

*Stanisław Czerniak*  
Polska Akademia Nauk w Warszawie

## **Marek Kazimierz Siwiec – mistyczny realista czy moralista w służbie lirycznego świadectwa?**

### **1. Kontekst krytycznoliteracki**

W roku 2015 ukazała się monografia Krzysztofa Derdowskiego pt. *Kto w wielkiej gonitwie życia... Rzecz o poezji Marka Kazimierza Siwca*<sup>1</sup>, którą uważam za publikację nader ważną i wartościową niejako w dwóch wymiarach – ze względu na to, o czym mówi oraz ze względu na sposób, w jaki autor wywiązuje się ze swego krytycznoliterackiego zadania, obierając taką, a nie inną strategię analiz.

Wydając w latach 2011 i 2013 nowe tomiki wierszy *Żyłka*<sup>2</sup> i *Kto*<sup>3</sup>, stanowiące plon ostatnich kilkudziesięciu lat swej twórczości (obok wierszy najnowszych pojawiają się tu bowiem również utwory z wczesnych lat 80. i 90. XX w.), Siwiec obdarzył czytelnika świadectwem swej dojrzałości poetyckiej, frapującego literacko przetworzenia własnych doświadczeń życiowych w szerszych ramach narracji o charakterze filozoficznym, korespondującej z wieloletnią aktywnością badawczą historyka filozofii, profesora Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Siwiec należy bez wątpienia do najbardziej kompetentnych filozoficznie współczesnych poetów polskich. A jednocześnie w wymiarze egzystencjalnej prywatności (długa choroba i przedwczesna śmierć ukochanej żony) los doświadczył go, by tak rzec, podwójnie – jako człowieka i jako podmiot filozofujący zmuszony niejako do ponownego odsłonięcia przed samym sobą sensu, wydawałoby się, całkowicie poznawczo oswojonych prawd filozoficznych. To właśnie na przecięciu się tych dwóch wektorów – realnego doświadczania „sytuacji granicznych” (by

---

<sup>1</sup> K. Derdowski, *Kto w wielkiej gonitwie życia... Rzecz o poezji Marka Kazimierza Siwca*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś 2015.

<sup>2</sup> M.K. Siwiec, *Żyłka*, Eikon, Toruń 2011.

<sup>3</sup> M.K. Siwiec, *Kto*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013.

odwołać się do nawiązującego do terminu Jaspersa sformułowania Derdowskiego<sup>4</sup>) oraz wiodącego do czegoś w rodzaju filozoficzno-lirycznej mądrości, ideowego rozrachunku podmiotu tych doświadczeń z kontyngencją własnego losu – kryształuje się niezwykłość tej poezji, którą krytyk świetnie uchwytuje i poddaje szczegółowej i wszechstronnej, bogatej w niuanse interpretacyjnej analizie.

To pierwsza monografia poświęcona dorobkowi poetyckiemu Marka K. Siwca i budzi respekt czytelnika ogromna przenikliwość Derdowskiego w pionierskim odsłanianiu kolejnych warstw czy wymiarów przedmiotu swych zainteresowań. Książka ma charakter mozaikowy, autor „chce opowiadać po trosze o wszystkim”<sup>5</sup>, ale każda z proponowanych w książce 17 całości tematycznych – rozdziałów posiada odniesienia do wielu pozostałych i bez wątpienia można mówić tu o wylanianiu się podczas lektury pewnego spójnego obrazu poezji Siwca, zwłaszcza zaś jego szczególnego filozoficznego piętna, które Derdowski upatruje w egzystencjalistycznych odniesieniach tej liryki (Pascal, Kierkegaard, Sartre, Jaspers, Heidegger,) czy też może, by sformułować to dokładniej – w możliwościach, jakie daje, jak powiedziała by Richard Rorty, „słownik egzystencjalizmu” w analizie poetyckiego przesłania poety (Derdowski pisze np., iż „Siwiec jest Heideggerowskim strażnikiem nicości”<sup>6</sup>). Autor, nie będący zawodowym filozofem, imponuje ogromną erudycją z zakresu historii filozofii, a jego książka to niewątpliwie jedna z najbardziej ambitnych eseistycznych monografii krytycznoliterackich na polskim rynku wydawniczym ostatniego dwudziestolecia pokazujących filozoficzne uwikłania liryki współczesnej. W przypadku Siwca są to uwikłania wielorakie i wieloparadygmatyczne. Paralele egzystencjalistyczne tej poezji nie wyczerpują bowiem w oczach krytyka jej zadłużeń filozoficznych. Istotne wydają mi się zwłaszcza analizy Derdowskiego poświęcone heraklitejskim i nietzscheańskim tropom w twórczości Siwca (można by oczywiście bronić poglądu, że filozofowie ci byli w różnych epokach historycznych prekursorami co najmniej niektórych filozoficznych założeń XX-wiecznego egzystencjalizmu), kojarzące je z ważnym dla poety motywem „drogi” i „wędrowania” (zwłaszcza Heraklitejskiego „wędrowania w górę i w dół”). Takich przewodnich motywów znajduje Derdowski u poety więcej, by wspomnieć o „trwodze”, „nicości”, „problematyczności bycia”, „samopoznaniu”, „wolności”, „źródle”, „cieniu” czy „losie”. Z maestrią analityczną pokazuje jedność zamysłu poetyckiego i filozoficznego, która patronuje sposobowi „istoczenia się” tych motywów, zarówno na poszczególnych biograficznych etapach poetyckiej drogi, jak i w wielu pochodzących z różnych okresów utworach poetyckich Siwca. Derdowski nie zawsze przy tym zgadza się z poetą. Wchodzi z nim w spory, próbuje inaczej niż on stawiać

<sup>4</sup> Por. K. Derdowski, *op. cit.*, s. 22-24. Jestem zdania, że taką sytuacją graniczną w biografii M.K. Siwca były również doświadczenia szykan politycznych i zawodowych w latach 80. skutkujących jego czasową emigracją „za chlebem” do Wielkiej Brytanii.

<sup>5</sup> K. Derdowski, *op. cit.*, s. 7.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 55.

pewne kwestie, jak na przykład we fragmencie zatytułowanym *Błogosławieństwo anonimowości*. Tylko najbardziej wytrawni krytycy potrafią godzić niekłamany podziw dla przedmiotu swych rozważań z krytyczną szczerością tam, gdzie wydaje im się intelektualnie nieodzowna.

Poniższe uwagi nie aspirują wszakże do statusu recenzji tej ciekawej publikacji. Obieram tu inną ścieżkę wywodów – pragnę przedstawić własną próbę odczytania tej poezji na tle diagnoz Derdowskiego, zgadzając się, ale także polemizując z jego niektórymi opiniami. Uważam bowiem, że na tym także polega wartość tej książki (nota bene, jest ona zbyt interesująca, a w warstwie językowej zbyt błyskotliwa, by dało się ją i warto było streszczać; żeby dostrzec w pełni jej różne walory, trzeba ją po prostu przeczytać): jak każda publikacja krytycznoliteracka, formułująca klarowne, mocne hipotezy interpretacyjne, zachęca do konfrontacji poglądów z autorem. Pragnę to jednak uczynić, postępując śladem i sytuując się akceptująco wobec najważniejszych ustaleń Derdowskiego<sup>7</sup>.

## 2. Liryka spotkania

Krzysztof Derdowski stwierdza, iż „poezja Siwca to nie jest poezja pojęć, lecz rzeczy, krajobrazów, ulic i spotkanych ludzi... Myślenie poetyckie, które dokumentuje w wierszach, zaczyna się zawsze od konkretnego zdarzenia, zjawiska, rozmowy”<sup>8</sup>. To bardzo trafna opinia, co więcej, właśnie tę cechę liryki Siwca uważam za istotną dla jego dykcji poetyckiej i posiadającą ważne filozoficzne konsekwencje dla jego poetyckiego światopoglądu. Istotnie, punktem wyjścia tej narracji lirycznej jest na ogół jakieś zdarzenie, spotkanie, konfrontacja wrażliwości poety z pewną konkretną sytuacją w rzeczywistym świecie. Odniesieniem podmiotu w tym spotkaniu może być inna, bliska mu lub często obca osoba i jej zachowania, grupa ludzi, wyróżniający się z tła przedmiot, konstelacja takich przedmiotów. Wiersz staje się świadectwem owego spotkania, ale takim, które trudno czymkolwiek innym zastąpić – zdjęciem fotograficznym, nagraniem na taśmie, opisem prozatorskim. Wiersz uchwytuje owo „co”, czego jest świadectwem, w sposób niemożliwy do zrekomensowania przez inne medium. By wyjaśnić, co mam tu na myśli, chciałbym posłużyć się fenomenologicznym pojęciem „jawienia się” fenomenowi. Otóż każdy fenomen jest w akcie jego doświadczania przez podmiot czymś danym w pewnej perspektywie, jawi się „pod pewnym kątem”. Takich perspektywicznych możliwych ujęć jest wiele, ale w danym akcie poznawczym najczęściej realizuje się

<sup>7</sup> Jeśli miałbym zdefiniować wstępnie różnice pomiędzy telosem poniższych rozważań a głównymi założeniami interpretacyjnymi Derdowskiego, to można by je wyartykułować następująco: o ile bydgoski krytyk skupia się na opalizującym wieloma znaczeniami przesłaniu filozoficznym, zwłaszcza metafizycznym tej poezji (na tle tradycji filozoficznej sięgającej od Heraklita do Heideggera) oraz jej głównych motywach pojęciowych, mnie bardziej interesuje jej zakorzenienie w szeroko pojętej komunikacyjnej codzienności i nawarstwiającej się nad nim imperatywy etyczne.

<sup>8</sup> K. Derdowski, *op. cit.*, s. 54.

jedynie jedno z nich. Otóż wiersz staje się na warsztacie poetyckim Siwca próbą lirycznego wyartykułowania owej niepowtarzalnej perspektywy. Odśloniła się ona w tym jednym jedynym momencie temu, a nie innemu poecie. I ów poeta poczuwa się do odpowiedzialności za tę chwilę i wgląd. Zdaje sobie sprawę z tego, że nikt go tu nie zastąpi i nie zamierza uchylać się od niejako przypisanego mu zadania – dawania świadectwa sytuacjom, ludziom i rzeczom. To brzmi zapewne trywialnie, ale odsyła do pewnych nietrywialnych kwestii natury filozoficznej.

Weźmy przykład pierwszy z brzegu – problem wolności. Czym jest wolność poety jako nosiciela tak rozumianego świadectwa? Od razu rzuca się w oczy, że tak zwana „wolność do” wchodzi tu w kolizję z „wolnością od”. To, co jest nam dane, nie jest rezultatem naszej decyzji, przytrafiło się nam i nie możemy jawiącego się nam fenomenowi „odrzeczywistnić” jakimś kolejnym aktem doświadczenia. Można by za Heideggerem powiedzieć, że poeta jest pasterzem tego, co mu się objawia. A pasterz niejako z definicji nie jest wolny – od stada, nad którym sprawuje pieczę. Ale pasterz jest wolny do – tworzenia, artykulacji swego doświadczenia. Pasywność i swego rodzaju zniewolenie idzie tu zatem w parze z twórczą aktywnością. Jednocześnie zaś moment etyczny zlewa się z estetycznym. Gdy czytam wiersze Siwca, odczuwam owo nieodparte nakładanie się tych wymiarów. Odcieni etyczności jest w tej poezji wiele (o czym niżej), ale, moim zdaniem, jej wymiarem najgłębszym w sensie ontologii literackiej jest owo tło etyczne aktów lirycznego zaświadczenia. Siwiec wie, że jego olśnienia i to, co było ich rzeczywistym źródłem, domaga się świadectwa. Po każdym takim spotkaniu rzeczywistość „czeka” na ową liryczną rekonstrukcję tego, co się w niej wydarzyło. Czymś nagannym, a może i karygodnym byłoby jej/jego zlekceważenie, upokorzenie poprzez brak reakcji, przemilczenie. W filozofii dwudziestego wieku Emmanuel Lévinas, a przed nim klasycy szkoły frankfurckiej napisali wiele na temat owego „głosu”, który dociera do nas z zewnątrz w spotkaniu (Lévinasowska „twarz” bliźniego, przyroda/natura u Horkheimera) i któremu jesteśmy winni akceptując świadectwo. Jednocześnie jednak w twórczym akcie „wolności do” poeta cyzeluje swe świadectwo tak, by było ono adekwatne także w wymiarze estetycznym, by „dobrze” oddawało nastrój i treść źródłowego spotkania. By było go „godne”. To, co aktywne i pasywne, wolność i zobowiązanie, etyczność i ambicje estetyczne zlewają się tu w rezultacie ze sobą w jedną całość.

Nie zawsze tak w poezji bywa. W liryce nastawionej na kwestie warsztatowo-formalne, eksperymenty językowe czy intelektualne, stawiającej sobie głównie cele religijne, estetyczne czy diagnostyczne w wymiarze historii czy kultury, taka jedność ulega często rozerwaniu lub zubożeniu, tak iż nie występują na pierwszym planie wszystkie z wymienionych elementów.

Już w tym miejscu powstaje jednak potrzeba kolejnego filozoficznego komentarza. Otóż czy z tego, co zostało powiedziane, mogłoby wynikać, że podmiot liryczny tych wierszy jest „empirystą”, który w neopozytywistycznej manierze

pisze liryczne protokoły ze swego życiowego doświadczenia? Szuka, by tak rzec, lirycznych zdań protokolarnych? Wniosek tego rodzaju byłby z pewnością nadininterpretacją. Świadcstwa Siwca są twórcze, wnoszą nowe akcenty do źródłowych olśnień. Poza tym zawierają elementy niepoznawcze, są silnie „nacechowane” emocjonalnie i nie pragną być wyłącznie „prawdami lirycznymi”, chcą być także konstruktywnym „darem” dla tego, co zostało napotkane. Dar obiektywny, wydarzenie wciągające wyobraźnię poety do gry, spotyka się tu z odpowiedzią liryczną – subiektywnym darem poety dla otwartości świata. Z drugiej strony jednak, co warto zauważyć, i co zbliżałoby to podejście do empiryzmu, podmiot liryczny tych wierszy nie pretenduje do fenomenologicznego poszukiwania istoty w tym, co fenomenalne, nie zawiesza jakichś mniemań po to, by dotrzeć do treści uniwersalnych. Jak sądzę, jego instynkt moralny wzdraga się przed czymkolwiek, co przypominałoby „zdradę konkretnemu”. Spotkania poetyckie Siwca mają charakter intymny, domagają się dyskrecji w swej wyjątkowości, a wszelka próba uogólniania przybierałaby charakter niedyskrecji właśnie, obnażałaby konkretny w jego ułomnej niepowtarzalności wobec uniwersalnie ważnej abstrakcji. I jeszcze jedno. Uderza, obcy większości odmian pozytywizmu, intuicyjny realizm poznawczy tego podmiotu lirycznego – zakłada on, że świat istnieje, przytrafia mu się naprawdę. Tu się nie wątpi w istnienie wydarzeń, w których się uczestniczy. Takie wątpienie podważałoby wspomniany etyczny wymóg artykulacji. Istnieją zatem również liryczno-etyczne dowody na istnienie świata i podmiot liryczny akceptuje je z wyczuwalną niejako „między wierszami” satysfakcją.

Pora na przykłady.

Oto wiersz potraktowany jako *motto* do książki K. Derdowskiego:

Kto w wielkiej gonitwie życia  
 pędzi jak dziecko za motylem świata?  
 Już już go nakrywa  
 siatką z przeczuć i zamyśleń,  
 ale motyl wyfruwa  
 z rozwartego oka  
 jak z poczwarki  
 jeszcze piękniejszy.

*Kto* (II)<sup>9</sup>

Założyłbym się o wiele, że gdzieś u najpierwotniejszych źródeł tego pięknego wiersza było spotkanie poety z motylem, na poziomie językowym pozostał jeszcze pamięciowy ślad po tym spotkaniu („rozwarłe oko”). Nie jest to wiersz o motyłu „jako takim”, o „motylności motyla”. Ten wiersz odsyła jednocześnie do rzeczy-

<sup>9</sup> M.K.S., *Kto*, s. 77.

wistości i do doświadczenia – rzeczywistego motyla danego w indywidualnym doświadczeniu. A zarazem prześwieca przez frazę liryczną moment etyczno-estetyczny: motyl będzie „jeszcze piękniejszy” (także, ale nie tylko dlatego, że powstał o nim piękny wiersz) i niemal czuje się, chociaż to nie zostało powiedziane *expressis verbis*, że zdaniem poety tak właśnie **ma być**. Wiersz jest bowiem darem dla motyla, urzeczywistniającym ten przyrost wartości również w sensie etycznym. Podmiot liryczny nie mógł motyla – olśniewającego przedmiotu doświadczenia – zawieść i nie zawiódł.

A oto kolejny przykład, niemal klasyczny z punktu widzenia przyjętego w tej analizie, wiersz *Rozmowy poetów, czyli punkty wspólne*<sup>10</sup>

Poeta mówi o punktach wspólnych,  
które są jak skrzynki kontaktowe,  
których nie znamy

lub punkty akupunktury  
wpisane raczej w ciało niż w ciało wiersza.

Trzeba ich szukać  
raczej w tym, czego nie mówimy,  
wręcz zmilczamy  
intensywnie.

Te punkty wspólne wędrują,  
przesuwają się na mapach  
poetyckich światów  
jak błędne ogniki.

Mało kto je widział.  
Pojawiają się i znikają,  
tajemne obrysy, blizny,  
raczej żywe rany,  
których lepiej nie dotykać.

Pojawiają się nad ranem,  
kiedy błyski świtu  
skaczą sobie do oczu.

Czymkolwiek są  
może wówczas

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 71-72.

dotykają nas  
naprawdę?

O czym jest ten wiersz? Jak to o czym, można by się zdziwić – o rozmowie poetów, przecież mówi o tym jego tytuł. Ale sytuacja, zwłaszcza w swych uwarunkowaniach i konsekwencjach, nie jest oczywista. Na ogół co tydzień każdy z nas przeprowadza dziesiątki, jeśli nie setki rozmów, mamy nimi wypełniony kalendarz. Podczas rozmów skupiamy się na ich informacyjnej zawartości czy też przydatności do jakichś naszych dalszych działań. Często prowadzimy rozmowy intymne z bliskimi nam osobami, ale są to nadal „zwykłe” rozmowy. Odnoszę wrażenie, że dla Siwca owe codzienne rozmowy/spotkania bywają często czymś o wiele więcej, wykazują naddatki wykraczające poza poziom informacji i racjonalności instrumentalnej, a nawet kontekstualnej emocjonalności – czymś, co wpisuje się niejako w naturalny sposób we wspomnianą wyżej dialektykę wydarzenia i świadectwa. Co któreś spotkanie jest dla podmiotu lirycznego tej poezji wydarzeniem quasi-sakralnym<sup>11</sup>, które zawiera w sobie morze niedopowiedzeń, regionów wyłączonych z powszedniej percypowalności. Jak w sakralności, wagi nabiera milczenie zawarte w samej strukturze spotkania i wobec tajemnicy spotkania. Materia percepcyjna doświadczanego w ten sposób spotkania jest tak bogata, że podmiot nie jest w stanie uchwycić wszystkich jego niuansów w jego trakcie. Potrzebuje poezji, artykulacji lirycznej, by poradzić sobie z tym „nadmiarem rzeczywistości”. Poezja „dotyka ran”, których boimy się dotykać podczas rozmowy. „Punkty wspólne” poetów? Przecież mamy różne ciała, więc jaka tu wspólność, twierdzi podmiot liryczny, który „oswaja” zaistniałe już wydarzenie rozmowy w komentującym je wierszu o rozmowie. Ale narracja liryczna podsuwa mu rozwiązanie tego dylematu – ciała są wprawdzie różne, ale „mapy poetyckich światów” posiadają zapewne identyczne elementy konstrukcyjne, można na nich poszukiwać jakichś zrozumiałych dla obu stron, wspólnych punktów orientacji. To będą nadal trudno uchwytnie „błędne ogniki” – ale na mapie, a więc w przestrzeni jakoś uporządkowanej. Powstaje wrażenie, że Siwec wiedział już o możliwości takiego rozwiązania „nad ranem, kiedy błyski *świtu skaczą sobie do oczu*” (jakże udana metafora), ale dopiero świadectwo wiersza uwyraźniło tę skrywającą się we wspólnym milczeniu perspektywę.

Problem nie polega tu jednak na tym, że poeta dochodzi do jakiejś finalnej konkluzji. Wiersz kończy się znakiem zapytania. Poezja jest świadectwem nieogarnioności konkretnego. Ale to sacrum owej nieogarnioności przyzywa pamięć

<sup>11</sup> Posługuję się tu oczywiście słabym pojęciem „sakralności” bliskim pojęciu „aury”, która wiązała kiedyś ze sobą doświadczenia religijne i estetyczne i której zanik w świecie współczesnym diagnozował ciekawie W. Benjamin.

Broniłbym tezy, że dla podmiotu lirycznego wielu wierszy Siwca aura nie zanikła, co więcej, objęła sobą wiele fragmentów codzienności, które wydawały się również w epokach przedwspółczesnych z natury rzeczy nieauratyczne. Świadectwa liryczne Siwca wypływają z doświadczenia rejestrowanej przezeń wyraziście aury towarzyszącej temu, co mu się (na pozór tylko banalnie) przytrafia wśród ludzi, zwierząt i przedmiotów.

poety i każe mu mocować się z tym, co nieogarnione w wierszu. Nagle to, co nienazywalne staje się „obrysem, raną”. Milczenie, które wydawało się naturalne, staje się „intensywnym zmilczaniem”. Świadcstwo liryczne pozwala o wiele lepiej uchwycić szczegóły minionego wydarzenia. Ale nie będzie stanowiło o nim jakiegokolwiek, nawet przybliżonej „prawdy”. W tym modelu poezji podmiot liryczny jest głęboko zafascynowany zdarzaniem się świata. Jest otwarty do bólu na mające w nim swe źródło zdarzenia, szuka ich, być może łączy do nich, podążając za głosem swego literackiego libido, ale posiada jednocześnie świadomość całkowitej nieprzystawalności orgii bodźców do możliwości aparatu percepcyjnego. W każdym akcie poznawczym zawsze pozostanie niewytłumaczalna „reszta”, będąca tajemnicą. Poezja służy częściowemu przywracaniu równowagi w tym zakresie, nazywaniu nienazywalnego, ale nikt nie powinien mieć złudzeń – świadectwo kończy się właśnie znakiem zapytania. Powinno było się pojawić, chciało być piękne (jak wiele fragmentów cytowanego wiersza), ale pozostało darem, a więc czymś w gruncie rzeczy w pierwszym rzędzie egzystencjalnym, pozapoznawczym, będącym potwierdzeniem emocjonalnej więzi poety ze światem, który go także stale (i on o tym świetnie wie) obdarza.

Waga owych spotkań, o których „muszą” być napisane wiersze, rośnie, gdy samo spotkanie staje się czynem w wymiarze egzystencjalnym. Oto wiersz *Wyrok*<sup>12</sup>:

Dziś, w sobotę wieczorem  
po dłuższej rozmowie  
i wyczerpaniu argumentów  
nie widząc innego wyjścia  
postanowiłem skazać mężczyznę  
w wieku około czterdziestu lat  
przypadkowo spotkanego w pijalni piwa,  
który opowiadał jak przesłuchiwało go SB.,  
którego opuściła żona  
zabierając dwie córki,  
który postanowił popełnić samobójstwo  
rzucając się pod pociąg

na minimum dziesięć lat życia.

Wyrok został przyjęty w milczeniu.  
W jego zgaszonych oczach zobaczyłem  
ogniki ironii  
lub przebłysk nadziei.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 31.

Mamy tu do czynienia z tym, co już znamy: aurą spotkania, moralną koniecznością jego zaświadczenia w wierszu, kunsztem artystycznym (wiersz jest znakomicie skonstruowany, dzięki puencie: „postanowiłem skazać [...] na minimum dziesięć lat życia”, ale pojawia się tu dodatkowy moment – spotkanie ma nie tylko aurę ważną dla poety, ale ratuje także czyjeś życie, czyli przywraca aurę cudzemu życiu. To spotkanie przy piwie ujawnia, ile dramatyzmu może mieć dla poety kufel piwa, który niczym czarodziejska różdżka (zapewne realnie, a nie tylko imaginacyjnie) wskrzesza interlokutora. Przypomina się atmosfera powieści Grahama Greene’a, gdzie to, co piękne moralnie, zdarza się najczęściej na scenie pełnej niewymyślnych akcesoriów. Ale problem nie polega tu na tym, że podmiot liryczny chępli się swym samarytaniem. Tu chodzi raczej o poetyckie zaświadczenie odkrycia, że aby przywrócić czemuś aurę, trzeba się z tym najpierw spotkać. Egzystencja w wymiarze spotkania poprzedza akt moralny (jako akt skupienia się na czymś dobru), który nie rodzi się na gruncie czystej refleksji na seminaryjnej sali, ale przytrafia się komuś, kto wałęsa się po rzeczywistości, pije piwo z obcą osobą i doświadcza aury tego spotkania, która usposabia zapewne obie strony tego *tête à tête* do finalnego „przebłysku nadziei”. W odróżnieniu od poprzednio cytowanego wiersza, narracja poetycka niczego tu znaczeniowo nie przydaje źródłowej sytuacji, wyostrza ją jedynie estetycznie. Ale credo poetyckie jest tu podobne – poeta daje świadectwo egzystencjalnemu konkretowi, momenty etyczne nakładają się na estetyczne, mamy do czynienia z aurą, wiemy, że źródłem poezji jest codzienne doświadczenie, w całej jego niepowtarzalności i nieuchwytności, wiemy, że tego, co dane w nim tu i teraz (zarówno w jego ludzkich, jak i stricte sytuacyjnych wymiarach), podobnie jak przyjaciela czy ojczyzny, się nie zdradza (ani etycznie ani estetycznie, cokolwiek miałyby to w szczegółach znaczyć).

### 3. Doświadczenie spotkania a doświadczenie mistyczne

Sformułujmy sumaryczną diagnozę: podmiot liryczny tych wierszy jest z wyboru i upodobania podmiotem otwartym na spotkanie i gotowość jego poetyckiego przetworzenia. Chciałbym tę interpretacyjną konstatację odnieść (w duchu po trosze polemicznym) do formuły, którą posłużył się we wstępie do swej książki K. Derdowski uznający poezję Siwca za „mistyczny realizm”<sup>13</sup>. Do wątku tego powraca wielokrotnie w swej książce, posługując się szeroką definicją stanów mistycznych podaną przez Georges’a Bataille’a: „doświadczenie wewnętrzne, które zwykle nazywamy »doświadczeniem mistycznym« to stany ekstazy, uniesienia lub przynajmniej emocji poddanej namysłowi”<sup>14</sup>. Derdowski zwraca uwagę zwłaszcza na obecny u Siwca motyw „mistycznego oczyszczenia jaźni ze

<sup>13</sup> K. Derdowski, *op. cit.*, s. 8.

<sup>14</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 51.

złudnych wyobrażeń i przywiązań”, z którym powiązane jest „zaryzykowanie samego siebie i samym sobą”<sup>15</sup>. Przytacza przy tej okazji fragment wiersza *Jak życie samo*<sup>16</sup> z tomiku *Żyłka*:

Żeby być sobą i ze sobą  
trzeba umieć rzucić siebie  
jak dziecko piłkę  
naprawdę nie wiedząc  
czy spadnie w niebo  
czy wzleci ku ziemi.

Otóż nawet jeśli zgodzić się, że tego typu „rzucanie siebie” podpada pod pojęcie „stanów ekstazy i uniesienia” wspomnianych przez Bataille’a, byłbym ostrożny z wykorzystywaniem do ich krytycznoliterackiej identyfikacji pojęcia „mistycyzmu”. Jak sądzę, nie wszystkie przygody jaźni (Siwiec jest bez wątpienia zawadiackim poetą przygody z własną jaźnią) wypełniają znamiona stanów mistycznych. Przyzwyczaiałem się do zalet definicji doświadczeń mistycznych podanej przez Gernota Böhme’go w jego *Antropologii filozoficznej*, zbieżnej w swym pojęciowym rdzeniu z wieloma innymi odnośnymi określeniami w literaturze przedmiotu: „Mistyka to doświadczenie jedności z całością. W pismach mistyków całość występuje pod różnymi nazwami: Bóg, Ono, byt, a także nicność”<sup>17</sup>. Jak dodaje wszakże Böhme: „Od razu wskażmy trudność osiągnięcia świadomości mistycznej. Idea „naturalnej jedności z całością” – dlatego, że jesteśmy materią, czy też mocą pewnych praw pozostajemy w związku z wszystkim – to bynajmniej nie świadomość mistyczna. Właśnie jako myślące podmioty, zdolne jedność pomyśleć, odróżniamy się od jedności. Świadomość czegoś – to z reguły oddzielenie się od tego czegoś i zróżnicowanie wobec niego, nie jedność z nim. Świadomość jedności z całością musiałaby być sama tą całością, żeby stać się doznaniem mistycznym”<sup>18</sup>. Jeśli więc Bataille pisze o „stanach uniesienia poddanych namysłowi”, to nie podpadają one w świetle tej definicji pod pojęcie stanów mistycznych<sup>19</sup>. Mowa jest tu o separującym podmiot od przedmiotu namyśle, nie ma zaś mowy o jakimkolwiek sposobie doświadczenia całości. Również w cytowanym wierszu Siwiec zastanawia się: „żeby być sobą i ze sobą / trzeba umieć rzucić siebie...”. No właśnie – mamy tu do czynienia z okresem warunkowym – „jeżeli, to” („jeśli chcesz być sobą, to musisz rzucić...”); to zapis namysłu egzystencjalnego i zarazem etycznego, niech to będzie nawet recepta na przygodę

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>16</sup> M.K. Siwiec, *Żyłka*, s. 95.

<sup>17</sup> G. Böhme, *Antropologia filozoficzna*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 178.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 178-179.

<sup>19</sup> Również K. Derdowski posługuje się zbitką pojęciową „mistyczny namysł”. Por. K. Derdowski, *op. cit.*, s. 9 oraz przypis nr 30 w niniejszym tekście.

egzystencjalną będącą wyzwaniem etycznym – ale gdzie poszukiwać tu owego doświadczenia jedności z całością, którą Böhme słusznie upatruje w strukturze wszelkiego doświadczenia mistycznego? Albo przytoczmy, podobnie jak czyni to w tym kontekście Derdowski, inny (bardzo charakterystyczny) wiersz Siwca *Cios*<sup>20</sup>:

Na zabójcze wołanie nicości  
odpowiedz  
celnym ciosem –  
prosto w pustkę.

Czy tak pojęta nicość może być uznana za „całość” w rozumieniu korelatu mistycznego doświadczenia? Można mieć co do tego istotne wątpliwości. Czy całości można bowiem „wymierzać ciosy”? Czy mogą być one „celne”, jeśli całość jest „wszędzie”, a dychotomia „celne – niecelne” traci w jej przypadku sens? Czy zjednoczenie mistyczne jest postacią „walki”? Czy mistyczna całość może „wołać nas zabójczo”? Czy zjednoczenie mistyczne jest „odpowiedzią” na cokolwiek? Otóż wypowiedź liryczna także w tym wierszu nie odsyła, jak sądzę, do rezerwuaru doświadczeń mistycznych. Siwec jawi się tu, podobnie jak w wielu innych swoich wierszach, jako zwolennik egzystencjalnej odwagi – to mocowanie się z pustką, kogo na nie stać...<sup>21</sup> Ale od odwagi do potrzeby doświadczeń mistycznych (w znaczeniu, którego tu bronię) daleka droga. Dlaczego tak daleka w przypadku Siwca? Rzecz w tym, iż opowieści lirycznej, której tożsamość określana jest przez wszechobecność spotkania, obca jest, jak się zdaje, tęsknota za jednością z całością, bo z całością nie można się spotkać. Twarz innego/ wyzywająca obecność konkretnego nie jest całością, w której podmiot liryczny pragnie się rozpląnąć. Twarz jest wyzwaniem etycznym dla ego, ale jeśli chce ono sprostać temu wyzwaniu, nie może zrezygnować z samotożsamości. Całość w tej perspektywie ideowej byłaby niczym głos Syren, przed którym Odyseusz chroni się przywiązaniem do masztu okrętu (motyw ciekawie wykorzystany argumentacyjnie w *Dialektyce Oświecenia* Horkheimera i Adorna). Zwycięstwo Odysa to zachowanie osobności jednostki w obliczu świadomości mitycznej, która jest całością zniewalającą to, co jednostkowe.<sup>22</sup> Ale tylko niepowtarzalne jednostki mogą się ze sobą spotykać, tylko takie spotkanie ujawnia swój głęboki sens etyczny, na którym tak bardzo

<sup>20</sup> M.K. Siwec, *Żyłka*, s. 77.

<sup>21</sup> K. Derdowski pisze: „W poezji Marka K. Siwca ważne jest, jak się z nicością przegrywa, bo wygrać z nią nie można... [ale] tylko walka, owo zadawanie ciosów nicości jest godnym człowieka sposobem życia” (K. Derdowski, *op. cit.*, s. 33). Otóż to – podmiot liryczny cytowanego wiersza nie obcuje z nicością, co starałem się uargumentować, w trybie doświadczenia mistycznego, lecz w trybie egzystencjalnej konfrontacji.

<sup>22</sup> Tak bowiem interpretuję finalne strofy wiersza Siwca *Śpiew syren*: „Ale jeszcze mocniej uderzy cię / ten śpiew, gdy odnajdziesz w sobie moc / wyprostowanego masztu. / Będziesz jak oko cyklonu / w burzy tego śpiewu. / I pochwycisz nowy wiatr. / I twój okręt poniesie cię chyżo / do portu, który ujrzysz / jakby pierwszy raz.” (M.K. Siwec, *Śpiew syren*, [w:] *idem*, Kto, s. 74-75). Poeta sygnalizuje tu, że Odys nie zszedł z okrętu, a więc, iż jego ja „w porywie żagli serca” doświadczyło wprawdzie świata, ale nie zostało przezeń ani przez jakąkolwiek inną światopodobną całość pochłonięte.

zależy Siwcowi. Nie wydaje mi się możliwe wyprowadzenie zasad etyki spotkania z jakkolwiek pojętego doświadczenia mistycznej jedności z całością. Co więcej – czy w ogóle istnieje etyka doświadczenia mistycznego? W jaki sposób, na przykład, indywiduum może być odpowiedzialne wobec całości, w której się rozpląwa? Świadomość mistyczna to – jeśli wolno użyć tego paradoksalnego skrótów myślowego – świadomość przedkantowska, odsłaniająca swój sens wyłącznie na poziomie tego, co partykularne. Akt mistyczny to sztuka wyrafinowanego egoizmu. Gdy szukam jedności z całością – to o m n i e mi chodzi, nawet jeśli to m n i e miałyby mieć sens: „chcę wyrzec się swego ja”. Także zatracanie się ja w całości jest „prywatną sprawą” owego ja. To ja j a k o j a pragnie się zatracić w całości. Punkt wyjścia stanowi tu indywidualny przedmiot pragnień. Co miałyby być bowiem celem owego wyrzeczenia się siebie – czy realizacja jakiejś wartości etycznej, czy na tym zależy jednoczącemu się z całością indywiduum? Na pierwszy egzystencjalny plan wstępują tu motywy partykularne, których nosicielem jest to oto indywiduum. Zważmy bowiem, że również ktoś, „kto umie rzucić sobą jak dziecko piłką”, może traktować ten eksperyment egzystencjalny jako pewną (choćby przygotowawczą) postać odpowiedzialnej wolności. Przyrost osobniczej samowiedzy uzyskany dzięki eksperymentom egzystencjalnym może usposabiać przecież jednostkę do dojrzewania także w wymiarze etycznym, po to, by „iść ku splątanym korzeniom dobra i zła”<sup>23</sup> (to bowiem w tej etycznej perspektywie krystalizuje się sens poetyckiego przesłania Siwca). Natomiast jednoczenie się z całością nie jest dojrzewaniem do czegokolwiek poza medium samego owego zjednoczenia. Można próbować poprzez pewne praktyki cielesne i duchowe dojrzeć do zjednoczenia z całością, ale samo to zjednoczenie nie jest środkiem w sensie etycznym służącym do czegoś poza samą ową jednością, jeśli zgodzić się, że to, co etyczne rodzi się wraz ze „służbą” na rzecz „tego, co inne” (całość nie jest c z y m ś i n n y m, jest w akcie mistycznym m n ą, a ja jestem c a ł o ś c i ą). W tym miejscu warto się jednak zatrzymać i zapytać, czy rzeczywiście nie istnieje taki rodzaj doświadczeń mistycznych, w których dochodziłby jednak do głosu konkret jako uczestnik/świadek spotkania w rozumieniu, które wyznacza poetycki kod Siwca. By to rozważyć, powinniśmy w tym miejscu powrócić ponownie do dwóch wątków antropologicznych analiz G. Böhme’go.

Po pierwsze, Böhme wspomina również o „elementarnych czy wstępnych doświadczeniach mistyki”, które można „stwierdzić u każdego człowieka”<sup>24</sup>. Polegają one na doświadczeniu jedności własnego ciała z rzeczami. Jak konstatuje niemiecki filozof:

Przesuwanie ołówkiem po powierzchni stołu pozwala bezpośrednio wyczuwać ołówkiem jego chropowatość lub gładkość. Wcale nie czujemy na czubkach palców wibracji ołówka. Jest on wintegrowany w całość naszego ciała [...]. Można zaob-

<sup>23</sup> M.K.S., *Jak życie samo*, [w:] *idem, Żyłka*, s. 95.

<sup>24</sup> G. Böhme, *op. cit.*, s. 181.

serwować [...] przejawy jedności ciała i rzeczy u rzemieślników, gdy się posługują swymi narzędziami. Fascynująca jest tu jednoczesna wrażliwość i pewność ruchów narzędzia jako źródło owej jedności. Inne elementarne doświadczenie mistyczne to stan, który się rodzi, gdy odpoczywamy odprężeni i wczuwamy się w swoje ciało. Odmiennie niż w pozostałych doznaniach własnej cielesności traci ono zewnętrzne granice i jakby rozlewa się na wszystkie strony. Trzeci przykład doświadczeń mistycznych w życiu codziennym to tzw. spostrzeżenia współczulne. To, co spostrzegamy, doświadczamy na własnym ciele [...]. Doświadczenia mistyczne są bowiem cielesne, a przynajmniej mogą być cielesne [...]. Słuchanie muzyki polega często na tym, że odczuwamy ją na własnym ciele, że coś w nas wcześniej z nią współbrzmi. Znamy chyba stany, [...] w których jakbyśmy się zatracali w fikcyjnym świecie czy całkowicie oddawali jakiejś pracy, jakiemuś dziełu [...]. Cechuje je zanik jaźni [...]. Konstytutywny dla zwykłej rzeczywistości podział na ja i rzecz, ja i świat znika wskutek całkowitego oddania się jednej ze stron [...].<sup>25</sup>

**U Siwca nie** dostrzegłem inklinacji do zapisów tego rodzaju doświadczeń. „Dotyk szorstkiej powierzchni” to dla niego „okład na ranę”<sup>26</sup>, a nie narzędzie jednoczenia się podmiotu ze światem i zatracania się ja w tym procesie. Podobnie w wierszu *Kaplica w domu pomocy*<sup>27</sup>, mowa jest o darze „dotyku / współczucia / który ciszej niż [...] / duch / zagłusza / ciernie / w bliźnich / sercach. Ciało, to coś, przed czego bezwładem broni się przykuty do inwalidzkiego wózka [...] malarz rozbitego lustra jeziora”<sup>28</sup>. Cielesność nie jest bramą do jedności ze światem, lecz pełnoprawnym i w dodatku pełniącym rolę etyczną świadkiem spotkania. Ciało jest aktywne, potyka się z losem, nie jest narzędziem totalnego zjednoczenia, lecz buntu: „Kto bije w mur / głuchy / od cierpienia / czym ma pod ręką – / pięścią, głową, [...]?”<sup>29</sup>. Kanonicznym niejako przykładem tego stosunku poety do cielesności jest wiersz *Rękawiczki*<sup>30</sup>, w którym dostaje je bezdomny, by ogrzały „zamarznięte dłonie”. Rękawiczki to pośrednik między ciałami, dar dla innego. Ale nic się tu z niczym mistycznie nie jednoczy, pojawia się jedynie pomost etyczny między indywiduami, zbudowany na odmiennych cielesnościach i ich akcesoriach, za jakie można uznać rękawiczki.

Po drugie, Böhme wyróżnia dwa rodzaje mistyki – wstępującą i zstępującą, w określeniu tej drugiej zaś pojawia się pojęcie „konkretu”. Jak pisze Böhme:

Mistyka platońska i większość chrześcijańskiej są wstępujące. Buddyjska mistyka zen –zstępująca [...]. Droga mistyki wstępującej wiedzie przez wyzwolenie się z wielobarwnej różnorodności rzeczy i zwrócenie duchowego spojrzenia ku wiecznym ideom. Dla jednostki oznacza to przewycięzenie jej cielesności i, w stopniu, w jakim jest to możliwe, pochłonięcie jej przez rozum [...]. W przeciwieństwie do mistyki platońskiej, doktryna zen zakłada, że całość mieści się w tym, co jednostkowe.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 181-182.

<sup>26</sup> M.K. Siwec, *Blok marmuru*, [w:] *idem*, Kto, s. 14.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>29</sup> M.K. Siwec, *Kto (II)*, [w:] *idem*, Kto, s.78.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 59.

Pozwala to osiągnąć całość już wtedy, gdy wejdzie się w kontakt z jedną jednostkową rzeczą. Jest w gruncie rzeczy obojętne, jaka to będzie rzecz.<sup>31</sup>

Co najmniej z dwóch zasygnalizowanych już względów uważam wszakże liryczny konkret spotkań Siwca za niezbieżny z formułą mistyki zstępującej. Konkretny mistyczny jest swego rodzaju zamkniętym empirycznym poligonem doświadczania całości. To, co jawi się jako konkretny liryczny dla Siwca, pokrywa się natomiast zawsze z „otwartym” charakterem niepowtarzalnej sytuacji, która również na poziomie zwierzenia lirycznego, a więc w retrospekcji, wymyka się sprowadzeniu do jakiegoś swego sposobu zaistnienia tego, co jednostkowe. Tymczasem konkretny w buddyzmie zen ma postać wyrafinowaną i w pewnym sensie wyreżyserowaną, jest konkretnym w ramach pewnej wybranej klasy zdarzeń (zen strzelania z łuku, zen ikebany, zen ceremonii herbacianej)<sup>32</sup>. Można by powiedzieć, że konkretny „przysposabia się” tu do spełnienia roli funkcji jednoczącej z całością. Pojawia się na tym tle rytualny element pewnej powtarzalności. Tymczasem spotkania liryczne Siwca są niepowtarzalne i wręcz przeciwstawne jakkolwiek pojętemu rytuałowi – stanowią one bowiem dla podmiotu lirycznego wyzwanie, które jest zawsze wyzwaniem nowym i nieoczekiwanym, także dla pamięci poety, która *ex post* sytuuje treść przeżyć w pewnych przygodnych językowych ramach. Z obu tych powodów droga tej liryki, jak sądzę nie przecina się również z tak pojmowaną ścieżką doświadczeń mistycznych.<sup>33</sup>

Podsumujmy. Podmiot świadectwa nie może rozplýwać się w całości, bo zachowuje status partnera w swoistej, niepowtarzalnej sytuacji dialogowej. Musi tu zostać zachowana symetria, czy nawet asymetria – ale jednak pewnych nieidentycznych ról. Natomiast akt mistyczny zawiesza pojęcie suwerennej roli, jedność z całością nie jest dialogiem, a tym bardziej lirycznym dialogiem z nią.

<sup>31</sup> G. Böhme, *op. cit.*, s. 184-185.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 185.

<sup>33</sup> Warto w tym miejscu powrócić do rozważań K. Derdowskiego. Jego definicyjna formuła „mistycznego realizmu” w odniesieniu do poezji Siwca – to, o czym już wiemy, istotne rozpoznanie ze wstępu do książki. Wydaje się jednak, że sam tok wywodów i wielorakość materiału źródłowego przywodzą krytyka do konstatacji relatywizujących znaczenie tej formuły, a nawet zmieniających jej sens. W jednym z końcowych rozdziałów książki pt. „Czymże jest poezja” Derdowski pisze: „To jest bowiem poezja niespełniającego się namysłu mistycznego. To, że tak powiem, mistycyzm człowieka współczesnego, który kontempluje tajemnicę, ale jednocześnie prowadzi samochód... jest zdekoncentrowany” (K. Derdowski, *op. cit.*, s. 162-163). Byłoby to bardzo osobliwe zawężenie pola semantycznego wcześniejszej formuły „mistyczny realizm” (termin ten przywodzi na myśl znaną etykietę literacką: „magiczny realizm” odnoszoną do twórczości G. Márqueza). „Mistyczny realista” i „poeta niespełniającego się namysłu mistycznego”, to jednak dla użytkownika filozoficznej/krytycznoliterackiej polszczyzny nie to samo. Rzecz w tym, jak sądzę, iż termin „mistycyzm” jest przez krytyka niepotrzebnie nadużywany. W zasadzie jest dlań synonimem „kontemplacji” – stąd właśnie używana przez niego w książce kilkakrotnie zbitka pojęciowa „namysłu mistycznego” (stwierdza *expressis verbis*: „kontemplacja, mistyczny niemal namysł” (*ibidem*, s. 181). Czym jest jednak w takim razie (jeśli w ogóle jest możliwa) kontemplacja niemistyczna? I jakie racje miałyby przemawiać na rzecz tego rodzaju synonimizacji w przypadku dwóch różnych pojęć, pojawiających się od dawien dawna w zupełnie różnych kontekstach filozoficznych i literackich? Nawet jednak jeśli nasza polemika z K. Derdowskim zasadzałaby się na tego rodzaju nieporozumieniach czy sporach semantycznych – to stała się, jak sądzę, dobrą okazją do pokazania wielu istotnych cech poezji Siwca.

Role roztapiają się we wszechogarniającym (Jaspersowskie *das Über-greifende*), komunikacyjne napięcie pomiędzy podmiotem lirycznym i konkretem zostaje wygaszone. Dotychczasowe rozważania przywiodły nas jednocześnie do konkluzji, iż Marek Siwiec – to poeta ekstremalnie wyczulony na skrywającą się pod powierzchnią codziennych zdarzeń, frapującą melodię i zarazem głos konkretności (wzywający niejako poetę do jego językowej artykulacji) i jeśli miałyby to być jedna z konkurencji literackich, to należy on bez wątpienia do jej najwybitniejszych przedstawicieli we współczesnej liryce polskiej.

#### 4. Pomiędzy liryką i etyką

W poezji Siwca ogromną rolę odgrywa pierwiastek etyczności, motyw dobra i zła czy też wyróżnionych ideałów „dobrego życia”. Wydaje się jednak, że będzie się rekonstruowało w odmienny sposób etyczne przesłanie tej liryki w zależności od filozoficznego punktu wyjścia analizy. Jeśli za takowy przyjąć egzystencjalizm, można trafnie i ciekawie dowodzić, jak czyni to Derdowski, że wartością jedną z naczelnych jest dla Siwca wierność samemu sobie<sup>34</sup>, czy też pewnemu „pierwotnemu projektowi egzystencjalnemu” (w duchu Jaspersa<sup>35</sup>, ale także, dodałbym, późnego J.P. Sartre’a jako autora *L’idiot de la famille*) powiązaną z etycznym zaleceniem, by „być twardym”<sup>36</sup>, zapewne również w umacnianiu i pogłębianiu, a także obronie własnej tożsamości. Jak łatwo się domyślić wszakże w kontekście dotychczasowych rozważań, piszącemu niniejsze bliższy jest punkt odniesienia, jaki stanowi liryka spotkania. Zasugerowaliśmy, że samo spotkanie wymaga cnót realizujących zawarte w nim dobro, pewien niepowtarzalny „sens spotkania”, który „zadany” został podmiotowi lirycznemu do odkrycia – zwłaszcza zaś cnoty wierności percepcyjnej i emocjonalnej wobec wydarzenia, któremu należy dać świadectwo. Wynikałoby stąd, że zachowania etyczne są pewną oczywistością na gruncie relacji pomiędzy ludźmi, czy między ludźmi i bytami, które im się odsłaniają w doświadczeniu.

Mając do dyspozycji te dwa pryzmaty interpretacyjne warto przyjrzeć się bliżej cytowanemu przez Derdowskiego fragmentowi<sup>37</sup>:

Kto się zapał samego siebie,  
a było to wyrokiem na innych  
będzie jak cień własnego cienia

<sup>34</sup> Jak pisze Derdowski we fragmencie zatytułowanym „O pewnym grzechu”: „W poezji Siwca możliwy jest właściwie jeden fundamentalny grzech, którego ofiarą jest sam jego sprawca [...] jest to grzech śmiertelny – sprzeniewierzenie się swojej drodze, niepodjęcie siebie jako zadania, niewybranie się w drogę do źródła” (K. Derdowski, *op. cit.*, s. 88).

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>36</sup> M.K. Siwiec, *Jak życie samo*, [w:] *idem*, *Żyłka*, s. 94.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 94.

W perspektywie egzystencjalistycznej akcent etyczny padnie tu na zdradę własnej tożsamości jako takiej. W drugiej ze wskazanych perspektyw zdrada będzie odnosić się przede wszystkim do odrzucenia pewnego porządku moralnego zawartego w strukturach komunikacji i doświadczenia. W owym świecie komunikacji, uznajmy go za ontyczny odpowiednik Arystotelesowskiej polis, istnieją pewne wartości i cnoty konieczne potrzebne do odtwarzania się opowieści poety o świecie. Należy do nich na pewno przyjaźń kulminująca w baczonej uwadze i otwartości na to, co się w owym świecie zdarza. Zdrada samego siebie, ale głównie taka, która jest „wyrokiem na innych”, obojętną odmową w dalszym uczestnictwie w uważnym, kreatywnym doświadczaniu świata, a także w próbach pomniejszania obecnego w nim cierpienia, burzy same podwaliny tej wspólnoty<sup>38</sup>. Zdradca staje się „cieniem swego cienia”, czyli w gruncie rzeczy nikim, bo nawet cień nie jest mną, jest zaledwie moim materialnym rzutem w przestrzeni, a cóż dopiero cień cienia... Ponieważ dalej chcę ciągnąć paralele Arystotelesowskie<sup>39</sup>, można by uznać za wartość naczelną tej opcji etycznej pewnego typu eudajmonię rozmowy i spotkania, opartej na przyjaźni bytów i ich wzajemnej uważności/otwartości<sup>40</sup>.

Zdrada jest zapewne występkiem najpoważniejszym w tym poetyckim kosmosie, ponieważ niszczy fundamenty polis bytów i unicestwia przyjaźń. Łatwo też wskazać cnoty należące w tej perspektywie etycznej do najwyższej cenionych. Wróćmy do cytowanego już wiersza *Śpiew syren*<sup>41</sup>:

1.  
Miej oczy i uszy otwarte  
na śpiew świata,  
który wciąga z potęga żywiołu  
jak śpiew syren.

2.  
Chłoń ten śpiew,  
który porywa żagle serca  
ku nieznanym horyzontom,

<sup>38</sup> Por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 277.

<sup>39</sup> Wydaje się tu strategia interpretacyjna jak najbardziej uprawniona wobec poezji o tak licznych odniesieniach do filozofii antyku (obok Arystotelesa pojawiają się tu także odwołania do Heraklita, Sokratesa, Platona i Plotyna). Derdowski wskazuje ponadto interesująco na punkty styczne ideowego *credo* tej poezji z programem filozoficznym cyników i stoików.

<sup>40</sup> Oczywiście, uprawnione wydaje się być pytanie, czy wolno używać pojęcia „otwartości” w odniesieniu do wszystkich składników doświadczenia, a więc także do „drzewa głogu” z wiersza Siwca. Jak sądzę, problem pojawia się tu jedynie w perspektywie platońskiej czy kantowskiej, w których zakłada się, że idee czy rzeczy same w sobie przeszkadzają nam w zmierzającym do ostateczności czy zupełności poznawczym i emocjonalnym „wyczerpywaniu” sensu fenomenu, ograniczając jego „otwartość” dla nas. Jeśli natomiast świata nie podwaja się filozoficznie w ten sposób, może nas od niego separować jedynie nasz egotyczny brak uważności.

<sup>41</sup> M.K.S., *Śpiew syren*, [w:] *idem*, Kto, s. 73-74.

wytrąca z rąk  
rozumu  
ster i wiosło

wtrąca w wiry szaleństwa  
rzuca na skały  
czy w paszcze potworów  
z osobliwej  
krainy mitu.

3.

Usłysz w tym śpiewie grom z nieba,  
drżanie kropli rosy w pajęczynie,  
którą trzęsie agonია muszki,  
lirę upału, w której drży Akropol...

Usłysz wycie fabrycznych syren  
z bólu po stracie  
i gniewu na nieprawość...

Siwec składa tu poetycki hołd cnocie odwagi, która jest jedną z naczelných cnót obywateli lirycznego polis, ale nie jest to odwaga na polu bitwy czy też odwaga polityczna, dzielność na arenie historii, o której pisał Herbert w *Przesłaniu Pana Cogito*<sup>42</sup>, lecz odwaga, jak powiedziałyby Heidegger, w „zagadywaniu

<sup>42</sup> Z. Herbert, *Przesłanie Pana Cogito*, [w:] *idem*, Pan Cogito, Czytelnik, Warszawa, 1974, s. 78-79. Wystarczy uważnie przeczytać utwory *Jak życie samo* z tomiku *Żyłka czy Śpiew syren* z tomiku *Kto*, by dostrzec głębokie powinowactwa poezji Siwca z poezją Zbigniewa Herberta, a zwłaszcza z moralizatorskim wysokim tonem *Przesłania* (choć można by doszukiwać się tych paralelizmów także w akcentach antycznych u obu poetów). *Przesłanie*, podobnie jak oba wiersze Siwca, stanowi finalny akcent tomiku Herberta. Ale nie tylko to usytuowanie niejako strukturalne, ale także pokrewieństwa przedmiotowe odsyłają do Herbertowskiego kanonu: zarówno Herbert („idź dokąd poszli tamci”), jak i Siwec mówią, używając rzecz jasna różnych słów, „o drodze do przebycia”. Herbert pisze: „Bądź wierny”, a także „o zdradzonych o świcie”, Siwec podkreśla: „Kto się zaparł samego siebie”. Herbert mówi „o pogardzie dla szpiclów, katów, tchórzów”, Siwec: „Prześladowcom nazbyt gorliwym w swoim rzemiośle powiedz / Nie”. Herbert stwierdza: „Bądź odważny”, Siwec: „Bądź twardy”. Herbert napomina: „Strzeż się oschłości serca”, Siwec: „Miej oczy i uszy otwarte / na śpiew świata... Jak życie jest surowe / tak ty gotowy bądź. / Lecz nie wyciosany z jednej, litej bryły, / na wzór jednej idei”. Co ciekawe jednak, Siwec osadza te akcenty moralistyczne w zupełnie odmiennym od Herbertowskiego kontekście preferencji poetyckich i posiadają one w jego przypadku – gotów byłbym bronić tej tezy – znacznie wyższą wiarygodność i legitymizację biograficzną. W o wiele większym stopniu niż Herbert autor *Żyłki* chłonie poetycko efemeryczną zdarzeniowość wszelkiego spotkania. Herbert, odmiennie niż Siwec jako poeta zmysłowej aury, skupia się natomiast na przesłaniu intelektualnym, jest twórcą, jak sądzę, poszukującym za pośrednictwem liryki swego rodzaju tożsamości ideowej (przykładem jego poetyckie konfrontacje z Cz. Miłoszem). Tę bardzo zgrubną analizę/diagnozę można by kontynuować, pogłębiać i niuansować, czego piszący te słowa wolałby uniknąć, ponieważ nie może tu zaferować niezbędnej analitycznej bezstronności, nie podzielać fascynacji Siwca poezją Herberta. Również Derdowski podkreśla wagę tych Herbertowskich afiliacji pisząc o Siwcu jako poecie: „To raczej szkoła Zbigniewa Herberta, tak precyzyjnie zapisana w przesłaniu Pana Cogito” (K. Derdowski, *op. cit.*, s. 63). W swych dalszych analizach skupia się wszakże na egzegezie znanego wiersza Herberta *Ścieżka*, by

świata” o doświadczanie jego ważnych tajemnic. Odwaga w ćwiczeniu owej uważności w spotkaniu, o którym już była mowa. Są bowiem spotkania, które byłyby niemożliwe, jeśliby się ich intuicyjnie nie poszukiwało w aktach ciekawości wymagających ekstremalnej odwagi. Także odwagi w cierpieniu, której doświadcza poeta i podmiot liryczny tych wierszy, o czym tak wnikliwie pisze Derdowski w podrozdziale swej książki zatytułowanym „Umieranie i trwoga”<sup>43</sup>. Ryzykuje się tu wiele – nawet „wytrąceniem z rąk rozumu steru i wiosła”, do czego by w tym przypadku raczej zniechęcał Arystoteles z jego regułą złotego środka każącą unikać brawury. Ale Siwec – poeta, to uosobienie ułańskiej brawury i fantazji na przedpolach Akropolu... Zauważmy, że poetę interesuje coś w rodzaju planu przyszłych doświadczeń: „grom z nieba, drganie kropli rosy w pajęczynie, którą trzęsie agonია muszki, wycie syren fabrycznych w bólu po stracie”. To nie jest Heideggerowskie Dasein zatroskane o swe bycie ku śmierci, ale samoświadomy podmiot lirycznego polis wybiegający marzeniami w przyszłość tego, co może jeszcze w jej obrębie napotkać. Cnotą jest tu odwaga prowadząca do poszerzenia horyzontu owych spotkań, słuchania „*śpiewu syren*”, który „porywa żagle serca” ku „nieznanym horyzontom”. Tylko takie akty odwagi mogą uratować istnienie owej polis otwartych na siebie bytów i możliwości osiągnięcia w niej eudajmonii na miarę wrażliwości i ambicji poety.

\*

Rozważania te chciałbym zakończyć krótkim komentarzem o charakterze metaetycznym. Trzeba przede wszystkim podkreślić, że powyższe uwagi nie roszczą w żadnym razie pretensji do rekonstrukcji etycznych poglądów Marka K. Siwca jako filozofa czy też jako podmiotu lirycznego tej poezji w sensie nosiciela pewnego spójnego światopoglądu etycznego. Krytyk nie dysponuje wystarczającą bazą źródłową pozwalającą na formułowanie tak daleko idących opinii. Nasza próba polegała raczej na rekonstrukcji przesłania tej poezji, którą uznaliśmy za lirykę spotkania i dopiero na podstawie tej diagnozy zaczęliśmy poszukiwać do niej pewnego etycznego klucza interpretacyjnego. Kwestię tę można by wyrazić również tak: jeśli jest to, jak zakładamy, liryka spotkania, to w model jakiego rodzaju etyki się wpisuje, na ślady jakich wartości i pryncypiów etycznych może naprowadzić czytelnika uważna lektura cytowanych wierszy Siwca? Jak łatwo przy tym zauważyć, stoimy na stanowisku, że „etyczny klucz” do poezji Siwca sam jest otwartą strukturą interpretacyjną. Oznacza to, że liryka ta wydaje się korespondować pozytywnie z różnymi etycznymi paradygmatami. Ale z innymi, na przykład, raczej się wyklucza. Poezja spotkania Siwca nie jest z pewnością post-

---

pokazać dialektykę „źródła” i „wzgórza” w poezji Siwca (*ibidem*, s. 98-104). Wydaje mi się, że *Przesłanie Pana Cogito* stanowi w przypadku tej poezji istotniejszy klucz interpretacyjny.

<sup>43</sup> K. Derdowski, *op. cit.* s. 34-49.

modernistyczną, nietzscheańską z ducha poezją samokreacji i wyrazu woli mocy podmiotu lirycznego, idącą w parze z zabiegami relatywizacyjnymi na obszarze świadomości moralnej. Jak sądzę, imperatywy etyczne spotkań, które w wyrafinowany sposób relacjonuje ta poezja, mają charakter absolutny. Liryczny podmiot spotkania nie jest „mocnym” podmiotem nietzscheańskim, który w aktach woli kreuje swą wewnętrzną, subiektywną rzeczywistość, lecz podmiotem „zdanym” (również w swych ambicjach estetycznych) na „przytrafiające się mu” doświadczenie innego. To ono, a nie czysta kreacja (np. językowa, jak u J. Przybosia) jest najgłębszym źródłem poezji.

Co do korespondencji pozytywnej odwołaliśmy się do dwóch tradycji – antycznej etyki cnót i filozofii E. Lévinasa zacierającej granice między metafizyką i etyką. Listę tych rozpoznań można by rozszerzać – np. na absolutystyczną etykę dyskursu rozwijaną przez Karla-Ottona Appla i Jürgena Habermasa. Można by, podążając śladem tych filozofów, próbować ustalić fundamentalne roszczenia „innego” w relacji do podmiotu lirycznego w spotkaniu. Czy są to także (być może formułowalne w zmodyfikowanej formie) roszczenia sensowności językowej, prawdy propozycjonalnej, prawdomówności, czy zgodności z pewnymi podzielanymi wspólnie normami?<sup>44</sup> Czy „wolno mi” np. kłamać w rozpoznaniu pewnego „obiektywnego”, podobnego dla obu stron, sensu spotkania, czy „mam prawo” do udawania przed interlokutorem własnych stanów wewnętrznych, z których będę zdawał sprawę na poziomie wyznania lirycznego? Czy nie mamy tu do czynienia zatem z pewnym *a priori* spotkania i jego poetyckiego świadectwa? To wymagałoby, rzecz jasna, rozjaśniającej kontynuacji tych zabiegów aplikacyjnych. Zwłaszcza zaś namysłu nad statusem dwóch szeregów apriorycznych założeń – z których pierwszy dotyczyłby bezpośrednio komunikacji w obszarze spotkania, drugi zaś samej rekonstruującej ją na poziomie metaforycznym narracji lirycznej.

Odwołałem się *expressis verbis* do Lévinasa, bo sądzę, że jego stanowisko filozoficzne jest zbieżne z tym, co zostało powiedziane na temat relacji podmiotu do „innego” w spotkaniach, o których opowiada ta poezja. Oto kilka dodatkowych refleksji na ten temat:

1. Myśl Lévinasa pozostaje w opozycji wobec Hegłowskiej idei totalizacji: „To, co inne” jest niesprowadzalne do „tożsamego” ze mną w ramach jedności z jakkolwiek pojętą całością. Założenie to neguje mistykę, co stanowiło jeden z głównych wątków tych rozważań.

2. Jak pisze Tadeusz Gadacz:

Inność innego ukazuje się w jego twarzy. Twarz nie jest tym, na co patrzymy, co oglądamy. Nie daje się wyrazić w kategoriach ontologicznych. Jeśli patrzymy na twarz i opisujemy ją, przestaje być twarzą. Inny poprzez swoją twarz obecny jest nie w horyzoncie poznania, lecz etycznego wezwania [...]. Pojawienie się twarzy

<sup>44</sup> Por. D. Horster, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Hamburg 20012, s. 52-55.

jest wydarzeniem. Wydarzenie to nazywa Lévinas nawiedzeniem, które polega na wstrząsie zadany samemu egoizmowi.<sup>45</sup>

W naszej analizie dokonaliśmy pewnej ekstrapolacji semantycznej – dla pomiotu lirycznego tej poezji „twarzą” jest wszelka bezpośrednia obecność („jawienie się”) konkretnego w doświadczeniu spotkania, które samo z siebie niejako wygasza motywacje egoistyczne.

3. Uznaliśmy jednocześnie, że wszelkie spotkanie, również spotkania ze zwierzętami, roślinami i przedmiotami, ma charakter wydarzenia, w którym ujawnia się „nagość” fenomenu, o którym pisał Lévinas: „Nagość twarzy polega na tym, że inny jest [...] sierotą (pozbawioną opieki), wdową (bez ochrony)”<sup>46</sup>. W cytowanych wierszach Siwca pojawia się ten aspekt nagości fenomenu, który „domaga się” czegoś w rodzaju „opieki” wyobraźni lirycznej poety. Dla poety łabędź<sup>47</sup> jest „wdową”, stół<sup>48</sup> i jabłko<sup>49</sup> to „sieroty”.

4. Wiąże się z tym aspekt odpowiedzialności, który Lévinas zakotwicza bezpośrednio w wydarzeniu twarzy i który zinterpretowałem w przypadku poezji Siwca jako nakaz tyleż etyczny, co estetyczny – danie wyrazu „innemu” w strukturze komentowanego lirycznie wydarzenia, a zarazem współmotywowana etycznie troska o „wartość estetyczną” tej relacji.

Swą etyką lirycznego spotkania podmiot liryczny tej poezji wychodzi jednak poza ten horyzont samowiedzy etycznej. Siwca pociąga także swego rodzaju moralistyka w służbie liryki spotkania, której zwieńczeniem staje się wyrażony w języku poezji apel moralny pod szyldem wybranych cnót, odnoszący się bezpośrednio do sfery doświadczenia i tego, co podmiot z nią czyni/winien czynić w swym życiorysie. Wydaje się, że tego rodzaju moralistyka odsyła w przypadku Siwca również do starszych tradycji niż anty-hegłowskie i anty-nietzscheańskie nurty filozofii współczesnej, ale wspomniane przeze mnie „arystotelesowskie polis cnót”, przynależące do wykorzystywanej przeze mnie figury argumentacyjnej, ma wyłącznie charakter hipotezy roboczej.

Na koniec zaś uwaga, która wydaje się oczywista. Proponowane tu odczytanie poezji Siwca stanowi jedną z wielu interpretacyjnych możliwości. Ich paleta czy krytycznoliteracki wachlarz jest w przypadku poezji tak bogatej w motywy czymś narzucającym się i książka Derdowskiego jest najlepszym dowodem na to, że lektura tej poezji może prowadzić do zupełnie odmiennych priorytetów interpretacyjnych (wynikać one muszą po części z szerokiej perspektywy tematycznej książki Derdowskiego, który pochylił się także nad wierszami Siwca o zawartości politycznej, metafizycznej czy dotyczącej tożsamości sztuki, które wykraczają,

<sup>45</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 593.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> M.K. Siwec, *Łabędź, upadek*, [w:] *idem*, *Żyłka*, s. 86.

<sup>48</sup> M.K. Siwec, *Stół*, [w:] *idem*, *Kto*, s. 29.

<sup>49</sup> M.K.S. *Jabłko*, [w:] *idem*, *Kto*, s. 19.

przynajmniej po części, poza przyjęty tu kanon „poezji spotkania”). Ale na tym polega obecność indywidualności poetyckiej *par excellence* na scenie opinii krytycznoliterackich: ma zbyt wiele do powiedzenia, by można było szybko zakończyć opowieść o tym, co nam literacko oferuje.

*Stanisław Czerniak*

**Marek Kazimierz Siwec – Mystical Realist or Moralistic in the Service of the Lyrical Evidence?**

*Abstract*

The author enters a friendly polemic with the findings of Krzysztof Derdowski's book *Kto w wielkiej gonitwie życia... Rzecz o poezji Marka Kazimierza Siwca (Who in the Great Race of Life... Comments on the Poetry of Marek Kazimierz Siwec)* to reflect on the essential features of Siwec's verses. Where Derdowski rather focuses on this poetry's philosophical – and especially metaphysical – import (against the background of a philosophical tradition ranging from Heraclitus to 20th-century existentialism), the author is more intent on tracing its ties to what we broadly understand as everyday communication. For this he employs the category “poetry of encounter”, bound with which, in his opinion, are certain ethical imperatives which go beyond the existentialist ethic of being authentic and true to oneself (this is discussed in reference to the Aristotelian ethic of virtues practiced within the *polis* and E. Lévinas' “ethics of Otherness”). One of the essay's main themes is the author's polemic with Derdowski's claims about the “mystical character” of Siwec's poems. In broad reference to the views of Gernot Böhme, he argues that self-aware poetry of encounter as if by definition cannot be part of any mystical experience. In a separate line of reflection he also analyses the relations between the poetry of M.K. Siwec and Zbigniew Herbert.

*Keywords:* Marek Kazimierz Siwec, Krzysztof Derdowski, poetry, poems, self-aware poetry of encounter.

