

# Krystyna Pietrych

---

"„Między bluźniercą a wyznawcą” :  
doświadczenie sacrum w poezji  
Aleksandra Wata", Jarosław  
Borowski, indeks osobowy zestawiał  
Jan Gotfryd, Lublin 1998 : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce  
literatury polskiej 92/1, 226-235

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

na pewno. Czasem też wątlą nadzieję, czasem prawdziwe zwątpienie. Taki jest obszar ukazanej refleksji, bo takie są dzieje sztuki.

Ostatnia część, metodologiczna, została zatytułowana *Warsztat pracy: wokół tekstów*. Jest ona, jak wolno sądzić, ważnym fragmentem publikacji, albowiem sięga problemu i metody pisania rozpraw z zakresu historii literatury. Czyż zawarł tu omówienia, przeglądy i komentarze. Te wyznaczniki gatunkowe zaprezentowanych w części V artykułów trzeba wziąć pod uwagę. W każdym przypadku teksty dotyczą nieprzebrzmiałych dyskusji toczących się wokół książek Teresy Walas czy Kwiryny Ziemby<sup>19</sup>, koncepcji humanistycznych oraz propozycji tekstowych Marii Janion, ogólnie zaś – namysłu nad drogą twórczą otwierającą się przed piszącymi współcześnie. Czy jest to droga prosta, czy pisać o literaturze w perspektywie historycznej jest łatwo – to przecież pytania retoryczne. Dlatego z tej części książki, podobnie jak i z wcześniejszych, skorzysta i uczoney, i nawet polemista inaczej stawiający diagnozę (np. optymistą), ale również ktoś młodszy czy po prostu poszukujący własnej odpowiedzi, nie zniechęcony definicyjnym rozgraniczeniem pojęć. O braku łatwo zadawalających odpowiedzi, zjawiających się przy zastosowaniu którejs z metod badawczych automatycznie, a towarzyszących ferowaniu sądów, świadczy zresztą cała książka Antoniego Czyża. Można zaryzykować twierdzenie, że zapisane w niej wypowiedzi, wystąpienia, lecz także samotnicze „rozprawy” z wyraziście sprecyzowanymi problemami głównymi nacechowane są ciągłym, niezbędnym w odniesieniu do przedmiotu studiów namysłem nad indywidualnym postępowaniem badawczym. To jednak gest ukryty, który dostrzeże wyłącznie czytelnik dociekający prawdy o dziełach dawnych i nowych – i to czytelnik skrupulatny. Jeśli więc w całym omówionym tu tomie znajdziemy po prostu próbę sformułowania pewnego problemu, ważną dla nieskrępowanego myślenia o „wyobraźni i tekstach”, to dość, by na owe dwa komponenty spojrzeć na nowo – i zresztą spoglądać często. Zaslugują na to? Ależ – popatrzmy!

Barbara Stelingowska

Jarosław Borowski, „MIĘDZY BLUŻNIERCĄ A WYZNAWCĄ”. DOŚWIADCZENIE SACRUM W POEZJI ALEKSANDRA WATA. (Indeks osobowy zestawiał Jan Gotfryd). Lublin 1998. Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ss. 250. „Literatura Współczesna – Pisarze i Problemy”. [T.] 4. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Katedra Polskiej Literatury Współczesnej KUL.

Cieszy pojawienie się książki o poezji Wata, i to cieszy po dwakroć. Po pierwsze dlatego, że poświęca wyrazistą przemianę w sposobie opisu i wartościowania literatury emigracyjnej, związaną z odchodzeniem od kategorii polityczności jako nadrzędnego kryterium stosowanego w badaniach nad tą częścią polskiej literatury. Wat nie jest już, na szczęście, pisarzem, którego należy przywracać do istnienia po latach nieobecności; przeciwnie – jest autorem na tyle znanym, że konieczne wręcz wydaje się nowe, odmienne od wcześniejszych spojrzenie na jego twórczość. To, co Jarosława Borowskiego w Wacie interesuje, to nie wstrząsające relacje z Zamarstynowa, Łubianki, ałmaackiej guberni, to nie fascynujące analizy sowieckiego języka i „*pieriekowki dusz*”, to nie świadectwo uwikłania w historię i zniewolenia przez komunistyczną ideologię, lecz problematyka uniwersalna, znacznie wykraczająca poza krąg jednostka–polityka–ideologia. Po drugie cieszy, że po-

<sup>19</sup> T. W a l a s, *Czy jest możliwa inna historia literatury?* Kraków 1993. – K. Z i e m b a, *Tekst jako los. Wprowadzenie do lektury*. W: Jan Kochanowski jako poeta egzystencji. Prolegomena do interpretacji „*Trenów*”. Warszawa 1994.

wraca Wat swym dziełem najważniejszym, długo istniejącym w cieniu jego dzienników, esejów, publicystyki – powraca poezją.

Przed laty Czesław Miłosz w przedmowie do *Mojego wieku* stwierdził, że „problematyka religijna jest ciągle obecna w poezji Wata i kto wie, czy nie stanowi sedna tej książki” (pierwsza część tej wypowiedzi cyt. na s. 10). To jedno z najwcześniejszych, jakże trafnych rozpoznań krytycznych podjęte zostało przez Borowskiego i wieloaspektowo opisane. Głównym tematem jego książki jest fundamentalna dla całej twórczości i biografii autora *Dziennika bez samogłosek* kwestia nieortodoksyjnie pojętej religijności.

W centrum zainteresowań Borowskiego znajduje się dojrzała poezja Wata, powstająca pomiędzy r. 1940 a 1967, zawarta w tomach: *Wiersze* (1957), *Wiersze śródziemnomorskie* (1962), *Ciemne świecیدło* (1968), oraz ta jej część, której autor nie przeznaczył do druku, opublikowana dopiero po jego śmierci, najpierw na łamach czasopism, ostatecznie zaś zgromadzona w dziale ineditów *Poezji zebranych* w opracowaniu Anny Micińskiej i Jana Zielińskiego (1992).

Poezja Wata jest – powtarza Borowski opinie innych krytyków – „kontrowersyjna” i „wyjątkowa”. Jej „kontrowersyjność” znajdować by miała poświadczenie w rozbieżności ocen, z jakimi się spotyka: Miłosz np. sytuuje ją pośród najwybitniejszych polskich osiągnięć, przyznając jej trwałe miejsce na polskim Parnasie, natomiast Janusz Sławiński nazywa ją tylko „złomowiskiem z bryłami szlachetnego kruszcu” i „ciągiem »nie-dokonań«” (s. 10). Jednak sąd Sławińskiego, choć bez wątpienia wart głębszej refleksji, jest właściwie jedynym istotnym głosem kwestionującym rangę poetyckiej twórczości Wata (wartość już dziś historyczną mają negatywne głosy PRL-owskiej prasy, uwikłane w ówczesne polityczno-cenzuralne realia). Poza Sławińskim wszyscy znaczący badacze, na czele z Kazimierzem Wyką, Janem Józefem Lipskim, Tomaszem Venclovą, Stanisławem Barańczakiem, dzielą przekonanie Miłosza o wysokiej pozycji artystycznej wierszy autora *Mojego wieku* – trudno więc mówić o „kontrowersyjności” sądów i opinii krytycznych, skoro niemal wszyscy są zgodni w uznawaniu „wyjątkowości” poetyckiego dzieła Wata. Wyjątkowość to wprowadzić łatwo uchwytne w trakcie lektury, lecz umykająca jednoznaczny opisom i klasyfikacjom – mnogość diagnoz wynika z bogactwa współwystępujących w niej, często opozycyjnych względem siebie jakości, które krytyka próbuje pochwycić w siatkę rozmaitych formuł i opinii; mówi się więc o „poezji świadectwa i historii”, „dziele spowiedniczym”, „poezji wcieleń, ról, masek podmiotu”, „poezji *spectrum* kultury”, „poezji podmiotu cierpiącego”. Wyliczenie to można by kontynuować, podążając choćby tropem wskazanym niegdyś przez Stanisława Barańczaka, który uznał antytetyczność za cechę konstytutywną poetyckiej techniki Wata. Utopijne zatem i z góry skazane na niepowodzenie wydaje się dążenie do jednej, monolitycznie spójnej formuły krytycznej, zdolnej pomieścić całą wewnętrzną złożoność i komplikację owej poezji. Rozpoznanie krytyczne uwzględnić musi tę podstawową jakość poetyckiej dykcji Wata.

Wedle Borowskiego religijność stanowi najistotniejszy, najbardziej fundamentalny problem w twórczości Wata. Przy czym rzecz nie sprowadza się do poddania procedurom badawczym tych wierszy, które krytyka już wcześniej zwykła nazywać religijnymi, a w których odwołania biblijne są oczywiste i pierwszoplanowe, nie idzie także o identyfikację ukrytych symboli i bardziej złożonych aluzji bądź znaczeń powstających na głębszych poziomach struktury tekstu. Religijność w ujęciu Borowskiego staje się nadrzędną, przewodnią kategorią, która tłumaczy nie tylko całą twórczość, ale i biografię Wata oraz pozwala ustalić powiązania i zależności między życiem a literaturą.

Autor książki dystansuje się wobec najczęstszych sposobów rozumienia religijności, polemizując przede wszystkim z propozycjami Kazimierza Wyki i Kazimierza Brakonieckiego. Przywołuje natomiast te zagadnienia, które krytyka podejmowała już wcześniej i które uznał za ważne (np. tradycja judaistyczna, chrystologia, wątki katastroficzne, sakralna funk-

cja ciała i bólu). Postuluje również, co niezwykle cenne, czytanie tej poezji w nowych kontekstach:

„Proponuję [...] konfrontację z »żywymi modelami«: hermeneutyki fenomenologicznej Paula Ricoeura, żydowskiej teologii postholocaustu, starotestamentalnej koncepcji historii, koncepcji wiary jako »troski ostatecznej« Paula Tillicha, z teorią tekstu mistycznego, by wskazać na ważniejsze modele pomocne przy interpretowaniu doświadczenia *sacrum* w poezji Wata” (s. 16).

Religijność, centralna kategoria w pracy Borowskiego, niesie z sobą różnorodne wątpliwości metodologiczne i skłania do postawienia szeregu pytań: co jest przedmiotem badania, jaką stosować procedurę badawczą, jaką postawę winien przyjąć badacz. Na pierwsze z nich odpowiedzieć można przywołując podtytuł książki: „doświadczenie *sacrum* w poezji Wata”. Cóż jednak znaczy mało precyzyjne określenie „doświadczenie *sacrum*”? Słowo „*sacrum*” używane jest ostatnio tak często i w tak wielu kontekstach, że w istocie traci zdolność wskazywania konkretnego zjawiska; staje się „słowem-workiem”, mieszczącym ogromny obszar wszelkich przeżyć, które wykraczają poza doznania związane z realną codziennością. Borowski zdaje sobie, oczywiście, z tego sprawę i próbuje doprecyzować sens kategorii kluczowej dla swej pracy. Przywołuje rozumienie zgodne zarówno z powszechnym odczuciem, jak i koncepcje wywiedzione z propozycji Rudolfa Otto i Mircei Eliadego, traktujące *sacrum* jak „kategorie pierwotne”, czyli jako „pojęcia oznaczające tajemnicę, przedmiot czci, lęku”; rozpatruje także *sacrum* w kontekście relacji filozoficznej „ja–Ty” (s. 16). Ostatecznie u Borowskiego pojęcie *sacrum* oznacza „i to, co tylko nadnaturalne, tajemnicze, pierwotne, ale i to, co związane jest z religią i wiarą”, mieści się więc „w szerokiej skali od prymitywnych substratów jakiejś prereligijności do wyżyn duchowego doświadczenia związanego z Objawieniem” (s. 17). Wypada zatem uznać, że Borowski świadomie pozostaje przy szerokim rozumieniu tego pojęcia, co z jednej strony stwarza szansę na jego zastosowanie do analizy wielu tekstów, z drugiej – niesie jednak niebezpieczeństwo, że rezultatem tych działań będą zbyt mgliste rozstrzygnięcia interpretacyjne.

Aby dookreślić i sformułować własny program, autor przywołuje trzy koncepcje odczytywania poezji religijnej – Zofii Zarębianki, Wojciecha Gutowskiego i Stefana Sawickiego, od każdego z tych badaczy przejmując cenne dla swej propozycji elementy. Od Zarębianki – istotne rozróżnienie terminologiczne: *sanctum* (wtedy „odnosi się wyłącznie bezpośrednio do istoty bóstwa” i „oznacza istotę Absolutu”, cyt. na s. 18) i *sacrum* („znak, który sam nie będąc świętym, odnosi się do rzeczywistości *sanctum*”, cyt. na s. 18–19); od Gutowskiego – postulat rozpatrywania *sacrum* jako tekstualnego dialogu z tradycją (s. 20); od Sawickiego, twórcy wielopłaszczyznowej teorii badania *sacrum* w literaturze – tę jej część, która zwraca uwagę na strukturalny, obok „tematycznego” i „problemowego”, sposób przejawiania się szeroko pojętej religijności w dziele literackim (s. 21).

Borowski buduje swoją metodę świadomie i systemowo, wykorzystuje to, co w literaturoznawstwie już na dobre się zadomowiło, sięga po różne teorie, wybierając z nich elementy, które, według niego, do czytania poezji Wata najlepiej przystają. Zajmuje się również kwestią kompetencji „podmiotu interpretacji sakralnej” – pyta o własne zobowiązania i powinności, o własną metodę badawczą. Wskazuje dwie skrajne postawy: interpretatora niezaangażowanego, który wykorzystuje swoje interdyscyplinarne kwalifikacje (literatura, religioznawstwo, teologia), i interpretatora, który bardziej jest wyznawcą niż chłodnym, dociekliwym badaczem, a podczas kontaktu z dziełem doznaje szczególnego rodzaju wtajemniczenia. Niewątpliwie najbliższa, co kilkakrotnie podkreśla, jest mu postawa zaangażowanego podmiotu, zaproponowana przez Ricoeura, „włączającego własną »historyczność«, osobistą kondycję duchową do procesu rozumienia tekstu” (s. 18). Hermeneutyczna jest także w tej książce podstawowa zasada interpretacji, którą autor za Ricoeurem nazywa „rozumiejącą» deszyfracją symboli” (s. 23).

Jednakże u badacza dostrzegającego wielość komplikacji metodologicznych zaskakuje łatwość negatywnej oceny wcześniejszych prób czytania poezji Wata. Inspirujące, a co najmniej interesujące propozycje innych krytyków – np. opozycja światła i ciemności (J. Trznadel), dewiza „*gnothi seauton*” (S. Sterna-Wachowiak), doświadczenie bólu (J. Kryszak), kategoria ofiary (J. Łukasiewicz) czy przemiany podmiotu (M. Łukaszuk) – Borowski postrzega jako przyjęte „odgórnie klucze interpretacyjne”, powodujące „uproszczenia i zawężenie poznawczej perspektywy” (s. 14). Na szczęście, w konkluzji Borowski tonuje zapał polemiczny i pisze ugodowo o „łańcuchu racji częściowych” i możliwości podchodzenia z „wielu różnych stron [...] do zjawiska, któremu na imię poezja Aleksandra Wata” (s. 15). Krytycyzm badacza jednak prowokuje do postawienia pytania: czy samemu Borowskiemu udało się uniknąć niebezpieczeństwa apriorycznie przyjętych „kluczy interpretacyjnych”? Nie rozstrzygając na razie tej kwestii, przejdźmy do innych, bardziej szczegółowych wątpliwości.

Niepokój budzi uzasadnienie zawężenia obszaru badań do dojrzałej poezji Wata. Podkreślam – nie chodzi o sam wybór, lecz o uzasadnienie. Borowski pisze: „epizod» futurystyczny Wata został tutaj pominięty ze względu na swą odrębność i przynależność do innej epoki historycznoliterackiej, a także [ze względu na] fakt, że ówczesna twórczość jest w zasadzie realizacją wspólnej futurystom koncepcji *sacrum* i religijności, jako integralnego składnika kultury, przeciw której się buntowali. Problematyka ta należy raczej do badań nad zjawiskiem polskiego futuryzmu” (s. 13).

Do badań nad futuryzmem i początkami polskiego ruchu awangardowego – na pewno, ale nie tylko. Jeżeli dla Borowskiego, o czym zresztą sam pisze na stronie poprzedniej, najistotniejszą kwestią jest „biografia intelektualna i duchowa pisarza, biografia znaczonego przełomami światopoglądowymi” (s. 12), to trudno nie pamiętać, że zapowiedzi pierwszego z tych przełomów, jakim było zaskakujące przejście od futuryzmu do komunizmu, odnaleźć można – a przynajmniej trzeba by ich poszukiwać – w młodzieńczych utworach autora *Ciemnego świecidła*. Wczesne utwory z punktu widzenia całej drogi twórczej Wata wydają się zresztą niezmiernie istotne. I to nie tylko dlatego, że sam autor na starość zaczął im przypisywać sensy niemal profetyczne, ale z powodu niezwykłej wagi, zarówno w sensie światopoglądowym, jak i estetycznym, pierwszej „konwersji”. Szeroko pojęta religijność stanowi jeden z istotniejszych sensów *Piecyka*, *Namopaników*, wiersza *Policjant* – religijność, która nie sprowadza się do ujęcia identycznego jak w przypadku Czyżewskiego, Jasińskiego czy Sterna. Tu głos Wata brzmi zdecydowanie odrębnie, choć Borowski zdaje się tego nie dostrzegać (zob. s. 13). Powtarzam: nie idzie o zawężenie perspektywy badawczej – to zabieg w pełni celowy, wszak powojenna poezja Wata jest i tak dziełem o ogromnym stopniu wewnętrznej komplikacji. Idzie o niedoceniecie już w punkcie wyjścia – ważnej, jak sądzę – roli okresu futurystycznego jako symptomatycznej zapowiedzi późniejszych Watowskich poszukiwań i przełomów.

I jeszcze dwie wątpliwości co do przyjętych w pracy założeń. Pierwsza i zasadnicza dotyczy zadeklarowanej przez Borowskiego minimalizacji „udziału tła kulturowego i kontekstu tradycji literackiej” (s. 24). W przypadku Wata, twórcy, którego zwykło się określać mianem „*poeta doctus*”, rodzić to musi sprzeciw. Dzieło Wata wręcz pulsuje wszelkiego typu odwołaniami, nieraz wydaje się jakimś, w wyrafinowany sposób skonstruowanym, *quasi*-centonem. Intertekstualny, hiperintekstualny charakter staje się jego znakiem szczególnym, piętnem, które czyni tę poezję od razu rozpoznawalną. Trudno więc przystać na propozycję, która nie docenia wagi komplikacji, jakie powstają na płaszczyźnie wewnętrznych relacji pomiędzy wielością „głosów cudzych” a budowaną tym samym dykcją własną, i która nie bierze pod uwagę przekształceń semantycznych, jakie z takich zabiegów wynikają. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Druga wątpliwość wypływa z przyjętego sposobu czytania opartego na modelu lektury zaprojektowanym przez samego Wata. Zdaję sobie sprawę, że to pokusa silna, model tak

sugestywny, iż nie wiadomo kiedy staje się strukturą naszego myślenia i niepostrzeżenie znika dystans pomiędzy nami a dziełem i jego autorem, wskutek czego czytamy Wata zgodnie z projektem Wata. Wyrazistym tego przykładem jest cytat, który posłużył jako tytuł książki: „Między bluźniercą a wyznawcą” – formuła Wata tak pojmującego własny los (w *Dzienniku bez samogłosek*) staje się przejętym i przyjętym przez krytyka fundamentalnym rozpoznaniem. Kuszące byłoby Watowi nie ulec i pójść nie tam, gdzie on chciałby nasze kroki skierować. Wyzwaniem jest sprzeciw wobec dyktatu poety, odrzucenie sugerowanych przez niego odczytań, a przynajmniej nie zawieranie mu w pełni. Co jednak, na szczęście, w wielu partiach książki o charakterze analitycznym Borowskiemu, wbrew składanym deklaracjom, udaje się.

Książka zbudowana jest z trzech obszernych rozdziałów. Pierwszy stanowi próbę odnajdywania sakralności w wierszach, które w różny sposób i na wielu poziomach odwołują się do szeroko pojętego dziedzictwa kultury, zwłaszcza przez nawiązania do tradycji Śródziemnomorza. Sam zamysł, aby religijności poszukiwać nie tylko w tekstach sięgających do tradycji judeochrześcijańskiej, ale również w utworach, które czerpią z mitologii i filozofii greckiej i rzymskiej, wydaje się niezmiernie ciekawy i zapowiada oryginalne ujęcia interpretacyjne. Oczywiście, religijność wchodzi tu w relację z jednej strony z zewnętrznym kontekstem mitu, z drugiej – z jego strukturą głęboką, co z kolei otwiera pole dla szeregu ważnych kwestii: „trzeba zapytać o sposób ożywiania tradycji, o charakterystyczne ustosunkowanie do mitu i archetypu, o metodę docierania do znaczeń prymarnych, podstawowych, kryjących się za mitycznymi symbolami, szerzej – o usytuowanie podmiotu również w sakralnym wymiarze mitosfery. To, co na zewnątrz przybiera postać cytatu, roli, stylizacji, może być wszak [...] różnorodnie motywowane z punktu widzenia podmiotu” (s. 32).

I tu pojawia się jeden z najistotniejszych problemów dla interpretatorów tej poezji. Nie zawsze bowiem owa motywacja daje się jednoznacznie określić. U Wata często istnieje kilka nakładających się na siebie motywacji podejmujących grę z sobą nawzajem, demaskujących się, ironicznie oświatwiających i podważających wiarygodność kolejnych utożsamień podmiotu. Watowski podmiot bywa jednocześnie patetyczny i prześmiewczy, dostojny i błazeński, wzniosły i trywialny. Dlatego tak ważne wydają się pytania o funkcje tych nieustannych przekształceń, o cele rozlicznych metamorfoz znanych wzorców kulturowych, o znaczenia wynikające z takiego sposobu czerpania z utrwalonych toposów i symboli. Mówiąc krótko, chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie: po co Wat sięga do kultury? Czy podobnie jak Różewicz obnaża jej bezużyteczność i nieprzydatność dla człowieka XX wieku? czy tworzy jedynie zajmujące postkulturowe układanki, które na chwilę odwracają uwagę od bólu, rozpacz, śmierci? Diagnoza Borowskiego jest nader trafna: „Wat porusza się w przestrzeni, która, mimo kolejnych desakralizacji, ciągle jeszcze coś »znaczy«. Tego znaczenia trzeba obecnie uważnie nasłuchiwać wśród kakofonii głosów współczesności. Tu żaden sens nie jest dany od razu, należy go dopiero odzyskiwać, i to z reguły nie w celu automatycznego przywrócenia” (s. 47). Wat obracający się nieustannie w przestrzeni kultury i tradycji (począwszy od *Piecyka*, który miał – o paradoksie! – stanowić całkowite z nią zerwanie), w niemal równym stopniu czuje się w niej zadowolony, co odrącony i wykluczony. Dlatego interesujące wydają się podjęte przez Borowskiego próby usytuowania poezji Wata pośród twórczości polskich współczesnych klasyków (Herberta, Miłosza, Międzyrzeckiego, Hartwig, Rymkiewicza) czy też zestawienia jej z wielkimi europejskimi klasykami XX wieku (Eliotem, Kawafisem). Jednak znaczenie, jakie Wat przywiązuje do kultury, niekoniecznie łączy się u niego, jak chce Borowski, z wiarą w Boską proveniencję jej struktur. Sądzę, że wynika ono z odmiennych przyczyn: z zaufania i szacunku, może nawet podziwu, dla ludzkich, stale od nowa podejmowanych prób zrozumienia swego losu. To nie nadprzyrodzone, ale „przyrodzone”, kształtowane przez człowieka, jego trudem i wysiłkiem, znajduje w tym kulturowym zanurzeniu swój wyraz.

Bardzo interesująco np. przedstawia się lekcja czytania i rekonstruowania wątków: Orfeusza w *Wierszach somatycznych* i Orestesa w poemacie *Wieczór – noc – ranek*. Jeszcze istotniejsze z punktu widzenia problematyki pracy Borowskiego są uwagi interpretacyjne poczynione przy lekturze *Snu flaminga*: „A może chodzi o oddzielenie egzystencjalnego poczucia zagubienia za pomocą kodu *quasi-sakralnego*? Mamy tu przekształcenie tradycyjnego toposu wezwania do bogów. Choć forma sprawozdawcza usuwa naoczność wołania, pozostaje »wodna« terażniejszość – owoc niewysłuchania. Bogowie milczą, odebrała im mowę retoryka tradycji, nie oczekująca w istocie cudu, sprowadzająca się do etykietowego westchnienia” (s. 42–43).

Wydaje się, że zarówno pytanie, jak i podsumowujący wniosek nader celnie i lapidarnie nazywają swoistość Watowskiej taktyki poetyckiej oraz istotę Watowskiego rozumienia *sacrum* pojmowanego w wielu tekstach jako *mysterium tremendum*, „w najbardziej chyba sterylnej formule *quasi-nieobecności Transcendensu*” (s. 43).

Ale nie wszystkie interpretacje Borowskiego przekonują. Wątpliwości nasuwa np. propozycja lektury *Wiersza ostatniego*, w którym nakładają się na siebie dwa plany: realistyczny (schodzenie do metra) i symboliczno-mityzacyjny (Orfeusz podążający do Hadesu). Całkowite utożsamienie podmiotu z Orfeuszem jednak nie następuje. W wierszu nie ma, wbrew twierdzeniu Borowskiego, przesłonięcia perspektywy bliskiej śmierci znieczulającą „szatą mitu” (s. 37). Może przeciwnie: konfrontacja mitu z życiem uświadamia nieprzydatność opowieści o trackim śpiewaku w zestawieniu z okrutną realnością ostatecznego punktu dojścia („to tylko trzy łokcie pod ziemią”) – mit nie łągodzi śmierci, to kusząca mistyfikacja, którą podmiot odrzuci?

Interesujące uwagi rozpoczynają interpretację początkowych fragmentów *Pieśni wędrowca*, które rekonstruuje drogę bohatera poematu, podążającego w świat kamienny, aby tam doznać, zbliżonego do pogańskich obrzędów, połączenia z symbolizowanym przez „serce kamienia” porządkiem absolutu. Ta wyprawa nie doprowadzi jednak podmiotu do upragnionego celu, „serce kamienia” pozostanie zamknięte na „wszystkie pieczęcie”. Niepodobna wszakże przystać na propozycję lektury, jaką zgłasza Borowski: „Możliwe jest chyba [...] dotarcie do »punktu metafizycznego« w sobie samym, nie podległego rozpadowi” (s. 54). Tożsamość człowieka bowiem wiąże się, zdaniem Wata, z pamięcią i czasem, a bohater jego poematu odkryje swoją istotę, która jedynie w warstwie językowej jest niemal trawestacją słów Jahwe z *Księgi Wyjścia*, tymczasem przecież – wydobywa ludzką odrębność i odmienność.

Rozdział I, który zapowiadał śmiałą wyprawę po *sacrum* kryjące się w świecie pogańskiej kultury, wypada w całości książki dość blado. Kategoria *sacrum* w ujęciu Borowskiego, zbyt silnie łączona z tradycją i religijnością judeochrześcijańską, okazuje się nie w pełni przydatna do odczytywania tekstów o zapleczu mitologicznym. Odnieść można wręcz, że autentyczne zainteresowania autora nie dotyczą świata skamielin Śródziemnomorza, a ów powołany do istnienia we *Wstępie* podmiot hermeneutycznie zaangażowany patrzy na szacowne, wielowiekowe szczątki jedynie poprzez pryzmat, czasem mocno zniekształcający, biblijnej tradycji. Toteż w książce Borowskiego świat antycznych mitów i symboli ma niepomiernie mniejsze znaczenie niż w poezji Wata.

Rozdział II wypełniają poszukiwania judaistycznych wątków w życiu i poezji Wata. Kreowana sugestywnie przede wszystkim w *Moim wieku* i w *Dzienniku bez samogłosek*, choć także w eseistyce i poezji, własna biografia stanowi z jego twórczością całość niepodzielna, oświetla ją i dopełnia, pozwala odczytać te sensory, które bez wskazówek samego Wata byłyby zapewne nie do rozszyfrowania. Borowski wydobywa ten autobiograficzny plan, zauważając, że splot fikcji i życia u twórcy *Ciemnego świecidła* każe jego dzieło traktować podobnie jak pisarstwo Gombrowicza, Konwickiego czy Białośzewskiego, a zatem – jak literaturę nowego autentyzmu ze szczególnie ukształtowanym podmiotem wypowiedzi. Ów autobiografizm niesie wszakże niebezpieczeństwo odczytywania zbyt dosłow-

nego utworów Wata, tak jakby były przekazem nieliterackim, a przynajmniej nie tylko literackim. Jednak Borowskiemu udaje się uniknąć pułapek naiwnego biografizmu.

Szczególnie istotne dla tropienia wątków żydowskich są dwie kwestie: pierwsza, na dobre już zadomowiona w refleksji krytycznej dotyczącej Wata, związana z jego rodowodem Żyda-Polaka, a druga, incydentalnie dotychczas przywoływana lub w ogóle pomijana przez badaczy, łączy się z doświadczeniem Holokaustu, które wprawdzie bezpośrednio nie dotknęło samego Wata, ale wpłynęło dramatycznie na losy znacznej części jego rodziny. (Borowski informuje, że książkę swą napisał przed ukazaniem się monografii Venclovy, pionierskiej w tropieniu tematu Holokaustu u Wata; zob. s. 25, przypis.) Kwestie to istotne nie jedynie w biografii pisarza, ale także w jego poezji, co poświadczają interesujące interpretacje tekstów takich np., jak *Przypisy do Ksiąg Starego Testamentu* (tu zwłaszcza *Żółw z Oxfordu*), *Próba genealogii*, stanowiących wielką poetycką wyprawę po własny rodowód. Osobne miejsce poświęca Borowski tekstom, w których głównym tematem staje się Holokaust (*Wielkanoc*, *Na melodie hebrajskie*) widziany jako zdarzenie w planie historycznym, a także ujmowany w perspektywie „wiecznego prześladowania”, co z kolei daje możliwość metafizycznego odkrywania planu zagłady Żydów.

Bardzo cenne w rozdziale II wydają się te fragmenty, w których autor poszukuje właściwych dla Wata sposobów wykorzystania wątków starotestamentowych wielokrotnie powracających w jego wierszach (np. postaci Jonasza, motywu winy i kary, archetypu króla). Świadczą one o głębokim, a nie jedynie ornamentacyjnym traktowaniu biblijnych odwołań, ukazują ściśły związek między światoodczuciem samego Wata a wizją świata wyłaniającą się z ksiąg *Starego Przymierza*.

Trudno natomiast przyjąć podsumowującą konkluzję, która określać ma odmiennosc ról mitologicznych i biblijnych, w jakie wciela się Watowski podmiot: „W przypadku postaci biblijnych – Jonasza, Dawida, Samsona i Dalili, Kaina czy wreszcie Chrystusa – zabiegi te są jakby wyraźniejsze, przechodzą z pozycji cytatu, przykładu, wzorca do bardziej egzystencjalnych formuł »podstawienia«. Tam bywały często delikatną sugestią, »zewnętrzny« porównaniem (na przykład Orfeusz i Eurydyka w *Ewokacji*), tu zaś, na gruncie biblijnym, odbywa się, by sparafrazować Wata – prawdziwy »balet utożsamień«. Tam były to wędrówki po świecie kultury, przyglądanie się obrazom i miejscom – tu następuje wejście w świat biblijny, w pewną całość systemową, którą można konfrontować z zastaną rzeczywistością jako nośnik opozycyjnych w stosunku do niej znaczeń sakralnych. Z języka cytatu, zapożyczenia, przykładu przechodzi się do języka wcielenia” (s. 92).

Przeciwstawienie budowane przez Borowskiego oddaje zdecydowanie bardziej stanowisko badacza niż Wata, stanowisko połączone z wyraźnym wartościowaniem; trudno przypuścić, aby autor *Wierszy śródziemnomorskich* zaaprobował przytoczone przez Borowskiego określenie tradycji antycznej jako „kulturowych skamielin” (s. 34). Nie sądzę też, aby tak częste w tej poezji utożsamienia z Orfeuszem miały zgoła odmienny status niż utożsamienia, w niekwestionowany sposób ważne, z Chrystusem. I tracki śpiewak wyruszający po ukochaną Eurydykę, i cierpiący w swym śmiertelnym, bólowi poddanym człowieczeństwie Jezus są równie ważnymi dla Wata wcieleniami.

Warto również wspomnieć się o niemal zupełnie przemilczanej w tym rozdziale roli ironii. Podmiot wierszy Wata wykonuje gesty ofiarowania, gesty kapłana i proroka, z wiarą w ich skuteczność i moc oczyszczenia – pełen jednocześnie wątpliwości co do sensu odprawianych rytuałów. Jest wzniosły i szydlerczy, hieratyczny i błazeński, dostojny i trywialny; jak sam o sobie mówi w *Dzienniku bez samogłosek*: „Jestem z rodu kapłanów, a poza tym zgorzkniały staruch”. Bohater wierszy Wata jest postacią tragiczną, rozdartą pomiędzy wiarą a wątpliwością, ironia to ślad tego rozdarcia. Wat wydaje się świadom, że żadna formuła, żaden rytuał, nawet żadna ofiara przynieść nie mogą ocalenia.

Rozdział III zawiera rozważania dotyczące wątków chrześcijańskich, co w przypadku twórczości Wata oznacza przede wszystkim tematy i motywy nowotestamentowe. Zanim



jednak Borowski przejdzie do ich omówienia, zajmie się jednym z najistotniejszych punktów Watowskiej diagnozy komunizmu, wydobywającym podobieństwa między katolicyzmem a totalitaryzmem:

„U Wata [...] użycie podobnego słownictwa wynika chyba z zauważonej paraleli obu wiar: katolickiej i totalitarnej. Paraleli dostrzegalnej na poziomie struktur (na przykład wspominanych już wewnętrznych paradoksów współtworzących walor »tajemnicy«), ale również na płaszczyźnie wymaganego przez obie, totalnego oddania ze strony wyznawcy. Człowiek zniewolony zewnątrz przez stalinowski reżim: co więcej, zagrożony wskutek »*pieriekowki dusz*« również utratą wolności wewnętrznej, w którymś momencie swej więziennej odyssey decyduje się uchronić tę wewnętrzną wolność, poddając się wierze. Ta dialektyka zniewolenia, zawładnięcia czy wręcz najazdu obecna jest w wierszach (inc. *Długo bronilem się przed Tobą...*, inc. *Tej znów nocy...*, ale również *Ewokacja czy Hybris*). [...] Mamy więc do czynienia ze swoistą dialektyką przemiany: metafizyka zniewolenia (politycznego, fizycznego i psychicznego) zmienia się w metafizykę wyzwolenia (wewnętrznego), przechodząc przez etap pozornego »zniewolenia« (duchowego)» (s. 144–145).

Dostrzeżonym i wydobytym w wielu wierszach rysem jest odrębność religijnej postawy Wata w stosunku do polskiego ortodoksyjnego katolicyzmu. Relacje z Bogiem podmiotu wierszy Wata nie mieszczą się w oficjalnej doktrynie Kościoła, poświadczają natomiast wybór własnej, naznaczonej indywidualnym piętnem drogi. Jak słusznie pisze Borowski, „chodzi więc o zastąpienie »duchowego«, lecz w gruncie rzeczy abstrakcyjnego »doświadczenia wiary«, jakie oferuje Kościół wyznawcy – doświadczeniem uobecniającym się przez realne *media* ciała, bólu, snu, śmierci» (s. 154).

Najważniejsze miejsce w rozdziale III zajmują wiersze, w których następuje utożsamienie podmiotu z Chrystusem, ponieważ dla Wata najistotniejszy w zapisach *Nowego Testamentu* jest wątek związany z męką i śmiercią Jezusa. Szczególnie wnikliwie czyta Borowski *Trzy sonety*, utwór wyjątkowy pośród chrystologicznych tekstów Wata: najpierw umieszcza ów tekst obok wierszy innych polskich poetów podejmujących temat nie dokonanego zmartwychwstania (Kazimierza Przerwy-Tetmajera, Jana Lechonia, Bolesława Leśmiana) i ta próba osadzenia *Trzech sonetów* w historycznoliterackim kontekście prowadzi do wniosku, że „tak można widzieć ten wiersz: jako afirmację Chrystusa przekształconego, wykreowanego według wzorców heroizmu egzystencjalnego. Byłaby to reminiscencja motywu młodopolskiego: Chrystusa stojącego w opozycji do Boga w imię solidarności z cierpiącą ludzkością» (s. 163).

Następnie Borowski daje własną interpretację *Trzech sonetów*, wedle której na planie metafizycznym protest Chrystusa „to jakby stan skurczu, paraliżu rzeczywistości zbawczej» (s. 163) – i ten wniosek interpretacyjny warto podkreślić, ponieważ zawiera on podstawowe przeświadczenie Wata stanowiące fundament nie tylko tego cyklu, ale także swoiste zaplecze metafizyczne wielu jego wierszy.

Badacz śledzi etapy i poszczególne fazy identyfikacji podmiotu z Chrystusem, gdyż postać Chrystusa jest niezmiernie ważna w całej poezji Wata ze względu na podstawowe zarówno w twórczości, jak i w życiu autora doświadczenie cierpienia, które staje się w tym przypadku podstawą utożsamienia. To ciało poprzez cierpienie otwiera się na wymiar transcendentny, wiedzie poza siebie i w głąb siebie. Jak słusznie pisze Borowski: Wat „nie uznaje [...] jakiegoś generalnego przeciwstawienia materii i ducha. Obie wymienione »postacie bytu« zbliżają się do siebie: czasem odnosi się wrażenie, jakby strona duchowa była drugą stroną materii, jej »podszewką«» (s. 207).

Jednym z ważnych problemów, jakie stawia Borowski w ostatnim rozdziale swojej książki, jest pytanie, zajmujące wcześniej Konstantego Jeleńskiego i Jana Józefa Lipskiego: czy poezja Wata to dzieło mistyczne? I wymieniwszy wiele kwestii szczegółowych, które taką diagnozę mogłyby potwierdzać (np. eklektyzm stylistyczny i gatunkowy, in-

terpretacja dziejów świata, poczucie misji, autokomentarze, poczucie niewyraźności tajemnicy), konstatuje: „Tu nie ma uszczęśliwiających wizji Boga, czegoś, co można by określić jako doświadczenie przedsmaku niebiańskiej chwały” (s. 207). Borowski nie dopowiada jednak (nie dostrzega?), że u Wata nie tylko nie ma wizji mistycznego czy pośmiertnego zjednoczenia z Bogiem, ale wyraźny jest motyw marzenia o nicości, o nieistnieniu (np. *Dytyramb, Czemu mnie z trumny wyciągasz...*, *Hymn z Ciemnego świecidła*).

Cenne jest natomiast u Borowskiego podkreślenie znaczenia, jakie ma w poezji Wata materia i ciało poddane cierpieniu, ciało, w którym rozgrywa się ludzki dramat i w którym – jeśli w ogóle gdziekolwiek – doświadcza się metafizycznego wymiaru bytu. Dlatego też ostatni fragment rozdziału III, zatytułowany *Hierofanie cierpiącego ciała*, przynosi cenne, choć skrótowe wyliczenie wielorakich ujęć cielesności człowieka, jakie spotykamy w dziele poetyckim Wata, poczynając od „ciała – skóry”, poprzez „ciało – pokarm historii”, na „ciele – darze Stwórcy” i „ciele – istocie duchowości” kończąc.

Poszukiwanie kontekstów dla tej poezji wiedzie ku innym polskim „poetom ciała”, takim jak Andrzej Bursa, Stanisław Grochowiak i Rafał Wojaczek – co jest wskazaniem niezwykle obiecującego kierunku badań historycznoliterackich; jedynie wskazaniem, bo brak jakichkolwiek diagnoz i wniosków bardziej szczegółowych. Warto wspomnieć również o ciekawych próbach zestawienia Watowskiej interpretacji dziejów z chrześcijańską wizją odkupienia, o interesujących pomysłach czytania Wata w kontekście teologii apofatycznej lub prawosławnej, co przynosi nowe interesujące propozycje interpretacyjne.

Książka Jarosława Borowskiego jest próbą przeczytania poezji Wata przez pryzmat szeroko pojętej kategorii religijności. Religijność jest bowiem – co autor stara się dowieść analizami poszczególnych tekstów – fundamentem, głęboką strukturą Watowskiego sposobu myślenia o sobie, swoim losie i świecie, myślenia przemienionego kreacją artystyczną w tekst literacki. Wiara w ujęciu Wata jest indywidualna, jak określa sam Borowski: „ma sens wtedy, gdy jest wiarą jednostkową i doświadczącą” (s. 178); dlaczego jednak wedle badacza to koncepcja wiary „dość dziwaczna” (s. 224), trudno zrozumieć, chyba że zestawiać poglądy Wata z jakimiś ortodoksyjnymi systemami religijnymi, co z kolei nie jest zabiegiem sensownym i celowym.

Watowskie doświadczenie sfery *sacrum* – również, jak starałam się zaznaczyć, dla Borowskiego jako interpretatora poszczególnych wierszy – to przede wszystkim wątpliwości, niepokój, trwoga, „lęk i drżenie”. Aluzja do Kierkegaarda jest tu zupełnie na miejscu, jest wręcz konieczna, ponieważ na wskroś subiektywna i indywidualistyczna koncepcja wiary duńskiego filozofa miała dla Wata od młodości znaczenie wyjątkowe, czego liczne świadectwa daje np. *Dziennik bez samogłosek*. Dlatego całkowicie niezrozumiałą jest fakt, że choć znalazło się w książce Borowskiego miejsce na przywołanie kontekstów znacznie odleglejszych i mniej oczywistych (np. teologia prawosławna), zabrakło go na rozważenie oddziaływania Kierkegaarda na Wata.

Warto również zwrócić uwagę na sugestię, jaką niesie z sobą kompozycja książki Borowskiego: kolejne rozdziały prowadzą od kręgu kultury antycznej, poprzez religię żydowską, do chrześcijaństwa. Trzeba jednak podkreślić, że droga Wata, ani życiowa, ani literacka, nie przebiegała wedle takiego schematu; była bardziej niespójna, komplikowana, dramatyczna,znaczona wieloma zwrotami, kryzysami duchowymi, konwersjami. Borowski słusznie określa w *Zakończeniu* postawę Wata jako stan „pomiędzy bluźniercą a wyznawcą” (s. 222), jako stan „skurczu i rozkurczu” (s. 220). Jak pisze: „Wydaje się, że ten stan napięcia pomiędzy dwoma biegunami daje dopiero – według Wata – gwarancję życia, zapewnia ochronę przed skostnieniem w spetryfikowanych strukturach wiary (lub niewiary)” (s. 221). Wypada jednak podkreślić, czego Borowski nie robi, że Wat był najbliżej chrześcijaństwa w latach czterdziestych oraz na początku pięćdziesiątych, kiedy przyjął chrzest. Dalsze jego życie jest bardziej odchodzeniem od chrześcijaństwa i powrotem do żydostwa niż umacnianiem się w katolicyzmie. Sam wyznał w *Dzienniku bez samogłosek*: „W miarę

starzenia się czuję swoje żydostwo coraz głębiej, myślę o nim o wiele więcej niż z aprobatą”; co istotniejsze, widać tę przemianę także w poezji: w wierszach powstałych w ostatnich latach życia Wata dominują utwory odwołujące się do *Starego Testamentu*, a nie do tradycji chrześcijańskiej. Kompozycja książki Borowskiego nie oddaje tej przemiany, co dodatkowo podkreśla *Zakończenie*, w którym autor skupił się na relacji Wat–kato­licyzm.

Z kompozycją tej książki wiąże się jeszcze inny, poważniejszy problem. Jest rzeczą oczywistą i zrozumiałą, że badacz musi jakoś wstępnie uporządkować omawianą twórczość. Jednak podział, który zastosował Borowski, nie tylko zdaje się gubić skomplikowanie i kierunek życiowych przemian Wata, ale także grozi niebezpieczeństwami, jakie niesie wybór pewnych motywów czy wątków jako klucza lekturowego.

W ślad za Borowskim przywołajmy fragment snu 8 ze *Snów sponad Morza Śródziemnego*:

„[...] którzy prowadzą pod ręce nie zбочą z traktu. A i ja pamiętam nazbyt dobrze przygodę kogoś, kto mnie poprzedził. O, nie w sól się obrócił, ale – wieczne serca rozdarcie!”

Dla Borowskiego cytat ten jest ważny jako przykład funkcjonowania u Wata motywu Orfeusza (s. 36–37; identyfikację „kogoś, kto mnie poprzedził” daje sam Wat w przypisie do utworu). Oczywiście, autor książki dostrzega również aluzję do biblijnej żony Lota. Pomija jednak milczeniem uderzającą cechę tego fragmentu, która jest kolejnym argumentem przeciw przypisywaniu Watowi wartościującego kontrastowania tradycji antycznej i biblijnej: aluzje do Orfeusza oraz żony Lota pojawiają się na równych prawach, nie istnieje tu granica oddzielająca tradycję antyczną od biblijnej. Co więcej, Borowski, który przywołuje sen 8 tylko ze względu na aluzję do Orfeusza, w istotny sposób narusza integralność tego tekstu, jest to bowiem zaledwie jedna z wielu występujących w nim aluzji, zdecydowanie nie najważniejsza. Najważniejsza, stanowiąca oś konstrukcyjną utworu, jest w śnie 8 aluzja do Kafki: bohater Wata wleczony do grobu przez aniołów-oprawców przypomina Józefa K. z *Procesu*. Ale aluzja do Kafki w ogóle nie mieści się w polu zainteresowań Borowskiego, bo jest to odwołanie do niereligijnej tradycji literackiej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że snu 8 jako integralnej całości nie da się opisać za pomocą narzędzi proponowanych przez Borowskiego.

Wypada na koniec powrócić do pytania: czy Borowskiemu udało się uniknąć przyjmowania ustalonych *a priori* kluczy interpretacyjnych? Odpowiedź jest negatywna. Ale nie oznacza to przecież negatywnej oceny jego książki. W interesujący, choć dyskusyjny sposób włącza się ona w „łańcuch racji częściowych” opisujących poezję Wata.

Niegdyś Miłosz napisał, że Wat do kariery literackiej szczęścia nie miał. Teraz ten stan rzeczy ulega radykalnej zmianie – twórczość autora *Mojego wieku* przeżywa prawdziwy renesans. Po cennej monografii Tomasa Venclovy, całościowo prezentującej sylwetkę i dzieło Wata, przyszedł czas na prace wnikliwie omawiające zagadnienia szczegółowe. Jarosław Borowski przywraca do historii literatury polskiej Wata – wielkiego poetę metafizycznego, którego słusznie sytuuje w tej samej linii poetów „ciemnych», reprezentujących religijność indywidualną, niewolną od dramatycznych napięć w relacji z Bogiem i światem, często ocierającą się o mistykę” (s. 236) co Mikołaj Sęp-Szarzyński, Juliusz Słowacki, Tadeusz Miciński czy Krzysztof Kamil Baczyński. To drugi, niezwykle ważny biegun polskiej liryki religijnej, która do dzisiejszego czytelnika trafia częściej w swej jasnej tonacji. Wydaje się jednak, że mroczna, zawiła, pełna napięć i konfliktów poezja autora *Ciemnego świecidła* bliższa jest duchowym poszukiwaniom i zmaganiom ludzi żyjących w naszych czasach, w dobie kryzysu i wyczerpania kulturowego, niż pogodne wiersze mówiące o harmonijnym współistnieniu wszystkich stworzeń dużych i małych.

Krystyna Pietrych