inną poetyckość wiersza³¹. Celanowy wiersz, pełen żydowskich i chrześcijańskich sensów religijnych, zdaje się jednak przyciągać je obie. – Skąd je wydobywa? – Z pamięci środkowoeuropejskiego Żyda, z języka niemieckiego, z otoczenia paryskiej kultury, która co prawda od dawna sensów tych nie czci, a nawet okrutnie sobie z nimi pogrywa, ale nie może się ich całkiem wyrzec. Wiersz musi zatem przejść przez nicość, przed którą się zatrzymuje, i musi poradzić sobie z nieodpartym, które wolałby odtrącić. W takim napięciu, w takim skupieniu, wiersz czeka – czeka na teologię czytającego, jak gdyby chciał udzielić mu gościny. Spodziejając się, że forma w cudowny sposób poprzedzi treść, język poetycki zmierza nie tyle w stronę Boga, ile przed siebie, chwiejnym krokiem znaków alternatywnie możliwych. Nie ma przed nim drogi, są jakieś ruiny, jakaś zdziczała natura. Język więc omija i przekracza, popada w bez-znaczenie, to znów odbija się od kontr-znaczenia. Idąc tak niepewnie, skupić się musi raczej na własnym ciele niż na otoczeniu.

PRZEŁOMY

Po wschodniej stronie szczeliny powstałej wskutek „pęknięcia” europejskiej duchowości relacja między sensotwórczą materią wiersza a doświadczeniem poety kształtowała się jak gdyby w odwrotnych proporcjach. Tradycja wydawała się tutaj wciąż dostatecznie stabilna i właśnie dlatego mogła służyć za wsparcie dla niepewnego siebie języka poety, który chwycił się jej mimowolnie, naiwnie wierząc w jej powszechną obowiązywalność. Polscy intelektualści czasów paryskiej i kalifornijskiej rewolty, którzy gładko angażowali się w dialog między krakowskim Kościołem a warszawską Lewicą, zdawali się nie zauważać, że ich zachodni idole od dawna żyją w świecie odczarowanym. Nie zorientowali się nawet, że sami są produktem „miękkiej” sekularyzacji, która okazała się ceną za elitarną pozycję społeczną, jaką sprytnie podsunęli im słabnący przeciwnicy. Religia starej Europy nie tylko nie była im wrogiem, ale okazała się wręcz sojusznikiem, ubezpieczającym wyprawę na rubieże tradycji. Miłosz będzie więc pławiał się w herezjach, Herbert zanurzy się w greckich misteriach, wiersze Barańczaka czy Krynickiego bez trudu przejmą biblijny język, a nawet jakieś resztki teologicznego dyskursu, jakkolwiek już tylko jako symptom bliżej nieokreślonej metafizyki; dla najmłodszych z tej grupy, absolwentów socjalistycznych szkół i uczestników nie mniej przecież wówczas powszechnej przykościelnej katechezy, chrześcijaństwo będzie może nawet ważniejsze, ale chyba dlatego, że skojarzy się z uniwersalną etyką współczu-

³¹ Na temat teologicznych wątków żydowskich w zachodnim dyskursie filozoficznym zob. A. L i p. s z y c, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra, Warszawa 2012.

cia. Ambitna poezja europejska w Polsce obficie czerpała z religijnej edukacji, a więc i z wyobraźni Polaków, a w okresach narodowej depresji stawała się nawet wrażliwsza na wiarę codzienną, wciąż jednak wstydziła się uczuć religijnych.

Dla pokolenia dorastającego w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku kulturalny autorytet komunistycznej dyktatury, zdobyty czy to przemocą, czy to przekupstwem, nie zasługiwał już na miano ideologicznego wroga, bo nie zasługiwał nawet na lęk. W oczach pisarzy pokolenia „brulionu” powoli tracili szacunek również starzy opozycjoniści, owi tradycyjni wrogowie wrogów, bo zaczęło być jasne, że zawsze byli z nimi w strukturalnej opozycji binarnej. W tej ideowej pustce Kościół polski zyskiwał pozycję skarbnicy: jeśli nie mądrości, to przynajmniej powagi i duchowej mocy. Nie trwało to jednak długo. Pokolenie, któremu przyjdzie wejść w nową epokę raz jeszcze wyzwolonej ojczyzny, będzie się uważało za duchowe (i już dojrzałe) dzieci głowy Kościoła powszechnego, zarazem jednak duch czasu podszeptnie młodym indywidualizm, rodzaj „trzeciej połowy” między dwiema solidarnie zespolonymi stronami postkomunistycznej konfrontacji. W poezji początków polskiej transformacji znamienne będą manifestacje nieprzynależności, osobności, dezynwoltury, tym razem wobec nowego oficjalnego parnasu, gładko przejmującego władzę w kulturze i ochoczo deklarującego gotowość dogonienia Zachodu, również w kwestii odrabiania lekcji odczarowania. Kościół, do niedawna tryumfujący w sferach inteligentkich, gwałtownie traci wpływ na polską tożsamość końca drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa, kompromituje się jako ponoć „czysto rytualna” wiara prowincjuszy niedojrzałych do transformacji i zostaje wypchnięty za drzwi dynamicznie rozwijającego się społeczeństwa otwartego. Wraz z tym kontrkatolickim przesileniem „chrześcijaństwo kulturalne” przestaje być dostatecznie kulturalne, by mogło uchodzić za kulturę wysoką, a nawet choćby tylko obowiązująco aktualną; w nurcie głównym nowej poezji język religijny, jeśli w ogóle powróci, to jako przedmiot złośliwych dekonstrukcji. Za to poza nurtem głównym, podzielonym na „wielkich” i „bezczelnych”, płynie sobie już nurt niespodziewany: zrazu czysty jeszcze i wąty, estetycznie niezbyt atrakcyjny, z czasem coraz bardziej wartki językowo i błyskający odblaskami nowoczesności.

KU TEOLOGII POEZJI

Poezja religijna tym bowiem różni się od poezji zawierającej motywy religijne i poezji odwołującej się do bliżej nieokreślonych doświadczeń duchowych, tudzież przeczuć metafizycznych, że w całości organizuje ją spójne imaginarium, symbolika i leksyka, a przede wszystkim naznaczona konkretnym credo wrażliwość. Wrażliwość ta, będąc w istocie dyspozycją ducho-

wą, podporządkowuje sobie już nie tylko sam tekst, ale i praktykę twórczą, co daje się zauważyć, jeśli potraktujemy wiersz jak obszar ujawniania się symptomów procesu przekształcania doświadczenia w zapis. To, co odróżnia poezję kultury chrześcijańskiej, będącą wyrazem tradycyjnej zachodniej edukacji, od poezji religijnej pisanej przez praktykującego katolika, nie wyraża się jedynie w dewocyjnym charakterze tej drugiej. Jest to różnica na wskroś poetycka, artystyczna, techniczna nawet, choć już wahałbym się powiedzieć, czy estetyczna, jeśli za estetykę uznamy kanony władzy osądzania piękna. Najprościej mówiąc, nie mam na myśli religijnej zawartości takiego tekstu, lecz to, jak tworzy się wiersz z pozycji osoby wierzącej, a jak z punktu widzenia uczestnika naznaczonej chrześcijaństwem tradycji kulturowej. Żeby jednak ta pierwsza postawa dała się wyeksplikować, trzeba wpiery ośmielić w sobie refleksję dotyczącą otoczenia tej praktyki poetyckiej, szerszą jednak niż wyłącznie estetyczną – refleksję dotykającą duchowej aury, w jakiej poetyka taka jest możliwa.

Katolicyzm nie jest religią słowa w takim sensie, w jakim jest nią protestantyzm, jest natomiast religią doświadczenia, i to doświadczenia wspólnego, a może nawet powszechnego, które jednakowoż rezyduje w intymnych przeżyciach osoby jako coś, co konstytuuje jej podmiotowość. Przekonanie o powszechnej dostępności doświadczenia wiary w Boga Jedyne, w Jego Syna wcielonego w człowieka oraz w tożsamego z nimi Ducha Świętego należy do samej istoty katolicyzmu. Powszechnie dostępne doświadczenie jest jednak zarazem zawsze doświadczeniem właśnie, a więc dotyczy każdego w obszarze jego niepowtarzalnej egzystencji. Osobowy wymiar bycia człowieka zasada się tu bowiem nie na odrębności, nie na autonomii, lecz realizuje się w postaci niepowtarzalnej wersji wspólnej wszystkim istotom żyjącym kondycji stworzenia, a więc z istoty swojej bytu Bożego.

W przekonaniu chrześcijan człowiek, każdy z osobna, jest więc naturaliter christianus, co chrzest niejako aktywizuje. Fakt ten pozwala nam to doświadczenie całej ludzkości, biografie żywych i umarłych, potraktować jako dar wiedzy, która w słowach Pisma jedynie odnajduje swoje potwierdzenie. Dzięki tej odziedziczonej wiedzy chrześcijanin rozpoznaje w świecie treść swojej wiary, jest bowiem – nie tylko za sprawą stworzenia, ale i za sprawą swojej dziejowości – wyposażony w szczególny aparat poznawczy, którym jest „filogenetyczna” pamięć o pierwotnym doświadczeniu obcowania z Bogiem. Mam na myśli wrażliwość, rezonującą membranę, ukształtowaną przez to, co Kościół nazywa tradycją wiary, a co faktycznie stanowi nagromadzone doświadczenie przodków. To dzięki Tradycji możemy uprawiać teologię. Tradycja rozjaśnia ciemnię wiary, pozwalając nam przekształcać ją w zasady postępowania; dlatego to Tradycja, na równi z Pismem, jest w Kościele katolickim rozstrzygającym źródłem dla dogmatyki. Słowo Boże jest dla Tradycji,

owego rezerwuaru wspólnego doświadczenia życia w wierze, stałym punktem odniesienia, nauczycielem i arbitrem, do stóp którego człowiek przynosi swoje rozpoznania.

Ów szczególny, katolicki sposób poznawania prawdy w jej dającym się zmysłowo doświadczyć blasku (łac. *veritatis splendor*) jest więc zasadniczo tożsamy ze sposobem bycia. Ale nie znaczy to wcale, że rozpoznania, jako stanu egzystencji, nie możemy zanotować. Przeciwnie, ono wręcz domaga się utrwalenia w słowie. Być może właśnie dlatego, że zostaliśmy obdarowani Słowem Bożym, traktujemy werbalizację jako szansę i powinność. Nasz wspólny język nie tylko umożliwia nam wzajemne rozumienie, ale i domaga się od nas współrozumienia naszego otoczenia jako przeznaczonego nam gospodarstwa. Potomkowie pierwszych rodziców czynią sobie ziemię poddaną w trudzie trwającym wieki, a rezultaty wysiłku pokoleń gromadzą się, tworząc wciąż na nowo urządzone miejsce do zamieszkania. Politycznym projektem chrześcijaństwa nie jest więc państwo, lecz cywilizacja. Dlatego też obok doświadczenia dany nam został język: zostawiamy w nim ślady, które inni rozpoznają w naszej mowie i odczytują jako symbole oraz symptomy, a zatem poddadzą się sile ich oddziaływania, nie zaś mocy ich znaczenia, dopuszczając je na terytorium własnej wrażliwości, a może i ostatecznie pozwalając im kierować własnym życiem na sposób, w jaki dążeniem wędrowca zawiadują szlaki. Język umożliwia rozmowę, czyli współdzielenie doświadczenia, dzięki czemu rozpoznajemy się wzajemnie jako wspólnota ludzi. Jeśli współdzielonym doświadczeniem będzie obcowanie z Bogiem, to rozpoznamy się jako wspólnota w Niego wierzących.

Chrześcijańska wrażliwość umysłu, wrażliwość dopuszczająca do tegoż umysłu doświadczenie realnego, materialnego świata przez membranę zmysłów, nie jest w praktyce niczym więcej niż osobliwą umiejętność, w istocie sprawnością. Jeśli wrażliwością chrześcijańską (katolicką) dysponuje poeta, to tym samym, niejako mimowolnie, jego język poetycki ujawnia tę samą chrześcijańską wrażliwość semantyczną, jeśli nawet sam poemat nie zawiera bezpośrednich odniesień do religii jako tematu. Możemy przeto ową stałą dyspozycję do notowania doświadczeń w postaci wierszy połączyć ze zdolnością do rozeznawania znaków Bożego ładu w obszarze doświadczenia zmysłowego; otrzymamy wówczas metodę, a mówiąc ściślej, poetykę.

Mam na myśli poetykę jako metodę tworzenia wierszy, tak właśnie, całkiem technicznie. Zadaniem poetyki, nawet tej będącej treningiem piszącego ducha, jest bowiem ostatecznie porządkowanie uniwersum znakowego tekstu. Dzieje się to przecież zarówno w trakcie procesu twórczego, czyli procesu notowania doświadczenia, jak i w samym tekście, gdy trwa on już w odezwaniu od swojego twórcy, wreszcie w doświadczeniu obcującego z tekstem czytelnika. Ten ostatni, jeśli ma dysponować tą samą poetyką, musi wyka-

zywać tę samą dyspozycję. Wiersza jako dzieła religijnego nie da się zatem odczytać właściwie, czyli jako zapisu doświadczenia wiary, jeśli czytelnik nie uzbroi się w narzędzia odczytywania zawartych w języku tego wiersza znaków jako symptomów owego doświadczenia. Takimi narzędziami dysponuje teologia.

Obok odnajdywania teologii w procesie poetyckiego pisania (czytania), co proponuje Lipszyc, wolno nam zatem uprawiać teologię, która odnosi się do religijnej realności doświadczenia wiary – doświadczenia utrwalonego w wierszu. Byłaby to nie tyle teologia poetycka, ile teologia poezji – świadectwo poetyckiego wymiaru obcowania z Bogiem, czyli teologia poetyckości wiary. Stąd też płynie wniosek, że potencjał aktualizowania się religijności musi zawierać w sobie poezja jako taka. To właśnie owa wewnętrzna możliwość poezji będzie przedmiotem eksploracji, której rezultatem mogłaby być teologia już nie konkretnego wiersza, lecz samej poetyckości.

Tymczasem pragnę ukazać te dwie możliwości ustanowienia nowoczesnej (ponowoczesnej?) relacji między poezją a wiarą, a zarazem niejako przy okazji wpisać je w konfrontację dwóch postaw religijnych, wyrażających się w dwóch religijnych wyobraźniach poetyckich: judaizmu i katolicyzmu. Ujawniają się one w moim przekonaniu w wierszach, a może wręcz tylko dzięki wierszom.

„PSALM”

Wracam zatem do interpretacji Adama Lipszyca.

Psalm

Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unseren Staub.
Niemand.

Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühh.
Dir
entgegen.

Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.
Mit
dem Griffel seelenhell,

dem Staubfaden himmelswüst,
 der Krone rot
 vom Purpurwort, das wir sangen
 über, o über
 dem Dorn³².

Psalm

Nikogo, kto by nas na powrót ulepił z gliny i z ziemi,
 nikogo, kto by mową ożywił nasz proch.
 Nikogo.

Ciebie, Nikogo, chwalimy.
 Tobie bądź miłe nasze kwitnienie.
 Tobie na-
 przeciw.

Jednym Nic
 byliśmy, jesteśmy,
 pozostaniemy, kwitnąc –
 nicości różą, różą
 Nikogo.

U niej
 stylus jasny duszą,
 nić pyłkowa płonna niebem,
 korona czerwona
 purpurą słowa, któreśmy śpiewali
 ponad, o, ponad
 cień³³.

Wiersz zaczyna się od skargi, zaiste psalmicznej, na niespełnienie pragnienia powtórnego stworzenia. Od samego początku słyszymy głos zawiedzonego, ton utraconej nadziei. „Nikogo, kto by nas na powrót ulepił z gliny i z ziemi”, tłumaczy niemiecki tekst Jakub Ekier. Wielka litera na początku zdania sugeruje osobowy charakter zaimka „nikt”, ale już w drugim wersie złudzenie to pierzcha; wiemy, że wywołała je przypadkowość wynikła z reguły gramatycznej, zresztą w tym wypadku reguły bardziej ogólnej niż jedna z zasad gramatyki języka niemieckiego, chodzi bowiem o uniwersalną prak-

³² P. C e l a n, *Psalm*, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, tłum. S. Barańczak i in., wybór i oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 132. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 19.

³³ T e n ę e, *Psalm*, tłum. J. Ekier, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, s. 299. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 19n.

tykę rozpoczynania zdania od wielkiej litery. To pierwszy z typowych, jak już wiemy, efektów gry w sugestie i deziluzje, którą podejmuje poeta, korzystając z możliwości kreowanych przez wymogi składni i ortografii; jest on wszak poetą nowoczesnym, który wie, że strategię lektury dyktuje struktura tekstu, nie czynią tego zaś niezmiennie prawa językowego wysłowienia. Poeta nowoczesny tworzy na styku formy i jej percepcji; wiedziony ambicją panowania raczej nad tą drugą, tę pierwszą instrumentalizuje. Dziełem poetyckim jest tutaj zaprojektowany performans czytania, scenariusz procesu rozumienia jako przygody umysłu, który ochoczo popada w zasadzki prawdopodobieństwa, by natychmiast podążyć skwapliwie za podsunętymi mu wskazówkami powrotu na szlak myśli niezmaconej iluzjami. Strategia poetyckiej hermeneutyki opiera się na swoistej negocjacji z twardymi prawami języka, którym piszący rzuca pozorne wyzwanie, faktycznie kupując swoją część wolności we wspólnym z językiem pakcie tkania tekstu. – Co zyska? – Niepewność czytelnika, a więc i jego pragnienie oddania się pod opiekę twórcy tkaniny, oddanie przyrodzonej sobie jako użytkownikowi tego samego języka wolności rozumienia za cenę uniknięcia ryzyka kolejnych zbłądzeń, obsunięć, które podsuwa mu sam dyktator mowy.

W trzecim wersie poeta powtórzy przecież słowo „Niemand”, tym razem znowu zapisane wielką literą, tym razem dzięki uczynieniu zeń równoważnika zdania i samodzielnego wersu. Przyjdzie to chyba uznać za pewnego rodzaju odwet na autorytarnej władzy gramatyki: to ja, kreator wiersza, mam ostatnie słowo, ja panuję nad sugestiami, ja mam moc, jeśli nie łamania zasad obiektywnych, to przynajmniej posługiwania się nimi z przekorą. Nie wiemy zatem, my czytelnicy, i mamy nie być pewni, czy „nikt” („Nikt”) jest po prostu niczym, czy jednak nieegzystującym Kimś. Bo jednak psalmista najwyraźniej spodziewa się Kogoś, skoro skarży się na Jego bierność lub niemoc; moce zaświatowe musiały przecież być kiedyś aktywne, a zatem chyba zanikły lub, co gorsza, Stwórca człowieka zaniechał działania. To oczywiste, że chodzi o człowieka, bo któż jak nie Adam stworzony został z gliny (choć już nie z ziemi, co sugeruje gnozę) i to człowiek obraca się w proch i z prochu powstaje, jak powiada Pismo. Rezydujące w języku ślady po założycielskim akcie opisanym w Księdze Rodzaju dają poecie asumpt do kolejnej igraszki z Tradycją, a psalmiście pozwalają odwołać się do pamięci o Przymierzu, które Stwórca zawarł ze swoim ludem, z potomkami Adama, Przymierzu dotyczącym opieki w zamian za wierność. Gramatyka wszakże znowu upomina się o swoje prawo do decydowania o semantyce, bo reguła języka niemieckiego każe zapisywać każdy rzeczownik wielką literą. W tekście wiersza efektem tego jest wyraźne wyodrębnienie, a więc i sugestia równej ważności tych właśnie słów, które – tak zapisane – zdają się podpowiadać, że kryje się za nimi desygnat bytów substancjalnych, być może elementarnych składników człowieczego bytu. Oto dokonała się

przepowiedziana Adamowi całość jego ziemskiej egzystencji i teraz psalmista domaga się jej powtórzenia, skarżąc się, że pragnienie to się nie spełnia.

Druga strofa, stylistycznie ukształtowana jak suplikacja, przywraca wrażenie, że słyszymy monolog skierowany do Nikogo, do Stwórcy, który jest Nikim, tym samym bytem osobowym, który stworzył Adama, a teraz nie tylko nie chce go odtworzyć, ale sam ukrywa się w wizerunku bytu zaprzeczonego w swojej substancjalności. – Wciąż się do Ciebie modlimy, a Ty jawisz się nam jako Nikt. Czyż więc nie mamy prawa sądzić, że nas oszukujesz? Czy nie czas zatem zrezygnować z tych modłów, zrezygnować z wierności, zerwać przymierze? „Tobie przeciw”, wykrzykuje psalmista, „przeciw Tobie stoimy w naszym dumnym «naprzeciw» Twojego nieistnienia”.

Ten gest odwagi, chociaż być może również gest panicznej desperacji, partrzenia w oblicze nicości, przypomina wezwanie Heideggera do jedynej danej współczesnemu człowiekowi heroicznosci: uznania za iluzję wszelkiej metafizyki i wzięcia pełnej odpowiedzialności za własną samotność bycia³⁴. Zdaniem niemieckiego rewizjonisty zachodniej (a zatem również greckiej i judeo-chrześcijańskiej) ontologii człowiek nie tyle utracił substancjalność, ile dojrzał do jej samodzielnego podtrzymywania. Wszelka skarga w tym momencie wydaje się nie na miejscu. Psalmista z wiersza Celana próbuje więc zrazu niejako sprzeciwić się nakazom tego oświeceniowego przykazania, które zdaje się obowiązywać człowieka nowoczesnego już chyba na dobre. W modlitewnej frazie jego wyrzutu słyszymy drwiący bunt nie przeciw samemu Stwórcy, lecz przeciw „Temu, którego nie ma”, a który jednak wciąż jest – nie sobą wszakże. To bunt przeciw Bogu jawiącemu się fałszywie, lecz nieodparcie. O tym bluźnierczym geście świadczy sarkastyczne „Tobie niech będzie miłe nasze kwitnienie”, co należy chyba rozumieć jako parodię modlitewnego „niech będzie wola Twoja”. To z woli Stwórcy, który jest jako Nikt, dokonało się znicestwienie, w proch obrócenie potomków Adama i wygląda na to, że nieobecny Stwórca ma diaboliczną satysfakcję z tego, że wyznawać Go muszą wciąż ci, z którymi zawarł przymierze (mimo że je zerwał), bo nie mają dość siły, by się bez Niego obejść. W jakim celu to wszystko? Z jakim skutkiem? Ano z takim, że teraz my, naród wybrany przez Boga, jesteśmy „jakimś niczym”, zbiorowym podmiotem, który wciąż jest bytem substancjalnym (co sugeruje wielka litera na początku trzeciej części wiersza), ale pozbawionym tożsamości, na co z kolei wskazuje użycie „ein”, czyli znaku nieokreśloności. Czy nie należy tego rozumieć jako: bez Ciebie byliśmy, jesteśmy i będziemy – nijacy?

³⁴ Szczególny, poetycki aspekt tego stanu wyraża się w tym, że dostęp do niego uzyskujemy poprzez coś, co Heidegger określa jako „nastój”, a co sztuka mimowolnie ujawnia (zob. S. Łojek, *Co ujawniają nastoje. Heidegger o zdziwieniu i trwodze*, „Kwartalnik Filozoficzny” 43(2015) nr 3, s. 37-52).

Znamienne jest tutaj użycie wszystkich określników czasu. O ile bowiem zrozumiałe wydaje się, że opuszczony przez Boga lud jest i będzie nijaki, bo niczyj, o tyle nie jest jasne, dlaczego miałby taki być również w przeszłości. Czyżby nigdy faktycznie przymierze nie obowiązywało? Czy Bóg Izraela nigdy nie dotrzymywał słowa danego swojemu ludowi? Czy człowiek od zawsze obywatel się bez Niego, bez danej mu od Stwórcy tożsamości? Słowo „kwitnienie” potwierdzałoby to podejrzenie, sugeruje ono bowiem, że człowiecze istnienie zawsze było raczej skutkiem naturalnego procesu niż stworzenia, że człowiek jest dzieckiem natury, nie zaś Boga. Czy nie dlatego poeta zaraz na wstępie, obok biblijnych „gliny” i „prochu”, wspomina o bezbożnej „ziemi”? Zawsze byliśmy „Niczym”, dopowiada końcówka trzeciej strofy, a graficzny zapis wiersza dołącza do owego „Nic” pauzę jako znak łączliwości. Byliśmy więc zawsze, od zawsze, w Twoim planie, „niczym czegoś”, a tym czymś okazuje się roślina-symbol. Byliśmy zawsze „różą”, jałowym wykwittem, nie rośliną nawet, lecz pustą formą i pustym symbolem. Polski tłumacz wiersza podwaja słowo „róża” z konieczności dyktowanej gramatyką polszczyzny, ale rezultat tego zabiegu jest tym bardziej fortunny, że dzięki niemu wzmacnia się wrażenie sztuczności owego bytu: róża ta jest duplikatem, nieorganiczną kopią, symbolicznym zastępnikiem róży naturalnej. Teraz już wszystko jest jasne. Ostatnia strofa zaczyna się od samotnego w pierwszym wersie przyimka „mit”, rażąco pozbawionego rzeczownika, który konieczny byłby dla spełnienia się jego gramatycznego sensu. Jakub Ekier daje tu, wzmocniony archaicznością i nawiązaniem do modlitewnej tonacji, zwrot „u niej”, mimowolnie sugerując raz jeszcze złudzenie bytu osobowego, być może nawet podsuwając skojarzenie z Marią, chociaż w dalszej części utworu od razu wyjaśnia się, że chodzi raczej o cierniową koronę, a więc o Bożego Syna.

Krwawa korona kwiatu oznacza tu pozór męczeństwa; porównanie to było zawsze podpowiedzią fałszywie wskazującą, że jesteśmy obdarzeni twardym rdzeniem życia. Nasz ontyczny „stylus” był faktycznie czymś na podobieństwo pręcika w kwiatowym kielichu, złudzeniem bytu substancjalnego, przypominającym strumyczek pyłków prześwietlonych promieniami słońca. W istocie zatem człowiek zawsze, już od zarania, był jako stworzenie Boże prochem, jeśli nie wręcz ziemskim kurzem, piaskową różą, która udawała żywą różę-kwiat z królestwa natury. – Złudzenie to podtrzymywałeś, niewierny przymierzu Stwórco, za pomocą słowa, którym kazałeś nam się wyznawać – mówi poeta. Niemieckie „Griffel” znaczy, jak zauważa Lipszyc, „igła”, „szypułka kwiatu” i „rylec”, a więc twardy trzon, materialny rdzeń znakowania, symbol podmiotowości, aktywizującej się jednako w procesie kwitnienia i pisania-wyznawania. Dając nam mowę, pokusę i szansę ekspresji, Stwórca judził nas, jakobyśmy mogli być sobą. Ludzka podmiotowość okazała się złudą, a wraz z tą deziluzją nastąpiła dewaluacja Wcielenia. W końcowej partii wiersza psalmista podno-

si więc głos, wykrzykując: Twoja korona, Twoja władza Synu Człowieczy, substancjalnie współhistotny Ojcu, okazała się iluzoryczna, a nasza wierność Tobie była skutkiem podstępnego oszustwa! Jedyne, co mamy naprawdę, co jest człowiekiem realnie, to „Cierń”, pisany wielką literą z konieczności, ale przecież nieprzypadkowo poprzedzony konkretyzującym określnikiem. Cierń, czyli Ból, jest substancją człowieczej tożsamości oraz przy okazji żywym narzędziem pisania. Jest on nie Twoim, Stwórco, dziełem, lecz czymś nabytym w toku dziejów, wrośniętym w cielesną intymność każdego człowieka.

Egzystencjalny ból nabrał wartości substancjalnej i to on uczynił nas ludźmi. Czyż więc nie jest człowiek dziełem swoich dziejów? Do czego w takim razie jest mu jeszcze potrzebne owo złudzenie, że jest dzieckiem Boga, tworem Jego woli, z Nim sprzymierzonym? Jeśli Bóg jawi się nam teraz jako osobowy Nikt, to dlatego, że odkryliśmy istotową przemianę, przeistoczenie, które dokonało się w wyniku nabywania doświadczenia egzystencjalnego, a być może po prostu za sprawą jakiegoś szczególnego doświadczenia.

Wyjściowy jęk zawodu psalmisty ujednoznacznia się jako drwina. Lipszyc mówi tu o „dowcipie”³⁵, którym wiersz ten jest w całości. Być może mamy tu więc do czynienia również ze swoistymi igracami z czytelnikiem, zapewne spragnionym jednak odnowy przymierza i przywrócenia Bożego ładu, w którym odżyje człowieczeństwo (przypomina się nam powojenne wezwanie Różewicza), albo przynajmniej podtrzymania złudzenia jego trwania w jakiegokolwiek, choćby spustoszonej formie. Wiersz udaje zatem psalm, a jego podmiot udaje wiernego Panu psalmistę, faktycznie bowiem reprezentuje głos destruktora wszelkich złudzeń. Wiersz nie jest pieśnią, jaką w końcu powinien być każdy psalm, jest pismem; jako tekst bez pisanej formy nie znaczyłby tego, co znaczy; pozostaje przy tym głosem ludu Izraela, bo to do niego należy psalm jako hymn jego tożsamości. Wchodząc w rolę psalmisty, poeta zwraca się zatem do Żydów, więc to ich właśnie „cierń” ma zapewne na myśli. Zarazem jednak zdaje sobie sprawę, że biblijna historia stworzenia, dzięki wydarzeniu Wcielenia, stała się mitem tożsamościowym człowieczeństwa już nie tylko dla Żydów, lecz dla całego Zachodu. Niemieckojęzyczny twórca nie może tego zignorować, inaczej nie przywołałby obrazu królewskiej róży. Dlatego przedmiotem oskarżenia o złudę jest tutaj „Bóg”: Bóg ubrany w cudzysłów, bóstwo, jakim uczyniło Go w naszych oczach chrześcijaństwo, religia ostatecznie ustanawiająca zachodnią teologię Objawienia jako obowiązującą tożsamość uniwersalną całej cywilizacji zachodniej. Być może zatem Bóg-Nikt, nie jest w istocie Bogiem Stworzycielem, lecz bóstwem kulturowym – bóstwem fałszywym. Sugeruje to właśnie owa dwoistość zapisu wielką i małą literą, w której Lipszyc przenikliwie dostrzega możliwość wyłonienia się czegoś „istotnie nowego”;

³⁵ Por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 20.

możliwość, jaką stwarza wyłącznie teologia uprawiana na gruncie wiersza³⁶. To wyznawcy króla ukoronowanego cierniową koroną, czczonego pod postacią symbolicznej róży, odpowiadają za to, że musimy teraz trwać w obliczu Nikogo, nie zaś Kogoś, z kim faktycznie zawarliśmy przymierze. Odpowiada za to, twierdzi Lipszyc, tradycja teologii negatywnej³⁷, która, dopowiedzmy, stała się źródłem Heideggerowej anihilacji metafizyki. Żeby ten kontakt odzyskać, a wraz z nim – w celu odzyskania człowieczeństwa – przywrócić ów źródłowy wizerunek Stwórcy, musimy najpierw pozbyć się złudzenia, że Wcielony jest Jego Synem, z Nim substancjalnie jednym. Warunkiem wstępnym tej przemiany, a wraz z nią rewitalizacji, będzie zaakceptowanie ciernia, jaki naród wybrany odnalazł we własnym ciele, uznając ranę po nim za nowy znak swojej tożsamości³⁸, a zatem być może również za znak odnowienia przymierza z Bogiem. I naprawdę jest to możliwe – i dokonuje się właśnie teraz, w momencie lektury. Lipszyc znakomicie, bo wedle zasad czysto poetyckich, interpretuje wykrzyknik „o” w przedostatnim wersie jako odczucie zranienia na gruncie samego wydarzenia lektury. Ma to być w jego przekonaniu „miejsce załamania głosu”³⁹, ale przecież także jakieś, potwierdzające realność wydarzenia, przypomnienie o nim, spontaniczny jęk powodowany bólem powracającym po zranieniu. To również symptom tego, że właśnie dzięki poezji teologia ma okazję przestać być teoretyczna, że może nie być pustą już spekulacją i na powrót odwołać się do doświadczenia, chociaż będzie to już doświadczenie pisania, zastępcza forma modlitwy jako spotkania z Bogiem w sobie, spotkania możliwego jedynie podczas pisania (czytania) wiersza.

Rodzi się pytanie: na ile taka teologia miałaby być w jakimś sensie obowiązująca poza granicami poezji? Cierń zastępuje przecież, zastępuje boleśnie realnie, cierniową koroną i w miejsce wizerunku jakoby fałszywego a wciąż uzurpującego sobie prawo do uniwersalnego kultu pojawia się prawdziwy wizerunek człowieczej substancji. Dlaczego mielibyśmy dać się do tego przekonać wierszowi, który jawnie igra z językiem, żeby nie pozwolić nam sobie uwierzyć na słowo?

„MANDORLA”

Kolejny wiersz przywołany w tym samym rozdziale książki Adama Lipszyca to *Mandorla*.

³⁶ Komentator dodaje, że będzie to sposób „arcyhytry” (tamże, s. 22), „iście partyzancki” (tamże), bo substancjalna przemiana dokona się „pod osłoną reguł ortograficznych” (tamże).

³⁷ Por. tamże, s. 23.

³⁸ Por. tamże, s. 26.

³⁹ Tamże.

Mandorla

In der Mandel – was steht in der Mandel?
Das Nichts.
Es steht das Nichts in der Mandel.
Da steht es und steht.

Im Nichts – wer steht da? Der König.
Da steht der König, der König.
Da steht er und steht.

Judenlocke, wirst nicht grau.

Und dein Aug – wohin steht dein Auge?
Dein Aug steht der Mandel entgegen.
Dein Aug, dem Nichts steht entgegen.
Es steht zum König.
So steht es und steht.

Menschenlocke, wirst nicht grau.
Leere Mandel, königsblau⁴⁰.

Mandorla

W migdale – co stoi w migdale?
Nic.
Stoi nic w migdale.
Stoi sobie i stoi.

W niczym kto stoi? Król.
Król w nim stoi, król.
Stoi sobie i stoi.

Nie posiwiejesz, żydowski kosmyku.

Na twoje oko – ku czemu stoi oko?
Twoje oko stoi w stronę migdału.
Twoje oko ku niczemu stoi.
Stoi ku królowi.
Stoi tak i stoi.

Nie posiwiejesz, człowieczy kosmyku.
Pusty migdał, królewsko błękitny⁴¹.

⁴⁰ P. C e l a n, *Mandorla*, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, s. 144. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 27n.

⁴¹ T e n ż e, *Mandorla*, tłum. S. Barańczak, w: tenże, *Utwory wybrane. Ausgewählte Gedichte und Prosa*, s. 145. Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 28.

Zacznijmy nie od początku, lecz od marginesu... „Posiwiwały kosmyk” – najpierw Żyda, potem człowieka w ogóle – wydaje się jawnym znakiem realności wewnętrznej śmierci, jeszcze może nie zupełnej, ale przecież już obecnej w postaci nieuchronnie zainicjowanego umierania. Siwienie jest wszak symptomem starzenia się, utraty sił żywotnych wskutek wejścia w etap schyłku egzystencji lub też jakiegoś wyjątkowo destrukcyjnego, traumatycznego doświadczenia. Wiersz mówi jednak: „nie posiwiejesz”, co wskazywałoby na swoiste pocieszenie w obliczu klęski. Wersyfikacja tymczasem usuwa te słowa na margines, przez co pokazuje (demonstruje? zdradza?), że monologista mówi „na stronie”, więc jakby poza głównym monologiem, skierowanym do wirtualnych słuchaczy albo do siebie, jak gdyby zwracał się do podsłuchujących, być może próbując nawiązać z nimi kontakt. Dlatego słowa te nie brzmią wcale jak pocieszenie, a raczej jak szydercze „nawet cię to nie dotknie”, narzucająca się zaś sugestia sytuacji scenicznej jeszcze wzmacnia efekt występu przed publicznością. Wiodący monolog też zresztą nie jest pozbawiony ironicznej tonacji, którą wyznacza ostentacyjny kolokwializm, krótkie, jakby rzucone od niechcenia zdania, intencjonalnie podkreślony zwrot do adresata, noszący znamiona prowokacji, wyraźna sztuczność kompozycji poprzez powtarzanie tych samych wyrażen, wreszcie przypięcztowujący całość rym, prościutki i chyba nawet – jak zauważa Lipszyc – dziecinny⁴². Terminologia religijna, teologiczna, biblijna nie harmonizuje z nonszalanckim „ty”, z retorycznymi pytaniami wrzuconymi nagle w medytację. Mówiący zaś wyraźnie pozwala sobie na tę dysharmonię. Odnosi się więc wrażenie, że dominującej tonacji utworu dostarcza dziwne, z trudem powstrzymywane rozdrażnienie.

Wersy „dorzucone” mimowolnie wybijają się na niepodległość, umieszczone w tym szczególnym miejscu, strukturalnie bliźniacze, stają się jakby nad wyraz znaczące, a ich zestawienie zmusza czytelnika do zwrócenia uwagi na jedno miejsce, w którym się różnią. Zestawiając „żydowskość” z „człowieczeństwem”, Celan nieuchronnie sprowadza nasze skojarzenia na trop Zagłady jako doświadczenia specyficznie żydowskiego, ale będącego w istocie doświadczeniem człowieka jako takiego, bo przecież ludobójstwo dokonane na europejskich Żydach uczyniło z ich własnej historii szczególnie wydarzenie w dziejach zachodniej cywilizacji. Innym słowy, to, co przydarzyło się Żydom, w istocie przydarzyło się człowiekowi. Nie każdemu jednak, lecz temu właśnie, który dzielił to samo judeochrześcijańskie (w sensie cywilizacyjnym: europejskie, zachodnie) wyobrażenie Boga, a zatem człowiekowi wierzącemu. Jeśli zaś historyczna Zagłada dotknęła naród wybrany, to znaczy, że okazał się on wybrany ponownie, aby – tak jak przed wiekami – doświadczyć cierpienia (pamiętamy psalmistę) w imieniu wszystkich wierzących w Jedyne. Cier-

⁴² Por. Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 28n.

pienie to spowodowało, że odsłoniła się przed nami odmienna interpretacja dziejów Boga na ziemi.

Otóż okazało się, że Jedyiny z żydowskiej tradycji został niejako zawłaszczony przez chrześcijan, czego symptomem jest umieszczenie Jego wizerunku w mandorli – w oku patrzącym na nas, a właściwie zmuszającym wszystkich do patrzenia na Tego, który się tam jawi: na Boga wcielonego w Syna Człowieczego. W zestawieniu z czytany przed chwilą *Psalmem* konstatacja ta powraca ze zdwojoną mocą perswazyjną. Pamiętamy, że z punktu widzenia Żyda wcielenie to skandal. Przypominają o tym kolejne strofy, które wprost nazywają Jezusa (bo to On jest w mandorli i On jest okiem patrzącym z góry) „nikim”, a następnie „Królem”, co w świetle pierwszego określenia nie może nie zabrzmieć szyderczo: Czymże, jeśli nie bałwanem, jest Król-Nikt? Skojarzenie z Jezusem wzmacnia, a nawet ujednoznacznia sens słowa „Król”, pojawiającego w miejscie słowa „Pan”, które obecne jest w Starym Testamencie. Jezus nazywany jest przez ewangelistów „Królem żydowskim”, a zatem „Panem wierzących”, wiemy jednak, że to samo imię zostanie ironicznie i ze złą wolą wykorzystane przez Jego oprawców. W wierszu Celana nie jest wcale jasne, które z tych znaczeń mamy przyjąć, obie interpretacje wydają się równie dopuszczalne. Bo przecież „kto tam, w mandorli stoi?”, pyta wiersz. Ano Król „stoi i stoi”, nieprawdaż? Stoi jak? Oczywiście akceptowany czy też w oczy kole?

Pytanie o wizerunek, pytanie jakby prowokacyjne, sugeruje, że Król żydowski został tam, w mandorłę, wstawiony; być może w poczuciu oczywistości (prawdziwej wiary), a być może arogancko (maskując pustkę) dominuje nad tymi, którzy wpatrują się w owalny, migdałowaty kształt, niczym w spozieraające z góry oko⁴³. I monologujący w kierunku tych zapatrzonych powie: Na co patrzycie? Na nic patrzycie, wyznajecie Nikogo. Rzec by można: tak, jak Wcielenie było skandalem, tak konsekwencją wiary w nie stało się uczynienie wizerunku, czyli mandorli. Posłużono się tym wizerunkiem, by z Jedynego uczynić idola w ludzkiej postaci, by upostaciować królewską figurę „patrzącego z góry”, niczym oko wszechwidzące, a w istocie puste, zatem ani widzące, ani patrzące, po prostu ślepe. Nałożono na Niego atrybuty, dzięki którym stał się widzialny, ale teraz kostium opadł i okazało się, że ten król zawsze był nagi, a być może nawet faktycznie nigdy go nie było, przynajmniej tam, gdzie go wypatrywano. Teraz, pouczeni szczególnym doświadczeniem Zagłady, widzimy, że wizerunek Wcielonego „stoi sobie i stoi”, stoi tam dalej w mandorli, jak

⁴³ Barańczak tłumaczy ten tekst słowami „stoi sobie i stoi”, w których wyraźnie słychać ironię. Niekoniecznie jednak znajdziemy ją w oryginale. W Internecie można znaleźć nagranie głosu samego Celana, czytającego *Mandorłę*. Autor wypowiada słowa „Da steht er und steht” głosem poważnym, monotonnym, a w tym miejscu wręcz jakby posmutniałym, spowalniając równy rytm lektury. Nie jest to ton ironiczny, w interpretacji poety zdanie „stoi i stoi” sugeruje znieruchomienie (zob. „Paul Celan – Mandorla”, https://www.youtube.com/watch?v=X31Dp_7tVG8).

gdyby nigdy nic, jak gdyby w tle nie wydarzyło się coś, co objawiło prawdę: że otacza go i (zawsze?) kondensuje się w nim pustka.

Jeśli zatem długotrwały grzech złej wiary, grzech wiary w bałwana zamiast w Jedynego, objawił się poprzez Zagładę, to wydarzenie to ma wartość pouczenia. Jaka przyszłość wyznaczyło ono wierzącym w Jedynego? Odpowiedź znajdujemy właściwie już na początku wiersza: przyszłością tą jest nieuchronne trwanie w obliczu (niem. entgegen) Niczego, a w końcu (jak wskazuje końcówka wiersza) w obliczu pustego nieba. Traumatyczne wydarzenie, które doprowadziło do śmierci duchowej, do wyczerpana się żywotności wiary, spowodowało, że utraciliśmy (jako judeochrześcijanie) pewną szansę, która odsłoniła się także wskutek tego, co wydarzyło się między Żydami a chrześcijanami: zaprzepaściliśmy możliwość uczynienia z całej judeochrześcijańskiej cywilizacji jednego ludu Bożego. Lipszyc przypomina, że nie podołały temu wyzwaniu ani teologia negatywna, ani zanegowanie metafizyki⁴⁴, ani też, dopowiadam, szans na to nie daje kondycja współczesnego judaizmu. Taka wykładnia teologicznego przesłania wiersza pozwoliłaby połączyć dwie różne interpretacje teologiczne ostatniej strofy poetyckiego sylogizmu (pozytywną i negatywną, jak wskazuje Lipszyc⁴⁵), a nawet przytaknąć jego z pozoru wewnętrznie sprzecznej tonacji sarkastyczno-medytacyjnej czy też jedynie wskazać tkwiący w nim cierniem bolesny kompleks. Diagnoza brzmiałaby zapewne tak: Szansa na wspólną wiarę została zaprzepaszczona dokładnie w tym momencie, w którym się ukazała, nie mogła bowiem ujawnić się przed Zagładą, ale nie może też spełnić się po niej⁴⁶. Gdyby nie wydarzyło się coś, co odebrało wszystkim wierzącym żywotność ich wiary, nie dowiedzieliby się, czym w istocie była historia Izraela, czym było wydarzenie Wcielenia ani na czym polegał sprzeciw, który wzbudziło, wprowadzając pierwszy (pierwotny?) rozłam w potencjalnej wspólnotcie.

Być może nawet gorzki sarkazm towarzyszący temu objawieniu, owej deziluzji, należałoby odczytać jako wyraz powrotu archaicznej (demonicznej?) i – zdawałoby się – na dobre przewyciężonej przez Żydów i przez chrześcijan tragiczności. I nie byłoby to odrodzenie gatunku ludzkiego, a raczej jego unieważnienie... Bo jeśli opowieść o Zagładzie miałyby jawić się niczym antyczna tragedia, to w miejsce ludzkiej winy pojawić by się w niej musiało cierpienie, w miejsce bogów zaś, przybywających w finale ex machina, żeby

⁴⁴ Por. Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 32n.

⁴⁵ Por. tamże, s. 33.

⁴⁶ Pomysł taki zdaje się leżeć u podstaw tendencji ekumenicznych pojawiających się w judaizmie i chrześcijaństwie, zarówno tych realistycznych, jak i nierealistycznych. Szerzej na ten temat zob. A. G o s h e n - G o t t s t e i n, *Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości*, tłum. D. Jarczewski OP, „Teofil” 2011, nr 1(29), s. 65-95 (https://www.prchiz.pl/storage/app/media/pliki/Teofil_Alon.pdf).

przywrócić trwałą ład, musiałyby się odsłonić machineria teatru. Być może również po takim przedstawieniu wyszlibyśmy z teatru oczyszczeni, ale czy nie ze śmieciem serca w klatce żeber? Z pustą puszką po sztucznym pokarmie, który podtrzymywał naszą wegetację?

OBJAWIENIE BOGA NIEOBECNEGO?

Zagłada jest dla Żydów wydarzeniem szczególnym, ale też wydarzeniem wpisującym się w ciąg nadal trwających dziejów Izraela. Dzieje te naznaczone są kolejnymi odnowieniami przymierza Boga ze swoim ludem. Tym razem skutkiem traumatycznego doświadczenia było nowe przymierze w postaci deziluzji co do pewnej oczywistości, narzuconej również Żydom jako Europejczykom. Za oczywistość bowiem uważali przez wieki swoją wiarę chrześcijaństwo, w oczach ortodoksyjnego Żyda skandalicznie przekonani i z uporem przekonujący w imieniu „człowieka” o nadejściu Mesjasza, a tym samym o dokonaniu się odkupienia. Jeśli zatem dla religijnego Żyda wydarzenie Zagłady oznacza dalszy ciąg dziejów narodu wybranego, to być może teologiczną treścią deziluzji powstałej wskutek tego wydarzenia, deziluzji co do powszechnej obowiązywalności wizerunku chrześcijańskiego Boga Wcielonego, powinno być przekonanie, że oto dokonało się wejście w nowy etap wciąż niespełnionej historii zbawienia. Na czym jednak ów kolejny etap polega? – Na tym, że treścią doświadczenia-znaku Zagłady jest objawienie Boga nieobecnego. Kto zatem w miejsce tej upostaciowanej Nieobecności upiera się wstawiać wciąż ten sam skompromitowany wizerunek Wcielonego, ten faktycznie nie ma odwagi stanąć w obliczu tego, co wydarzenie Zagłady odsłoniło: Boga w postaci Nikogo, w postaci będącej słownym, bo tylko w słowie możliwym do uchwycenia, wizerunkiem Nieprzedstawialnego, a więc postaci będącej przeciwieństwem Osoby, której obecności doświadczają chrześcijaństwo w Bogu wcielonym, a może nawet w przedstawiających Go mandorlach, skoro najwyraźniej ich potrzebują.

Czy poetycka teologia Paula Celana, emocjonalnej ofiary Zagłady, nie potwierdza poprzez efekt wiersza *Mandorla* (zapewne mimowolnie, lecz nieodparcie) Heideggerowego gestu wymazania metafizyki z dziejów myśli zachodniej? Wymazania zarazem logosu i eidosu i pozostawienia jedynie Sein und Zeit, koniecznie pisanych po niemiecku, a zatem wielką literą? A wraz z logosem i eidosem wymazania Boga, który w Ewangelii Janowej okazał się Słowem-Ideą, a objawił się jako wcielony w osobę, w jedyne w swoim rodzaju, obdarzonego imieniem człowieka... Wiersz kończą wersy zabawnie rymujące „osiwienie” z „niebem”, rymujące ludzką bezsilność z niewątpliwą iluzorycznością kopuły, która wciąż chciałaby udawać wnętrze wielkiego oka,

jak gdyby zapatrzonego w nieskończoność, podczas gdy jest ono w istocie pustą mandorlą, opuszczonym, jeśli nie spustoszonym, wizerunkiem Syna Człowieczego. Czy tym piosenkowym rymem poważna suplikacja zdradza swoje, gorzkie wprawdzie, ale jednak kpiarskie, ludyczne niemal pokusy? Mandorla i niebo, te dwa miejsca objawiania się boskości Chrystusa, to oko niczyje, w przeciwieństwie do oczu ofiar Zagłady, oczu aż nader realnych. Temu oku brakuje eidosu, greckiej tożsamości ontycznej⁴⁷, tożsamość ta kompromituje się bowiem jako rdzeń człowieczeństwa w konfrontacji z żydowskim, prawdziwie ludzkim kosmykiem, niesiwięjącym przedwcześnie, bo wytrwale opierającym się śmierci. Migdał, bliskowschodnia wszak roślina i ważny symbol religijnej tradycji judaizmu⁴⁸, nie jest mandorlą, nie jest nawet wyobrażeniem oka, jest po prostu migdałem. Słowem: nie ma co patrzeć w niebo, nikomu się tam bowiem nie zagłada w oczy. „Twoje oko ku niczemu stoi” – powiada głos skierowany do zadzierającego głowę – nie patrzy na ciebie Opatrzność, lecz zatrzymuje twój wzrok owalny przedmiot: bezrefleksyjny i nieprzezroczysty.

Dać się poprowadzić wierszowi, własnemu wierszowi, żeby powtórzyć za oprawcą, że na Zbawcę od początku nie warto było liczyć? Bo może jednak nowoczesność odczarowała poetę nie mniej skutecznie niż tych, którzy od zawsze wiedzieli, że Zagłada nigdy nie była wydarzeniem religijnym, lecz czynem świadomego siebie i swojej jedyności człowieka? Zaiste samobójcza przygoda poety. Nie ukrywam, że słyszę w słowach tej piosenki symptom frustracji oraz jej kompensację w postaci diabolicznie sarkastycznej satysfakcji.

Ale czemu, jeśli nie wierszowi, powinien dać się prowadzić pozbawiony chrześcijaństwa Europejczyk, jeśli mimo wszystko chciałby wejść na ścieżkę rozumienia tego doświadczenia, które daje mu znać o trwaniu w nim samym jakichś resztek związku z tym, co ponoć umarło, a jednak nie daje o sobie zapomnieć?

Podstawowym doświadczeniem człowieka czasów postreligijnych (bo jeszcze niezupełnie bezreligijnych) nie jest przecież jakieś „nic” w miejsce dawnego „Boga”, lecz jakiś... trup, któremu nie wiadomo jaką przypisać tożsamość. Jeśli człowiek początków ubiegłego stulecia deklarował śmierć Boga, to dziś coraz częściej obcujemy nie tyle z Jego śmiercią, ile z trupem nie wiadomo kogo. Nie tylko wiara w Boga Jedynego zdaje się słabnąć, ale i wiedza o Nim niegdysiejszym, a więc wiedza o tym, co straciliśmy i co ewentualnie mamy do odzyskania lub uzyskania jako cywilizacja. Ubiegłowieczna „śmierć Boga” nie skutkowałą jeszcze śmiercią teologii, można więc było Boga wspominać, cywilizacja pozostawała chrześcijańska, a w niej rozwijała się poezja,

⁴⁷ Na taki trop naprowadza czytelnika Lipszyc, przywołując wypowiedź samego Celana (por. L i p s z y c, *Teologie literackie*, s. 34n.)

⁴⁸ Szczegółowo mówi o tym Lipszyc (por. tamże, s. 32n.).

choćby Baudelaire'a, Rilkego, Mandelsztama, Eliota czy nawet Celana: poezja wciąż jeszcze jakoś religijna.

Człowiek, który pamięta stratę, trwa przy niej – albo to ona trzyma go przy sobie cierpieniem traumy; ktoś taki może lub musi wspominać, a jego umysł, choć pulsuje w nim ból, wypełnia skupienie na tym jednym czymś, co porządkuje wszystkie myśli. Nasza dzisiejsza niewiedza o nas samych z przeszłości skutkuje zamieszaniami w umyśle i duchowym niepokojem, który łatwo sparaliżować wstrząsami odkryć mimowolnych, kusząco podszywających się pod niegdysiejsze objawienie, pojawiających się jako coś nowego, jako „coś zamiast”. Zapomnienie o Bogu znanym naszym przodkom wytwarza w nas ssącą pustkę, która wydaje się nie do zniesienia, przeto wypełniamy ją czymkolwiek, żeby tylko nie zaakceptować w sobie niewiedzy. Nasze czasy nie są bowiem metafizycznie spustoszone, lecz „metafizycznie” zatłoczone – to nie brak wiary jest naszym problemem, lecz nadmiar wiar fałszywych. Jeśli więc potrzebujemy terapii, to czyż nie powinno być nią, przynajmniej wstępnie, oczyszczenie?

„DAJEMY SIĘ JAK DZIECI PROWADZIĆ NICOŚCI”

Taki zatem wiersz na koniec, wiersz współczesnego polskiego poety Krzysztofa Kuczkowskiego, wiersz teologiczny, niepróbujący jednak wykrzesać z siebie teologii niespodziewanej, lecz stanowiący próbę zapisania doświadczenia wiary językiem teologii z tą wiarą zespolonej nierozzerwalnie od wieków:

Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości

Chodzi o tam. Tam.
Tam gdzie mamy się
Spotkać.

Nie wiem,
gdzie tam jest
i czy jest w ogóle.
Może tam nie ma nic?
Nie wiem.

Zdajemy się na
nie wiem.
Dajemy się jak dzieci
prowadzić nicości.
Spotykamy tam
inne dzieci.

Patrzymy jak one tam
 bawią się,
 jak one się tańczą,
 jak w nie wiem
 straszą się,
 jak rodzą się
 i odchodzą
 w inne
 nie wiem⁴⁹.

Na pierwszy rzut oka uderza w tym wierszu jego ascetyczność. Mamy tu raptem jeden obraz zbudowany w oparciu o jedno porównanie, cała reszta zaś to myślenie bezobrazowe, w pewnym sensie nawet abstrakcyjne. Gatunkowo tekst taki należałoby więc uznać za medytację.

I faktycznie, kolejne wrażenie narzucające się w wyniku lektury to jakaś nieodparta konieczność kroków rozumowania. Nie prowadzą one jednak do żadnej konkluzji, bo rozumowanie nie jest oparte na spekulacji (nie ma tutaj ani argumentów, ani prób rozwiązania problemu), lecz na pewnego rodzaju refleksyjnym oglądzie. Co więcej, wyjściowe „chodzi o” sugeruje, że przedmiotem oglądu jest coś, co zapewne stanowiło już przedmiot namysłu aż do momentu, kiedy wyczerpały się możliwości dalszego myślenia; uporczywe pytanie o „tam” przekształciło się więc w sytuację egzystencjalną, a tym samym problem niejako uprzedmiotowił się w wewnętrznym doświadczeniu kogoś, komu „chodzi o coś”, tak jakby chodziło to w nim w tę i we w tę. Tak „myśli chodzą po głowie”, żeby przywołać wyrażenie potoczne, a wraz z nim znany wiersz Zbigniewa Herberta⁵⁰, też zresztą będący medytacją, chociaż innego rodzaju... Drugie, jednowyrazowe zdanie z pierwszego wersu wyraźnie izoluje zaimek, faktycznie czyniąc zeń nazwę własną, a tym samym być może przypisując mu pewną esencjalność. Jedyne z pozoru ów tekstotwórczy gest powtarza zabieg Celana dotyczący słowa „Nikt”. Tutaj bowiem słowo „tam” pochodzi najwyraźniej z jakiejś uprzednio prowadzonej rozmowy („Chodzi o [...]” – mówiący rozpoczyna, jak gdyby ją podsumowywał i otwierał jej nowy etap), ciągnącej się być może przez lata, a być może przez wieki; jest też ono słowem, które ktoś nagle odnalazł w mechanicznym gadaniu nas wszystkich. „Nikt” Celana to zaś słowo wrzucone do wiersza, pewien koncept. Nawet jeśli miałyby pochodzić z języka teologii negatywnej, pozostaje terminem technicznym. W wierszu Kuczkowskiego natomiast medytujący traktuje uprzedmiotowione „tam”, jak gdyby próbował sobie poradzić z tegoż obiektu

⁴⁹ K. K u c z k o w s k i, *Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości*, w: tenże *Kładka*, wybór M. Juda-Mieloch, Republika Ostrowska, Ostrow Wielkopolski 2016, s. 11.

⁵⁰ Zob. Z. H e r b e r t, *Pan Cogito a ruch myśli*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 384n.

obecnością – jego myślenie nie jest intencjonalnie zainicjowanym działaniem (jakim byłoby w przypadku spekulacji), lecz czymś, czego doświadcza w procesie samopoznania.

W pewnym przybliżeniu można powiedzieć, że medytacja zachodnia, czyli grecko-chrześcijańska, w przeciwieństwie do medytacji szeroko pojętego Wschodu, obecnej na przykład w hinduizmie czy buddyzmie, jest medytacją „czegoś”, nie zaś medytacją „pustki”⁵¹. Medytacja tego drugiego rodzaju ma doprowadzić do usunięcia myśli z umysłu, by ten odsłonił swoją prawdziwą naturę, co uczyni samego medytującego jednostkowo oświeconym; medytacja pierwszego rodzaju ma zaś doprowadzić do utwierdzenia się osoby w wierze wspólnoty za sprawą umacniania w umyśle medytującej jednostki prawdziwości, a więc obiektywności jej intymnego doświadczenia wiary w Boga objawionego ludziom. Dążąc ku prawdzie i oczywistości, medytacja chrześcijańska korzysta z dorobku przedchrześcijańskiej filozofii greckiej. Celem medytacji chrześcijańskiej nie jest zbawienie ani nawet mistyczne objawienie, lecz przygotowanie umysłu, a w konsekwencji i życia indywiduum, na tychże ewentualne wydarzenie się. Jej metoda polega nie na usuwaniu lub blokowaniu niepożądanых myśli, lecz na otwieraniu umysłu na nie-myśli, bo na doświadczenie samego myślenia. Praktycznie oznacza to zastępowanie spekulacji i meandrowania myśli (bo te są faktycznie aktywnością żywiołu ciekawości) poddaniem się przewodnictwu prawdy objawionej, czy to w postaci obrazu, emocji czy słowa, czy choćby teologicznej formuły dogmatu. Takie oddanie się wymaga pokory, ta zaś jest następstwem zaufania, które wypływa ze źródła przyrodzonej człowiekowi niewinności. Medytujący nie podąża więc myślą za myślą, lecz popada z myśli w myśl, z obrazu w obraz, ze słowa w słowo, z jednego stanu umysłu w kolejny. Medytacja wschodnia tymczasem, w szczególności hinduistyczna, stosuje adekwatną do swojego celu metodę polegającą na niezatrzymywaniu myśli przepływających przez umysł, bo te uznaje się za nieuchronnie skażone doświadczeniem pragmatycznym, które zawsze dotyczy tylko świata złudy (określanego jako maja), w praktyce zatem myślenie zaciemnia obraz prawdy i uniemożliwia umysłowi wejście w stan oświecenia, a człowieka pozostawia w kręgu kolejnych wcieleń, zamiast wyprowadzić jego duszę ku spełnieniu się (określanemu jako moksza) w odmiennym, właściwym stanie bycia. Oba typy medytacji łączy dążenie do „oczyszczenia”, być może nawet bardzo podobnie rozumianego, zapewne jednak mającego służyć różnym celom.

⁵¹ Zob. W. S ł o m k a, *Medytuję, więc jestem*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1992.

MEDYTOWANIE WIERSZEM

W wierszu Kuczkowskiego medytujący nad treścią swojego myślenia nie chce owego „tam” wyprzeć, nie chce usunąć obiektu ze swojego doświadczenia, pragnąłby go oswoić. Na czym jednak oswojenie takie miałyby polegać? Chodzi o to, aby rozpoznać w „tam”, uobecnionym niczym przedmiot, cechy, których rozpoznanie domaga się nienasycone pragnienie obcowania z przedmiotem znanym. Bo tylko na tej drodze „oswojony” przedmiot namysłu może przemienić swoją postać, a więc i funkcję: miejsce czegoś niepokojącego zajmie coś zapewniające myślącemu wewnętrzną równowagę. To właśnie pewien sposób bycia jest celem. Ewentualne poznanie teoretyczne („gdzie jest?”, „czy jest?”) wydaje się drugorzędne i medytujący łatwo rezygnuje z tego rodzaju poszukiwań. W kolejnej części wiersza (na kolejnym etapie myślenia), po dwukrotnym „nie wiem” powie, że fundamentalnie „zdajemy się na nie wiem” w tej kwestii (wskazuje na to obiektywizujące konstatację przejście od formy bezosobowej, przez pierwszoosobową, do liczby mnogiej), wybierze więc spokój ducha zamiast zaspokojenia oczekiwań umysłu.

Może to jednak zrobić dlatego, że wie, co jest najważniejsze w tej sytuacji, wie mianowicie, że owo „tam” to miejsce, „gdzie mamy się spotkać”, tak jakby mimo braku precyzyjnie poznawalnych atrybutów obiektu miał coś konkretnego na myśli. W pewnym sensie medytujący wie coś, czego jednocześnie nie rozumie. Mówi przecież wyraźnie, że chodzi mu nie o jakiegokolwiek „tam”, lecz o przestrzeń, która będzie miejscem spotkania. Nie jest jasne, jakie spotkanie ma na myśli ani czy odbędzie się ono w docześnie osiągalnej lokalizacji, czy też we współdzielonym stanie emocjonalnym, a być może chodzi mu o sposób bycia: „pośmiertność”, „przemienienie”, „zbawienie”... Podsumowujące „my” z trzeciej strofy podsuwa, że będzie to spotkanie przyobiecane człowiekowi ze względu na jego ludzką (naszą powszechną) tożsamość i że dojdzie do spotkania wszystkich ze wszystkimi. Nawet jeśli na początku można by sądzić, że mowa jest o spotkaniu innego rodzaju, na przykład o spotkaniu dwojga ludzi, to dalsze części tekstu doprecyzują jego sens, chociaż nic nie stoi też na przeszkodzie, by tamto potencjalne, zrazu świtające czytelnikowi w głowie spotkanie dwojga nie miało być prapokontaktem, wstępem do tego powszechnego i ostatecznego – i jego wzorcem.

W tym miejscu medytacja jako formuła tekstu ujawnia, że stanowi medytację czegoś, że jest namysłem raczej niż myśleniem poszukującym. Jeśli bowiem medytujemy nad tym, co wiemy, przedmiotem medytacji jest treść przekonania lub wiary, a jej celem umocnienie się w wierze. W tym miejscu również tekst wiersza, będąc tekstem-zapisem realnej medytacji, uobecnia swoją pierwotną poetycką intencję w odniesieniu do owego procesu (stanu, działania) medytowania. Innymi słowy, nie wolno nam zapomnieć, że czytamy wiersz istniejący

w tym samym tekście na równych warunkach z medytacją i równocześnie z nią rozwijający się w lekturze. Dzięki wierszowi, dzięki poezji, otrzymujemy, my czytający, nie tylko zapis medytacji czyjejs, ale również propozycję i metodę (poetykę) medytowania za pomocą tegoż tekstu. Niekoniecznie oznacza to zaproszenie do współmedytowania, lecz z pewnością jest zaproszeniem do własnego wykorzystania wiersza w celach medytacyjnych. To właśnie poetyckość tego tekstu umożliwia jego swoiste „oswojenie”; jako nie-poetycki, tekst medytacji pozostałby jedynie świadectwem cudzego doświadczenia. Jeśli z czasem rozpoznamy w takim tekście elementy pozwalające potraktować jego treść jako religijną, to uzyskamy prawo, aby uznać go za wiersz religijny, nie rezygnując z traktowania go jako zapisu realnej medytacji.

Medytowanie wierszem pozwala obcować z poetyckim aspektem tekstu medytacji. Poetycki aspekt medytacji nie dominuje jednak nad nią samą, tym bardziej nie zastępuje jej wierszem. Jest raczej tak, że poetycka intencja pozwala nam, czytającym, obcować z medytacją podmiotu medytującego na zasadach przysługujących wierszowi. To dlatego mogę robić to, co właśnie robię, czyli interpretować wiersz-medytację za pomocą narzędzi i metod obcowania z poezją, spodziewając się rezultatów (zysków) w odniesieniu do poezji i do medytacji jednocześnie, a nawet, jeśli okaże się, że chodzi o doświadczenie religijne, w odniesieniu do teologii, ponieważ godzę się na tejsze zdolność dyskusowania poetyckości wiary. Medytujący poeta, pisząc wiersz-medytację i medytując wierszem, niejako udzielił takiemu postępowaniu hermeneutycznemu swojego błogosławieństwa. Język poetycki bowiem w swojej relacji do języka doświadczenia życia wewnętrznego ułatwia obcowanie z tekstem, gdyż wprowadza go w obszar konwencji przysługujących poezji, które zostały zobiektywizowane w tradycji. Dzięki takiej obiektywizacji poezja obecna w tym tekście niejako przejmuje na siebie część odpowiedzialności za możliwość śledzenia medytacji, bo udostępnia ten aspekt swojego języka, którego nie sposób doświadczyć inaczej, niż obcując z tekstem poetyckim. Gdyby był to zapis medytacji i nic ponadto, zapis niebędący wierszem, to nie mielibyśmy do jego czytania narzędzi, jakimi dysponuje poetyka.

Spójrzmy zatem na wersyfikację. Oto pierwszy wers wykorzystuje zasadę integracji semantycznej w wymiarze ponadzdaniowym. Innymi słowy, fragment „Chodzi o tam. Tam.” to jakby jedno kwantum informacji, którego nie uzyskalibyśmy, gdybyśmy potraktowali takie zestawienie dwóch wypowiedzi jako coś innego niż wers wiersza właśnie. Liczy się nie tylko wielka litera, wynikająca z gramatycznej zasady rozpoczynania nią zdania (podobnie jak w przypadku Celanowskiego „Nikt”), przekształcająca semantycznie zaimek wskazujący „tam” w rzeczownik będący ekwiwalentem zdania, znaczące jest bowiem również miejsce tego słowa-zdania w klauzuli wersu oraz – wynikająca z wersowej współprzynależności – jego ekwiwalencja wobec

zdania poprzedniego w tym samym wersie. Następnie w sensie graficznym otrzymujemy zapis wersowy, w którym klauzula wersu drugiego i nagłos kolejnego rozrywają między siebie całość znaczeniową (a nawet po prostu: jeden czasownik złożony), rozdzielając wyrażenie „spotkać się” na „się” i „spotkać”. Dzięki temu zabiegowi wyeksponowana niesamodzielna cząstka „się” oddaje (cofa) niejako swoją (na mocy niepodważalnych zasad gramatyki ustanowioną) przynależność zdaniową do „spotkać” na rzecz przynależności wersowej do słowa „mamy”, z którym tworzy momentalne i nieobowiązujące znaczenie: „mamy się”. Mamy tu zatem do czynienia z efektem wytrącenia znaczenia niespodziewanego, bo odkrytego w odczytaniu zrutynizowanym: efektem przypominającym ten, który analizowaliśmy w przypadku *Psalmu* Celana. W istocie bowiem efekt takiego zaskoczenia pojawia się wyłącznie w procesie lektury⁵². W rezultacie (żeby nie przedłużać interpretacji, która kusi przyjemnością smakowania detali) dowiadujemy się o tajemniczym „tam” czegoś zaskakującego: że w owym miejscu nie tylko spotkamy się, ale niejako już „mamy się”. Zdanie logicznie pełne i gramatycznie poprawne nie ulega przy tym zniesieniu, lecz współobowiązuje, a nawet ostatecznie dominuje nad tamtym, właśnie jedynie momentalnym i nieobowiązującym znaczeniem. W rezultacie otrzymujemy takie oto zestawienie: „mamy się spotkać”, chociaż już „mamy się”, ale skoro jednak dopiero „mamy się spotkać”, to nasze obecne „mamy się” nie jest jeszcze właściwym spotkaniem. Dlaczego? Bo być może nie „mamy się” wcale wzajemnie, lecz „mamy się” każdy z osobna i samozwrotnie; jako indywidua obdarzone samowiedzą, mamy samych siebie bez wzajemności. Samowiedza wszakże, obecna na przykład w medytacji, niejako już teraz pozwala nam „mieć się” tak, jak będziemy „mieć się”, kiedy się spotkamy; póki co, mamy się trochę z osobna, a trochę wzajemnie, tylko na moment i jakby w negatywie, bo współdzielimy doświadczenie niewiedzy. Żyjemy więc w „tak jak”, doświadczając umysłowo czegoś, czego nie potrafimy intelektualnie sprecyzować, na przykład wyrazić językiem teologii, lecz co potrafimy z czymś porównać, a więc uzmysłowić sobie dzięki poezji.

Druga cząstka wiersza zaczyna się od zdania „Nie wiem”, które wypełnia wers, i takim samym zdaniem-wersiem się kończy. Można by nawet powiedzieć, że owo powtórzone zdanie otwiera i zamyka ten etap medytacji, w którym pojawia się zasadnicze pytanie o sposób i samą możliwość istnienia owego „tam” (dla bytu pod postacią zaimka wskazującego pytanie o „gdzie” jest pytaniem o atrybut). Autopodejrzliwy zwrot w postaci skierowanego do siebie pytania-przypuszczenia: „Może tam nie ma nic?”, znaczeniowo należy do tej samej sfery zaprzeczeń, co „Nie wiem”, powtórzone potem jeszcze dwukrotnie

⁵² Świadomie nie używam tutaj terminu „przerzutnia”, żeby nie sugerować mechanicznej mimowolności tego chwytu, spełniającego zasadniczo funkcję retoryczną.

i wzmocnione znowu dwakroć powtórzonym słowem „nicość”. Czyżby odezwała się teologia negatywna? Nie wiem. Jednak otwarcie trzeciej, bogatszej o obraz i zarazem ostatniej części wiersza (a zarazem etapu medytacji) wersem: „Zdajemy się na”, sugeruje jakieś zakończenie procesu medytowania, wskazuje bowiem na odkrycie niewiedzy jako miejsca, w którym myślenie kończy swój bieg, a umysł dotyka wreszcie gruntu po dotychczasowych lewitacjach w pytaniach. W zdaniu się na niewiedzę nienasycenie rozumieniem znajduje spełnienie. Zdziwiająca spełnienie! Bo przecież w „nie wiem” rozumienie odnajduje jakby odwrotność tego, do czego ze swojej istoty powinno dążyć. Co się stało? Najprościej mówiąc: zamiast ukojenia w bogatszej wiedzy nienasycenie rozumienia znalazło ukojenie w zaufaniu do niewiedzy całkowitej, bo to ona właśnie okazała się właściwym odkryciem, objawieniem, finałem medytacji. Zaprzeczony czasownik „wiem” esencjalizuje się przy tym mimowolnie w rzeczownik (bo taki jest sens zdania „Zdajemy się na nie wiem”), a więc ontycznie zrównuje się z „niewiedzą”, o której wiemy już, że należy do tej samej sfery znaczeń, co „nie jest”, „nie ma nic” i „nicość”. Z drugiej strony nie powinno nas to zaskakiwać, gdyż odkrycie rozumienia w postaci niewiedzy wydaje się wynikać z posiadania wiedzy wspomnianej w pierwszej części wiersza i na wstępnym etapie medytacji. Wiedza owa (że „mamy się spotkać tam”) poszukiwała przecież, jak pamiętamy, nie tyle treści, ile zaufania do swojego źródła (skoro w końcu „zdajemy się na”), i znalazła je – w niewiedzy.

Co wiemy o tej niewiedzy? Do czego jest podobna? – zapyta poezja, posługująca się wszak metodami poetyki. Od czego pochodzi? – zapytamy, jeśli posłużymy się metodą medytacji. Otóż, jeśli uzbrojeni w poetologiczną uwagę prześledzimy następstwo wersów, to dowiemy się, że metodą medytacji niewiedza popada z kolei w nicość. Popada, a zatem wciąga za sobą w nicość medytującego. Nicość zaś traktuje nas „jak dzieci”, czyli tak, jakbyśmy wymagały opieki i przewodnictwa. Zanim jednak przejdziemy do skojarzeń, jakie budzi obraz beztrosko oddanych zabawie dzieci, zauważmy coś, co znowu subtelnie podsuwa nam wersyfikacja. Oto bowiem wers zaczynający się od słów „Dajemy się...” strukturalnie odnosi uwagę do wcześniejszego „mamy się”. Per analogiam wolno nam zatem przypuścić, że „oddawać się” zabawie „jak dzieci” znaczy to samo, co owo „posiadanie się”, które już teraz zwiastuje nam nasze przyszłe spotkanie w miejscu określonym jako „tam”. Dzieci bawią się, tańczą się, straszą się, rodzą się, wreszcie odchodzą w inne „nie wiem”, zapewne więc jakoś przechodzą „przez” wszystkie owe „oddania się” sobie samym. Bawiące się zapamiętałe dzieci są niewątpliwie symptomem beztroski i alegorią niewinności jednocześnie; oba te stany to zaś synonimy oddania się temu, do czego ma się zaufanie. Do czego mają zaufanie dzieci? Tutaj, do własnej dziecinności: do spełniania się w byciu sobą i – chciałoby się powiedzieć – do posiadania się aż po nieposiadanie się z radości.

W drodze wiersza wybiegamy jednak przed przewodnika... Zanim bowiem spotkamy się z dziećmi, nie zapominajmy, że wersy tworzące zdanie: „Spotykamy tam / inne dzieci” należą jeszcze do czystej, pojęciowej medytacji. A zatem dzieci spotkane za chwilę to właśnie owe „inne dzieci”; dzieci, które zostaną niejako przywołane „dziećmi” medytowanymi. Obraz bawiących się dzieci, jedyny obraz w wierszu, sprawia wrażenie nagłej interwencji egzystencjalnej przygody w systematyczny przebieg medytacji. Zarazem jednak to jakby sama medytacja wygenerowała z siebie ów obraz, a może nawet realne wydarzenie. W wydarzeniu tym – przeskoku „dzieci” z medytacji w dzieci z rzeczywistości – spełnia się jakaś transsubstancjacja i jakaś obietnica. Oto medytowane „inne dzieci” wcielają się w dzieci bawiące się w parku, a na trop owego cudu doprowadziło nas ufne oddanie się nicości. Czy nie dlatego, że był to gest „dziecinny” w istocie? Gest dziecka, które budzi się z uśpienia w dorosłym człowieku, kiedy ten „odda się niewiedzy” i tam podda się mocy zaufania, które nie jest jakąkolwiek wiedzą, lecz samorozpoznaniem swojej dziecinności.

Ta grupka dzieci staje nam przed oczami i wręcz słychać ich wrzaski, śmiechy, nawoływania. Medytujący poeta – ale już jako „my”, a więc na wyższym etapie medytacji, która przeszła przez bezosobową ciekawość i intymne doświadczenie, żeby wejść (zejść?) na poziom wspólnego wszystkim ludziom gruntu niewiedzy – zapewne po prostu spotyka lub jedynie zauważa (Może siedzi na ławce w parku?) realne dzieci. Jego medytacyjne „nie wiem”, ukołwszy napięcie wewnętrzne zaufaniem, znajduje sobie, cudem zaiste, zmaterializowaną, realnie doświadczoną metaforę. A skoro metaforę, to mamy prawo oddać się skojarzeniom literackim. Od obrazu dzieci, idących ufnie na zatracenie (w wierszu dzieci „rodzą się i odchodzą”), dygresja naprowadzi nas na ślad sławnej krucjaty dziecięcej...

Symbolicznie wydarzenie dziecięcej krucjaty można odczytać jako rodzaj okrutnej, ale świadomie złożonej ofiary; ofiary nie tyle z dzieci, ile z ich dziecinństwa. Jakkolwiek makabryczne może się nam to dziś wydawać, również wówczas nikt przecież nie sądził, że dzieci te idą ku zwycięstwu, i od początku wiadomo było, że nie doczekają dojrzałości. W pewnym sensie dorośli, którzy je posłali, wierzyli, że zapewniają im zbawienie. Krucjata dziecięca symbolizuje więc, poza wszystkim innym, decyzję o zachowaniu dziecięcej niewinności jako decyzję o poświęceniu dojrzałości. To specyficznie chrystonaśladowcza logika. Czyż bowiem chrześcijanie nie śpiewają „pieśni niewinności” przeciw „pieśniom doświadczenia”? Krucjata dziecięca, w przeciwieństwie do tych podejmowanych przez dorosłych, niczemu nie służyła, nikomu więc nie zagrażała, zmierzała bowiem ku absolutnej ztracie. Nie był to mord popełniony z premedytacją, lecz intencjonalnie wymuszone męczeństwo. Moralnej dwuznaczności takiego czynu nie sposób zignorować, niemniej jednak nie sposób też wątpić w to, że inicjatorzy przedsięwzięcia wierzyli, iż skutkiem męczeństwa dzieci będzie zachowanie przez nie bezgrzeszności, a więc na-

tychmiastowe zbawienie... Tak jak skutkiem pełni zaufania do niewiedzy bywa bezbłądność drogi. Czy droga ta nie wiedzie przez śmierć?

Wracając do wiersza, można zatem powiedzieć, że medytacja miała skutkować przede wszystkim oczyszczeniem z „dojrzałych”, a więc nieufnych myśli; medytujący wierzy w to, że wers po wersie przeprowadzi go ona przez kolejne etapy odzyskiwania myślenia jako zaufania, aż do stanu pełnego oddania się nie-wiedzy o świecie. Wiedzy „życiowej” nabywamy bowiem nieuchronnie w postaci lęków i uników, nabywamy jej wskutek dojrzewania, które postrzegamy jako zbieranie i przetwarzanie doświadczeń, a które jest faktycznie zanieczyszczaniem umysłu i na dodatek odbiera radość życia. Trzeba więc podjąć medytację, żeby się nadmiaru dorosłości pozbyć, z samego siebie się oczyścić, aż do osiągnięcia stanu dziecięcej pierwotności, w którym nikt nie jest już sobą oddzielonym od innych alienującym doświadczeniem egzystencjalnym („mamy się”), lecz Każdy jest na powrót Nikim – jedynym w swoim rodzaju Nie-Sobą – dzięki anihilującej jednostkowości akcydentalną istotnej wzajemności. Dochodzi do współprzebywania we wspólnym miejscu, jak dzieci w gromadzie, w miejscu, które póki co, stąd jeszcze, postrzegamy jako zaimek „tam”, ale dzięki wierszowi urzeczownikowiony, a więc jakby wskazujący na siebie „stamtąd”, jakbyśmy wypatrując jakiegoś „Tam”, wdziali nasze upostaciowane zaufanie odbite w wierszu jak w zwierciadle.

Poezja, poprzez wiersz, wers za wersem, posuwa medytację do przodu. Rozpędzony jej nurt toczy się (pod własnym ciężarem) przez kolejne stany skupienia, przez wizję i jej cudownie urealnione doświadczenie, i przechodzi w ekstatyczną enumerację, która ostatecznie nie finalizuje medytacji, lecz wyprowadza ją z wiersza, bo ten właśnie się kończy... Świat, który czytelnik w tym miejscu i w tym momencie opuszcza, okazał się nasączony chrześcijańską wrażliwością, nie angażując chrześcijańskiego imaginarium, za to posługując się językiem naturalnym w funkcji poetyckiej, a zabieg ten pozwolił ujawnić się językowemu wymiarowi określonej wyobraźni (wrażliwości) religijnej. Wiersz potwierdził prawdy wiary, a może nawet dogmaty teologii, doświadczalnie – bo to poezja pozwoliła czytającemu doświadczyć współrozumienia z tym kimś, kto swoje doświadczenie zapisał wierszem, by uruchomić poetycką medytację. Bez poety wyznającego medytowanie przedmiotu swojej wiary nie uzyskalibyśmy dostępu do poetyckiej teologii religijnego przeżycia.

TEOLOGIA POEZJI WIARY

Teologia poetycka może odnowić teologię, bo odpowiednio skomponowany tekst wiersza zdoła wytrącić z siebie nowy język, a nawet nowy przedmiot teologii, do którego realności ostatecznie się przekonamy, a być może nawet

owo Realne przekona nas do siebie. Teologia poezji wiary byłaby wciąż tą samą, starą teologią, która przecież mówi coraz to na nowo o tej samej wierze; byłaby wszakże teologią wzbogaconą o pewien obszar eksploracji: poetyckość doświadczenia Boga.

Doświadczenie to, które wydarza się również w trakcie pisania (czytania), ma jednak miejsce nie dzięki temu procederowi, jako mimowolny odprysk zderzonych słów, lecz dlatego, że poezja pozwala odsłonić pewien szczególny aspekt obcowania z Bogiem, które samo w sobie wciąż ma miejsce poza wierszem, ale które nie może tam właśnie ujawnić swojej esencjalnie poetyckiej natury. Możliwe przecież, że poetyckość jest po prostu immanentną cechą człowieczego „zamieszkiwania” na ziemi, o czym pouczył nas inny niemiecki poeta, Friedrich Hölderlin⁵³, a więc jest sposobem, jednym z wielu, „oswajania” tego, co „mamy wzajemnie” tak naturalnie, jak każdy z nas „ma się”, kiedy oddaje się swojej codziennej niewiedzy, podążając za swoją dziecięcością w stronę „tam”.

Różnica jest subtelna, ale zasadnicza. Teologia poetycka będzie – jeśli będzie – efektem pisania (czytania) wiersza, w wierszu zrodzą się jej rewelacje i tam zostaną; na terenie poezji i na jej prawach wolno nam będzie z nich korzystać. Z kolei poezja wiary jest – albo bywa – tym, co wiersz dopuszcza do siebie z zewnątrz, kiedy język poetycki aktywizuje wyobraźnię poety i czytelnika w jej szczególnym aspekcie – jako wyobraźnię religijną, i to nie jakąkolwiek wyobraźnię, lecz wyobraźnię określonej tradycji religijnej. Pisanie notuje wówczas poetyckość doświadczenia religijnego podmiotu piszącego, a czytanie temuż doświadczeniu realności daje świadectwo w osobie czytającego. Innymi słowy: wiersz notuje jakąś ponadsubiektywną realność, która dotychczas się skrywała, bo – z powodu jej poetyckiej natury – inaczej niż wierszem doświadczyć jej nie sposób. Dochodzi do porozumienia (niekoniecznie współrozumienia) na gruncie wiersza, ale nie jako tekstu przykuwającego do siebie rozumienie, lecz tekstu jako współzależnego objawienia, które łączy widzących, nie znosząc ich rozdzielenia.

Wiersz religijny, w przeciwieństwie do wiersza jedynie teologicznego, przeczy twierdzeniu Gerschoma Scholema, że dzisiaj „boskość obecna jest tylko w literaturze, tam zaś pod postacią nicości objawienia”⁵⁴. Żydowski teolog mówi o „nicości objawienia”, nie zaś o „objawieniu nicości”, nie dostrzega, że to nie nicość (albo wręcz upostaciowaną Nicość) objawia nam nowoczesna literatura, lecz zdecydowane, wieczne chyba „nie-coś” – już nie tylko przeciwny biegun Objawienia, lecz i niemożebność Objawionego. Gershom

⁵³ Zob. F. Hölderlin, *W rozkosznym błękicie...*, w: tenże, *Wiersze*, tłum. B. Antochiewicz, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 100.

⁵⁴ Cyt. za: Lipszyc, *Teologie literackie*, s. 13. Por. też: *Korespondencja Gerschoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)*, tłum. A. Lipszyc, w: G. Scholem, *Żydzi i Niemcy*, tłum. M. Zawadowska, A. Lipszyc, Pogranicze, Sejny 2006, s. 292.

Scholem – jak sądzę – nie chciałby tej konkluzji zaakceptować, ale przecież wielu dekonstrukcjonistycznie podejrzliwych teoretyków literatury i post-sekularnych filozofów zgodziłby się na ten pusty zbiór, ten ślepy oczodół, do którego odnoszą się słowa wierszy, grających w kości szczątkami zgłodzonego znaczenia. Wniosek z tego, że literatura, że poezja w szczególności, jeśli wyłoni z siebie jakąś teologię, to w praktyce wygeneruje teologię paradoksalną, bo taką, która w pełni zastąpi Objawienie, a więc je uniemożliwi. Możemy mieć więc świeżą teologię pod warunkiem, że będziemy ją tylko smakować (niczym dzieło sztuki), ale nie należy oczekiwać, że nas to pożywi. Myślę, że nie godził się z taką sytuacją również Paul Celan. Próbował desperacko wykrzesać wierszem z oślepych słów teologii światło na tyle iluminujące, by ukazało się w nim Coś-Nic wyzwolone z ciemni języka. Chociaż w jego przypadku ostateczna „niezgoda” poskutkowała decyzją o zakończeniu próbowania...

Osobiście jednak podejrzewam, że obie te teologie, choć subtelnie się od siebie odróżniają, nie wykluczają się wzajemnie. Jeśli bowiem możliwa jest teologia Nieznanego uprawiana na terytorium poezji i możliwa jest teologia poetyckiego doświadczenia wiary w Objawionego, to możliwa jest chyba teologia poezji jako takiej. Tym bardziej, że w obu przypadkach nie wykraczamy poza język; ani teologia, ani poezja nie są wszak kodami specjalnymi (jak choćby uniwersum znakowe logiki), lecz wykorzystują język naturalny, którego używają w szczególny sposób. Możliwa teologia poezji posługiwałaby się więc jakąś teologiczną poetyką.

Jeśli teologia nigdy nie mogła się obejść bez czytania poezji, bo religijność od zawsze wyrażała się za pomocą języka poetyckiego, to być może działo się tak dlatego, że poezja u swojego źródła była językiem, w którym Bóg po prostu głosił samego siebie, głosił przez anonimowych dziejopisów Izraela, proroków, psalmistów, a w końcu ewangelistów, czyli dokładnie tak, jak naucza Pismo – Bóg, wydając się ludzkiemu rozumieniu „przez” tych wszystkich, których wybrał, uobecniał się stopniowo w historii. Co ważne, Pismo naucza tej swojej „metody” jednako wyznawców Starego i Nowego Przymierza: wierzących w Mesjasza, który jeszcze nie przyszedł, a jest oczekiwany, oraz wierzących w Mesjasza, który przyszedł, odszedł i obiecał powrócić. Z czasem poezja Pisma stała się językiem religijnego doświadczenia wierzących, bo niejako przeniknęła do języka naturalnego albo też język ten nasiąknął nią, tak więc musiała stać się również językiem teologii, w końcu zaś językiem samoodślaniającym w poezji własną glebę, a w niej źródło... Powrót ten dokonał się jako postęp, a zatem nie tyle jako „kontrakcja boskości”, ile jako „etap zwrotny” na właściwej drodze, jako wejście na kolejny poziom spiralnych schodów.

Metafora źródła narzuca się nieprzypadkowo, bo jest ona przecież uniwersalnym obrazem natchnienia poetyckiego. Sens „źródła” sugeruje, że inicjal-

nym stanem piszącego jest nienasycenie, a jego pierwszym gestem zaczerpnięcie materii z zewnątrz. Metaforę spiralnych schodów znajdziemy z kolei u Dantego, poety, który jak żaden inny ma prawo pretendować do miana teologa. Jeśli zatem nowoczesna poezja, często destrukcyjnie eksplorująca język naturalny, faktycznie dotarła do punktu zwrotnego, to znaczy, że dzieje języka religijnego, z nią tożsamego, są współbieżne z dziejami literatury jako takiej. Przygoda poezji Paula Celana wydarzyła się więc jako epizod tego samego scenariusza, który pokierował dziejami dwudziestowiecznej poezji polskiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berger, Peter. *Święty baldachim: Elementy socjologicznej teorii religii*. Translated by Włodzimierz Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2007.
- Celan, Paul. "Mandorla." In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- . "Mandorla." Translated by Stanisław Barańczak. In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- . *Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999.
- . "Nic." Translated by Ryszard Krynicki. In Celan, *Psalm i inne wiersze*. Translated by Ryszard Krynicki and Stanisław Jerzy Lec. Edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo a5, 2013.
- . "Południk. Mowa z okazji otrzymania nagrody Georga Büchnera." Translated by Andrzej Kopacki. *Literatura na Świecie*, no. 1–2 (462–463) (2010): 13–28.
- . "Psalm." In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- . "Psalm." Translated by Jakub Ekier. In Celan, *Utwory wybrane: Ausgewählte Gedichte und Prosa*. Translated by Stanisław Barańczak et al. Selected and edited by Ryszard Krynicki. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- Chrostowski, Waldemar. "Bóg jako Ojciec w judaizmie." In *"Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem" (Iz 64,7): Biblia o Bogu Ojcu*. Edited by Franciszek Mickiewicz and Julian Warzecha. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1999.
- Dodds, Eric R. *Grecy i irracjonalność*. Translated by Jacek Partyka. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 2002.
- Dybel, Paweł. *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas, 2012.
- Edwards, Michael. *Ku poetyce chrześcijańskiej*. Translated by Monika Szuba. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2017.

- Friedrich, Hugo. *Struktura nowoczesnej liryki: Od połowy XIX do połowy XX wieku*. Translated by Elżbieta Feliksiak. Warszawa: PIW, 1978.
- Frye, Northrop. *Wielki kod: Biblia i literatura*. Translated by Agnieszka Fulińska. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini, 1998.
- Goshen-Gottstein, Alon. *Od historycznej przeszłości do teologicznej przyszłości*. Translated by Dominik Jarczewski. *Teofil*, no. 1 (29) (2011): 65–95. https://www.prchiz.pl/storage/app/media/pliki/Teofil_Alon.pdf
- Grabowski, Artur. *Klatka z widokiem*. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2004.
- . *Uzmysłowienia: Dramaty, sceny, obrazy*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2010.
- Herbert, Zbigniew. “Pan Cogito a ruch myśli.” In Herbert, *Wiersze zebrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2008.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press 1989.
- Hill, Leslie. *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Hölderlin, Friedrich. “W rozkoszonym błękiecie...” In Hölderlin, *Wiersze*. Translated by Bernard Antochiewicz. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Ossolineum, 1982.
- Jaeger, Werner. *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Translated by Jerzy Wocial. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007.
- “Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór).” Translated by Adam Lipszyc. In Gershom Scholem, *Żydzi i Niemcy*. Translated by Marzena Zawadowska and Adam Lipszyc. Sejny: Pogranicze, 2006.
- Kuczkowski, Krzysztof. “Dajemy się jak dzieci prowadzić nicości.” In Kuczkowski, *Kładka*. Edited by Małgorzata Juda-Mieloch. Ostrów Wielkopolski: Republika Ostrowska, 2016.
- Lipszyc, Adam. *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.
- . *Dusza: dzielenie z resztą*. In Lipszyc, *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.
- . *Przedmowa*. In Lipszyc, *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.
- . “Teologie literackie.” In Lipszyc, *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie*. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.
- . *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*. Warszawa: Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra, 2012.
- Langenhorst, Georg. “Why Theologians Are Interested in Literature: Theological-Literary Hermeneutics in the Works of Guardini, Balthasar, Tillich and Kuschel.” In *Poetry and the Religious Imagination*. Edited by Francesca Bugliani Knox and David Lonsdale. London: Routledge, 2018.
- Łojek, Stanisław. “Co ujawniają nastroje: Heidegger o zdziwieniu i trwodzi.” *Kwartalnik Filozoficzny* 43, no. 3 (2015): 37–52.
- “Paul Celan – Mandorla.” https://www.youtube.com/watch?v=X31Dp_7tVG8.

- Mutter, Matthew D. *Poetry Against Religion, Poetry As Religion: Secularism and Its Discontents in Literary Modernism*. Charleston, SC: Proquest, 2011.
- Schulz, Bruno. "Mityzacja rzeczywistości." In Schulz, *Opowiadania: Wybór esejów i listów*. Wrocław: Ossolineum, 1989.
- Słomka, Walerian. *Medytuję, więc jestem*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 1992.
- Szaj, Patryk. "Śledzenie (śladów) sensu: Tekst i lektura w hermeneutyce ponowoczesnej." *Forum Poetyki*, no. 18 (2019): 80–93.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MS: Harvard University Press, 2007.
- Yeats, William B. "Magia." In Yeats, *Eseje*. Translated by Leszek Engelking. Łódź: Oficyna, 2017.
- Zalipour, Arezou. "From Poetic Imagination to Imaging: Contemporary Notions of Poetic Imagination in Poetry." *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 3, no. 4 (2011): 481–94.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Artur GRABOWSKI –Teologia poetycka i poezja wiary. Esej o dialogu rozłącznym, lecz możliwym

DOI 10.12887/33-2020-1-129-08

Pierwsza część artykułu dotyczy relacji między teologią chrześcijańską a poezją dwudziestego wieku. Następnie autor rozważa wpływ sekularyzacji kultury zachodniej na rozumienie doświadczenia poetyckiego jako czegoś zbliżonego do przeżycia sacrum. Dzięki temu podobieństwu nowoczesne dzieło literackie mogło się stać przedmiotem refleksji teologicznej w ramach filozofii i teologii postsekularnej. Część zasadnicza eseju to polemika z książką Adama Lipszycza *Czas wiersza. Paul Celan i teologie literackie* oraz zawartą w niej interpretacją dwóch wierszy Paula Celana, które Lipszyc uznaje za świadectwo swoistego wykorzystania poezji w celu wygenerowania języka nowej, postchrześcijańskiej teologii negatywnej, wywiedzionej z judaizmu. W części trzeciej autor wprowadza alternatywą wobec teologii poetyckiej kategorię poetyckiej wyobraźni chrześcijańskiej jako źródła literatury, będącej autentycznym świadectwem ekspresji wiary religijnej zgodnej z dogmatyczną teologią katolicką. W części końcowej przedmiotem analizy jest wiersz Krzysztofa Kuczkowskiego stanowiący przykład stosunkowo nowego zjawiska w poezji polskiej, polegającego na przejściu od wykorzystania w wierszu motywów kultury chrześcijańskiej do poezji katolickiej, nieskrycie dewocyjnej.

Słowa kluczowe: Celan, Kuczkowski, poezja nowoczesna, poezja polska, teologia, postsekularyzm

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Kraków

E-mail: art.grabowski@uj.edu.pl
www.grabowski.art.pl

Artur GRABOWSKI, A Poetic Theology and the Poetry of Faith: An Essay on Indirect Dialogue Which Is Nevertheless Possible

DOI 10.12887/33-2020-1-129-08

The first part of the article investigates the relationship between Christian theology and 20th century poetry. Then the author considers the influence of the secularization of Western culture on the understanding of poetic experience as similar to the experience of the sacred. Owing to this similarity a modern literary work became the subject of theological reflection pursued within post-secular philosophy and theology. The main part of the essay includes a polemic with Adam Lipszyc's book *Czas wiersza: Paul Celan i teologie literackie* [The Time of the Poem: Paul Celan and Literary Theologies], as well as an interpretation of two poems by Paul Celan considered by Lipszyc as a testimony to specific recourse to poetry motivated by the need to generate the language of a new, post-Christian negative theology derived from the Jewish religion. In the concluding part of the essay, the author introduces the category of 'Christian poetic imagination' as an alternative to that of 'poetic theology,' and as the source of literature, which is a testimony to the expression of religious faith compliant with dogmatic Catholic theology. Finally, a poem by Krzysztof Kuczkowski is analyzed, to present an example of a relatively new phenomenon in Polish poetry, namely, the transition from the use of motifs of Christian culture to openly Catholic devotion.

Keywords: Celan, Kuczkowski, modern poetry, Polish poetry, theology, post-secularism

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX wieku, Wydział Polonistyki,
Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 18, 31-007 Cracow, Poland
E-mail: art.grabowski@uj.edu.pl
www.grabowski.art.pl