

Kazimierz Świącki

***Gnōthi seauton*. Rozmowa poety z samym sobą**

Intrygują mnie motta, jakimi poprzedziłeś wiele swoich wierszy w retrospektywnym tomie *Kamień i czas*, a także cały ten obszerny tom. Wyjęte bywają najczęściej z dzieł filozoficznych i Biblii. Jedno pochodzi też z pism babilońskich, a jeszcze inne z Zaratustry. Jaką przypisujesz im rolę w odniesieniu do swoich utworów, przy których widnieją? Czy ma to być funkcja zdobnicza, czy jakaś inna?

Motta traktuję bardzo poważnie. Znakomita większość z nich została przydana wierszom po latach, niekiedy po dziesięcioleciach. Niektóre pojawiły się całkiem niedawno, dopiero teraz, gdy redagowałem tom *Kamień i czas*. Są więc jakby redakcyjnym uzupełnieniem tekstów powstałych przed laty.

Uzupełnieniem? W jakim sensie?

Nie chodzi mi o dodatek myślowy, czyli nie o dodanie tego, czego by w wierszu nie było, lecz o podkreślenie i uwypuklenie tego, co w nim jest wyrażone i zawarte w języku specyficznie poetyckim, a więc takim, który w przeciwieństwie do języka dyskursywnego skrywa idee i myśli w gęstwinie metafor, symboli, mitów – a taki przecież jest język mojej poezji. Motto ma wskazywać odbiorcy istotę treści ideowych wiersza, ułatwiać zatem kontakt intelektualny z nim, a przez to ułatwiać również estetyczne wrażenia i przeżycia. To funkcja najprostsza, bezpośrednia. Jest jeszcze inna – wskazywanie kontekstu kulturowego myśli wyrażonych w danym wierszu. Otóż czytając różne wielkie dzieła, takie jak Biblia czy filozoficzne traktaty, zdarzało mi się napotykać w nich zdania zawierające myśli, które jak mi się wydawało, sam już wcześniej we własnych utworach wyraziłem. Tyle że ja wyrażałem je właśnie w języku obrazów, symbolów, metafor i mitów. Poetyckość u mnie ma istotny prymat nad filozoficznością. Moja poezja jest intelektualna, ale nie intelektualistyczna. Od intelektualizmu broni się, jak tylko może. Nigdy nie wyrażam swoich myśli i poglądów wprost, jakoś sentencjonalnie, aforystycznie, lecz symbolicznie i obrazowo. Unikam jak ognia wszelkich

technicznych pojęć i terminów filozoficznych (nie mówiąc o naukowych), z wyjątkiem całkiem podstawowych, które prócz znaczenia czysto filozoficznego, mają w sobie siłę oddziaływania symboliczno-kulturowego i są powszechnie zrozumiałe, jak np.: byt, czas, wieczność, nieskończoność itp. Nigdy zresztą nie pisałem wiersza po to, aby wyrazić jakąś konkretną myśl, a zawsze po to, aby stworzyć określoną kompozycję ze słów w określonym rytmie brzmień i nasuwających się obrazów czy wizji. Filozoficzny sens utworów pojawiał się samoczynnie, bez specjalnego zaproszenia i zatroskania o jego obecność.

I ten filozoficzny sens odnajdywałeś we wspomnianych wielkich dziełach, a znalazłszy, brałeś go za motto.

No, nie zawsze musiały to być wielkie i największe. Wziąłem np. dwa motta z debiutanckiego tomu mojego nieżyjącego już dziś przyjaciela Ziemowita Skibińskiego. Pochodzą z wierszy napisanych przez nastoletniego poetę. Ale jak brzmią! – Oto jedno z nich: „Czas. Na skałach wieje wiatr”. Ież w nich symbolicznych znaczeń otwierających drzwi do wielkiej filozofii człowieka. A więc motto może też pełnić funkcję jakby dialogową. Wchodzę swoim wierszem w dialog z podobnym do niego wierszem innego poety.

Czyli odnajdujesz i wskazujesz kontekst kulturowy swojego dzieła.

Kiedyś właśnie cytowany tu Ziemowit Skibiński, już w znacznie późniejszym wieku, jako nietuzinkowy erudyta, recenzując mój debiutancki tomik *Genealogia* (1974), napisał, że ja w swojej poezji nawiązuję dialog z zasadniczymi wątkami Śródziemnomorza i Wschodu. Z tym Wschodem to trochę przesadził, chyba że miał na myśli Bliski Wschód, a nie Daleki. Wtedy nawet nie wierzyłem w moje więzy ze Śródziemnomorzem. Ale teraz, kiedy przeglądam te motta, bardzo starannie i ostrożnie dobierane, to widzę, że problemowo moja poezja jest rzeczywiście w istotny sposób zakorzeniona w kulturze śródziemnomorskiej.

Jednak tenże poeta i badacz literatury zwrócił też uwagę w swoich szkicach o twojej poezji, pomieszczonych w *Poezji i egzystencji*, że czerpiesz z dziedzictwa kultury ludowej, którą z racji pochodzenia społecznego niejako wyssałeś z mlekiem matki.

To prawda. Ale on też dodaje, że kultura ludowa zawiera w sobie w naturalny, wręcz archetypiczny sposób symbole i wartości uniwersalne, pojawiające się we wszystkich kulturach świata. I tu wspiera go bodajże największy autorytet naukowy w tej materii – Mircea Eliade, a także najbardziej znacząca część współczesnej antropologii kulturowej. Więc chyba nie przesadzam, jeśli mówię, że tak czy inaczej, mam prawo wszystkie motta, jakimi naznaczyłem swoje utwory, uważać nie za dekorację, lecz za znaki rozpoznawcze na mapie kultury powszechnej, wskazujące, w którym jej miejscu sytuuje się moja myśl zawarta w poetyckiej tkance danego wiersza.

Niektórzy poeci współcześni, zarówno zachodni jak i polscy, praktykują metodę włączania do swoich wierszy obszernych cytatów w językach obcych – antycz-

nych i nowożytnych – różnych autorów, nie zawsze nawet wskazując, od którego i skąd pochodzą. Możemy się z tym spotkać np. w *Pieśniach* Ezry Pounda, a u nas w niektórych dłuższych utworach Tadeusza Różewicza. Co o tym sądzisz?

Wydaje mi się, że chodzi im o poszerzenie pola znaczeń utworów, więc o to, aby tak czy inaczej, wiersz wchodził dzięki tym cytatom w szerszy kulturowy kontekst i żeby ten kontekst go wzmacniał. Mnie wystarczy, jeśli zaznaczę mottem, w jakim miejscu przestrzeni kulturowej czuję się usytuowany. U Różewicza ta praktyka robi na mnie po trosze wrażenie niedostatecznie kontrolowanego aleatoryzmu. Ezrę Pounda znam z przekładów, więc nie chcę się wypowiadać kategorycznie. O co mu chodzi we wspomnianych tu przez siebie *Pieśniach*, naprawdę nie wiem, bo ich kompletnie nie rozumiem, robią na mnie wrażenie wysoce wyrafinowanego bełkotu. Pocieszam się, że nie tylko na mnie, ale i na niektórych znawcach poezji na Zachodzie.

Po tych ogólnych uwagach możemy przejść do refleksji nad konkretnymi mottami i ich związkami z określonymi utworami. I tak dwa motta otwierające twoje opus magnum nawiązują, jak mi się wydaje, do tytułu: *Kamień i czas*.

Tak można twierdzić.

Cóż więc ma znaczyć ów „kamień”, a co „czas”? I jak się do tych symboli – bo to przecież symbole – mają oba te motta? Przypominam je. Pierwsze wzięte z *Listów moralnych do Lucyliusza* Lucjusza Anneusza Seneki brzmi: „Wszystko [...] nie nasze jest, tylko czas należy do nas”. Drugie zaś z jednego z moich najbardziej szanowanych poetów staropolskich brzmi: „Rodzaj przemija – i rodzaj się roi?/ A niebo przecie aż na wieki stoi”.

Najprościej mówiąc, tytułowy „kamień” symbolizuje stałość i trwanie rzeczy, „czas” natomiast – ich przemijanie. Można by zatem całość tłumaczyć jako „rzecz o trwaniu i przemijaniu”. A co do mott, to pierwsze z nich mówi o tym, że człowiek nie ma na tym świecie nic stałego, a tym samym i nic swojego, jako że swoje, we właściwym fundamentalnym tego słowa znaczeniu, musiałyby być czymś, czego nie można utracić. A tymczasem wszystko, co człowiek ma, natychmiast traci, bo ono z natury swej znika, gdyż pochłania je czas. Więc naprawdę to, co posiadamy, to jedynie czas. On nie ginie, nie kończy się i nigdy na tym świecie nas nie opuszcza. Mówiąc bardziej filozoficznie, człowiek jest istotą bytującą w czasie, „czasującą”.

Dość pesymistycznie brzmią te słowa Seneki.

Za to słowa drugiego motta nie są już tak pesymistyczne. Mówi je myśliciel chrześcijański. Według tej mądrości przemijaniu podlegają jedynie rzeczy tego świata, a i one wprawdzie giną, ale się i odradzają, więc też nie podlegają absolutnemu ginięciu. Tym jednak, co naprawdę istnieje, jest niebo, a więc rzeczywistość nadprzyrodzona, transcendentna. Przemijają i odradzają się „rodzaje”, czyli istoty należące do świata natury bądź historii, natomiast „niebo” trwa na wieki. A zatem obok, a raczej ponad światem przyrodzonym, w którym tkwimy od urodzenia do śmierci, a nasze w nim

bytowanie jest jednym pasmem powstawania i przemijania, istnieje inna rzeczywistość – nieprzemijalna, nadprzyrodzona, która czeka na nasze do niej przyjście i dzielenie z nią wiecznego trwania. Mamy więc do czynienia z dwiema odpowiedziami na to samo pytanie o los człowieka i świata: heroiczny pesymizm antyku i chrześcijański optymizm eschatologiczny.

Po której stronie stoisz? Po której stronie sadowi się twoja odpowiedź na to odwieczne, obecne w każdej kulturze pytanie o bycie człowieka i byt świata? Pytam cię jako poetę, a nie jako prywatną osobę. Jako poeta jesteś spokrewniony z tzw. „podmiotem lirycznym”, ale nie na tyle, żebyś się musiał zgadzać ze wszystkim, co on mówi.

Ja we wszystkich wypowiedziach o poezji unikam kategorii „podmiotu lirycznego”. Może dlatego, że jest ona nadużywana i pojawia się często bez koniecznej potrzeby, a niejednokrotnie ów „podmiot” dostępuje karykaturalnej personalizacji, gdy np. zostaje skazany na śmierć, ucina mu się głowę itp. Takie „kwiatki” spotyka się wprawdzie u mało doświadczonych autorów prac badawczych, ale ogólnie biorąc, nadużycia w tym zakresie bywają ewidentne. Podmiot liryczny u poważnego poety jest reprezentantem jego twórczej świadomości. Więc nie jest tak, że poeta nie bierze odpowiedzialności za to, co niejako wkłada w jego usta. Jeśli np. wygłasza słowa bluźniercze albo głupie, to nie „podmiot liryczny” ma za nie odpowiadać, a jedynie poeta – władca owego podmiotu i nadawca poetyckiego komunikatu.

Niemniej jednak, nie sposób całkowicie utożsamiać treści wypowiedzianych w wierszach z tym, co poeta naprawdę uważa za swoją prawdę, za którą gotów jest brać pełną odpowiedzialność. Więc zgoda na to, że nie ma identyczności między poglądami wypowiedzianymi przez podmiot liryczny z poglądami samego autora, ale powinna być przynajmniej analogia. I to nawet wtedy, gdy poeta pozwala sobie na odległe niekiedy podróże w kraje istniejące tylko w jego wyobraźni, wykreowane mocą jego artystycznych upodobań i powolne jego chwilowym pomysłem – tym, które przychodzą często jakby tylko „na próbę”, aby się pojawić i oznajmiają coś, do czego poeta nie przywiązuje życiowej wagi, a co może być niezgodne z jego życiowymi przekonaniami. Takie pomysły miewają jak gdyby własną wolę i własne prawa, od woli poety, jako żywej osoby, nie bardzo zależne. Ale i za nie poeta powinien odpowiadać intelektualnie i moralnie. Dlatego twoją uwagę, że pytasz mnie jako poetę, a nie konkretną osobę, przyjmuję jako usprawiedliwioną tylko o tyle, o ile poezja to nie publicystyka, ani eseistyka, ani nie filozofia, ani zwłaszcza nauka, gdzie każde zdanie domaga się możliwie pełnej asercji. A co do pytania o bycie człowieka i byt świata, to muszę powiedzieć, że bardzo jest ono trudne dla mnie, gdyż rzuca mną tu wieczna poetycka niepewność. Poetycka, a nie filozoficzna, bo to zależy od określonej sytuacji, nastroju chwili, która może trwać dłużej bądź krócej. Ale ponad takimi chwilami jest i chwila chwil, czyli jakiś bardziej trwały stan intelektualno-duchowy. I ten ma już charakter filozoficznej konstrukcji. Wtedy bliższa mi się wydaje nie antyczna lecz chrześcijańska wizja wszechrzeczy i losu człowieka. Ta pierwsza robi wrażenie jakby nieukończony, jakby nie domkniętej logicznie i metafizycznie koncepcji, która nie wiadomo do czego zobowiązuje człowieka pragnącego ostatecznego rozwiązania tak, aby zakosztował pełnego sensu istnienia tu na Ziemi. Myślę, że ona jest raczej

nawiedzającą mnie pokusą, niż ostatecznym przekonaniem. Nachodzi mnie często w chwilach poetyckiego nastroju i jakoś sama się garnie pod pióro.

No właśnie. W twojej poezji jednak tej przewagi chrześcijaństwa nad antykiem w takim rozumieniu, jak go tutaj bierzemy, nie bardzo widać. Panuje w niej nastrój katastroficzny, lubujesz się w ciemnych wizjach. Słusznie, moim zdaniem, napisał bibliista profesor Marian Filipiak, że nad twoją poezją unosi się „zapach smutku”, a nawet „tragizmu”. A to przecież bardziej wiąże ją z antycznym pesymizmem w widzeniu losu człowieka niż z chrześcijańską nadzieją, która wyklucza tragizm.

Tragizm tak, ale nie smutek. Sam Chrystus doznawał dojmującego smutku duszy. Myślę, że istotnie w mojej poezji nastrój smutku i pesymizmu odgrywa dużą rolę, ale nie jest to smutek ostateczny, eschatologiczny. Ja bym go określił jako smutek egzystencjalno-estetyczny. W *Weselu* Wyspiańskiego, o ile dobrze pamiętam, to Poeta mówi znamienne słowa, że smutek to piękno. Pewne jest to, że jakiś głębinowy głos zazwyczaj kieruje moją twórczą uwagę i impet w rejony ciemności, jasność omijając tak, jakby mi z natury nie przystała. Tak jest raczej w utworach dawniejszych, w późniejszych już nieco mniej. Niektóre z nich mają nawet wręcz optymistyczną eschatologiczną wymowę. Weźmy np. zakończenie wiersza *Pieśń do Słońca nad Morzem Martwym*: „Więc ty, Słońce, mnie zabierz w swoje światło święte, / w którym przestrzeń jest czasem, a czas jest przestrzenią, / gdzie choć świecisz odwiecznie, przecież się nie zmieniasz. / Nie zostawiaj mnie, błagam, na morzu zwątpienia”.

„Światło święte” symbolizuje tu rzeczywistość niezmienną, nadprzyrodzoną, w której ustają prawa świata naturalnego, w której więc nie ma czasu i nie ma przestrzeni, tak jak w świecie empirycznym, a jest istnienie w znaczeniu podstawowym, czyli jako metafizyczna niezmienność. O takiej niezmienności mówi się także w *Opowieści jesiennej*. Jest to „krajina, gdzie rzeczy i cienie / są tym samym”, gdzie „wszystko wokół istnieje i w nic się nie zmienia”. Oczywiście to wszystko powiedziane jest w obrazach i aluzjach, w języku analogii.

A jednak w zakończeniu pierwszego wiersza mówi się o zwątpieniu. A i zakończenie drugiego też nie jest deklaracją wiary, a raczej tylko trochę mglistej nadziei, bo o zbawczym słońcu „mówią, że ono nigdy nie umiera”. „Mówią” to tyle co „podobno”, a więc to takie pewne nie jest. Jesteśmy więc w jakimś eschatologicznym światłocieniu, gdzie jednak więcej jest cienia, niż zbawczego światła.

Tak pewnie jest, jeśli się do treści tekstów przyłoży miarkę intelektualno-poznawczą, a nie poznawczo-estetyczną. Ostatecznie poezja nie ma na celu informowania, że rzeczy się mają tak a tak, ani przekonywania kogokolwiek do jakichś racji światopoglądowych, czy tym podobnych, a jedynie ma „zabawiać” odbiorcę – w staropolskim tego słowa znaczeniu, czyli zajmować go, absorbować jego uwagę tym, co autor do niego mówi i tym jak to jest mówione. Czyli samą poezją. Ta ma przekonać czytelnika-odbiorcę do siebie samej. A to dzieje się tylko wówczas, gdy jest w stanie wzruszyć go estetycznie, czyli wtrącając go w stan estetycznego przeżycia. Ten estetyczny cel jest celem podstawowym. Wszystko inne, co ze sobą i w sobie wartościowego niesie, to dodatek, choćby miały to być najbardziej wzniosłe myśli i uczucia. Oczywiście

nie chodzi mi tu o oddzielanie tzw. formy od treści, bo wiadomo, że tworzą one nierozdzielalną całość strukturalną i trudno by mówić o wyższości jednego nad drugim. Wiadomo, że im bogatsza, doskonalsza forma, tym większa, bogatsza i głębsza treść. Jedno służy drugiemu i stanowi dlań warunek *sine qua non*. Ale wiersze nie po to się tworzy, aby głosić jakieś idee. W każdym razie nie mogą, czy raczej nie powinny konkurować z publicystyką czy eseistyką. Ich cel podstawowy jest natury estetycznej, jak każdego zresztą dzieła sztuki.

Powróćmy do przerwanej wątku – problematyki mott. Rozważaliśmy znaczenia wstępnych dwóch. A teraz przejdźmy do kolejnych. Oto zdanie wyjęte z *Wprowadzenia do filozofii* Karla Jaspersa, otwierające cykl *Przymierze z czasem*. Brzmi: „Tylko poważnie traktując czas, docieramy tam, gdzie wszelki czas ustaje”. Zechciej przekonać mnie, że jest ono jakoś odpowiednie dla całego cyklu.

Czy do całego? Są w nim wiersze różne i motyw czasu nie dotyczy wprawdzie ich większości. Ale tak byłoby tylko wówczas, gdybyśmy szukali tego motywu w bezpośredniej naoczności. Sądzę jednak, że pośrednio, jako tło ideowe jest on tu niemal stale obecny. Tytuł cyklu wzięłam od jednego z wierszy. Niewątpliwie tytuł, jeśli go poważnie traktować, powinien zapowiadać coś istotnego, co jest obecne w tekście, któremu jest przydany. Ale tak nie zawsze być musi. Wystarczy, że pełni funkcję oznaczającą, niekoniecznie zaś znaczącą.

Jednak wyrażenie „przymierze z czasem” to chyba coś więcej niż zwykły znak oddzielający ten cykl od innych. Intryguje samą swoją treścią.

Oczywiście, prawdę powiedziawszy, to mógłby być tytułem całego tomu ze względu na zaznaczony w nim problem czasu. Taki tytuł zresztą nosi jeden z moich wcześniejszych tomików. Pytanie o czas bowiem jest fundamentalnym pytaniem, wokół którego, jak wokół osi obrotowej, sytuuje się problematyka niemal wszystkich moich wierszy, także tych, w których słowo „czas” nie występuje. Nawiasem mówiąc, słowo to bodaj czy nie najczęściej jest obecne w wierszach z okresu wczesnego, jeszcze licealnego.

Dlaczego „przymierze” z czasem, a nie np. „przekleństwo” czasu? Przecież idzie ci nie o pochwałę czasu, a o skargę na niego, że to siła niszcząca człowieka. W młodzieńczym wierszu piętnastolatka *Powrót z gwiazd* napisała: „O, czas, przekłeta żmija!”.

Owszem, tak napisałam. I tak po ludzku odczuwam: czas jest siłą przede wszystkim niszcząca. Chociaż człowiek realizuje się przecież w czasie. Więc jest on również warunkiem naszej twórczości. I wszelkich radości. Bo i one także dzieją się w czasie. A dlaczego „przymierze”? Dlatego że wobec natury świata, która jest czasowa, nie ma sensu ślać przekleństw, lepiej, jeśli będziemy szukać z nią porozumienia, ugody. A skoro trudno o ugodę, czyli o jakiś kompromis, bo czas jest doskonale obojętny na nasze wołania, łęki i płacze, to jedyne wyjście, jakie nam w tej sytuacji pozostaje, jest uznać czas w całej jego powadze i metafizycznej godności. Wtedy uwolnimy się od daremnego złudzenia, że wobec niego możemy stosować jakieś ludzkie zaklęcia,

które by zmieniły jego bieg i naturę. A wówczas wstąpi w nas spokój i poczujemy smak dostępnej nam wolności.

Coś w rodzaju stoickiego *amor futi*.

Tak przynajmniej ja zrozumiałem słowa Karla Jaspersa. I jeszcze jedno bym tu dodał. Poważnie traktować czas, znaczy zgłębiać jego obecność i naturę, myśleć i mówić o nim jak o sobie samym. Bo przecież póki co, żyjemy w nim, a nie w beczcasie. A mówić o nim najlepiej można w języku poezji. Ja w każdym razie czynię to od samego niemal początku swego twórczego trudu poetyckiego, a także trochę mniej odważnie, w niektórych esejach.

Na przykład w zamieszczonym w tomie *Kamień i czas* eseju *O czasie*. Wobec tego przejdźmy do kolejnego motto, którym poprzedziłeś wiersz *Cogito*. Wyraża ono chyba najbardziej przejmującą metafizyczną i intuicyjną myśl: „Dlaczego istnieje raczej coś, niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś”.

Tak, to są słowa Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Żałuję, że usunąłem w tym wydaniu motto z Bergsona, które brzmiało: „Nicość była wprzód, i byt przyszedł na dodatek”. Wiersz *Cogito*, który teraz mamy na uwadze, o tym właśnie traktuje – o relacji bytu i nicości. Jest w nim rozwijana intuicja nicości jako źródła bytu. Ten wiersz ma też i czysto poetycki antecedens. Jest nim 129 hymn z dziesiątej księgi (mandali) *Rigwedy*. A zaczyna się znamienne: „Niebyt nie istniał wtedy, ani byt nie istniał” (w przekładzie Franciszka Michalskiego). Zawiera więc rozmyślenia o początku rzeczy, czy wszechrzeczy. Być może hymn *Rigwedy* był mi nawet nieświadomą inspiracją, nie pamiętam. Pierwszy jego werset również mógłby posłużyć mi za motto. Masz rację, że w pytaniu Leibniza zawiera się najgłębsza z najgłębszych metafizycznych intuicji. Już dalej w głąb świadomości posunąć się nie można. I z logicznego punktu widzenia pytaniu temu nic nie dolega. Nie należy ono do tzw. pytań źle postawionych, jakby to zapewne powiedzieli niektórzy rygorystyczni pozytywiści i wszelkiej maści empiryści. Skoro nasuwa się ludzkiej świadomości, to znaczy, że nie jest pytaniem pustym, czy jakoś retorycznym, na które mielibyśmy gotową odpowiedź – w tym wypadku negującą jego zasadność i sensowność z tego tylko powodu, że pytamy o to, na co nie ma odpowiedzi. Rzecz w tym, że na najistotniejsze pytania metafizyczne nie mamy rozstrzygających odpowiedzi. A wynika to z oczywistego faktu, iż nasz umysł jest ograniczony jedynie do tego, aby móc tylko postawić takie pytania, lecz nie ma kompetencji do znalezienia odpowiedzi na nie. Sama jednak zdolność do stawiania takiego pytania i jemu podobnych staje się fundamentem jego godności w porządku wszechrzeczy, do której przecież należy. I świadczy także o tym, że coś jednak wie o tym, o co pyta. Gdyby nic o tym nie wiedział, to by nie pytał. Bo pytamy zawsze o coś, co nas interesuje, a interesować nas może tylko to, co w jakiejś mierze jest nam znane. Wygląda więc na to, że pytanie o nicość wynika z wrodzonej nam idei, czy może raczej intuicji nicości wpisanej w naszą świadomość i przez nią kontrolowanej. Pamiętam, że po raz pierwszy w życiu z problemem możliwości nieistnienia świata zetknąłem się, kiedy miałem trzynaście lub czternaście lat i byłem w ósmej klasie licealnej (wtedy liceum kończyło się klasą jedenastą). Stało się to na lekcji religii. Prowadził

ją mądry ksiądz, doktor nauk teologicznych, dziekan w kolegiacie w Łasku Zygmunt Franczewski. Nie pamiętam, jaki był temat lekcji, ale pamiętam, że ów ksiądz raczej nie trzymał się ściśle tematów, bo dyskusje z nim dotyczyły różnych problemów, także tych nie planowanych, a często fundamentalnych. Pamiętam jego szokujące zdanie, które brzmiało mniej więcej tak: nie tylko nie wiemy, czy świat jest skończony, czy nieskończony i wiele jeszcze innych rzeczy o nim, ale nie wiemy, czy on w ogóle istnieje. Są tacy mędrcy, którzy wątpią w jego istnienie. I na dowód tych wątpliwości wśród filozofów ksiądz dziekan pokazał nam dwa ogromne tomy *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena. Wtedy przypomniałem sobie, że i wcześniej przychodziły mi do głowy takie myśli, czy raczej fantazje myślowe: co by było, gdyby wszystko, co składa się na świat, nie istniało? Dziś mogę na tę myślową fantazję odpowiedzieć, podpierając się trochę Kartezjuszem: niech by świat i nie istniał, ale przecież to, co jest we mnie i pyta o ten świat, musi istnieć, choćby dlatego, że pyta, więc i myśli. A myśleć może tylko to, co istnieje. Wszak istnienie jest podstawą i źródłem wszystkiego, z czego składa się rzeczywistość. A czym jest to, co pyta? Z pewnością nie tym, o co pyta. Więc czym?

Świadomością. A czym jest świadomość? – Na to pytanie nie ma pewnej i zadowalającej odpowiedzi. Może czymś, co nas spokrewnia z Bogiem? Wszak powiedziane jest, że jesteśmy „na obraz i podobieństwo Boże”. Ale takim stwierdzeniem wykraczamy poza dziedzinę rozumu filozofii, a wchodzimy w dziedzinę wiary i religii. A tymczasem przecież wiersz *Cogito* nie jest – podobnie zresztą jak i chyba wszystkie pozostałe moje wiersze, utworem religijnym, a tylko filozoficznym, metafizycznym.

Tak, ale mówią, że każde ludzkie myślenie o głębszym sensie życia krąży ostatecznie wokół trzech pojęć: Boga, człowieka i świata. I przecież ty jedną ze swoich książek badawczych zatytułowałeś według tego porządku: *Człowiek wobec Boga i świata w poezji*.

Wiem. Ten porządek pojęć niektórzy nazywają filozoficzną trójcą.

Kolejnym mottem jest zdanie wyjęte z Biblii, z księgi Jeremiasza. I brzmi dziwnie tajemniczo: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię”. Poprzedziłeś nim wiersz *Do Nienarodzonej*.

Zdanie to pochodzi z Biblii, ale to co spowodowało, że go użyłem jako motto, to nie biblijny kontekst, lecz raczej orficka koncepcja preegzystencji oraz związana z nią quasi Platońska teoria idei jako wzorców rzeczy. Mamy tu przedstawioną sytuację ontologiczną w takim rozumieniu ontologii, jak ją pojmują fenomenolodzy, czyli jako nauka nie o rzeczach, nie o tym, co istnieje realnie, lecz o czystych możliwościach wszystkiego, co by mogło zaistnieć. Zakłada się tu, że istnieć może wszystko to, co tylko nie jest wewnątrznie, logicznie i ontologicznie sprzeczne. Tym, co ma powstać do realnego istnienia, jest w moim wierszu „Nienarodzona” – istota ludzka będąca jeszcze w stanie czystej potencjalności, „Królowa z Kraju Możliwości”. Wszystkie obrazowe sytuacje, jakie pojawiają się w kolejnych strofach, są przedstawiane jako uroczyste, pełne troski przygotowania na tę chwilę, w którym ma się zjawić w naszym realnym świecie i zamieszkać w nim owa istota z tamtego świata – ze świata czystych

możliwości. Jest w tym wierszu wyrażony swoisty dramat metafizyczny, który dzieje się w punkcie spotkania dwóch rodzajów rzeczywistości – Kraju Możliwości i Kraju Realności. Królowa musi przekroczyć linię dzielącą te dwa światy – wyjść ze świata idei i wejść do świata rzeczy zmysłowych. Inaczej mówiąc – z realnie istniejącej przyszłości w realność teraźniejszości. Wszystkie obrazy przedstawione w wierszu są natury zmysłowej i symbolizują bogactwo tego świata, w którym Królowa ma zamieszkać. Dramat tej sytuacji polega na tym, że to przejście wynika nie z jej woli, lecz z metafizycznej konieczności, której Królowa uniknąć nie może, a więc wręcz wbrew jej woli. Ona w lęku przed istnieniem w ludzkiej postaci, w świecie rzeczy zmysłowych, próbuje ukryć się w „rozlewiskach luster”, „płacze w mrok sypialni”. Ale wyrok jest nieubłagany, nieunikniony: „nie ujdiesz życia, jak nie ujdiesz cienia”; „Znaj, co Konieczność nakazuje królom, / a co pająkom, co zaś krnąbrnym lasom”. Głos z Wysokości napomina ją, wzywając do panowania nad sobą tak, aby swojej woli nie przeciwstawiać Woli Najwyższej: „Panować musi nad sobą, kto z Panem / bywał tak możliwym w Kraju Możliwości”. Akt przejścia ze świata przedistnienia do świata istnienia jest konieczny i nie pomoże tu żaden płacz – z „próżni” wyłoni się „byt twój” i „ludzki przyjmie kształt”. Idąc tropem takiego interpretującego rozumowania, można natknąć się w końcu na ideę, że istnienie w postaci czystej możliwości lepsze jest dla człowieka od jego istnienia realnego, jakie mu dane jest do spełnienia w ziemskim świecie. To jest nawet zgodne z myśleniem orfików i samego Platona.

Okazuje się, że wiersz, który ma formę ballady, może zawierać poważne treści filozoficzne, jak to przedstawiłeś. A więc można w formach poetyckich pełnych obrazów i symboli, w rytmicznych strofach mówić o problemach, o jakich pisze się traktaty w języku suchych abstrakcji. Cóż, może nazwiemy ten wiersz fantazją ontologiczną? Wszak fantazji tu nie mniej niż ontologii. Można by też medytować nad jego symboliką. Ale zostawmy to badaczom filologom.

Jeszcze tylko końcowa uwaga o tym, dlaczego nie tyle biblijny, co Platoński kontekst skusił mnie do umieszczenia takiego motta. Biblia dostarczyła dość wyrazistego i konkretnego obrazu dla wyrażenia Platońskich treści filozoficzno-ontologicznych. W słowach biblijnych mówi „Ktoś” – osoba ze świata nadprzyrodzonego mająca moc stwórczą („ukszałtowałem cię w łonie matki”). Stwórca ten jednak aktu stworzenia dokonuje według wcześniejszego wzoru, idei, które są jego myślą („Zanim ukszałtowałem cię [...] znałem cię”). W wierszu nie ma mowy o konkretnym Stwórcy, ale została wykorzystana pewna analogia do Platońskiej teorii idei oraz posługującego się nimi Demiurga.

Istnieje inna interpretacja tego wiersza, w której nie ma w ogóle mowy o filozoficznych jego kontekstach.

Owszem. I jest to mistrzowska interpretacja. Świadczy to jedynie o tym, że utwór, kiedy oderwie się od swego twórcy i zacznie krążyć w przestrzeni kulturowej, przestaje być wyłącznie własnością autora, a staje się „dobrem wspólnym”. I wtedy jego rozumienie nie musi zgadzać się z tym, które leży w intencji autora.

Przed nami kolejne motto: „Nędzny ja człowiek! Któż mnie wybawi z tego ciała śmierci?”. Poprzedza ono wiersz *Ciało*. Jaki związek zachodzi między nim a istotną treścią tego wiersza?

W *Liście do Rzymian* św. Pawła werset, który posłużył mi za motto, poprzedzają rozważania nad podwójną naturą człowieka, na którą składa się to, co duchowe i to, co cielesne. Duchowy pierwiastek w nim jest z natury dobry, idący jakby od Bożego prawa. Cielesny natomiast narażony jest na działanie zła i z jego powodu rodzi się w człowieku grzech. Ten zaś prowadzi do śmierci duchowej. Te dwa pierwiastki więc nie harmonizują ze sobą, a znajdują się w ciągłym konflikcie. Objawia się on w tym, że człowiek nie czyni dobrego, którego pragnie, tylko złe, którego nie chce. Stąd dramatyczne wołanie: „Nędzny ja człowiek! Któż mnie wybawi z tego ciała śmierci?”. A zatem zmysłowe ciało z jego pożądlivością przeszkadza człowiekowi w drodze do zbawienia. Jest złe. Nie jestem teologiem i nic pewnego powiedzieć tu nie mogę, ale wydaje mi się, że jeśli byśmy na takiej konkluzji poprzestali, to pachniałoby to antyczną koncepcją – platońską i neoplatońską oraz gnozą, według której ciało wraz z całą materią świata jest źródłem wszelkiego zła i egzystencjalnej nędzy człowieka. Chrześcijaństwo jednak przywraca ciału eschatologiczną godność w artykule wiary o ciało zmartwychwstaniu. Nie mamy tu już do czynienia z greckim dualizmem i spirytualizmem antropologicznym, lecz z chrześcijańskim hilemorfizmem inspirowanym filozofią Arystotelesa. I właśnie intencja takiej rehabilitacji ciała wobec spirytualistycznej aksjologii stanęła u ideowej podstawy tego wiersza. Już jego pierwszy wers o tym wyraźnie świadczy: „A jednak ciało tyś jest mięszem rzeczy”. Dalej idzie uzasadnienie tego twierdzenia: „W tobie sensu dochodzi sól, pszenica, woda”. Ciało, żywa i ważna część ludzkiego bytu, nadaje sens materialnym pierwiastkom, które się na nie składają. Bez niego byłyby tylko martwymi substancjami, w nim stają się składnikami życia, a więc nabierają sensu. Oczywiście ciało nie czerpie siły sensorodnej samo z siebie, lecz podlega siłom nad nie wyższym. Symbolizuje je tutaj „ciemny wiatr”, który rządzi krwią, nadając jej bieg do wzniesłego celu: „tam, gdzie gwiazda się pali nad słońca zachodem”. Gwiazda jest tu symbolem świata ponadmaterialnego, a wizja zachodzącego słońca jeszcze bardziej dematerializuje owo ciało, nadając mu monumentalny wymiar kosmiczny. Tak przeobrażone i uduchowione ciało staje się „ziemią obiecaną”, do której tęskni wygłodniały prawdy i zbawienia człowiek. Głód ten jest sam w sobie niepojęty jak wszystko, co w człowieku metafizyczne. Bo to jest głód metafizyczny właśnie. Niezrozumiały jest też „wiatr w wąwozach tętnic” i „krew” – symbol życia, a więc po prostu życie. Kto by to wszystko rozumiał, doszedłby do wniosku, że Ziemia, czyli dziedzina, w której żyje cielesny człowiek, jest nie realnym bytem, lecz raczej mitem i „Boga dziwną przypowieścią”. Stąd można wnioskować, że Ziemia i wszystko co cielesne, czyli cały nasz materialny świat, mimo wszystko, nie jest dziedziną prawdziwego istnienia, a jest co najwyżej istnieniem „zapożyczonym”, słabym odbiciem woli Boga, zaledwie jego „przypowieścią” opowiedzianą jakimś tajemniczym słuchaczom, w jakimś tajemniczym celu.

I ten, kto to wszystko zrozumie, pojmie też i to, że sam nic nie posiada poza tym kruchym ciałem, które tym samym staje się „najcenniejszą z rzeczy”. I jeszcze to zrozumie, że nawet znikome i zarazem najcenniejsze ciało oddać musi na spalanie w eschatologicznym „Wielkim Ogniu”. A o ostatecznym jego przeznaczeniu

zadecyduje wola ponadziemskich mocy, usymbolizowanych tu w postaci archaniola z sądnym mieczem. Tak więc ciało z jednej strony jest niezwykle ważną rzeczywistością, gdyż w nim dokonuje się misterium przemiany martwych pierwiastków w pełne życia i znaczenia struktury o wymiarze duchowym. Z drugiej jednak strony widać znikomość jego bytu, tak jak wszystkiego, co materialne, gdyż wraz z całym tym światem stanowi ono zaledwie kropelkę woli Bożej, która może zostać unicestwiona lub zachowana. Wyrok eschatologiczny jest ostateczną tajemnicą i nie od nas zależy. Do nas należy tylko nadzieja.

A zatem w jakiej intencji ostatecznie występuje tutaj motto złożone ze słów, w których św. Paweł skarży się na grzeszność ciała, na odciągającą od dobra jego materialną siłę? Wydaje się, że wiersz nie jest potwierdzeniem myśli zawartej w motcie.

Słowa św. Pawła zostały tu przywołane nie jako ilustracja ideowego przesłania wiersza, lecz jako hasło inicjujące poetycko-teologiczną medytację nad istotą ciała w aspekcie eschatologicznym. Ale wiele momentów jest tu jednak zbieżnych z dramatyзмом wyrażonym w słowach św. Pawła. Bo tak czy inaczej ciało jest wielkim i trochę kłopotliwym problemem zarówno w planie poznawczym, jak i ontologicznym. Ostatecznie jednak chodziło mi przecież o harmonię słów i ich znaczeń tak, aby utworzyły wartościowy utwór poetycki, a nie teologicznie poprawną konstrukcję.

Z Listu do Rzymian wzięłeś jeszcze dwa motta. Rozważmy najpierw to, które poprzedza wiersz *Zwierzęta zodiakalne*: „Wiemy bowiem, że całe stworzenie wspólnie wdycha, wspólnie boleje aż dotąd” (Rz 8,22).

Zastanawiające jest w doktrynie chrześcijańskiej, że tak mało miejsca poświęca losowi świata pozaludzkiego. Gdy w niej czytamy słowo „świat”, to widzimy, że chodzi tu o świat człowieka jako istoty indywidualnej i zbiorowej, a nie o cały kosmos. Charakter tej doktryny jest na wskroś antropocentryczny. Opowieść o Raju i konsekwencjach grzechu pierwotnego koncentruje się wyłącznie na człowieku. Jeśli mowa o cierpieniu, to dotyczy ono w zasadzie człowieka, jakby nie było na świecie innych istot cierpiących, zwłaszcza zwierząt związanych często swym losem ze światem ludzkim. A czyż nie można by pomyśleć o cierpieniu wszelkich bytów składających się na cały wszechświat? Bo może cały wszechświat dotknięty jest cierpieniem, wszak jego dzieje stanowią ciąg permanentnego dramatu istnienia kruchej, poddanego stawianiu się i zanikaniu, a nie niewzruszonemu trwaniu. Wszelka przemiana to gwałt zadawany utrwalonym kształtom i istotom rzeczy. Jeśli wszechświat można wyobrazić sobie jako uniwersum wszystkich bytów, które w niezbadanych planach Stwórcy skazane jest na wewnętrzny, wieczny ruch i niekończącą się przemianę i jeśli szczęście ostateczne, doskonałe, eschatologiczne pojmować jako stan nieruchomej kontemplacji Bytu, jako wieczysty spokój i absolutną ciszę, to los wszechświata można uznać za rodzaj permanentnej katastrofy, niekończący się dramat, zamknięty krąg tragedii, której sens jest niedostępny dla nas z natury, bo wykraczający poza skończone czy nieskończone granice kosmicznego uniwersum, do którego ontycznie i ontologicznie należymy. Bowiem sens wszelkich światów, sens kosmosu jest poza światami, poza

całym kosmosem – jest wobec niego transcendentny. Wyobrażalne cierpienie tak rozumianego wszechświata staje się wprawdzie całkowicie niezrozumiałe, ale tak jak niezrozumiałą jest sam wszechświat i wszelkie istnienie jakiegokolwiek bytu, a najbardziej bytu człowieka – istoty cierpiącej i świadomej swojego cierpienia. Owo niezrozumienie samego siebie, swojego bytu i bytu wszystkiego, co tworzy jeden wspólny świat, prowadzi do totalnego smutku – smutku bezradności, bezsilności. Jest to smutek metafizycznej natury – cierpienie metafizyczne.

Werset wyjęty z *Listu do Rzymian* wyraża, bodaj czy nie całkiem wyjątkowo, ideę cierpienia kosmicznego, a przynajmniej tej jego części, którą stanowią biologicznie żywe istoty, jako że mowa tu o „wzdychaniu” i boleściach „całego stworzenia”, a więc tego wszystkiego, co znajduje się w ludzkim kręgu istnienia. W wierszu *Zwierzęta zodiakalne* mamy serię obrazów, w których przedstawione jest cierpienie całego Kosmosu wyobrażonego jako jedność istot ziemskich i niebieskich. Pochód obrazów kończy się w aurze metafizycznego smutku. W *Liście do Rzymian* nie ma smutku beznadziei, jest natomiast właśnie wiara i nadzieja. Mówi o tym wcześniejszy od cytowanego jako motto werset 21 tego samego rozdziału: „samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia ku chwalebnej wolności dzieci Bożych”, oraz werset 23: „i my sami, którzy posiadamy zaczątek ducha, wzdychamy w sobie, oczekując synostwa, odkupienia ciała naszego”. W Pawłowej bowiem nauce, jak można sądzić, cierpienie dopuszcza sam Bóg i On je ostatecznie unicestwi. Cierpienie to w planie Bożym ma więc charakter zbawczy, soteriologiczny. Nadzieja na zbawienie nadaje mu sens, a więc zarazem też chroni od smutku. A zatem wizja świata przedstawionego w moim wierszu nie jest zgodna co do przesłania ideowego z treścią przesłania nowotestamentowego. Motto więc pełni w nim rolę poniekąd swoistej prowokacji. Pomaga mu w tej funkcji to, że zostało wyjęte z ważnego kontekstu, bez którego można je interpretować tak, jak ja to uczyniłem świadomie, czy nieświadomie w tym wierszu. W pełnym kontekście jego wymowa jest inna, bo naznaczona chrześcijańską nadzieją.

W moim odczuciu wiersz ten emanuje jakąś aurą mitologiczną rodem z antycznej Grecji lub może jeszcze z innego kręgu kulturowego. I to mimo że znajdujemy w nim ściśle chrześcijański symbol – krzyż.

Wizja kosmosu z wiersza byłaby może bliższa greckiemu wyobrażeniu, mającemu źródło w astronomiczno-metfizycznych poglądach pitagorejczyków, a za nimi Platona i Arystotelesa, a także neoplatonicyków, gdyby nie jej dramatyzm zmierzający do beznadziejnego smutku. Obraz kosmosu wyrosły w kulturze antycznej przedstawiał bowiem rzeczywistość w pełni uporządkowaną, napawającą szacunkiem i religijną czcią stanowiącą transcendentny niejako wzór dla życia społecznego i moralnego. W nim nie było miejsca na dramaty rozdarcia i smutku. Jedno, co łączyć może wizję kosmosu z wiersza *Zwierzęta zodiakalne* z wizją antyczną, to leżąca u jej podstaw idea jedności świata ziemskiego z niebieskim. Ale już nie smutek i cierpienie – te ludzkie przypadłości, które przypisane tu zostały żywiolom nieba – gwiazdozbiorom przybierającym imiona od istot ziemskich – zwierząt.

A z chrześcijańskich symboli pojawia się w wierszu, jak to już zauważyłem, krzyż. Jeśli dobrze rozumiem, to wprowadzona tu została i wykorzystana dwuznacz-

ność samego słowa. W planie astronomicznym to nazwa gwiazdozbioru – Krzyż Południa, ale nazwa ta natychmiast przybiera sens teologiczno-antropologiczny, gdy słyszymy głos konającego na krzyżu Chrystusa: „Eli, Eli, lama sabachtani”, Boże, Boże czemuś mnie opuścił.

Taka w istocie była moja intencja wierszorodna i sensorodna. Chodziło mi o to, aby dramatyczną wizję nieba z uciekającymi w popłochu gwiazdozbiorami przeobrazić z czysto astronomicznej fantazji w metafizyczno-antropologiczny traktat; dramat ludzki przenieść w sfery kosmiczne i w ten sposób zuniwersalizować cierpienie jako takie, przypisując je wszelkiemu stworzeniu i całemu kosmosowi.

Zastanawiająca i bardziej niż pierwsza skomplikowana jest druga strofa.

No to spróbujmy jej się przyjrzeć. „Ubywało nieba w sercach zwierząt, / gdy w imiona zakłęto im ciała”. Po monumentalnej wizji przerażonego nieba pojawia się obraz zwierząt, którym żywe ciała zmieniono na nazwy, czyli pozbawiono ich organicznego, naturalnego dla nich życia. To je najwidoczniej zasmuciło, co wyrażają pierwsze słowa strofy. „Niebo”, poza funkcją obrazowania, nadawania rozległości przestrzennej całej scenerii świata przedstawionego, jest tu symbolem tego, co naturalnie dobre i szczęśliwe. Jego ubywanie powoduje smutek serca. I to aż do łez. Ale ły w metafizyczno-kosmicznej aurze to spadające im do stóp gwiazdy. Kosmiczne istoty zrodzone z przeobrażonych w abstrakty istot ziemskich (zwierząt) wyrażają swój smutek „na łąkach niebieskich”, wydając zwierzęcy nostalgiczny głos w puste przestrzenie wszechświata. Czują się pozbawione wolności, więc i nadziei (strofa trzecia). Smucą się także pojedyncze gwiazdy i jakby usychają z żalu („W gwiazd korzeniach coraz to mniej wody”). Czwarta strofa przynosi upersonifikowane niebo, które jak zagubiony ptak w nieznanym sobie przestrzeni kołuje „nad próżniami” i szuka ukojenia w śnie. Jednakże błogi sen przynosi gwałtowną katastrofę – „jasny piorun, co w poprzek je rozpruł”. Teraz już nie powstrzyma tragicznego biegu rzeczy. Rozprute piorunem niebo rozplynie się w bezforemności swego żalu i słuchać będzie oddalającego się w nieskończoność płaczu zodiakalnych zwierząt. Właśnie te smutne zwierzęta zodiakalne, biorąc swe imiona od zwierząt ziemskich, żyjących z ludźmi lub obok nich, wskazują na duchowy i mistyczny związek łączący ziemską, ludzką część świata z jego częścią niebieską w jedności wspólnego istnienia we wszechprzenikającym go cierpieniu.

Tak szeroko rozumiane cierpienie nasuwa mi na myśl raczej buddyjską niż chrześcijańską koncepcję losu wszelkiego stworzenia.

Może. Ja się przecież nad tym nie zastanawiałem, gdy pisałem wiersz. U podstaw aktu twórczego stanęła wizja, za którą podążała poetycka myśl i pióro.

Obraz cierpiących ciał niebieskich, konkretnie – gwiazd oczekujących na zbawienie, pojawił się też w późniejszym od tego wierszu *Do zmarłego przyjaciela*. Przypomnę: „Ty – wielki swoją śmiercią – spraw, by ktoś te gwiazdy zbawił”.

Istotnie. Nawet na to nie zwróciłem uwagi. Świadczy to może o tym, że w nieświadomości poety drzemiały nie tylko uniwersalne archetypy gatunkowe, ogólnoludzkie, ale i całkiem prywatne. Choć może te prywatne nie do końca są prywatne. Ale to są problemy dla psychologów głębi, nie dla nas.

Jeden z twoich esejów pomieszczonych w *Kamieniu i czasie* jest zatytułowany – *O cierpieniu metafizycznym*. Czy właśnie to cierpienie masz na myśli teraz, używając go dla zinterpretowania *Zwierząt zodiakalnych*, a może i innych jeszcze wierszy?

Pisząc tamten esej, nie miałem na myśli żadnego ze swoich wierszy. Powstał on na zamówienie profesora Krzysztofa Dybciaka, organizującego w 2000 roku z okazji wizyty Ojca św. Jana Pawła II w Siedlcach konferencję naukową na temat cierpienia w literaturze. Ponieważ mowa w nim o cierpieniu w najogólniejszym wymiarze, a nie tylko o tym, które znajduje swoje miejsce w literaturze, esej ten został wygłoszony, lecz nie opublikowany we wspólnym pokonferencyjnym tomie. Istotnie to, co teraz rozumiem pod tytułowym wyrażeniem eseju, gdy go tu używam, jest zbieżne z treścią tamtego.

Pamiętam tę konferencję i twój występ. Ten eseistyczny referat zrobił wrażenie na słuchaczach. Pamiętam też, co o nim powiedział dr Stefan Wrzosek, mianowicie, że jest to doskonały wstęp i autokomentarz do twojej poezji. Pamięć mnie nie zawodzi.

A teraz przejdźmy do drugiego motto z *Listu do Rzymian*, którym poprzedzony został wiersz *Zbuntowane żurawie* z tego samego cyklu co i *Zwierzęta zodiakalne*.

I ten, podobnie jak poprzedni, ma charakter balladowy. I podobnie jak tamten jest balladą specyficzną, mianowicie metafizyczną. Motto zaś brzmi: „Bo ktoś poznał myśl Pana” (Rz 11,34). Ale poprzedza je jeszcze inne – babilońskie, które brzmi podobnie: „Któż pojmie wolę bogów na nieba wyżynie”.

Właśnie podobieństwo obu tych teologicznych sądów, co prawda z podobnej przestrzeni cywilizacyjnej, ale oddalonych w czasie historycznym, a więc wzięte z różnych kultur i różnych religii pokazuje jedność metafizyczno-religijnego doświadczenia człowieka wobec rzeczywistości transcendentnej. Skutkiem tego doświadczenia jest myśl, że los człowieka zależy od łaski i niełaski sił, czy też siły nadprzyrodzonej, z którą człowiek nie może wchodzić w partnerski dialog, dochodzić prawa dla swojej własnej woli, gdyż nie jest władcą swojego losu. Jego los jest w ręku Boga lub bogów.

W wierszu istotami wchodzącymi w relacje ze Stwórcą nie są ludzie, lecz znowu zwierzęta, ale już nie zodiakalne, lecz ziemskie, ściślej mówiąc, są to ptaki – żurawie. To, że akurat żurawie wynika z przypadku.

Zainspirowały mnie do tego dwa przeżycia. Jednego doznałem w muzeum sztuki, a drugiego w otwartej przestrzeni jesienną porą. Pierwsze było przeżyciem estetycznym o nienajwyższym zresztą nasileniu. Oglądałem obrazy Chełmońskiego i uwagę moją zwrócił obraz *Odlot żurawi*, zapamiętałem go wyraźnie. Drugie przeżycie miało miejsce dużo wcześniej, jeszcze w późnym dzieciństwie. Ogromne stado dużych

ptaków (dziś zdaje mi się, że były to raczej kormorany niż żurawie) pojawiło się tuż przed wieczorem nad łąką i lasem blisko pastwiska, na którym pasły się moje krowy, których pilnowałem. Kiedy słońce rzucało już ostatnie promienie, ptaki rozsiadły się na gałęziach leśnych drzew stojących na samym brzegu lasu nad rzeczką, która go okalała. Widniały wyraźnie w świetle zachodniej zorzy. Patrzyłem na nie długo, aż do zmroku. Ten obraz wymalowany przez naturę zapamiętałem na długo i po latach pojawił się przed oczami wyobraźni, gdy coś mnie skłoniło do pisania wiersza, w którym mowa o żurawich. Oczywiście te z wiersza przybrały natychmiast wymiar symboliczny, jak to z reguły u mnie bywa. Symbolizują one los człowieka. Tak się trochę dziwnie stało, że po napisaniu tego wiersza zacząłem go poprawiać i zmieniać tak gruntownie, że ostatecznie powstały z niego dwa odrębne utwory, pokrewne tematyką, ale każdy inny: *Zbuntowane żurawie* i *Opowieść o żurawich*.

Oba mają, tak jak wcześniej tu omawiane, znowu charakter balladowo-epicki. Zwłaszcza *Opowieść o żurawich*, która została poprzedzona mottem z kurpiowskiej pieśni ludowej, jednej z tych, do których Karol Szymanowski ułożył muzykę. Ten wiersz jest stylizowany na pieśń ludową, choć są w nim momenty wyraźnie filozoficzne – tam mianowicie, gdzie jest mowa o czasie i przestrzeni, o „rzeczach wszelakich”, pod prąd których nacierają żurawie „podobne do człowieka”. Wreszcie ostatnia strofa jest już wyraźnie filozoficzna, gdy mowa w niej o tym, że żuraw nie zginął, „tylko w mrok się przemienił” i w tej postaci trwać będzie na zawsze „jak cień trwalszy od rzeczy”. Nie jest trudno streszczać i opowiadać ten wiersz. Jego ludowość i balladowość na usługach myśli filozoficznej przypomina metodę Leśmiana.

Ale widzę, że odeszliśmy przez tę moją tyradę od *Zbuntowanych żurawi* naczynych mottem z *Listu do Rzymian* i drugim z mądrości babilońskiej. Stawiam więc pytanie, jak się przejawia w tym wierszu obraz stworzenia wobec Stwórcy?

Najbardziej uwyrażniony został w drugiej strofie, w której pojawia się Bóg w postaci chłodnego dreszczu. Kiedy żurawie go rozpoznają, zaczynają chłonać ów dreszcz. Świadczy to o ich głodzie metafizycznym, głodzie Boga, z którym wiążą nadzieję ocalenia. Niestety, ów boski dreszcz, który w nadziei ptaków miał być ziarnem ocalającym od metafizycznego głodu, okazuje się być pokarmem śmiertelnym. Rodzi się zatem pytanie, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi: „więc czym Stwórca nakarmi swoje ptaki śmiertelne”. To tylko od Niego zależy, czy je przyjmie do swojego przybytku i „na ciszę je zetrze”. To ostatnie wyrażenie można zresztą rozumieć na dwa sposoby: jako unicestwienie lub jako danie im – ptakom – wiecznego pokoju, czyli jakby dopuszczenie ich do szczęśliwości oglądania samego Siebie – Boga. A może zostawi zostawi je na pastwę ich własnego, ślepego losu i przypadku. Tego nie wiemy. Czwarta strofa zaczyna się dramatycznie: „Lot ogromniał od grozy, żuraw stapał się w locie”, i kończy się lamentem: „Spodem nieba szedł tylko dym i lament ptasi”. Ostatnia strofa przynosi obraz Stwórcy groźnego i jakby bezwzględnego, który „szumi nierozumnie i z gniewem”, nie gwarantując ptakom ocalenia, stwarza ich następne rzesze i pokolenia, nie wiadomo po co i dlaczego. Chyba tylko dlatego i po to, „by objawić moc swoją ponad ziemią i niebem”. Ale to jest zaledwie płochy domysł lamentującego stworzenia. Wola Boża jest nieodgadniona dla stworzeń. On je uczynił i On

może je unicestwić. Stąd motto: „Bo któż poznał myśl Pana?”. I drugie: „Któż pojmie wolę bogów na nieba wyżynie?”. Daremny jest bunt i daremny lament stworzenia. Myślę, że nie popełniłem wyraźnego nadużycia, biorąc te słowa za motta do wiersza *Zbuntowane żurawie*. Los tych ptaków symbolizuje przecież nasz ludzki los.

O nędzy stworzenia mowa również w wierszu *Aryman*. Nie ma w nim skargi na smutny los wznoszonej do Boga-Stwórcy. Za to mamy przedstawioną sytuację człowieka zagrożonego unicestwieniem ze strony Arymana, czyli Boga Zła. Stąd też zapewne motto z Zaratusztry, w nauce którego występują dwaj bogowie: Aryman (Angra Mainju) i Ormuzd (Ahura Mazda) – Bóg Zła i Bóg Dobra. Uwaga poety spoczęła w tym wierszu na Bogu Zła. Motto brzmi trochę podobnie do tych dwu, które poprzedzają *Zbuntowane żurawie*: „Daj mi poznać Pana, który uleczy istnienie”. Mówi więc ono, że samo istnienie jako takie jest chore. I mówi też to, że nie wiemy, dlaczego tak jest. A przecież bardzo byśmy chcieli znać istotę naszego losu, czyli naszego istnienia na tym świecie. Czy tak to można rozumieć?

Rzeczywiście, to, co stanowi dominantę treści tego wiersza, zawiera się w myśli, że samo istnienie jako takie jest bolesne. Chodzi tu oczywiście o istnienie istot stworzonych (bo czym innym jest istnienie Stwórcy!). Można by stąd wnioskować w logicznym domyśle, że lepsze byłoby dla wszelkiego stworzenia nieistnienie, niż istnienie takie, jakie mu jest teraz dane. Nie jest to bynajmniej wątek obcy myśleniu człowieka kultury śródziemnomorskiej. Znajdujemy go w *Księdze Koheleta* i w nieco mniejszym napięciu w *Księdze Hioba*. Tkwi on również, co prawda w formie jakby intelektualnie zobiektywizowanej i czysto kognitywnej, w słynnym pytaniu metafizycznym G.W. Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś, niż nic, przecież nic jest prostsze i łatwiejsze niż coś”. Mówiliśmy już o tym. Okazuje się, że stanowi ono jak gdyby uniwersalną ponadkulturową intuicję metafizyczną.

W wierszu *Aryman* chyba jednak nie ma pochwały nieistnienia. Raczej widzę w nim skargę na istnienie takie, jakie nam i wszelkim stworzeniom przypadło. A jest ono niedoskonałe. Toczy je jakaś choroba. Ale przecież choroba to stan wymagający leczenia, a więc i możliwy do likwidacji lub przynajmniej do poprawy i ulgi. Nie widzę zatem w tym, jak i w samym motcie całkowitej, nieodwracalnej beznadziei. Widzę, owszem, metafizyczno-antropologiczny dramat.

Zgadzam się. Wiersz przedstawia tylko sytuację egzystencjalną człowieka, gdy w jego świadomości pojawi się mentalny obraz upersonifikowanego zła, przenikającego nie tylko przygodnie, lecz i fundamentalnie świat, w którym przyszło mu nie ze swojej woli bytować. Wtedy rodzą się myśli, które trudno ułożyć w jakąś spójną całość wyjaśniającą sens tak przez zło zdominowanej rzeczywistości. Autoreflexja prowadzi do przekonania, że zło tkwi w nas – ludziach, ale nie jako właściwa bytowi ludzkiemu immanentna substancja, lecz jako istotowo odeń różna. To tak jakby w nasz byt wdarło się coś, co rozbija jego spójność i jedność, a więc co zagraża jego tożsamości. Świadczą o tym słowa: „Aryman jest rzeczą wszystkich rzeczy / które we mnie są, / a które nie są światłem, / ani nie są solą, / ani nie są mną”. Druga strofa mówi, że Aryman jest współzasadą świata i bytuje „poza granicą mowy / i granicą milczenia /

[...] gdzie koniec jest początkiem, / więc nie ma początku, / gdzie początek końcem, / więc i końca nie ma”. Tam, gdzie nie ma początku ani końca, jest „miejsce” dla mocy metafizycznych, które nie mogą być ani poznane w swej istocie, ani wrażliwe na głos rozpaczcy człowieka wołającego o litość. Stąd ironiczne zakończenie wiersza: „on mnie pozdrawia grozą ziemi, / od której w proch się słowo sypie”. Słowo zapewne symbolizuje tu metafizyczny ład świata, a także rozum człowieka i jego wolę poznania rzeczywistości oraz pragnienie wyrażenia swej najgłębszej prawdy egzystencjalnej. Jeśli tak rozumiane słowo „sypie się”, to znaczy, że jesteśmy samotni we wszechświecie. Nikt i nic nie liczy się z nami. Nasze wołanie daremnie rozlega się w pustce świata.

Dalekie to od chrześcijańskiej wizji świata i losu człowieka.

Tak, to prawda. Ale chciałbym tu przypomnieć to, co mówiliśmy na samym początku naszej rozmowy medytacyjnej, że prawda zawarta w wierszu nie musi pokrywać się z prawdą, jaką poeta jako autor wiersza wyznaje w życiu. Ukształtowany światopogląd jest w nas obecny stale, wiersze zaś i ich wewnętrzny świat pojawiają się od czasu do czasu i mogą zawierać nastroje tylko chwili lub nurtujące podświadomość autora obsesje, których chciałby się pozbyć i oczyścić z nich. Wiersz czasem bywa zapisem takich dramatycznych obsesji i jednocześnie aktem oczyszczenia z nich. Przy okazji warto też przypomnieć, że nawet wielcy święci i anachoreci miewali niekiedy wielkie i groźne chwile zwątpienia i nieobcy im był obraz złego boga – w tradycji chrześcijańskiej – szatana.

Zdaje się, że wiersz pt. *Nicość* zawiera podobną pesymistyczną wizję ludzkiego losu. Tutaj obraz Arymana został zastąpiony abstrakcyjną, bezosobową nicością, którą chyba należałoby pisać z wielkiej litery, bo to metafizyczna istność niepojęta, ale przepotężna i bezwzględna. W każdym razie dokonująca destrukcji człowieka – jego bytu i sensu. Jest tu polemika z Pascalem, który zdając sobie sprawę z przewagi wszechświata nad człowiekiem, twierdzi jednak, że człowiek jest „czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija”, czyli wszechświat. A więc jak rozumieć twoją negację tego twierdzenia: „Bo nie prawda, jakoby to było siłą i wyższością”? Czy nie uważasz, że człowiek jest szlachetniejszy od wszechświata?

Czy szlachetniejszy? To słowo nie bardzo pasuje do całego wszechświata. Właściwego sensu nabiera ono, gdy mówić o świecie czysto ludzkim i o niektórych rzeczach, które stanowią jakby „podręczny świat człowieka”, to wszystko, z czym się styka on w kulturze. Kosmos może być piękny, ale czy szlachetny? Oczywiście można różnie to rozumieć. W sensie czysto estetycznym na pewno jest piękny, ale gdy pomyślimy o nim jako o naszym miejscu pobytu, to może nam się nasunąć myśl, że to miejsce jest raczej miejscem wygnania niż królestwa. Wiedział dobrze o tym Pascal. Pocięsenie, jakie nasunął, sięga do samych głębin tajemnicy istnienia. Mówi się bowiem o świadomości, którą obdarzony jest człowiek, a nie wszechświat. I tym samym człowiek jakoby górował nad wszechświatem, jako że świadomość jest czymś w planie metafizycznym szlachetniejszym od nawet najlepiej zorganizowanej materii, jaką stanowi wszechświat. Może i tak jest. Świadomość jest tym, co materialistów spycha

do głębokiej defensywy światopoglądowej. Nauki przyrodnicze nie mają tu nic do powiedzenia. Może jest ona czymś w rodzaju innej strony rzeczywistości, jak to się wyraził Bolesław Leśmian w swym poemacie *Elias*, mówiąc o „innej jawie niż jawa istnienia”. Może to przez nią jesteśmy spokrewnieni z Bogiem, a w każdym razie ze światem duchowym, transcendentnym wobec świata konkretnej zmysłowej natury. Można tak myśleć i oczywiście można w to jakoś wierzyć. No więc przypuśćmy, że tak jest. Jesteśmy „szlachetniejsi” od wszystkiego, co jest w zasięgu naszych zmysłów i naturalnego rozumu, a więc od całego wszechświata. Ale cóż nam z tego, skoro ta szlachetna i piękna świadomość odsłania nam perspektywę nicości, w którą wbrew naszej woli jesteśmy wpisani, czy wrzuceni. W tej perspektywie widzimy, że wszystko, co powstaje, a więc co ma początek, ma też i koniec. I skazani jesteśmy na patrzeć, jak to wszystko wokół nas zanika, a wraz z rzeczami, pośród których bytujemy, zanikamy i my sami. Rzeczom zapewne jest to obojętne, ale nam? Nam to obojętne nie jest. Szlachetniejsi czy nie szlachetniejsi od całego wszechświata, przecież zanikamy. I co najgorsze w tym, to to, że mamy tego świadomość. Nicość, która nas pochłania, „ta macocha istnienia”, jak to w wierszu powiedziane, może nic o nas nie wie, jest doskonale obojętne na nasz wewnętrzny świat wraz z naszą świadomością – tą ostoją naszej szlachetności. My o tej swojej nędzy wiemy i wznosimy lament do Nieznanego, który milczy. Może On jest tą właśnie Nicością, tym „Nic”, które „nie twierdzi”, „nie zaprzecza, trwa tylko i pochłania mnie”. A co mnie – człowiekowi – zostaje? – „A ja mu oddaję i oddaję swój niewiadomy lęk”. Okazuje się, że ta „szlachetniejsza” świadomość ma jedną, ale istotną fundamentalną słabość – przemieniona w lęk nie rozumie sama siebie. Można wręcz rzec, iż ostatecznie z człowieka pozostaje garstka lęku. Oto polemika z Pascalem, który ogarnięty lękiem na widok nieskończonego wszechświata, odsłoniętego przed jego oczami przez współczesną mu naukę, proponuje w ostateczności wiarę jako najlepszy lek na chorobę metafizycznego drżenia na widok tych „nieskończonych przestrzeni wszechświata”, które przerażały go.

W cytowanym jako motto fragmencie z jego pism nie ma mowy o wierze (o niej wiemy z innych jego pism), jest tylko słowo pocieszenia odwołujące się do szlachetności naszej świadomości. I z tym tylko fragmentem polemizuje wykreowany przeze mnie podmiot liryczny mojego wiersza.

Niezbyt też optymistyczny obraz sytuacji człowieka w świecie malujesz w wierszu *Apokalipsa*, do którego dałeś motto zaczerpnięte z *Naśladowania Chrystusa* Tomasza á Kempis: „Łaska przychodzi i odchodzi”. Jednak mowa tu o łasce, więc w domyśle mamy też przynajmniej jakiś zarys nadziei. Jak zatem ostatecznie rozumieć przesłanie tego wiersza?

Zgadzam się, że to przesłanie jest dość rozchwiane znaczeniowo. Ale po kolei przejdźmy do jego części, może uda nam się określić to, co się nam wymyka. Przede wszystkim najpierw zgódźmy się, że wiersz jako taki, to nie traktat filozoficzny czy teologiczny, więc nie wszystko w nim musi łączyć się ściśle według naukowej logiki prawdopodobieństwa. Mogą się zdarzać miejsca niedookreślone, tak zresztą jak i całość ma prawo do niedookreśloności. Co więcej, wartość poetycka całego wiersza może na tym zyskać estetycznie. To zależy już od sztuki słowa i od mistrzostwa we

władaniu słowem tak, żeby tworzyło sytuację liryczną wtrącającą odbiorcę w taki rodzaj zachwyty, który nie wymaga ani nie zna swojej przyczyny, a więc w stan ponadi pozaracjonalny. W mojej poezji czynniki pozaracjonalne (obrazy, metafory, symbole i mity) mimo widocznej bujności są jednak temperowane pewną logiczną supermiarą. Źle bym się czuł, gdybym nie rozumiał swego wiersza i widział w nim tylko układ „dziwiących się sobie słów”, jak to kiedyś określił Julian Przyboś. Spróbujmy więc i teraz przyłożyć do naszego wiersza tę „supermiarę”.

Pierwsza jego część, wstęp, stwierdza pewną sytuację kulturową: „Księgi mówią”. Co mówią Księgi? – To, że „łaska przychodzi i odchodzi” oraz to, że „Bóg nie zapomina o swoich synach”, czyli o ludziach, którzy zgodnie z wykładem religijnej wiary są Jego dziećmi. Już w tych trzech wersach pojawia się cień niepewności co do losu człowieka. Bowiem łaska z natury swojej nie jest dawana za zasługi, gdyż wtedy nie byłaby łaską, a człowiek czynami swoimi determinowałby zachowanie Boga, co jest nie do pomyślenia w chrześcijańskiej koncepcji relacji Bóg – człowiek. Tak czy inaczej, początek wiersza zaznacza wyraźny stan na pięciu pomiędzy wiarą i zaufaniem w nieskończoną dobroć Boga, a rozdawaną przezeń łaską – niepewną. Niemniej są to słowa, w których, choć niełatwa, ale jednak realna zdaje się nadzieja.

Druga część wiersza zawiera wyraźną opozycję do idei pierwszej części, mimo iż została sformułowana w słowach i obrazach niejednoznacznych. Mamy tu obraz wiatru symbolizującego zmienność, więc też i niepewność. Jest on porównany do złego ptaka budzącego grozę w sercu człowieka – grozę, która kończy się ciszą. Ale śmiertelną ciszą.

Trzecia część przynosi obraz człowieka medytującego w samotności nad swoim losem w wymiarze jego metafizycznych przeznaczeń. Słyszy głos „z tamtej strony Wielkiego Płomienia”. Cóż może symbolizować ów „Wielki Płomień”? Po prostu przestrzeń rozdzielającą doczesne życie, czyli życie aktualne zanurzone w czasie, od drugiej, tajemniczej, niewidzialnej rzeczywistości, skąd słychać „głos posłańca”, głos zapowiadający Apokalipsę, a więc jak gdyby odsłonięcie ostatecznego wyroku, którego wykonanie na razie zostaje zawieszona. Ale wszystko wskazuje na to, że owa Apokalipsa już się zaczęła spełniać. Na zewnątrz widać czterech jeźdźców jeszcze słabo aktywnych, bo drzemających i działających tylko przez sen. Przed nami „ognisty wóz” – znak narzędzia, którym Bóg dokona unicestwienia bądź oczyszczenia i ocalenia ludzkiego świata. To zależy od Jego woli. Człowiek jej nie zna i dlatego pozostaje w niekończącym się na ziemi niepokoju.

Tak bym widział logos tego wiersza teraz, po czterdziestu latach od jego napisania. A pisząc go, rzecz jasna, nie myślałem wcale o tym, jakie myśli i idee ma zawierać. Zapisywałem tylko nasuwające mi się słowa i obrazy i dążyłem do stworzenia pewnej wizji, zaś nastrój rodził się niejako sam w trakcie powstawania wiersza.

Mogę dodać jeszcze pewien szczegół. Otóż obraz człowieka siedzącego i medytującego przy kominku nasunął mi się podświadomie z, o wiele wcześniejszej niż dzień pisania wiersza, lektury *Medytacji o pierwszej filozofii* René Descartes’a. Uświadomiłem sobie to już po napisaniu wiersza.

Jak dotąd widać, to cała istotna problematyka twoich wierszy koncentruje się na pograniczu filozofii człowieka, teologii i filozofii religii. Powiedziałeś na początku naszej rozmowy, że twoja poezja nie jest religijna, a tylko filozoficzna,

metafizyczna. A jednak odejmując jej warstwę, czy raczej wymiar religijny, zaprzeczylibyśmy jej tożsamości. Widać to może najwyraźniej w wierszu *Ad Deum absconditum*, czyli „Do Boga ukrytego”.

Tytuł z pewnością nawiązuje do tradycji teologii apofatycznej (negatywnej). Jest w tym utworze zastanawiająco wyraźna deklaracja światopoglądowa proveniencji religijnej. Powraca tu znowu motyw ciała jako synonim całego bytu człowieka. Podmiot liryczny – wiem, że nie lubisz używać tego pojęcia i wyrażenia, ale skoro ten podmiot tak, a nie inaczej autor zaprogramował, to jego słowa i myśli można traktować jak autora myśli własne. Więc ten podmiot liryczny pyta Boga o ostateczny los człowieka: „I co uczynisz z nim Świetlisty, / gdy wniosę je w Twój ogień?”. A następnie sam sobie odpowiada: „Cokolwiek, Boże, z nim uczynisz, / cokolwiek mu się zdarzy, / w Twoim jest rękę świata finisz, / wszystko odbiciem Twojej twarzy”. Czy mógłbyś bliżej przedstawić i rozwinąć myśli zawarte w tych poetyckich frazach?

Rzeczywiście, w słowach tych zawiera się moje religijne i zarazem filozoficzne credo. Jest w nich wyraz zaufania do Boga i wyznanie wiary w Jego nieskończoną moc i mądrość, sprawiedliwość i dobroć. To On, a nie ja, wie, co się komu i czemu należy, więc i co się mnie, konkretnej pytającej jednostce ludzkiej należy. A zatem logicznie teraz idąc w tym kierunku myślenia, musimy przyznać, że nawet jeśli pisana jest mi (nam) nicość, to owa nicość jest dla nas dobrem. I nie dlatego, że jest nicością, tylko dlatego, że została dana przez Boga. Wszystko bowiem, co od Niego pochodzi jest dobrem. Nic, co przezeń stworzone, nie posiada samo z siebie i samo w sobie niezależnego własnego dobra, tak samo jak nie posiada autonomicznego, samoistnego bytu, lecz cokolwiek, co w nim jest dobrego, pochodzi zawsze od Stwórcy, tak dobro jak i byt, istnienie. Ta potęga łaski Bożej szczególnie mocno została wyrażona w następnych dwóch strofach. Mówi się tu, że nicość jest własnością Boga i należy do Niego tak jak „byt i czas” – dwie podstawowe kategorie ontologiczne, oraz „litość” – wskazująca na personalność Boga, na to, że jest On nie tylko przyczyną, siłą sprawczą wszechświata, lecz i Osobą kochającą swoje stworzenia – Opatrznością. Człowiek zatem skazany na nicość nie może niczego utracić, bo wszystko, co ma, jest nie jego, nawet byt jest mu tylko dany na pewien czas, a nie na zawsze. Więc nie może stracić „ciała”, bytu, bo nie jest to jego absolutna własność. Co więcej, nie może stracić – paradoksalnie – nawet nicości, bo też nie jest jego, tylko Boga jest nicość. Będąc więc w nicości, będzie tym samym u Boga. A jeśli by nawet nie było go w ogóle, absolutnie, ani w jakiegokolwiek przemienionej postaci bytu, ani w nicości, to i tak byłoby to dla niego dobre, gdyż zgodne z wolą Bożą. Nic, co z tą wolą jest zgodne, nie może nie być dobre.

Zastanawia mnie ten dwuwiersz o naturze nicości: „Bo nicość pije byt Twój do dna / i w światło się obraca”.

Tak, tutaj pozwoliłem sobie na własną interpretację pojęcia nicości oraz twierdzenia teologicznego, że Bóg stworzył świat z niczego, co można rozumieć – z nicości. Otóż w potocznym, ale często i w filozoficznym rozumieniu nicość występuje jako absolutny brak czegokolwiek. O tak pojmowanej nicości Rzymianie mawiali: *Ex nihilo nihil*. I mieli rację, bo to logiczne. Ale tylko wtedy, gdy nicość pojmuje się jako brak

absolutny czegokolwiek, co daje się pomyśleć jako istniejące. Jeśli jednak mówimy, że Bóg stworzył świat z niczego, to możemy też nieco przeformułować to stwierdzenie i powiedzieć, że wywiódł go z nicości. A wtedy nicość jawi nam się jako w najwyższym stopniu tajemnicza rzeczywistość, która należy do Boga jako Absolutu, czyli tego, który zawiera w sobie wszystko – nie tylko byty istniejące, ale i byty możliwe, jeszcze nie istniejące i jak gdyby oczekujące na Jego stwórcze słowo: *Fiat!* Słowo „istnieć”, „istnienie” posiada w sobie nieskończoną głębię, która dla nas ludzi jest niemożliwa do choćby niewielkiego jej rozumienia. Nasze rozumienie tego słowa bowiem „modelowane” jest na doświadczeniu rzeczy i zjawisk „tego świata”, zmysłowych jego form i relacji między nimi, które odczytujemy naszym naturalnym umysłem, a ten jest wysoki tylko wobec rozumu innych istot tego świata, ale jest niczym wobec rozumu uniwersalnego wszechrzeczy i wobec Absolutu. *Creatio ex nihilo* zatem nie jest żadnym paradoksalnym, trudnym do przyjęcia twierdzeniem, gdy „nicość” będziemy rozumieć jako absolutnie inne „coś”. Inne od tego wszystkiego, co teraz nazywamy bytem i istnieniem. Nicość także istnieje, tyle że inaczej niż cokolwiek, co nią nie jest. W wierszu mówi się o niej tak, jakby to była niemal kraina szczęścia ostatecznego. Ona bowiem złączona jest z Bogiem w ten sposób, że czerpie z Jego absolutnego bytu jak gdyby soki żywota („pije byt Twój do dna”) i przechodzi do chwały istnienia nowego jako dobroczynne światło („i w światło się obraca”), czyli we wszystko to, co my nazywamy bytem aktualnie istniejącym, prawdziwym i dobrym. Stąd też może ostatnia strofa brzmieć jak bardzo optymistyczny finał – błaganie Boga o ocalenie, ale błaganie wyrastające z rozumnej wiary i nadziei na Bożą miłość i litość, które gwarantują powrót do Niego, nawet gdyby miejscem przyszłego pobytu miały być ogrody nicości, bo przecież i w nich obecny jest majestat Boży. Zanurzyć się w aurze Boga – taki jest sens ostatnich słów tego wiersza: „a ciała mego pieśń jak w morze / w twe cisze się zapadnie”.

I pomyśleć jak bardzo to kontrastuje ze smutnym zakończeniem bardzo smutnego wiersza *Po coś Boże: „Złożony z światła duszy i z ciała ciemności, czemuż nie jestem, Boże pewny Twej miłości?”*

Owszem, to prawda, tym bardziej, że w tamtym wierszu jest jeszcze jedno miejsce wyrażające dogłębny metafizyczny smutek. Jest to cała strofa poprzedzająca powyższe słowa: „Po coś, Boże, zapalił tyle gwiazd nade mną, / jasno było mi bez nich, a teraz jest ciemno. / I po coś mnie był wydał na świat z taką siłą, / przecież prościej, więc lepiej gdyby mnie nie było”.

Kłaniają się tu i Kohelet, i Leibniz. Ten pierwszy, gdy mówi, że lepiej się było nie narodzić, bo najlepiej mają ci, którzy się nie narodzili. A drugi znów ze swoim dwuznacznym, ironicznym pytaniem: „Dlaczego istnieje raczej coś, niż nic, bo przecież nic jest prostsze i łatwiejsze niż coś”. To „łatwiejsze” można przyjąć też jako „lepsze” (w wierszu – „lepiej”).

Prawda, że między wymową tych wierszy zachodzi niemal radykalna różnica. Ale to święte prawo poezji. Nie jest ona bowiem zobligowana do głoszenia spójnej, konsekwentnej koncepcji świata i człowieka. Wiersze powstają w konkretnych chwilach i zawierają w sobie nastroje tych chwil. A więc światopogląd zawarty w danym wierszu można przyjmować jako „chwilowy”, czyli taki, który może wystąpić w zmodyfiko-

wanej lub całkiem zmienionej postaci w innych wierszach. Tak, ale na ogół jednak daje się wykryć w miarę jednolity – statystycznie rzecz ujmując i pojmując – obraz poglądów jeśli nie samego autora – poety, to przynajmniej tzw. „podmiotu lirycznego”. Może jeszcze w innym miejscu naszych medytacji wrócimy do tego problemu.

No i tak eschatologicznie optymistycznym akordem rozważań nad strofami *Ad Deum absconditum* moglibyśmy zakończyć ten monolog przerywany przez mnie pytaniami....

I cennymi, bo celnymi uwagami.

... gdyby nie to, że zapomnieliśmy o mottach, i to nawet dwóch, które poprzedzają ten wiersz. Jak się one mają do jego ideowej wymowy? Pierwsze z Prologu do Ewangelii wg świętego Jana, a drugie znowu z Leibniza. Pierwsze: „A światłość Stwórcy świeci w ciemności, lecz ciemność jej nie przemogła”. Drugie: „Mądrość Stwórcy niczego nie czyni bez harmonii i bez racji”.

Nie mamy konieczności zagłębiać się w semantyczno-teologiczne otchłanie przytoczonych z Ewangelii wg św. Jana słów. Ale myślę, że sam obraz wielkiego światła otoczonego ciemnością nie jest odległy znaczeniowo od obrazu Boga „ukrytego” z mojego wiersza. Już sam jego tytuł usprawiedliwia przywołanie słów Prologu do Ewangelii, wszak Bóg ukryty (*Deus absconditus*), to tyle, co Bóg otoczony jakąś ciemnością, jak owo ewangeliczne Światło, symbolizujące przecież rzeczywistość Boga. „*Deus absconditus*” wprowadza nas w stan epistemicznego i epistemologicznego napięcia. To Bóg ukryty, niedostępny dla naszych zmysłowych, a także i rozumowych władz poznawczych. Jako taki może budzić lęk, że ciemności nie tylko oddalą Go od nas poznawczo, lecz i duchowo; że nie zrealizują się więzi personalne nas, ludzi, z Nim. Zamiast Boga, z którego bytem kojarzy się światło, mielibyśmy Boga zgaszonego przez ciemność. A wraz ze zwycięstwem ciemności nad światłem, świat utraciłby swego Stwórcę i tym samym pograżyłby się w absolutnej nicości. Jednakże słowa Ewangelii mówią, że ciemność światłości „nie przemogła”. I w tym tkwi eschatologiczna nadzieja.

Dlaczego jednak w wierszu płynie szereg modlitewnych słów: „Przygaśnij nieco, zmień się w drzewo” itp.?

Otóż Bóg zakryty rodzi u człowieka nieugaszone pragnienie naocznego poznania Go. A to byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby się objawił w postaci dostępnej jego zmysłowej percepcji. Jeśli to nie następuje, człowiekiem szarpie niepewność swego losu. Stąd dramatyczne pytanie, co ów zakryty Bóg uczyni ze „śpiewającym” dla Niego ciałem symbolizującym tu całego człowieka: „I co uczynisz z nim Świetlisty, / gdy wniosę je w Twój ogień? / Czy z martwej ciszy je oczyścisz, / czy rzucisz je odłogiem?”. Po tym wielkim pytaniu pełnym wątpliwości następują słowa, będące aktem wielkiej pokory i poddania się woli Boga, o czym już wcześniej mówiliśmy. Tak więc ciemność okrywająca Boga-Światłość jest ciemnością tylko dla nas, gdy pragniemy jakoś naocznie Go poznać, a poznać nie możemy. Nie jest to ciemność

ontologiczna, lecz tylko epistemologiczna. Ona wynika z tego – paradoksalnie – że Bóg jest czystą światłością, ale jest to światłość oslepiająca człowieka. Dlatego dla niego Bóg jest „absconditus”.

A jednak z tym „ukrytym” Bogiem łączony jest w wierszu bardzo silnie człowiek.

Tak, bo człowiek to wieczny pielgrzym idący przez kosmos do Boga, który obdarza go życiodajnym światłem, ale światło swojej własnej istoty chowa przed nim za nieprzekraczalną linią horyzontu, aby człowiek ujrawszy je, nie umarł przedwcześnie. Bo to Światło Wiekuiste.

Drugie motto to słowa Leibniza, mówiące o tym, że „Mądrość Stwórcy niczego nie czyni bez harmonii i bez racji”. Tu już nie ma mowy o ciemnościach okrywających Boga i stawiających człowieka w stan niepewności i ryzyka, a następnie dopiero ukazujących mu jakiś horyzont nadziei.

Zgoda. Tu w miejsce ciemności przychodzi jasność – jasność racjonalnego spojrzenia i odczucia wszelkiego stworzenia, czyli całego świata, jako rozumnego dzieła Boga. Rozumność jest tu metafizyczną cechą Stwórcy i objawia się w harmonii i racji, które są cnotami kosmosu – przeciwieństwem chaosu i przypadku. A jeśli tak, to człowiek nie musi już czuć się wygnanym i błędzącym na zawsze wędrowcem po obszarach bezsensu, bo wie, że wszystko co istnieje, a więc i on sam, nie istnieje bez racji, że raczej stanowi konieczny składnik harmonii wszechistnienia. Tak więc można powiedzieć, że drugie motto do tego wiersza stanowi optymistyczne dopełnienie pierwszego i daje człowiekowi nadzieję pochodzącą już nie tylko z wiary, lecz i z rozumu – ludzkiego rozumu naturalnego, który człowiek otrzymał od swego Stwórcy. A będąc „na obraz i podobieństwo Boga” jest też użytkownikiem części rozumu Bożego, więc posługując się nim, zbłądzić nie może.

Spoglądam jeszcze na motto do wiersza *Drzewo drzew*: „Nad stanami jest i stanów stan”, wzięte z wiersza Norwida *Pielgrzym*.

Donośniej i donioślej oraz głębiej by ono brzmiało, gdybym utworzył je z całej pierwszej strofki Norwidowego wiersza: „Nad stanami jest i stanów stan, / Jako wieża nad płaskie domy / Stercząca w chmury...”. Jest chyba dość istotna analogia między myślą Norwida zawartą w jego wierszu, a , którą zawiera mój wiersz. Ale zachodzi też między nimi różnica. Wiersz Norwida ma charakter raczej religijny, mój zaś – filozoficzny. Norwid mówi o tym, że człowiek na tej ziemi jest tylko pielgrzymem do świata wiecznego, który tak się ma do doczesnego, jak wieża świątyni skierowana wertykalnie w kierunku Bożej Transcendencji do płaskich zwykłych domów. Stan człowieka ma dwa wymiary – doczesny i wieczny. Wieczny jest niewzruszony, niezmienny – jest to „stanów – stan”, czyli miejsce transcendujące wszelkie inne stany w losie człowieka, które ze swej natury są zmienne i nie wyczerpują w żaden sposób możliwości ludzkiego życia, zbawczych aspiracji i przeznaczeń. „Stanów – stan” zatem jest tym transcendentnym miejscem, do którego zmierza ludzka egzystencja, szukając w nim ostatecznej ostoji, harmonii i pokoju.

W moim wierszu nie ma motywu ściśle antropologicznego, jak to jest u Norwida. Jest natomiast motyw ontologiczno-metafizyczny. Mówi się w nim o istnieniu bytu źródłowego dla wszystkich innych bytów. Miałby on być niezmienny sam w sobie, ale wiecznie twórczy jako „korzeń” wszechrzeczy. Wszystko miałyby się z niego rodzić i od niego pochodzić. On sam zaś z niczego się nie wywodzi, niczemu innemu nie zawdzięcza swego istnienia, a jedynie samemu sobie. Czyli chodzi tu o byt absolutny. Wiersz w ten sposób nawiązuje do obecnego we wczesnej filozofii greckiej problemu jedności i wielości świata. Świat jest jeden, choć przepełnia go niewyobrażalna mnogość rzeczy i zjawisk, które się na niego składają. I ta jedność ma ostatecznie sens sakralny, boski. Te myśli ściśle filozoficzne wyrażone tu zostały wyłącznie obrazami, stanowiącymi zarazem swoistą galerię symboli.

Pozostało nam już tylko jedno motto. Trochę dziwne: „Któż pojąć umie mowę?” – do wiersza *Mowa*.

Zaczerpnąłem je z wiersza polsko-żydowskiego poety Jakuba Zonszajna (1914–1962). Nie wiem dlaczego nazwisko tego twórcy tak całkowicie zniknęło z naszego życia literackiego. Na szczęście nie zapomniała o nim Wikipedia. Miałem kiedyś niewielki wybór jego wierszy. Podobały mi się. Książka gdzieś mi zaginęła. Wierszy jego później już nie spotykałem. Zostało motto. Jest ono rzeczywiście dziwne i swą dziwnością zaskakujące, bo uświadamia nam, że to, co nam się wydaje oczywiste, nie podlegające przedmiotowej refleksji, jest w istocie wyjątkowo tajemnicze. Wiadomo, że w tradycji żydowskiej słowo, mowa bywały przedmiotem spekulacji o charakterze religijnym, czy nawet mistycznym. W naszej tradycji chrześcijańskiej raczej nie („Słowo” z Prologu do Ewangelii Janowej nie należy do porządku ludzkiej mowy. Jest samym Bogiem). Dlatego jest dla nas dziwne. Ale brzmi poważnie i skłania do pogłębionej refleksji, z której niełatwo się otrząsnąć i trudno zakończyć jakimś podsumowującym wnioskiem.

Do tej pory w naszej rozmowie zastanawialiśmy się nad naturą świata i losem człowieka w nim, w porządku, jaki nasuwały nam kolejne w motta zaopatrzone wiersze. A przecież rozważania nasze dokonywały się i dokonują w określonej mowie złożonej ze słów sygnalizujących rzeczy, myśli i problemy. Zaś o samej mowie nic nie mówiliśmy. Czym jest mowa? To wielkie i karkołomnie trudne pytanie. Bo i czymże ona w istocie jest? Powiedzieć, że narzędziem porozumiewania się, to powiedzieć rzecz tyleż banalną, co jałową. Czy można zrozumieć świat, jeśli nie rozumie się mowy, w której jakoś odnosimy się do tego świata? Właśnie pierwszy wers *Mowy* poddaje w wątpliwość możliwości ustalenia swojej tożsamości. A zatem nie wiem, kim jestem. Nie wiem, kto wyznaczył mi takie, a nie inne miejsce i rolę w tym świecie – bo tak chyba trzeba rozumieć drugi wers: „Któż imię dał ci i co ono znaczy?”. A świat ten jawi się jakby był rzeczywistością pozorną, pozbawioną stabilności i substancjalności: „Modliłem się do ściany, lecz popatrz – zniknęła”. A co pozostaje? – „śniegu dzwon”, czyli jakby rozproszone echo po jej istnieniu. Więc wszystko, co człowieka otacza, jest dziwne i nosi piętno ulotności i znikomości, a on sam czuje się czymś niezrozumiałym dla siebie samego. Owa niepojętość samego siebie wzmaga się, gdy człowiek styka się z żywiołem mowy, nie jako narzędziem porozumiewania się z innymi ludźmi, ani w roli klucza do tajemnicy rzeczy, lecz z jej – mowy – substan-

cją wewnętrzną, odrębną od świata – nie tylko zewnętrznego, ale i wewnętrznego; z mową jako rzeczywistością osobną, wzbudzającą niespodziewaną grozę nowej tajemnicy obok tajemnicy świata rzeczy i wewnętrznego świata człowieka. Mowa okazuje się poza tym siłą, niczym jakiś potężny nurt wody, który wypłukuje z nas i zabiera ze sobą te wszystkie pierwiastki naszego jestestwa, które zostały dotknięte słowami. Dotknięte, czyli nazwane, a jeśli nazwane, to jakby zakończone w swojej ontycznej roli, jaką pełnią wewnątrz naszego bytu. Po odegraniu tej roli znikają wraz ze słowami, które obwieściły im koniec i odejście. Stają się jestestwu ludzkiemu niepotrzebne. Ono się w ten sposób oczyszcza tak dalece, aż staje się „najczystszy istnieniem, / niepodzielną na słowa ostateczną prawdą”. A więc może należałoby mowę tutaj traktować jako duchową siłę, która nas oczyszcza z tego, co składa się na ulotność naszego bytu i bytowania, na ich przygodność. Jako byty cielesne bowiem jesteśmy poddani przemijaniu. Ale jest w nas jakieś residuum, które nie przemija.

Do tego *residuum* unosi nas rzeka wypowiedzanych słów, wypełniająca czas naszego ziemskiego bytowania, zamieniająca się w zamknięty akwen mowy, w której już nie rozpoznajemy samych siebie – „mowy nie do wiary ciemnej”. Nie rozumiejąc naszej mowy, nie rozumiemy samych siebie. Giniemy jako istoty mówiące, których istnienie naznaczone jest słowem, a zamieniamy się w „czyste istnienie” bez słów i beztego, co one ze sobą niosą i czym nas obdarzają. Ono dopiero jest naszą „prawdą ostateczną”.

Tak bym dzisiaj, po ponad pół wieku, odczytywał ten tajemniczy dla mnie samego wiersz napisany, gdy miałem dziewiętnaście lat. W tym wierszu świadomy logos poezji ma charakter zaledwie embrionalny, zastępuje go instynkt. A odczytywać to, co powstaje za sprawą instynktu, to zadanie tyleż trudne, co niepewne, a nawet ryzykowne. Ale twory ludzkiej myśli i wyobraźni, gdy opuszczają swoich twórców, stają się własnością kultury i tych, którzy w niej uczestniczą jako czytelnicy, słuchacze czy widzowie i jako ci, którzy nie poprzestają na tym, co słyszą i widzą, lecz pragną jeszcze to dogłębnie zrozumieć. I właśnie to skłania mnie do snucia interpretacyjnych refleksji nad swoimi wierszami, które mnie opuściły po ich napisaniu lat temu niekiedy kilkadziesiąt, tak jak w przypadku omawianego teraz wiersza *Mowa*.

I tak wyczerpaliśmy krąg medytacji nad wierszami zaopatrzonymi w motta. Były to we wstępnej intencji medytacji mające usprawiedliwić obecność ich przy określonych wierszach. Ale i o samych tych wierszach powiedziałeś wiele i to, jak mi się wydaje, rzeczy istotnych. Teraz może łatwiej będzie badaczom twojej poezji wypowiadać się o niej, przynajmniej o jej warstwie ideowej. Ale szczerze mówiąc, mam ochotę zapytać cię o inne niepoprzedzone mottami wiersze, których problematyka z pewnością znajduje się w tym samym obszarze, w którym do tej pory poruszaliśmy się. Jest ich bardzo wiele, zdecydowana większość wszystkiego, co napisałeś. Ale zechciej może zatrzymać swoją uwagę nad dwoma: *Medytacje nad życiem i śmiercią muchy domowej* oraz *Człowiek i ważka*. Kuszące byłoby usłyszeć od ciebie autorską wypowiedź na temat tych dwóch, w jakimś sensie prowokacyjnych wierszy. Jeden z nich dotyczy tak nędznej, wydawałoby się, istoty, jaką jest mucha domowa, a drugi niewiele mniej kruchej, choć estetycznie piękniejszej istoty – ważki wodnej. Może nikt w poezji, przynajmniej polskiej, a może – kto wie – i europejskiej nie pisał z taką powagą filozoficzną o tych kruchych i biednych

istotach. Twoje poetycko-filozoficzne wywody są tu, co prawda, podszyte subtelną ironią, ale nad ironią ostatecznie góruje filozoficzne serio.

Oczywiście jedno drugiemu nie przeczy. Ironia to kwestia bardziej stylu niż samego przedmiotu, o którym się mówi. Choć wydawała mi się tutaj wręcz konieczna. A temat tu w istocie ważny – deliberacje nad losem kruchych owadów w metafizycznym odniesieniu do losu człowieka. Te dwa wiersze oddalone są od siebie w czasie o trzydzieści lat. A myśl w nich zawarta jest w zasadzie jednakowa. Dotyczy nędzy człowieka. Widać ją na różne sposoby, ale tym razem oglądamy ją w tej szczególnej perspektywie, jaką wyznacza konfrontacja bycia człowieka w świecie i bycia w nim owadów. Wynik tej konfrontacji jest dla człowieka niekorzystny. W tym sensie, że byt ludzki właśnie przez to, że jest tak złożony i bogaty ontycznie i strukturalnie, że posiada nie tylko nieporównanie bardziej wszechstronnie ukształtowane ciało, lecz i duszę – i to nieśmiertelną, jest w nieporównanie gorszej sytuacji egzystencjalnej niż istoty znacznie od niego prostsze, prymitywne, a więc, jak się powszechnie to określa, będące na „niższym poziomie”. Poziomie czego? Istnienia? Czy to jest takie pewne? To, co wynosi człowieka wysoko ponad całe stworzenie, nie wyłączając nawet całego wszechświata (przypomnijmy sobie nasze rozważania nad mottem z Pascala), stanowi zarazem – paradoksalnie – źródło jego nieustającej udręki i troski, dla których nie ma na tym świecie żadnego ukojenia. Całym więc swoim bytem wychylony jest człowiek ponad siebie samego w poszukiwaniu takiej dziedziny istnienia, w której czułby się jak u siebie w domu, pełnym spokoju i szczęścia. Ziemska dziedzina mu tego nie daje.

Tymczasem w radykalnie innym, nieporównanie, a nawet fundamentalnie lepszym położeniu egzystencjalnym są niewinne – podkreślmy – bezgrzeszne owady. Im wystarcza w zupełności ta ziemia i to na niej miejsce, w którym przyszło im wieść swój krótki, niemal chwilowy żywot. A to za sprawą bardzo uproszczonej w stosunku do człowieka ich ontycznej struktury, zwłaszcza braku duszy nieśmiertelnej. Inaczej mówiąc, chodzi tu o świadomość i świadomość własnej świadomości oraz o wolność – atrybuty ludzkiego bytu, które czynią go istotą cierpiącą. A jest to cierpienie metafizyczne, więc żadnym sposobem nieusuwalne. One – owady – nie są wolne, bo wolność to właściwość i nieszczęsny dar dany istotom świadomym. Nie muszą niczego w życiu wybierać, więc nie popełniają błędów wyboru i nie są obciążone ich skutkami. Słowem, one nie wyznaczają sobie swojego losu. Tego wyboru dokonuje za nich niewidzialny, ale realny i dający się poznać w skutkach kosmiczny rozum, obecny w najmniejszym ziarenku piasku, jak i w najbardziej złożonej strukturze wszechświata. Ten rozum działa w owadach tak samo bezwzględnie jak w elementarnych cząstkach atomu czy w galaktykach gwiazd. W owadach jest on obecny jako tzw. instynkt. On im zastępuje rozum – ten rozum, który jest tytułem do dumy u człowieka i zarazem źródłem jego wiecznego nieukontentowania w bycie, jaki mu został dany.

Stoimy tutaj przed wielką antropologiczną i zarazem metafizyczną, pełną wątpliwości refleksją, która przewija się chyba przez wszystkie wielkie cywilizacje, przynajmniej od czasu do czasu. A zawiera się ona w tym, co powiedział Kohelet, że lepiej by dla człowieka było, gdyby się w ogóle nie urodził. A pod piórem Leibniza brzmi tak, jak motto, którym poprzedziłem wiersz *Cogito*, a które można streścić tak, że lepsza jest nicość niż coś, co nią nie jest. Jeśli do moich wierszy o musze domowej i o ważce zastosować te kategorie, które tu wyłożyłem, to wówczas można będzie je

rozumieć nie jako jakąś przekorną pseudofilozoficzną ekwilibrystykę podszytą ironią, lecz jako całkiem poważne utwory naprawdę filozoficzne. Szczegółową ich interpretację zostawiam przyszłym badaczom filologom – jeśli tacy się pojawią kiedykolwiek.

Myślę, że nie czekając na zastęp przyszłych badaczy, już teraz można wskazać w tych wierszach miejsca, które potwierdzają twoje komentujące uwagi. Weźmy trzy ostatnie strofy *Medytacji nad życiem i śmiercią muchy domowej*. Mamy tu pochwałę tego uciążliwego dla człowieka insekta. Jej życie nazywasz „piękną pieśnią”. A jej lot, który, można powiedzieć, jest zasadniczym sposobem jej życia, wynosisz w jego naturalnej, tzn. od natury nabytej mądrości, nad rejs Kolumba, który przecież zmienił los naszej cywilizacji. Lot muchy ma być doskonalszy, choć dla cywilizacji nie ma żadnego znaczenia.

Ale bo też i nie dla niej została stworzona latająca mucha.

Ciekawy jest tu zarysowany dramatyzm, gdy mowa o tym, że lot muchy jest lotem „jednym” i „raz na zawsze”. Mamy tu pokazany tragizm jednego ze stworzeń tego świata.

Ale, w domyśle, tragizm bezrefleksyjny, więc i jakoś bezbolesny. Nie taki jak u człowieka. Człowiek może lawirować, zanim dopadnie go to, co konieczne; może modelować swój los. Mucha nie. I jest w tym jakaś godność tej anonimowej śmierci maleńkiej istoty – śmierci kończącej krótki żywot w „miodomorzu”.

Notabene, to wyrażenie dobrze kontrastuje, a zarazem harmonizuje z oceanem, po którym płynął Kolumb. On po skarby, ona – mucha – po śmierć...

...która to śmierć jest logicznym zakończeniem jej żywota – „piękną pieśnią”. Więc w którym to przypadku jest więcej godności?

Oczywiście, że w przypadku muchy. Ona zresztą „nie czuje śmierci, tylko zapach miodu”, w którym kończy się jej żywot. A jak zrozumieć to, że mucha „całe wieki zamienia w godziny”?

Mówiąc inaczej, jej życie, choć krótkotrwałe w czasie, dokonuje się jakby w bezczasie, bo wieki zamienione w godziny, to jakby zlikwidowany czas. Można to też rozumieć tak, że dla niej godziny mają wartość wieków, więc żyje jak gdyby przez wieki. W swojej nieświadomości. W przeciwieństwie do człowieka, który liczy, mierzy czas i świadomy czasu wraz z nim znika. O czasie jest zresztą jeszcze mowa o ostatniej strofie.

„Bo nam żyć w czasie, a jej w wielkim micie, gdzie czas jest karlem, a bogiem jest życie”.

No właśnie. Ona nieświadoma czasu żyje w beczasie – stąd wyrażenie „w micie”, bo mity przedstawiają rzeczywistość ponadczasową. Jej życie jest „bogiem”, bo bo-

gowie to nieśmiertelne istoty, więc wiecznie żywe. Inaczej u człowieka, który żyje w świadomości czasu, jest istotą „czasującą”, jak to określiliśmy go wcześniej tym wyrażeniem. No i to czyni go nieszczęśnikiem. Lepiej byłoby dla niego, gdyby żył siłą przeznaczenia, czyli jako pozbawiony wolności, tak jak mucha i ważka.

Bo treść przeznaczeń jest, jak piszesz, „boską treścią”. Człowiek byłby zwolniony od trudu niekończących się wyborów, których musi dokonywać sam, a przecież ludzki rozum, a także i wola, nie mogą równać się siłom boskim. Lepiej, aby był zniewolony wolą boskiego przeznaczenia, niż aby musiał dokonywać permanentnie aktów samodeterminacji.

Dobrze utrafiasz w moje intencje i kontynuujesz moje myślenie. Zwróćmy więc uwagę, że jeszcze wyraźniej myślenie takie przenika wiersz *Człowiek i ważka*. Powiedziane w nim jest, że zamiast duszy nieśmiertelnej, czyli wraz z nią i naszej świadomości, wolności etc., Bóg dał ważce skrzydła tak mądrości – Jego własnej mądrości – pełne, że nad wodą unosi się pewnie niczym „duch Boży”. Nie lęka się grozy świata. A przede wszystkim nie czuje czasu, bo nie ma jego świadomości, tak jak nic nie wie o wieczności. Te problemy są jej całkowicie obce. Ona zajmuje się tylko swym istnieniem, które odczuwa jako wieczne – no, bo nic nie wie o czasie.

Ostatnia strofa tego wiersza jest dość smutna. Traktuje o naszym ludzkim losie. Stanowi on kontrast w stosunku do losu i życia ważki. Bo i cóż z tego, że człowiek ma duszę nieśmiertelną, skoro tu na ziemi krępują go czas i przestrzeń. Ta nasza nieśmiertelna dusza może tylko z żalem i zazdrością patrzeć na istnienie ważek, które beztrudnie przyglądają się swoim odbiciom w wodzie i z tym odbiciem utożsamiają swój los, odczuwając go tak, jakby to był obraz wiecznego życia.

Nieśmiertelna dusza to pojęcie na wskroś religijne, a nie naukowe czy filozoficzne. Religia mówi, że jedynie wiara w nieśmiertelność duszy gwarantuje nam poczucie sensu ponoszenia trudu istnienia ziemskiego. Bez niej wszystko, co jest nam dane do przeżycia tutaj, traci sens absolutny, a nabiera jedynie sensu względnego i ulotnego. W takiej sytuacji śmierć biologiczna jest śmiercią ostateczną, a życie jawi się jako tragiczny spektakl. W tym spektaklu zwycięskim bohaterem może być ważka, a człowiek żalonym przybłądą. Zachodzi jednak pytanie, czy ten ziemski, naturalistyczny spektakl ma obrazować całość dziejów świata? Czy może finał dziejów spełnia się poza tym światem? A wtedy, aby w nim godnie uczestniczyć, dobrze byłoby mieć w sobie i za sobą coś takiego jak dusza nieśmiertelna, która tak niewiele znaczy w konfrontacji z istotami ziemskimi tu na ziemi, lecz w owym wielkim finale dziejów świata i wszechświata może okazać się tym jedynym, co nas ocali od zapomnienia przez Boga. Moja poezja nie sięga poza brzegi istnienia ziemskiego, lecz zajmuje się jedynie losem człowieka na ziemi. A tu jednak człowiek jest istotą z krwi i kości, więc wywodzącą się z żywiołów, które go tworzą i niszczą. Czy na zawsze? – Oto jest pytanie do Wielkiego Boga i Wielkiej Nicości.

Na koniec naszej rozmowy chciałbym cię prosić o zwięzłe określenie filozoficznej istoty twojej poezji. Słuchając twoich medytacji i włączając się w nie od czasu do

czasu, odnosiłem wrażenie, że tym, co cię wręcz obsesyjnie fascynuje, jest kruchość ludzkiego istnienia na tym naszym świecie, którego raczej nie chciałbyś nazwać, za Leibnizem, najlepszym z możliwych. Fascynuje, powiedziałem, ale trzeba by zaraz dodać – i przeraża. W związku z ową kruchością, nie tylko zresztą człowieka, bo i całego świata widzialnego, pozostaje obsesyjne wręcz drażnienie problemu czasu. Kruchość człowieka i potęga czasu wydają się być miernikiem zła, jakie przenika świat człowieka, a nawet cały kosmos (pamiętamy wiersz *Zwierzęta zodiakalne*). I właśnie zło w aspekcie metafizycznym jest ukrytym bądź wyraźnym motywem wracającym w twoich wierszach niemal nieprzerwanie. Wyczuwa się też mniej lub bardziej skrywany żal do Pana Boga, że tak niedoskonały świat podarował człowiekowi, a i nie lepszą też mu ustanowił naturę własną. Tu może nawiasem zauważę, że wszystkie twoje wiersze zwrócone do Boga w tonie modlitewnym są pisane w konwencji próśb i lamentów, a chyba nie ma żadnego w konwencji dziękczynienia. Tym, co jeszcze mnie w nich uderza, to obsesyjne skargi na fundamentalne ograniczenia możliwości poznawczych w zakresie problemów metafizycznych. Oczywiście wyliczam to wszystko, mając na uwadze nie tylko to, co teraz w naszej rozmowie zostało przez ciebie powiedziane, lecz biorąc pod uwagę całą twoją poetycką twórczość. Więc miał chyba rację Leszek Kołakowski, nazywając cię poetą „najoczywiściej metafizycznym”. Ale czy znalazłbyś jakąś najogólniejszą formułę filozoficzną dla swojego poetycko-myślicielskiego trudu? O co ci w tym wszystkim ostatecznie chodzi? Co chciałbyś wiedzieć, aby nasycić swoje pragnienie poznania? Bo to, że o poznanie rzeczy metafizycznych ci chodzi, to widać w niemal każdym twoim wierszu. Ale może wskazałbyś jakąś dominantę w swoich poetycko-filozoficznych dociekaniach?

Postaram się. Ale najpierw chciałbym twoje uwagi o filozoficznej problematyce mojej poezji uzupełnić. Chciałbym mianowicie wskazać na rzecz nie mniej, jak mi się wydaje, ważną od tego, co powiedziałeś, a mianowicie na to, że prócz malowania w ciemnych barwach tego świata, w którym jesteśmy wraz z naszym ciałem uwięzieni, a który cechuje przerażające nas przemijanie i dążenie do nicości bądź do niewiadomego, rozsnuwam też motyw nadziei na istnienie innego, lepszego, bo trwałego świata, który jest nam, być może, pisany. Dowodów rozumowych na to nie ma. Ale żyje w nas taka nadzieja, która raz przygasa, a raz znowu rozpala się na nowo. Lecz nigdy nie gaśnie do końca. Bo świat, który przemija, jest raczej nie do pomyślenia bez świata, który naprawdę istnieje, czyli trwa w metafizycznej niezmienności. Bez takiego, który jest sam nieruchomy, choć wszystko porusza. Jest jeden, a od niego pochodzi wielość rzeczy i cały ten nasz zgiełkliwy świat, w którym panuje czas i śmierć. I nie wyobrażam sobie, aby ów Byt absolutny nie był zarazem Osobą. Bo jeśli my jesteśmy osobami, a osoby są absolutnie innymi od wszystkich rzeczy tego świata istnościami, to musi przecież istnieć ich przyczyna. A tą przyczyną może być jedynie Bóg, który jest nie tylko Stwórcą, pierwszą Przyczyną itp., ale i Osobą – źródłem wszystkich osób. Jakże by bowiem było możliwe, aby nasza osoba mogła być dziełem sił bezosobowych. A co do mojej poezji, jej filozoficznej dominanty, to autorefleksja mówi mi, że jest ona próbą poznawczego i egzystencjalnego dotarcia do Rzeczywistości Absolutnej, która jest zarazem Prawdą Absolutną, czy tym, co w naszej cywilizacji nazywa się Bogiem.

Temu poszukiwaniu towarzyszą nieodłącznie dwa motywy – zwątpienia i nadziei. W planie poznawczym góruje zwątpienie, w planie zaś egzystencjalnym – nadzieja.

Jednym z moich najbardziej ulubionych filozofów był zawsze i jest Platon. Może istotę filozoficzną mojej poezji, która jest poezją pytań raczej niż odpowiedzi, wyrażałyby jego słowa wypowiedziane w późnym dziele – *Timajos*, gdyby je z trybu oznajmującego przeformułować na tryb pytający. Wówczas by brzmiały: Co jest tym, co zawsze istnieje i nigdy nie staje się? I co jest tym, co zawsze staje się, a nigdy nie istnieje?

Nie ma w tych słowach wątpliwości, że realne jest i to, co istnieje, jak i to, co nie istnieje, a tylko staje się. My, ludzie uczestniczymy w tym, co nie istnieje, a tylko staje się. Ale wiemy, przynajmniej wiarą i nadzieją, że istnieje też to, co nigdy nie staje się, a zawsze istnieje. A jeśli wiemy, to i uczestniczymy jakoś przecież w tym prawdziwym istnieniu, przynajmniej intencjonalnie i potencjalnie. To zaś, co potencjalne, ma naturalną tendencję do przejścia w akt, który nas może wprowadzać w dziedzinę prawdziwego, wiecznego Bytu.

Albo w nicłość!

Czy mam ci raz jeszcze wyłożyć moją koncepcję nicości jako ogrodu najprawdziwszego i najszcześniejszego istnienia?

Bardzo proszę, bo to, co do tej pory usłyszałem, było wprawdzie piękne, wręcz nie do wiary piękne. Ale czy było równie prawdziwe, jak piękne? Mam niejakię wątpliwości.

Posłuchaj! Człowiek wynurza się z nicości i do niej powraca. Ale owa nicość jest tylko nicością tego świata, który nazywamy realnym, bo go doświadczamy zmysłami. Znaczy to, że nie ma w niej żadnej cechy, którą by posiadał nasz obecny świat. To jednak nie znaczy, że nicość nie istnieje, że nie jest realna. Owszem, skoro człowiek, a i jakikolwiek byt tego świata z niej właśnie się wyłania i rodzi, to nic innego tylko ona jest jego matką i źródłem. Jeśli zaś ów byt ginie w tym świecie i dla tego świata, to znaczy, że powraca do nicości, z której byt wyszedł. Przeto istniejemy w ścisłej zależności od niej. Ona jest naszym naturalnym środowiskiem istnienia prawdziwego, pełnego, czystego i doskonałego. Ona, a nie widzialna ziemia i widzialne niebo, i wszystko, co zmysłowo postrzegane. Obrazowo można ją przedstawić jako nieskończony praocean, a nasze ziemskie życie jako jego kaprys – z jego woli wynurzamy się na chwilę, tak jak ryba, która niekiedy jakimś dziwnym trafem wyskakuje z jego głębi nad wodę i trwa przez moment w zawieszeniu nad falami, by natychmiast upaść i znów zanurzyć się w jego niepojęte przestrzenie. Ale ów upadek jest powrotem do swej prawdziwej ojczyzny i szczęśliwego domu. Życie zawsze można pojmować jako wygnanie ze szczęśliwej krainy nicości i powrót do niej. Jeśli życie ziemskie uznamy za miejsce i czas cierpienia, to musimy przyznać, że owo cierpienie jest nieskończeniem małą cząsteczką nieskończonej nicości, do której powrót jest największym i jedynym prawdziwym szczęściem.

Można ów powrót do Nicości rozumieć jako powrót do Boga, bo ową Nicością cóż innego może być, jak nie Bóg. W teologii apofatycznej (negatywnej) znane jest

paradoksalne twierdzenie, że Bóg jest nicością (należałoby ją wówczas pisać raczej z dużej litery). Przy takim rozumieniu tego pojęcia jak to, co teraz wykładam, nicłość nie jest absolutnym brakiem czegokolwiek, absolutną pustką, lecz jest *c z y m ś*, tyle że absolutnie innym niż jakiegokolwiek *coś*, co podpada pod nasze zmysły i naturalny rozum. Ten ostatni zdolny jest tylko do pomyślenia jej czysto formalnie i logicznie nie jako będącą absolutnym *n i c z y m*, lecz będącą absolutnym *c z y m ś*, co istnieje w najbardziej fundamentalnym znaczeniu słowa „istnieć”. Myślę, że rozumując tak, nie odbiegam w istocie rzeczy od przekonania pierwszego europejskiego metafizyka – Parmenidesa, który wypowiedział te słynne słowa: „Byt jest, a niebytu nie ma”. „Niebytu”, czyli „nicości” w sensie absolutnym nie ma. A to choćby dlatego, że jest niemożliwa do pomyślenia.

Wybacz, że już nic więcej na temat nicości nie potrafię powiedzieć. Więc jeśli to ci nie wystarcza, to musisz na własną rękę szukać wiedzy głębszej niż ta, którą ci tu zaprezentowałem. A co do tego, czy jest ona prawdziwa, to nikt nie może wiedzieć. Wystarczy, że niesie jakieś pocieszenie, że jest – jak sam powiedziałeś – piękna. Myślę też, że jest logicznie niesprzeczna, więc może i prawdziwa. Ostatecznie może się kiedyś naocznie o tym przekonamy.

Tak, wtedy, kiedy nas nie będzie! Tymczasem przepraszam, że przeciągam tę rozmowę – nurtuje mnie jeszcze jedno pytanie, które dotyczy najdobitniej tego, co jest w tym życiu, na tej ziemi i w bieżącym czasie. To problem dobra i zła. Jak pogodzić absolutną dobroć Boga z istnieniem zła w historii i kosmosie?

Jest to stare pytanie. W twojej poezji występuje ten problem w sposób zarówno otwarty, jak i ściszony – zawsze w formie pytań.

Ten problem spędza sen z oczu największym teologom od wieków, więc cóż ja tu mądrego mogłem powiedzieć? Skoro jednak pytasz... No, cóż, pamiętamy, co obiecywał wąż – szatan pierwszym rodzicom w Raju, nakłaniając ich do spożycia owocu z drzewa wiadomości dobra i zła – to, że będą równi Bogu. I wiadomo, co z tego dla nich wynikło. Wolałbym nie powtarzać ich zachowania i wiedzę o dobru i złu zostawić Bogu. Jednak faktycznie problem ten, tak jak go tu sformułowałeś, niepokoi wszystkich, którzy wierzą lub chcieliby uwierzyć w Boga będącego nieskończonym dobrem. Wierzący szukają usprawiedliwienia dla Boga, w którego wierzą. Uprawiają więc teodyceę. Inni zaś z powodu zła tego świata odrzucają wiarę w Boga, przynajmniej pojmowanego jako nieskończone dobro. Tym pozostaje manicheizm bądź ateizm lub łagodniejsza jego postać – agnostycyzm, będący praktycznym ateizmem. Problemu tego nie da się rozwiązać na gruncie czystego rozumu. Pozostaje wiara religijna lub niewiara. Z praktyczno-egzystencjalnego punktu widzenia lepsza jest wiara (por. słynny zakład Pascala), bo niewiara, choć teoretycznie równosilna z wiarą, prowadzi może ludzi, a może i całą ludzkość, do nihilizmu. Ten zaś nie jest stanem pożądanym, jeśli człowiek pragnie żyć z poczuciem wyższego sensu.

Wnikając w szczegóły problemu zła w świecie, warto rozróżnić jego postaci i stopnie, bo rozjaśnia problem metafizycznej odpowiedzialności za nie Boga, człowieka, czy jakiejś jeszcze innej siły. Często można się spotkać z wątpliwościami dotyczącymi dobroci i miłości Boga roztaczanymi pod wpływem wielkich nieszczęść, jakie dzieją się w świecie, spowodowane przez samych ludzi lub przez kataklizmy

przyrody, jak trzęsienia ziemi, tsunami itp. Ludzie pytają dramatycznie i rozpaczliwie, gdzie był Bóg, gdy miliony niewinnych szły na śmierć przygotowaną im przez ludzkich braci z premedytacją? Gdzie był Bóg, gdy tsunami pochłonęło niemal w jednej chwili tysiące osób? I w jednym i w drugim przypadku chodzi o cierpienie i śmierć. I to one, a nie Holokaust ani tsunami są metafizycznym skandalem. Trzeba odróżniać zło w sensie metafizycznym od zła moralnego z jednej i naturalnego z drugiej strony.

Tsunami i jemu podobne żywioły przynoszą śmierć i cierpienie, same będąc „niewinne”, bo pojawiają się nieświadomie i z jakiejś przyrodniczej naturalnej konieczności. Wojny, przemoc i wszelkie gwałty zadawane ludziom przez ludzi, to zło moralne. I w jednym i drugim przypadku chodzi o to samo – o zło. Bo złem jest cierpienie i śmierć, niezależnie od przyczyny. A Bóg przyzwala na jedno i na drugie. Ze złem moralnym próbuje mierzyć się każda teodycea, czyli religijno-teologiczna koncepcja usprawiedliwiająca Boga, a odpowiedzialnością obarczająca człowieka, odwołując się do jego wolnej woli (*liberum arbitrium*). Jednak zła naturalnego nie można w podobny sposób „usprawiedliwić”. Tak czy inaczej zło pozostaje złem. To jest pewnik. Świat – twór Boga – dotknięty jest złem. Dlaczego zło? To pytanie pozostaje bez uspokajającej nasze umysły odpowiedzi. Śmierć i cierpienie to korona zła, jego zwieńczenie, ale nie istota. A gdzie kryje się jego istota i gdzie znajdują się jego źródła i fundamenty? To jest właśnie pytanie metafizyczne, na które rozum ludzki nie znajduje odpowiedzi. I zło musimy uznać za wielką niezgłębianą tajemnicę. Tu otwiera się brama dla religii, która jest strażniczką tej tajemnicy. A dla poezji stanowi to może wielki, nigdy nie kończący się temat.

I twoja poezja tym problemem żywi się niemal od początku, ukazując go na różne sposoby w coraz to innych przebraniach językowo-obrazowych. Zawsze chodzi o to samo pytanie: dlaczego świat jest taki, jaki jest, skoro do pomyślenia jest znacznie lepszy, pozbawiony wszystkiego tego, co składa się na nędzę tego świata? Mówiliśmy do tej pory o problemach metafizyczno-egzystencjalnych w twoich wierszach, bo niemal wszystkie one zawierają, w taki czy inny sposób, tę właśnie problematykę dotyczącą egzystencji ludzkiej.

Historią ani współczesnością w zasadzie nie zajmujesz się. Ale zauważyłem można przynajmniej jeden wiersz, który stanowi pod tym względem wyjątek. Jest to *Cień nad Europą (Wschód – Zachód)*. Kończy on cykl utworów nawiązujących do archetypiki antycznej, szczególnie greckiej, która zresztą symbolizuje całość cywilizacyjną Europy. Niepokojący jest już sam tytuł przywołanego tu wiersza, w którym to tytule widnieje słowo „cień”.

Wiersz ten powstał istotnie pod wpływem bieżących wydarzeń politycznych, które na chwilę zabłysły groźnym światłem, mogącym zalać cały świat. Światłem wojny. W roku 1969 doszło do konfrontacji militarnej między Chińską Republiką Ludową a Związkiem Radzieckim nad rzeką Ussuri. Konflikt między tymi olbrzymami robił wrażenie właśnie dlatego, że w grę wchodziła potęga jednej i drugiej strony, a nie rozmiary militarne konfliktu, który ograniczył się ostatecznie do kilku potyczek, by zgasnąć po dyplomatycznych zabiegach, zwłaszcza ze strony radzieckiej. Wieść o tym konflikcie rozpałała moją wyobraźnię. W wierszu nie ma bezpośrednich odniesień do niego, gdyż swoim zwyczajem konkretne wrażenie przeobraziłem w wypowiedź

usymbolizowaną i dalece uogólnioną. Nie ma Chin, a jest Azja ze zdynamizowanym obrazem Himalajów i Tybetu; nie ma Chińczyków upominających się o zwrot swoich terytoriów, a są „miliony”, które z gniewem ruszają na Zachód do wyłączonej pięknej Europy, która w wierszu przybrała status bogini. Wreszcie jest aluzja ściśle historyczna: „byli tu głodni i dzicy, ich cienie koczują w ziemi”. To pogłos najazdów mongolskich w średniowieczu. Pod pojęciem Azji rozumie się tu nie wyrafinowane cywilizacje Chin czy Indii, lecz to, co kojarzy się Europejczykowi z barbarzyństwem mongolskim, a także z despotyzmem wschodnich azjatyckich monarchii. Ich przeciwieństwem jest cywilizacja Zachodu, cywilizacja wolności, symbolizowana tu obrazem geograficznej mapy: „A z boku Europa – córka słonecznej Hellady, / trwożna bogini wolności ze stopami w Morzu Śródziemnym / wsparta o szczyty alpejskie; włos jasny Gór Skandynawskich / ocean jej chłodzi północny”. Wiersz kończy się strofą w tonie żarliwej modlitwy o ocalenie nie tylko Europy, lecz i całego globu ziemskiego, a także o przemianę moralną całej ludzkości.

Dziś ten wiersz, jak mi się wydaje, nabrał szczególnej aktualności, a to w związku z naporem islamskiej cywilizacji na naszą europejską, którą trudno już nazwać chrześcijańską, ale dla historycznego porządku tak ją nazywajmy. Nadciąga bez wątpienia śmierć tej cywilizacji, która na agresję i nienawiść zmieszane z pogardą do niej islamistów odpowiada otwartością, tolerancją i bezkrytycznie pojmowaną wolnością. Słowem, sama zaprasza swego wroga do jej likwidacji. To smutne. Europa wypiera się sama siebie, własne świątynie oddaje muzułmanom na meczety lub kupcom na domy interesów, gdyż duch chrześcijaństwa został z nich wypędzony wcześniej i zastąpiony duchem permanentnej błazeńskiej zabawy. Świątynie czynne, pełne powagi wiernych urągałyby beztroskim ucztom zmaterializowanego i skomercjalizowanego społeczeństwa. Cóż nam o tym wszystkim powiedzieć? Giń Europo, jeśli taka jest twoja wola!

Pisząc swój wiersz, widziałem cień nad Europą, ale nie aż tak głęboki i ciemny jak ten, który ją teraz okrywa. Myślałem, że to Daleki Wschód nas zaatakuję, zajmąwszy wcześniej Rosję. Nie myślałem o Bliskim Wschodzie i Afryce. Historia uczy nas, że wojny wygrywają ci, którzy stosują w nich nowe rodzaje broni, nieznanie przeciwnikowi. Któż mógł przypuszczać, że można podbić Europę nie armią wojska, lecz armią bezbronnych biedaków, którzy gotowi są z nienawiści do niej oddawać niemal masowo swoje życie, w przekonaniu, że w zamian za nie, tu na ziemi otrzymają powiększone do wieczności w mahometańskim niebie. Profesor Bogusław Wolniewicz, człowiek niepospolitego intelektu połączonego z trzeźwym na świat spojrzeniem, powiedział, że przyszłość Europy to najpierw islam, a następnie Chiny. Może więc jakiś duch dziejów podsunął mi podobną intuicję, którą wprowadziłem do wiersza *Cień nad Europą*. Tyle że pominąłem w nim Bliski Wschód. Ale on przecież ma być tylko ogniwem pośrednim zagłady Europy jako cywilizacji. Ostatecznym mają być jednak Chiny.

Mówisz – Chiny. A może w tej prastarej cywilizacji jest jakaś ukryta siła, mająca zdolność ocalenia naszej zużytej już niemal doszczętnie cywilizacji Zachodu?

Może... Podobno chrześcijaństwo najbujniej rozwija się właśnie w Chinach wbrew wrogim mu komunistycznym władzom. Jeśli doszłoby tam do pewnej równowagi między starymi religiami i filozofiami, jak buddyzm, taoizm i konfucjanizm a chrze-

ścijaństwem i nastalaby epoka pokojowego współistnienia, to kto wie, czy ocalenia naszej nihilizmem przeżartej cywilizacji nie należałoby wyglądać właśnie stamtąd. Ale póki co, to świat trwa w tragicznym kręgu wzajemnie napędzającej się nienawiści, z której wyrwać nas może chyba tylko jakaś totalna śmierć kosmiczna. Albo śmierć jako brama do wieczności, gdzie panuje większa nad wszelkie zło miłość. Zobaczymy. Apokalipsa jeszcze jest przed nami.

Na zakończenie tej medytacyjnej rozmowy przytoczmy wiersz z 1967 roku, mówiący o zaklętym kole nienawiści, w które wplątana jest ludzkość w swojej historii od jej początku, czyli od Kaina i Abla. Oby to koło stało się zbawczą spiralą! I nie pozwoliło nam utonąć na zawsze w wielkiej rzece nienawiści:

NIENAWIŚĆ

Stoimy nad wielką rzeką, ty z tamtej strony, ja z tej,
z wymierzonymi na siebie strzałami.

Za nami pustynia, morze nad nami dzień, noc.

Nie odwrócę się, bo mnie zabijesz, nie odwrócisz się, bo cię zabiję.
I trwamy tak od tysiącleci
W nienawiści jak w miłosnym uścisku
nad wielką rzeką, która nas porywa.

Nie kończmy naszych medytacji takim dramatycznym akordem. Zastanówmy się raczej nad tym, co przez wieki stanowiło istotę sztuki – nad pięknem. A zatem stawiam pytanie wyjęte z Norwidowego Promethidiona: „Cóż wiesz o pięknie?”. Chodzi mi w tej chwili o to, gdzie szukać granicy piękna, jak wysoko może się ono wznosić? I czy w ogóle jest dla niego jakaś granica?

Kiedy słucham wielkiej, pięknej i najpiękniejszej muzyki, nasuwa mi się niekiedy myśl, że przecież mogłaby ona być jeszcze piękniejsza, a od tej piękniejszej jeszcze piękniejsza itd. Czy w nieskończoność? Bo myśląc w ten sposób, stajemy przed ostatecznością, jaką wydaje się być nieskończoność właśnie. Myśl taka jednak wtrąca nas w wątpliwości co do naszych zasadniczych ludzkich możliwości. Bo wszelkie piękno, które pochodzi od człowieka, rodzi się w określony sposób. Określony, czyli mający swoje granice. Te zaś wyznacza fizyczny charakter narzędzi, wszelkich instrumentów, którymi posługuje się człowiek-artysta i ogólniej człowiek-wytwórca, bo przecież sztuka, działanie artystyczne jest tylko szczególnym przypadkiem ludzkiej aktywności twórczej jako takiej. Piękno jest domeną sztuki. Sztuka jest dziełem człowieka. I o tyle, o ile jest ona jego dziełem, zamyka się w granicach jego ontycznych możliwości. Te zaś są, rzecz jasna, ograniczone. Więc i piękno, które powstaje w czysto ludzkich warunkach ma swoje granice. I my to czujemy, z prawdziwym niekiedy żalem.

A czy możliwe jest mimo wszystko piękno nieskończone?

Możliwe jest na pewno. Ale czy realne? – Tego z całą pewnością nikt wiedzieć nie może, póki życie nasze jest w istotny, jeśli nie zasadniczy sposób fizycznie uwarunkowane. A o tym, co z nim się stanie dalej, gdy opuści fizyczne więzy krępujące jego aspiracje do wieczności, nikt z nas rozumem pojąć nie może. Pozostaje tylko wiara, która jednak, aby się pojawiła, to najpierw musi na człowieka spłynąć łaska z Wysokości – łaska wiary. Ale i bez tej specyficznej pewności, jaką daje wiara religijna, można samym tylko rozumem wspartym metafizyczną wyobraźnią snuć refleksję nad pięknem nieskończonym. A że jest możliwe, to wynika już z samego faktu, że przychodzi nam ono na myśl np. wtedy, gdy słuchamy najpiękniejszej muzyki i nie czujemy się jej pięknem w sposób doskonały, skończony usatysfakcjonowani, bo chcielibyśmy, aby stało się jeszcze piękniejsze, aż do możliwości całkowitego zatracenia się w nim – w słuchaniu, gdy jest muzyczne, a w oglądaniu, gdy wizualne – nie tylko więc będące dziełem rąk i wyobraźni człowieka, ale i jako piękno całego boskiego kosmosu. Bo jest on najpiękniejszy z tego, co człowiek może oglądać zmysłami i osnuwać swoją myślą.

Więc piękno nieskończone jest możliwe. O takim mówi Platon w swoim arcydialogu *Uczta*, o „pięknie samym w sobie, nieskalanym, czystym, wolnym od obcych pierwiastków”; o pięknie „nadświatowym, wiecznym, jedynym, niezmiennym” – o pięknie więc nieskończonym.

Ale, aby takiego piękna doświadczyć, jeśli ono rzeczywiście istnieje i czeka na nas, trzeba by przekroczyć to, co ludzkie i ziemskie i wejść w dziedzinę nadprzyrodzonego, nadświatowego. Dopiero bowiem ta dziedzina ma udział w pięknie nie mającym granic, w pięknie nieskończonym. Ja staram się wierzyć, że takie jest piękno Nicości, z której się wyłoniłem i do której powrócę – gdy więc opuszczę czas i przestrzeń, gdy zamieszkać w Nieskończoności, a Nicość będzie mi śpiewała pieśń Wiecznego Istnienia. Będzie ona piękna tym pięknem, o którym Norwid mówił, że jest „Kształtem Miłości”. Bo prawdziwe istnienie jest czystą Miłością.

Kazimierz Świątkowski

Gnothi seauton. The Poet's Conversation with Himself

Abstract

The text contains auto-interpretations of those poems chosen from the volume *Kamień i czas (Stone and Time)* that are preceded by mottos from the Bible and from various philosophers, as well as several other poems which are thematically similar. The arguments are presented as a contrived dialogue. It is a conversation of the poet-author with himself about the philosophical contents and the way they are expressed in the chosen poems. The author defines these contemplations as meditations. The scope of the 'meditations' often goes beyond the content of the poems and becomes thereby a more general exposition of the poet's view of the world.

Keywords: *Gnothi seauton*, poems, poetry, auto-interpretations, *Kazimierz Świątkowski*.

Translated by Olga Słabońska

