

BARTŁOMIEJ JÓZEF KUCHARSKI OCD

POEZJA POLSKA JAKO SPRZYMIERZENIE ŻYCIA DUCHOWEGO CZŁOWIEKA W EPOCE POSTMODERNIZMU

WPROWADZENIE

Od czasów starożytności twórczość literacka, głównie poetycka, pełni rolę swobodnego medium ukazującego stan ludzkiej duchowości. Człowiek myślący i cierpiący, szukający sensu życia, doświadczający różnego rodzaju wewnętrznych olśnień, dawał świadectwo o swoim wnętrzu w kształcie, zdawałoby się, ulotnego słowa, zapisanego na kartach eposów, poematów, pieśni i legend. Po taką właśnie formę utrwalenia objawienia Bożego sięgali autorzy biblijni. Najwznioślejsze prawdy teologiczne zostały przekazane często językiem pełnym literackiego kunsztu i piękna. Świat duchowego krajobrazu ludzkości opisano wersetami Psalmów, Księgi Hioba czy Pieśni nad Pieśniami. Również Jezus, przekazując dobrą nowinę o królestwie niebieskim, posługiwał się w swoim przepowiadaniu elementami na wskroś poetyckimi. Twierdzi tak m.in. argentyński poeta, pisarz i eseista, Jorge Luis Borges, który będąc agnostykiem, potrafił docenić siłę i piękno języka, którym przemawiał Nauczyciel z Nazaretu.

„Styl Chrystusa jest nadzwyczajny. Pamiętajmy, że pisarze szukali metafor przez wieki [...]. Nikt jednak nie wymyślił tak nadzwyczajnych obrazów jak Chrystus, obrazów, które po dwóch tysiącach lat nadal są zadziwiające. Na przykład *rzucać perły przed wieprze* – jak On doszedł do takiego zdania? Zazwyczaj przy takich wyrażeniach myśli się, że powstały przez modyfikację; a jednak rzu-

canie pereł przed wieprze to obraz, który wciąż jest nadzwyczajny, którego nie da się sklasyfikować”¹.

Także św. Jan od Krzyża, największy mistyk wśród poetów i najwybitniejszy poeta wśród świętych, ukazując bogactwo duchowych doznań człowieka, sięgnął po język mowy wiązanej, uważając, że tylko poezja jest w stanie zwerbalizować to, co najbardziej wzniosłe i niewyraźne w doświadczeniu mistycznym. Święty karmelita bosy konsekwentnie powtarza, iż nie ma lepszej formy literackiej służącej ukazaniu stanów ludzkiego ducha od wzniosłej mowy poetyckiego dyskursu. W prologu do *Pieśni duchowej* uzasadnia tę tezę, powołując się na przykład ksiąg biblijnych.

„Bo i któż może opisać to, co On pozwala zrozumieć duszom rozmiłowanym, w których mieszka? I kto ośmieli się wyrazić słowami to, co On im daje odczuć? Kto wreszcie może wyrazić pragnienia, które w nich wznieca? Na pewno nikt, nawet same te dusze, które to przeżywają. I to jest przyczyna, dla której nie w ścisłych naukowych określeniach, lecz raczej w słowach pełnych przenośni, obrazów i porównań dają nam one poznać nieco ze swych przeżyć i z pełności ducha wyjawiają sekrety i tajemnice. [...] Przykładem tego jest Pieśń nad Pieśniami Salomona i inne księgi Pisma Świętego, w których Duch Święty, nie mogąc wyrazić nadmiaru swej boskiej miłości zwykłymi słowami, powszechnie używanymi, wypowiada je w tajemniczych obrazach i podobieństwach. Stąd też, choć tyle razy przez świętych doktorów były i będą objaśniane, to jednak nie ustaną nigdy dociekania nad nimi, gdyż tych tajemnic nie można wyrazić słowami. Wszelkie też objaśnienia nie dorównują zazwyczaj głębi ich istotnego znaczenia” (PD, prolog).

Zawsze jednak należy pamiętać, iż tworzenie poezji jest wyrazem szeroko rozumianej wrażliwości duchowej twórcy i powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że duchowość rozumiana jako domena spraw religijnych odnosi się do węższego kręgu zagadnień skoncentrowanych na sprawach ściśle związanych z teologią życia duchowego. Chcemy te dwie sfery duchowości ludzkiej wyraźnie odróżnić, jednocześnie szukając tego, co je ze sobą łączy.

Poezja, jako forma wypowiedzi najistotniejszych treści ludzkiego ducha, coraz intensywniej, z epoki na epokę, poddana została upokarzającej marginalizacji. Czas wielkich krytycznych systemów racjonalnych w rodzaju oświecenia czy pozytywizmu ustanawiał bezwzględny prymat poznania rozumowego nad wszelkim innym poznaniem. Skoro rozum ludzki nie jest w stanie ogarnąć i nazwać doznań pozaracjonalnych, to – według teoretyków tego nurtu myślenia – są one jedynie czymś, co rodzi się w sferze ludzkich uczuć i nie powinno być brane pod uwagę w poważnym

¹ J.L. BORGES, O. FERRARI, *W dialogu III*, Gliwice 2008, s. 101.

dyskursie naukowym. Inaczej rzecz ujmując, poezja to kwestia uczuć, nie wyraża świata metafizycznego, bo on tak naprawdę nie istnieje realnie. Istnieją tylko byty dające się poznać na drodze empirycznego doświadczenia fizycznego. Cała sfera duchowych doznań ogranicza się jedynie do świata skonstruowanego z psychicznych fenomenów, będących z kolei owocem działania procesów fizjologicznych ludzkiego mózgu. Ta smutna wizja antropologiczna w myśleniu o naturze człowieka coraz bardziej poszerzała strefę wpływu od co najmniej XVIII wieku, a w dobie współczesnej osiągnęła apogeum w postaci postmodernizmu.

1. POSTMODERNISTYCZNY OBRAZ DUCHOWEGO KRYZYSU CZŁOWIEKA

Próbując określić, co kryje się pod pojęciem postmodernizmu, należy odwołać się najpierw do nurtu myślenia, który go poprzedza, czyli do modernizmu. Jednym z jego źródeł jest racjonalizm Kartezjusza, który zapoczątkował w refleksji filozoficznej epokę nowożytnej wiary w absolutne możliwości ludzkiego *cogito*. „Myślę, więc jestem” stało się przewodnią ideą dla tych, którzy uznali, iż można w oparciu o racjonalizm odkryć podstawę wszelkiej wiedzy, która wykorzystana do rozwoju nauki i techniki, przyczyni się do udoskonalenia świata, wyeliminowania konfliktów i uczynienia z ziemi swego rodzaju raju dla jej mieszkańców. Przeciwno takiemu totalnemu roszczeniu, jakie usurpuje sobie ludzkie *cogito*, występują teoretycy postmodernizmu. W opozycji do optymistycznej wizji modernistycznej twierdzą oni, że marzenia racjonalistycznych utopistów legły w gruzach podczas II wojny światowej. Francuski filozof J.F. Lyotard zadaje retoryczne pytanie:

„Jeśli w obozie Auschwitz najbardziej wykształcony naród świata za pomocą najwspanialszej techniki mordował inny naród, to czy można nadal twierdzić, że wiedza, technika, wykształcenie prowadzą do naprawy ludzkości?”²

Francuski postmodernista uważa, iż ideały oświeceniowe zapoczątkowane przez kartezjański racjonalizm doprowadziły do powstania totalitaryzmów, czyli do próby zamknięcia wielości ludzkich doświadczeń i pragnień w jednej domkniętej doktrynie, w systemie spójnym i oczywistym, który w sposób jednoznaczny tłumaczy rzeczywistość i nakazuje wszystkim podporządkować się swoim teoretycznym i praktycznym wymogom. Kto tego nie zaakceptuje, tym samym musi być wyeliminowany, to znaczy unicestwiony jako wróg ludzkości dążącej do szczęścia. Dwa wielkie totalitaryzmy XX stulecia – rosyjski komunizm i niemiecki nazizm – są nader drastyczną egzemplifikacją tej tezy. W systemach totalitarnych wszystko, a więc także i twórczość poetycka, miało być podporządkowane dogmatycznym ujęciom ideolo-

² *Literatura. Wiedza o kulturze, Encyklopedia szkolna WSiP*, Warszawa 2006, s. 648.

gii marksistowskiej i nazistowskiej. Nie było więc możliwe jakiegokolwiek indywidualne werbalizowanie doznań duchowych, bo dla komunizmu i nazizmu coś takiego, jak jednostkowe doświadczenie transcendencji, było iluzoryczne i nie przyczyniało się do budowania szczęścia ogółu społeczeństwa. Prymat myślenia o abstrakcyjnym szczęściu wszystkich stał się bowiem głównym powodem lekceważenia pojedynczego człowieka. Słynna fraza poematu Włodzimierza Majakowskiego „jednostka zerem, jednostka niczym”, najtrafniej odsłania postawę totalitaryzmu modernistycznego. Wyrażał się on w tworzeniu tzw. wielkich narracji w postaci historiozofii marksistowskiej i faszystowskiej teorii wyższości jednych narodów nad drugimi. W opozycji do tego rodzaju myślenia postmoderniści zaproponowali inny sposób postrzegania ludzkiej rzeczywistości. Stwierdzili, że nie jest możliwy spójny i jedyny system interpretowania rzeczywistości. Liczy się pluralizm poglądów, ich wykluczająca się niekiedy różnorodność i jednocześnie ich równowartościowość. Należy poddać się wpływowi relatywizmu światopoglądowego, który nie twierdzi nic na pewno i jest otwarty na każdy rodzaj interpretowania świata. Imperatywem głównym staje się więc demaskowanie wszelkich autorytetów, poddawanie krytyce wszystkich ideologizmów oraz walka z trwałymi i niewzruszonymi zasadami. Bez względu na bezkrytyczne głoszenie ich w systemach totalitarnych stało się bowiem przyczyną dramatu milionów zabitych w imię idei powszechnej szczęśliwości. Dla postmodernistów liczy się więc nie stałość poglądów czy możliwość zakorzenienia w świecie dogmatycznej pewności, ale umiejętność nieustannego wędrowania poprzez różnorodne wizje świata³. Człowiek, w myśl tej koncepcji, jest nomadą, wędrowcem, który nie ma tu na ziemi stałego punktu odniesienia, skazany jest bowiem na przygodność i kruchość własnego bytowania. Agata Bielik-Robson, eseistka i filozof, tak charakteryzuje postawę duchową ery postmodernizmu, która w jej ujęciu nosi nazwę ponowoczesności:

„Świat ponowoczesny, pomimo całego wewnętrznego zróżnicowania, ma jedną wspólną charakterystykę: jest światem uświadomionej i zaakceptowanej przygodności [...]. Tymczasem świat ducha, ujmując rzecz całkiem po prostu, jest światem tego, co konieczne. Mówiąc po heglowsku, światem konieczności uświadomionej. Jest bowiem światem Logosu Kosmicznego, który jak każdy «logos», posiada swoją logikę, a ta – jak każda logika – swoje wewnętrzne konieczności. Tymczasem świat *przygodności uświadomionej* buntuje się przeciw wszystkiemu, co zgłasza pretensje do uniwersalnej ważności; dla zamieszkujących go obywateli «duch» jest więc synonimem takiej pretensji”⁴.

³ Por. tamże, s. 648.

⁴ A. BIELIK-ROBSON, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 266.

Z powyższego wywodu wynika, iż cała myśl postmodernistyczna nacechowana jest przeświadczeniem o niemożności jakiegokolwiek metafizycznego ujęcia sensu ludzkiego życia, paradoksalnie więc, wspiera ona tezę nowoczesnych totalitaryzmów, które negowały istnienie sfery duchowej. Ponowoczesność jest epoką, w której głosi się brak trwałego sensu istnienia. Liczy się przede wszystkim konkretna egzystencja człowieka, który sam dla siebie staje się demiurgiem i ustanawia prawa i zasady, określające kształt jego bytowania. Na pewno nie ma w tej wizji antropologicznej miejsca na mistyczne doznania. A poezja może jedynie ukazywać człowiekowi jego kruchość, ulotność, potrzebę szukania przyjemności, opisywać konkretne życiowe losy. Poeci stają się – według tej koncepcji – jedynie wyrazicielami powszechnego relatywizmu, pesymizmu i hedonizmu. Owocem takiej wizji świata i poezji jest m.in. twórczość angielskiego poety Philipa Larkina. W wierszu *Nadchodzi* wyznaje on swoją bezradność wobec narastającej w czasach współczesności ciemności duchowej:

„Jest wieczór, nadchodzący przez pola,
Wieczór, jakiego jeszcze nie widziano,
Który nie zapala lamp.

Z daleka wygląda na jedwabisty, ale
Kiedy się go naciągnie na kolana i piersi,
Nie przynosi pocieszenia.

Gdzie znikło to drzewo, które spinało
Ziemie z niebem? Co takiego jest pod moimi dłońmi,
Czego nie wyczuwam dotykiem?

Jaki ciężar przygina moje ramiona?”⁵.

Pytanie Larkinowskiego podmiotu lirycznego dobitnie stawia nas wobec zjawiska powszechnego zaniku metafizycznej perspektywy sensu ludzkiego istnienia. Nie ma już duchowego pomostu, który spinałby przygodność ludzkiej egzystencji z absolutną sferą Boskości. Zniknięcie „drzewa” oznacza odejście współczesności od wartości kształtujących od wieków sylwetkę kultury łacińsko-bizantyjskiej. Jednocześnie podmiot liryczny w wierszu angielskiego poety doświadcza ciężaru istnienia. Krzyż, który zniknął z horyzontu świata idei konstytuujących europejskie myślenie, wciąż wydatnie daje odczuć swój ciężar w konkretnie ludzkiego cierpienia. Ono jest niezmiennie. Powraca do ludzi z nieskrępowaną natarczywością i bezwzględnością. Nie można od niego uciec w złudne miraże rozrywki, konsumpcji i hedonistycznego użycia. Jest stałym elementem w relatywnym świecie postmoder-

⁵ P. LARKIN, *Zebrane*, Wrocław 2008, s. 19.

nistycznego pluralizmu. Istnieje zdanie, które ściśle związane jest z tym odczuciem samotnego dźwignia ciężaru egzystencji. Wypowiedział je na krzyżu umierający Jezus: „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15, 34).

Świat po Auschwitz, gdzie to pytanie dramatycznie stawiali wydani na pastwę nienawiści zbrodniarzy nie tylko żydowscy bracia, ale również ich polscy sąsiedzi i wiele innych nacji we wszystkich Oświęcimiach i Archipelagach Gułag totalitarnego projektu na uszczęśliwienie ludzkości, naznaczony jest tym Jezusowym wołaniem. Pojawia się ono we współczesnej poezji, która staje się duchowym świadkiem klęski człowieczeństwa doświadczającego stanu paraliżującego opuszczenia.

2. POEZJA DUCHOWEGO KRYZYSU. TADEUSZ RÓŻEWICZ

Żaden inny polski poeta nie wyraził w swojej twórczości tak dobitnie i precyzyjnie kondycji człowieka opuszczonego i zdradzonego, jak Tadeusz Różewicz. To opuszczenie jest synonimem klęski chrześcijańskiego projektu opisującego człowieczeństwo. Niewiara w nadprzyrodzoność rodzi się bowiem z przerażenia tym, co ludzie ludziom zgotowali w latach 1939–1945. W jego pierwszym tomie poetyckim *Niepokój*, w wierszu pod tytułem *Lament*, czytamy:

„Okaleczony nie widziałem
ani nieba ani róży
ptaka gniazda drzewa
świętego Franciszka
Achillesa i Hektora
Przez sześć lat
buchał w nozdrza opar krwi
Nie wierzę w przemianę wody w wino
nie wierzę w grzechów odpuszczenie
nie wierzę w ciała zmartwychwstanie”⁶.

Ta ciemna deklaracja znaczący początek duchowego itinerarium polskiego Larkina. Wyrasta ona niewątpliwie z traumatycznych doświadczeń okupacji niemieckiej. Ale z biegiem lat w spojrzeniu Różewicza na duchową klęskę chrześcijańskiego projektu człowieczeństwa zaczyna wyłaniać się perspektywa nadziei. Już w 1959 roku w słynnym wierszu *Zdjęcie ciężaru* poeta stwierdza:

„Przyszedł do was
i mówi

⁶ T. RÓŻEWICZ, *Wiersze*, Warszawa 1988, s. 23.

nie jesteście odpowiedzialni
ani za świat ani za koniec świata
zdjęto wam z ramion ciężar
jesteście jak ptaki i dzieci
bawcie się

i bawią się

zapominają
że poezja współczesna
to walka o oddech”⁷.

Różewicz opisuje sytuację twórców po 1945 roku. Zdjęto z nich ciężar odpowiedzialności za walkę o polską niezależność, o polski byt narodowy. Mogą opisywać wszystko zgodnie z postulatem wolności kreowania własnego świata poetyckiego bez poczucia jakiegokolwiek misji dziejowej. Stwierdzenie „i bawią się” wyraża stan bez troski i zupełnej swobody twórczej. Jednak dla Różewicza tego rodzaju podejście do pracy artystycznej jest z gruntu niewłaściwe. Naczelnym bowiem imperatywem dla poetów piszących „po Auschwitz” jest walka o życie duchowe człowieka. Różewiczowska „walka o oddech” to nie co innego, tylko podjęcie próby odbudowania na nowo perspektywy metafizycznej opartej na judeochrześcijańskim paradygmacie. Nie oznacza to wcale powrotu do pewnej wizji czy koncepcji związanej ściśle ze skompromitowanym obrazem Boga władcy i mściwego tyrana, która na przestrzeni wieków zakorzeniła się w tradycyjnym myśleniu chrześcijańskim. Paradoksalnie Tadeusz Różewicz staje się w ten sposób „poetyckim sojusznikiem” św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza. Jej konsekwentna walka z obrazem okrutnej Bożej sprawiedliwości zaowocowała powrotem do źródłowego obrazu Boga Ewangelii – miłosiernego, czulego Ojca, który lituje się nad swoimi dziećmi jak najłagodniejsza matka. Różewicz rozprawia się z fałszywym obrazem Stwórcy w jednym z najważniejszych swoich tekstów⁸ pod tytułem *bez*. Oto jego fragment. Całość została zamieszczona w tomie poezji *Płaskorzeźba* (1991).

„największym wydarzeniem
w życiu człowieka
są narodziny i śmierć
Boga

ojcze Ojcze nasz
czemu

⁷ Tamże, s. 231.

⁸ Por. Z. ZARĘBIANKA, *Tropy sacrum w literaturze XX wieku*, Bydgoszcz 2001, s. 322.

jak zły ojciec
nocą

bez znaku bez śladu
bez słowa

czemuś mnie opuścił
czemu ja opuściłem
Ciebie

życie bez boga jest możliwe
życie bez boga jest niemożliwe”⁹

Zofia Zarębianka w szkicu krytycznoliterackim *Bóg, którego nie ma* tak interpretuje słowa poety:

„Oto bowiem Bóg jawi się bohaterowi jako surowy *zły ojciec*, przeciwnik życia i zawistny przeciwnik człowieka. Srogi, ponury, śmiertelnie poważny (*Ty się nie śmiejesz*). Bóg karzący bohatera za każdy przejaw jego samodzielności jest właściwie karykaturą bytu absolutnego, powstałą ze skrzyżowania wyobrażeń pogańskich bóstw oraz mściwego – w potocznym przekonaniu – Boga Starego Testamentu. [...] W ten sposób, dość nieoczekiwanie, znajduje też odpowiedź postawiona przez bohatera kwestia, dlaczego on, bohater, opuścił Boga. Taki, jakim wydawał się być, nie był po prostu godzien zainteresowania. Paralelne wobec siebie dwa pytania *czemuś mnie opuścił*, *czemu ja opuściłem Ciebie* odpowiadają dynamice wewnętrznego procesu śmierci pewnej koncepcji Boga i odrzuceniu zafałszowanych przez zideologizowany typ myślenia jego obrazów. Wyobrażony przez bohatera Bóg, jest Bogiem, którego nie ma...”¹⁰.

Czy istnieje więc w twórczości Tadeusza Różewicza ślad odkrycia tego właściwego obrazu Boga, o którym mówi na kartach *Dziejów duszy* Teresa z Lisieux? Odwołajmy się do kolejnego wiersza poety. Będzie to tekst z tomu *Szara strefa* pod tytułem *Jest taki pomnik*. Różewicz zapisuje w nim swoje duchowe monologi, nacechowane dużą dozą sympatii i serdeczności, z osobą Jana XXIII. Pretekstem do nich jest „pomnik / na Ostrowie Tumskim / smutny opuszczony / pomnik Dobrego Papieża”¹¹. Poeta krytykuje twórcę pomnika za to, że Papież jest ukazany we Wrocławiu „jak kamienna poczwara” i jednocześnie dodaje, że wybudował mu „pomnik najpiękniejszy w świecie” w swoim sercu. Tego rodzaju deklaracja musi zastanawiać.

⁹ T. RÓŻEWICZ, *Poezja (3). Utwory zebrane (IX)*, Wrocław 2006, s. 253.

¹⁰ Z. ZARĘBIANKA, *Tropy sacrum*, s. 330, 332.

¹¹ T. RÓŻEWICZ, *Szara strefa*, Wrocław 2002, s. 33.

Postać Jana XXIII kojarzy się bezsprzecznie z odnową soborową Kościoła, z zupełnie nowym spojrzeniem na jego rolę i misję w świecie współczesnym. Oto nadszedł wraz z *Vaticanium Secundum* czas dialogu z tymi, którzy nie znają, bądź wręcz odrzucają Chrystusa. Dialog ten podjęty został przez Jana XXIII w duchu ewangelicznej dobroci i życzliwości. Można więc suponować, że osoba Dobrego Papieża stała się dla Różewicza obrazem prawdziwego Boga. Poeta tak kończy poetycki monolog z „biednym Roncallim”:

„Ty pozostałeś sobą nie tracisz
dobrego humoru i kamienną
ręką z brzucha wystającą
jak z granitowej beczki
błogosławisz mi
Tadeuszowi Judzie z Radomska
o którym mówią że
jest «ateistą»

ale mój Dobry Papieżu
jaki tam ze mnie ateista

ciągle mnie pytają
co pan myśli o Bogu
a ja im odpowiadam
nieważne jest co ja myślę o Bogu
ale co Bóg myśli o mnie”¹².

Tekst ten świadczy o długiej drodze, którą przeszedł Tadeusz Różewicz od swoich pierwszych jawnie ateistycznych deklaracji. Jego twórczość, pełna dynamicznego poszukiwania utraconego ładu i harmonii egzystencji ludzkiej zdewastowanej przez totalitarny wiek XX, odsłania u swego kresu obraz zbliżony do chrześcijaństwa. W świecie postmodernistycznej pustyni, która wyklucza jakąkolwiek deklarację metafizyczną czy duchową, Różewicz ma odwagę stwierdzić:

„Dostojewski mówił
że gdyby mu kazano wybierać
między prawdą i Jezusem
wybrałby Jezusa

zaczynam rozumieć
Dostojewskiego

¹² Tamże, s. 35.

narodziny życie śmierć
 zmartwychwstanie Jezusa
 są wielkim skandalem
 we wszechświecie

bez Jezusa
 nasza mała ziemia
 jest pozbawiona wagi

ten Człowiek
 syn boży
 jeśli umarł

zmartwychwstaje
 o świcie każdego dnia
 w każdym
 kto go naśladowuje¹³.

Chciałoby się rzec: nic dodać, nic ująć. Polska poezja współczesna, w osobie Różewicza, na nowo podjęła dawny odwieczny postulat wyrażania duchowej wrażliwości człowieka i czyni to w na wskroś ewangelicznym duchu „naśladowania Chrystusa”. Przeżycie nocy okupacji, wejście w stan „śmierci ducha”, zaowocowało w twórczości poety swoistym „zmartwychwstaniem” chrześcijańskiego paradygmatu. Można go także odnaleźć w twórczości dwóch innych polskich mistrzów słowa.

3. POWRÓT DO WEWNĘTRZNEJ TWIERDZY DUSZY. CZESŁAW MIŁOSZ I ADAM ZAGAJEWSKI

Święta Teresa od Jezusa, szukając symbolu wskazującego na duchowy proces zjednoczenia człowieka z Bogiem, sięgnęła po bliski sobie obraz warownej twierdzy, cudownej piękności zamku składającego się z wielu komnat, które koncentrycznie ułożone prowadzą do najbardziej ukrytej, wewnętrznej komnaty, gdzie mieszkanie ma sam król. Matka odnowionego Karmelu posłużyła się tą metaforą, aby uświadomić adeptom życia duchowego, że ich dusze są „jako twierdza cała z jednego diamentu albo na wskroś przejrzystego kryształu, podzielona na wiele rozmaitych komnat, podobnie jak i w niebie mieszkań jest wiele. [...] Bramą [...], którą się wchodzi do tej twierdzy jest [...] modlitwa i rozważanie” (T I, 1; 7). Poprzez wierność duchowemu dialogowi z Bogiem, który w innym miejscu Święta nazywa „przyjacielską rozmową” (por. Ż 8, 5), można dojść, dzięki łasce kontem-

¹³ T. RÓŻEWICZ, *Wyjście*, Wrocław 2004, s. 22.

placji wlanej, do najgłębszego centrum duszy i zjednoczyć się w oblubieńczej miłości z Boskim Królem – Jezusem. Początkiem tej drogi jest medytacyjne rozważanie, wypatrywanie znaków obecności transcendencji w świecie i nade wszystko coraz bardziej świadome uwewnętrznianie swojego świata, szukanie prawdy we własnej duchowej głębi, czego nauczyła się od „ojca” chrześcijańskiego introwertyzmu – św. Augustyna z Hippony. Wielki Doktor Kościoła wyznaje, iż drogę do wnętrza wskazały mu filozoficzne dialogi greckich myślicieli:

„Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem, światłość Boga niezmienną”¹⁴.

Medytacje i modlitwy, poprzedzone kontemplacyjnym spojrzeniem na świat materialny, prowadzą do wewnętrznej iluminacji. Droga wielkich mistyków chrześcijańskich jest przemierzaniem szlaku wskazanego przez św. Augustyna. Okazuje się, że w epoce postmodernistycznego koncentrowania się na powierzchni doznań zmysłowych, w świecie naznaczonym chaotycznym konsumpcjonizmem i hedonistyczną orgią doznawania przyjemności, jest wciąż aktualny postulat starożytnych myślicieli – wróć do samego siebie! Podejmują go w swojej twórczości polscy poeci – Czesław Miłosz i Adam Zagajewski – kierujący się metafizycznym imperatywem przywrócenia naszej kulturze pogłębionej wizji duchowości.

Pierwszy z nich w ostatnim za swojego życia wydanym tomie wierszy, postuluje w utworze *Druga przestrzeń* zadanie przywrócenia ludzkiemu myśleniu wyobraźni metafizycznej. Dodajmy, iż troska o poszukiwanie „drugiej przestrzeni”, przestrzeni duchowości, ostatecznie zagubionej przez postmodernistyczny świat zmysłowej iluzji, towarzyszyła całej twórczości polskiego noblisty.

„Jakie przestrzenne niebiańskie pokoje!
Wstępowanie do nich po stopniach z powietrza.
Nad obłokami rajskie wiszące ogrody.

Dusza odrywa się od ciała i szybuje,
Pamięta, że jest wysokość
I jest niskość.

Czy naprawdę zgubiliśmy wiarę w drugą przestrzeń?
[...]

¹⁴ Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, Kraków 2007, s. 192.

Błagajmy, niech nam będzie wrócona
Druga przestrzeń”¹⁵.

Miłosz poszukuje powrotu do świata duchowej wyobraźni na drodze „błagania”, czyli modlitewnej prośby skierowanej do Tego, który – jak to poeta określa w *Traktacie teologicznym* – może naszej mowie przywrócić sens „niemożliwy bez absolutnego odniesienia”¹⁶. Trzeba go pilnie poszukiwać na drodze medytacyjnego namysłu, a jest nim, według noblisty, twórczość poetycka i teologiczna. Utwory Miłosza są nieustannym przywracaniem polskiej mowie wartości miary najwyższej. Postulują one, by na nowo sięgać po świat wytworów metafizycznej wyobraźni, która przez wieki opisywała duchowe doświadczenie człowieka. Ta wyobraźnia pomagała św. Teresie od Jezusa w niezwykle bogatym i twórczym posługiwaniu się alegorycznymi symbolami w celu opisywania niewyrażalnego stanu zjednoczenia z Bogiem. Miłosz stwierdza, iż niestety świat postmodernistyczny, jako zgniły owoc Oświecenia, ogołocony został z bogactwa dawnej chrześcijańskiej symboliki. Żyjemy na ziemi Ulro – czyli w świecie zimnego, racjonalnego bożka techniki i materializmu, który zajął miejsce należne prawdziwemu Bogu. Ta cywilizacyjna katastrofa nie zwalnia nas jednak z tego, by szukać sposobów, które pomogą odbudować na nowo paradygmat duchowy, tak głęboko wpisany w kształt cywilizacji zachodniej¹⁷. Jednocześnie Miłosz postuluje, aby poddać głębokiej reformie kształt tradycyjnej, polskiej religijności ludowej. Ten postulat odnosi się np. do kultu maryjnego. W wierszu *Piękna Pani* stanowiącym część *Traktatu teologicznego* poeta zwraca się w modlitewny sposób do tak bardzo czczonej przez Polaków Matki Bożej:

„Prosiłem Ciebie o cud, ale byłem też świadomy,
Że przychodzę z kraju, gdzie Twoje sanktuaria służą
umacnianiu narodowej ufności i uciekaniu się
pod Twoją obronę, pogańskiej bogini,
przed najazdem nieprzyjaciela.
Moja obecność tutaj była zamącona

Obowiązkiem poety, który nie powinien schlebiać
ludowym wyobrażeniom.

Ale pragnie pozostać wierny Twojej niedocieczonej intencji

Ukazywania się dzieciom w Lourdes i Fatima”¹⁸.

¹⁵ Cz. MIŁOSZ, *Druga przestrzeń*, Kraków 2002, s. 7.

¹⁶ Tamże, s. 63.

¹⁷ Por. Cz. MIŁOSZ, *Ziemia Ulro*, Kraków 2004.

¹⁸ Tamże, s. 85.

Miłosz pragnął uwolnić polskie myślenie religijne od balastu narodowej martyrologii, która nieodłącznie wiąże się z osobą Pięknej Pani – Maryi. Znamienne, że w cytowanym tekście nie używa Jej imienia wprost, tylko wskazuje, iż zachwyca go „niewysłowiona śliczność” Niewiasty objawiającej światu prawdziwe Piękno. Chce w ten sposób skierować polską więź z Bogarodzicą na tory pogłębionej refleksji teologicznej. Różewicz wzywa do naśladowania Chrystusa, a Miłosz postuluje, aby pobożność stawiała się coraz bardziej sprawą metafizycznej troski o świat znajdujący się w stanie duchowego kryzysu. Dlatego w sposób karcący robi polskiemu katolicyzmowi rachunek sumienia:

„Moi polscy współwyznawcy lubili słowa kościelnego obrzędu,
ale nie lubili teologii”¹⁹.

Wielką pomocą i sprzymierzeńcem w powrocie do pogłębionej refleksji duchowej może być, według Miłosza, troska o stworzenie języka, który wyraziłby na nowo doświadczenie więzi człowieka z Bogiem. Dla poety tym językiem nie zawsze jest mowa używana przez specjalistyczne dziedziny teologiczne, posługujące się niekiedy nazbyt abstrakcyjnymi określeniami, ale język dyskursu poetyckiego.

„To, co najgłębsze i najgłębiej we własnym życiu doświadczane, przemijalność ludzi, choroba, śmierć, marność opinii i poglądów, nie może być wyrażone w języku teologii, która od wielu stuleci zaokrąglą odpowiedzi w gładkie kule, łatwe do toczenia, ale jakby nieprzeniknione. Poezja dwudziestego wieku, w tym co w niej najbardziej istotne, jest zbieraniem danych o rzeczach ostatecznych w kondycji ludzkiej, i wypracowuje po temu swój język, który teologia może wykorzystać albo nie”²⁰.

Powracamy do tego, co o języku poetyckim sądzili wielcy mistycy chrześcijańscy. Uważali oni, że tylko on jest w stanie ocalić człowieka przed nazbyt sztywnym, racjonalistycznym określaniem spraw związanych z przeżywaniem relacji z Bogiem. Język naukowego dyskursu czy język usystematyzowanej teologii może niestety stać się skostniałą strukturą, która zamiast zachęcać do obcowania z Tajemnicą, staje się przeszkodą w Jej odkryciu. Ratunkiem przed taką ewentualnością staje się dialog, który powinna toczyć teologia życia duchowego z poezją. Granica między modlitwą a mową poetycką jest bowiem bardzo umowna i często poeci, jak i ludzie modlitwy, ją przekraczają. Czyni tak w swoich utworach Adam Zagajewski, kolejny polski twórca, który w czasach postmodernistycznego buntu przeciwko światu ducha pisze w wierszu poświęconym Czesławowi Miłoszowi (*Kościół Francji*):

¹⁹ Tamże, s. 65.

²⁰ Cz. MIŁOSZ, *Piesek przydrożny*, Kraków 1997, s. 35.

„Kościoły Francji, bardziej gościnne niż jej gospody i jej wiersze. [...] Kościoły Francji, ciemne naczynia, gdzie błędzi nieśmiały płomień potężnego światła”²¹.

Znamienne jest to, że poeta kieruje nasz wzrok ku świątyniom Francji, państwa, które szczyli się bezkompromisową laickością oraz ku miejscu powstania postmodernizmu. W opustoszałych kościołach, gdzie modlili się niegdyś tacy geniusze chrześcijaństwa, jak Pascal czy Claudel, dostrzega on nadal blask „potężnego światła”, dając do zrozumienia w sposób bardzo dyskretny i stonowany, że można go dostrzec tylko w osobistym kontakcie modlitewnym z Bogiem. Do „wewnętrznej twierdzy duszy” prowadzi nas, jak pisze Teresa z Awili, szlak modlitwy. Dlatego Zagajewski niejednokrotnie w wielu swoich wierszach bezpośrednio zwraca się do Najwyższego.

„Ty, który widzisz nasze domy w nocy
i wątle ściany naszych sumień [...]

Bezimienny, niewidzialny, milczący,
wybaw mnie od anestezji,
zabierz mnie na ziemię ognistą,
weź mnie tam, gdzie rzeki
płyną pionowo, pionowo płyną
rzeki poziome”²².

Tytułowa „ziemia ognista” jest dla poety synonimem stanu żarliwości, czyli troski o to, by udało się ocalić przed unicestwieniem wartości kształtujące cywilizacje „wysokiego stylu”²³. Zagajewski jako antidotum na przerażającą pustynię wyjałowionej „ziemi Ulro” proponuje wędrówkę po „ziemi ognistej”, gdzie przewodnikiem jest wiara w to, co dla ludzkiego rozumu jest niemożliwe i absurdalne. Zostało to wyrażone w obrazie „rzek poziomych” płynących pionowo. Krakowski poeta, pisząc te słowa, znalazł się zaskakująco blisko koncepcji „nocy ciemnej” św. Jana od Krzyża, który czyni przewodnikiem w czasie wędrówki na szczyt duchowej góry Karmel wiarę. Doktor mistyczny bowiem, w odróżnieniu od św. Teresy od Jezusa, chcąc opisać dynamikę życia duchowego używa symbolu wspinaczki, a także wykorzystuje w swoim najwybitniejszym dziele – w *Pieśni duchowej* symbolikę obłubieńczej miłości między mężczyzną i kobietą jako znak wskazujący na miłosną więź łączącą człowieka z Bogiem. W jej czwartej strofie hiszpański mistrz słowa stwierdza:

²¹ A. ZAGAJEWSKI, *Powrót*, Kraków 2003, s. 39–40.

²² A. ZAGAJEWSKI, *Ziemia ognista*, Poznań 1994, s. 34–35.

²³ Por. A. ZAGAJEWSKI, *Obrona żarliwości*, Kraków 2002.

„Zagaje i puszcze
 Rękami Oblubieńca mego zasadzone,
 O łąki pełne zieleni
 Kwiatami ozdobione,
 Powiedzcie, czy przeszedł wśród was, w którą stronę?” (PD, strofa 4).

W komentarzu pisany prozą Święty Poeta tłumaczy, iż dusza rozmiłowana intensywnie poszukuje Ukochanego Boga, który ukrył się przed nią. To poszukiwanie skierowane jest najpierw na zewnątrz. „Zagaje i puszcze” symbolizują byty materialne, którym postawione zostaje powyższe pytanie. W kolejnej strofie święty Jan od Krzyża stwierdza, że są one piękne z racji powołania ich od istnienia przez Boga, ale to piękno jest jedynie zarysem rzeczywistego i pełnego Piękna, które jest samym Stwórcą. Stworzenia są jedynie nikłym cieniem tego olśniewającego Błasku, jakim promieniuje Bóg sam w sobie. Człowiek w drodze ku Niemu poprzez kontemplację widzialnego kosmosu dostrzega Jego ślad w bytach materialnych. Dążenie do mistycznego zjednoczenia z Bogiem wyraża się także, w pewnym momencie, w zachwycie, jaki wzbudza świat materialny. Ten zachwyt może być nazwany wstępem do podziwu i uwielbienia, który będzie nam towarzyszył w chwili zetknięcia się twarzą w twarz z pięknem Boga. Podobne intuicje odkrywamy w czasie lektury jednego z najbardziej znanych utworów Adama Zagajewskiego *Mistyka dla początkujących*²⁴.

„Dzień był łagodny. Światło przyjazne.
 Ten Niemiec na tarasie kawiarni
 trzymał na kolanach niedużą książkę.
 Udało mi się zobaczyć jej tytuł:
 Mistyka dla początkujących.
 Od razu zrozumiałem, że jaskółki,
 które przenikliwie gwizdząc,
 patrolowały ulice Montepulciano, [...] i
 zmierzch, powolny i systematyczny,
 zacierający kontury średniowiecznych domów, [...] i
 witraże w kościołach jak skrzydła motyli
 pomazane pyłkiem kwiatów,
 mały słowik, który ćwiczył recytację
 tuż przy autostradzie, [...] to była tylko
 mistyka dla początkujących,
 wstępny kurs, prolegomena

²⁴ Por. Z. ZARĘBIANKA, *Wokół Mistyki dla początkujących Adama Zagajewskiego*, [w:] *Tropy sacrum*, s. 311–319.

do egzaminu, który odłożony został na później”²⁵.

Zagajewski, dokładnie tak samo jak św. Jan, wskazuje, że etapem wstępnym, początkowym, na szlaku wiodącym do mistycznego poznania sensu istnienia, jest bezinteresowne, pełne kontemplacyjnego zachwytu i namysłu wpatrywanie się w piękno otaczającego nas świata. Nazywa to „prolegomeną do egzaminu”, czyli przygotowaniem do tego najważniejszego spojrzenia, które odłoni w doświadczeniu mistycznym obecność Ukochanego. Zanim to nastąpi, trzeba go intensywnie poszukiwać i przyzywać. Zaskakującym wzorem takiej postawy mogą być anteny przesyłające i odbierające fale elektromagnetyczne.

„Nocą, wysoko w Alpach,
Anteny nie śpią,
Anteny czuwają,
Obracają się uważnie
I szepczą:

Mesjaszu, przyjdź wreszcie”²⁶.

Głównym zadaniem dla człowieka żyjącego w epoce postmodernistycznego zanegowania metafizycznego sensu istnienia jest odkrycie siebie jako istoty inwokacyjnej, wezwanej do tego, by przeżywać swoją własną ułomność i niedoskonałość świata bez rozpacz, a z nadzieją skierowaną ku Temu, który ma nadejść i swoją Obecnością wszystko wytlumaczyć i uleczyć.

Kto pielęgnuje życie duchowe, kto szuka żywych źródeł inspiracji w kontakcie z pięknem, ten – jak chce Adam Zagajewski – przygotowuje się na Jego przyjście. Mistyka, teologia i poezja stają się dla niego trzema wzajemnie się dopełniającymi drogami wiodącymi do celu.

PODSUMOWANIE

Słowa teologa, księdza i poety, Jerzego Szymika uczynimy krótkim zwieńczeniem poszukiwania argumentów uzasadniających tezę, iż poezja jest wiernym sprzymierzeńcem życia duchowego człowieka, który szczególnie w dobie współczesnej musi „walczyć o oddech”, czyli o najgłębszy wymiar swojej egzystencji.

²⁵ A. ZAGAJEWSKI, *Pragnienie*, Kraków 1999, s.10.

²⁶ A. ZAGAJEWSKI, *Anteny*, Kraków 2005, s. 11.

„Modlitwa i poezja są wielorako i głęboko spokrewnione, blisko im do siebie. Owszem: życie duchowe (szeroko rozumiane) jest zasadniczym źródłem inspiracji w twórczości poetyckiej, wrażliwość duchowa jest bliska [...] wrażliwości poetyckiej, a poezja oferuje człowiekowi najbardziej adekwatny język dla wyrażenia doświadczenia tajemnicy życia z Bogiem. [...] Warto jeszcze dodać, że język wielkich mistyków jest jednocześnie językiem wielkiej poezji... Czyż trzeba wobec tego jeszcze dodatkowych argumentów, czy pojawiają się jeszcze jakieś wątpliwości i zastrzeżenia?”²⁷.

RIASSUNTO

BARTEOMIEJ JÓZEF KUCHARSKI OCD

*La poesia polacca alleata della vita spirituale
dell'uomo nell'epoca postmoderna*

L'articolo dimostra l'interdipendenza tra l'opera poetica e l'esperienza spirituale. Le riflessioni presentate si iscrivono nel contesto culturale e filosofico contemporaneo, postmoderno. Si tocca la realtà dell'uomo che vive „dopo Auschwitz”, e sembra giusto porci la domanda sul senso dell'arte e della tutela della vita spirituale. Tadeusz Różewicz, un poeta polacco, descrivendo la condizione interiore dell'uomo del dopo guerra, afferma l'incredulità dei valori cristiani nel mondo, per arrivare, dopo lunghe ricerche, a scoprire una nuova immagine di Dio – di un Dio Buono e Misericordioso. Il poeta è vicino a S. Teresa di Gesù Bambino, anche se non possiamo ammettere che abbia avuto le opere della Santa tra le mani. Due altri poeti polacchi – Czesław Miłosz e Adam Zagajewski – nelle loro intuizioni e ricerche che li conducono ad una visione profonda dell'essere, immateriale e non verbale, si avvicinano invece alle convinzioni spirituali di S. Teresa di Gesù e di S. Giovanni della Croce. L'autore dell'articolo intuisce che la poesia è, a suo modo, alleata della teologia spirituale nella lotta per la dimensione più profonda dell'esistenza umana nell'epoca postmoderna. Il linguaggio poetico può aiutare i teologi a trovare una modalità più adeguata e vicina a quella dell'uomo contemporaneo per comunicare i principi costanti che reggono il mondo dello spirito.

trad. Grzegorz Firszt OCD

²⁷ J. SZYMIK, *Eseje o nadziei*, Wrocław 2001, s. 60.