

ADAM CEDRO

## WIECZNOŚĆ NIESPÓJNA. O OBECNOŚCI SACRUM W POEZJI ARNOLDA SŁUCKIEGO<sup>1</sup>

### WSTĘP

Żenująca jest niewrażliwość znacznej części polskich krytyków literackich, którzy nie dostrzegają rzeczy istotnych, omijają je chyłkiem, czy to dlatego, że nie umieją sobie z nimi poradzić, czy to dlatego, że czują do nich niechęć, czy dlatego właśnie, że upodobałi sobie to, co ładne, bo w obliczu piękna są zastrachani.

Tak Witold Wirpsza rozpoczyna swój esej poświęcony życiu i twórczości Arnolda Słuckiego<sup>2</sup>. Sprawa przez niego podniesiona jest rzeczywiście niebłaha i można by skierować ogólne pytanie w stronę tak mecenasów „polityki wydawniczej”, jak i krytyki literackiej: dlaczego o Arnoldzie Słuckim po prostu zapomniano?<sup>3</sup> Czyżby zjawisko „organizowanego zapomnienia” stało się już trwałą tradycją życia literackiego w Polsce?

„Poeta środka wieku” — tymi słowami określa sylwetkę twórczą Słuckiego Anna Kamińska<sup>4</sup>.

Aż dziw, że jest ona [spuścizna poetycka — A. C.] nieznaną, a przecież o ile uboższy bez niej jest obraz współczesnej literatury polskiej. Ta głęboka praca wewnętrzna, praca ducha, której odpryskami tylko są wiersze, stanowi doświadczenie nie do pominięcia dla polskiej kultury. Przeoczenie go byłoby niewybaczalne i przynoszące krzywdę naszej kulturze. Przecież w języku polskiej poezji zapisane tu zostały wizje i przemyślenia na miarę tej epoki, którą Arnold Słucki tak jasno ujrzał i zrozumiał<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dra Stefana Sawickiego w latach 1984-1985. Tam zamieszczona jest pełna dokumentacja i literatura przedmiotu.

<sup>2</sup> *Przejęzyczenie*. „Kultura” (Paryż) 1982 nr 11 s. 109.

<sup>3</sup> Od chwili wyjazdu poety z Polski jego nazwisko PBL notuje w okresie 1969-1976 osiem razy, z czego większość to adresy wydawnictw emigracyjnych. Można odnieść wrażenie, że Słucki do chwili swego wyjazdu był traktowany w kategoriach „żywego zjawiska literackiego”. Gdy tylko opuścił Polskę, nie przestali pamiętać o nim jedynie ci, którzy widzieli w nim przede wszystkim człowieka. Chodzi mi o cztery osoby: A. Kamińską, A. Lisiecką, J. Bocheńskiego i W. Wirpszę.

<sup>4</sup> A. K a m i e ń s k a. *Poeta środka wieku*. Wstęp do: A. S ł u c k i. *Poezje wybrane*. Warszawa 1982.

<sup>5</sup> Tamże s. 13.

Postulat Kamińskiej, sformułowany w czasie, gdy nie pojawiła się jeszcze w księgarniach *Biografia aniola*<sup>6</sup>, a powtórzony następnie przez Ryszarda Matuszewskiego<sup>7</sup> i Wirpszę<sup>8</sup>, w dalszym ciągu pozostaje aktualny. Nie są w stanie spełnić go recenzje, jakie ukazały się po r. 1982, w którym to została wydana *Biografia aniola* — główny przedmiot mojej refleksji<sup>9</sup>.

Wypada zatrzymać się na chwilę przy biografii poety, ponieważ zachodzi istotna potrzeba, by ukazać te momenty życiorysu, które w sposób szczególny wiążą się z problematyką, jaką sugeruje drugi człon tytułu pracy. Pozwoli to dokładniej zorientować i określić formalny przedmiot rozprawy, który w tym miejscu, w sposób ogólny, ujmuję terminami „sacrum” i „religijność”. Arnold Ślucki urodził się w 1920 r. w Tyszowcach nad Huczwą, w ubogiej rodzinie żydowskiej<sup>10</sup>. Miał zostać rabinem, ale rezygnuje ze studiów w Instytucie Judaistycznym w Warszawie i wstępuje do Komunistycznego Związku Młodzieży Polskiej. Wybucho wojna. Ślucki dobrowolnie jedzie do ZSRR, gdzie pracuje jako robotnik, księgowy, nauczyciel. Wstępuje na ochotnika do Armii Czerwonej, później do I Armii Wojska Polskiego. W r. 1945 wraca do Polski „z gruźlicą w płucach i z całkowitą pewnością w głowie, że materializm dialektyczny wyjaśnia naturę wszechrzeczy”<sup>11</sup>. Był komunistą i swe ideały postanowił realizować w Polsce, gdzie też zapisał się jako zdecydowany rzecznik nowego

<sup>6</sup> A. Słucki. *Biografia aniola*. Warszawa 1982. Wstępem poprzedził R. Matuszewski. W skład tej książki wchodzi cztery ostatnie i po raz pierwszy wydane tomy poezji Śluckiego: *Biografia aniola*, *Requiem dla osła*, *Z buszu* i *W epicentrum*. Dwa pierwsze powstały przed wyjazdem z Polski, pozostałe wiersze na emigracji. Píše o tym R. Matuszewski w „Słowie wstępnym” (s.7).

<sup>7</sup> Tamże s.7, 22.

<sup>8</sup> Tamże s. 110.

<sup>9</sup> Pierwszy tomik Śluckiego został wydany w 1950 r., wiersze ostatnie pochodzą z r. 1972. Sama *Biografia aniola* liczy ponad 300 utworów. Powstaje problem, jak poruszać się w takiej liczbie wierszy, jakimi zasadami kierować się przy wyborze utworu do interpretacji? Gdyby posłużyć się kryterium „wierszy wybranych”, to mamy dwa punkty: *Wybór poezji* (Warszawa 1956) oraz *Faktura światła* (Warszawa 1965). Granicę, jaką wyznacza pierwsza z tych dat, przekroczyć bodaj dwa razy. Powodów jest kilka: sam autor w drugim wyborze poezji ze swej twórczości sprzed 1956 r. pozostawia jedynie kilka wierszy. Poza tym wszyscy krytycy uznają, że Ślucki, jako poeta, urodził się naprawdę w r. 1958, wraz z wydaniem *Dzwonów nad Wisłą* (Warszawa). Z kolei po r. 1965 ukazał się jeden tylko tomik (*Eklogi i psalmodie*. Warszawa 1966), na cztery ostatnie przyszło poczekać 16 lat! Wydaje mi się, że ta przerwa czasowa jest wystarczającym powodem, by *Biografię aniola* traktować jako oddzielną całość, zwłaszcza że stanowi ona niejako „ostatnie słowo” poety, co przy badaniu ukierunkowanym na problematykę sacrum i religijności może mieć niebagatelne znaczenie. Tak więc na tym zbiorze wierszy będę się głównie opierał. Co do utworów wcześniejszych, to pojawiać się one będą przede wszystkim wtedy, gdy rozważam np. kwestię ewolucji jakiegoś motywu. Poetyka Śluckiego okazuje się niezwykle spójna, te same słowa-klucze, podobne zestawy słów, identyczne motywy napotkać można w większości tomów, jakie powstały między 1956 i 1972 r. Jednak najbardziej dojrzała refleksja płynie z czterech ostatnich tomów zawartych w *Biografii aniola*.

<sup>10</sup> Opieram się na cytowanych wstępach piór Kamińskiej i Matuszewskiego. Źródłem zasadniczym są wspomnienia J. Bocheńskiego (*O Arnoldzie Śluckim*. „Literatura” 1980 nr 51-52 s. 15-16).

<sup>11</sup> Bocheński, jw. s. 15.

ustroju i socrealizmu. W środowisku literackim przezywano go prorokiem, ze względu na żarliwy i metaforyczny charakter głoszonych przez niego wizjonerskich i natchnionych sądów. Głęboko przeżywa polski Październik. I odtąd zaczynają się dzieje poety nowego (*Dzwony nad Wisłą*, 1958).

Naiwny liryzm, mający towarzyszyć powojennym przemianom społecznym, ustąpił miejsca poezji myślącej, intelektualnej i odkrywczej. [...] odżywają mity dzieciństwa, [...] Otwiera się na nowo wielka księga ludzkości — Biblia; wyobraźnia poety odnajduje tu swoje miejsce i swoją tożsamość<sup>12</sup>.

Następnie przychodzą podróże — na Wschód, do azjatyckich krajów ZSRR, do Mongolii, do Grecji i Ziemi Świętej — które „wzbogacają poezję Słuckiego o całe mnóstwo znaków kulturowych tak różnych cywilizacji”<sup>13</sup>. W r. 1968 rozgrywa się dramat wyjazdu do Izraela.

Bocheński jest chyba bliski sedna rzeczy — pisze Matuszewski — kiedy określa funkcję owego celu jego kolejnej pielgrzymki jako rodzaj mistycznej utopii. Przy czym zarówno dalsze koleje losu poety, jak jego wiersze dowodzą, że utopia ta nie miała bynajmniej religijnego charakteru, a w każdym razie nie była powrotem do zakonu mojżeszowego. Jego mit biblijny nie przypadkiem występował u niego w pomieszanu z innymi mitami kultury śródziemnomorskiej. „Owszem — pisze Bocheński — chodziło o ziemię Abrahama, Dawida i proroków, lecz także o ziemię esseńczyków i Jezusa Chrystusa [...] Idea takiego związku dwóch religii i takiego rozszerzonego jak gdyby ekumenizmu przyswiecać mu będzie w Izraelu”<sup>14</sup>.

Jednak i Izrael okazał się pomyłką. Chory poeta wyjeżdża do RFN i z końcem 1972 r. umiera w Berlinie Zachodnim, cały ten czas tęskniąc za powrotem do Polski — swej wybranej ojczyzny. W powyższym skrócie niezwykle tragicznej i powikłanej biografii Arnolda Słuckiego należy zwrócić uwagę na pięć momentów:

- 1) Słucki musiał doskonale znać tradycję judaistyczną;
- 2) następnie w sposób zdecydowany zerwał z wszelką religijnością, stając się wyznawcą światopoglądu materialistycznego;
- 3) po r. 1956 powraca zainteresowanie Biblią (jak świadczy Wirpsza, Słucki znał też doskonale Nowy Testament<sup>15</sup>), ale czy można mówić o religijnym stosunku poety do Księgi — nie wiadomo;
- 4) budzi się nadto zainteresowanie różnymi mitologiami (także spoza basenu Morza Śródziemnego);
- 5) następuje wreszcie głęboka fascynacja sektą esseńczyków z Qumran; poeta wyjeżdża do Izraela — Ziemi Świętej, gdzie podejmuje się realizacji swej „mystyczno-ekumenicznej utopii”, mającej łączyć chrześcijaństwo z judaizmem (ale chyba nie tylko).

<sup>12</sup> K a m i e ń s k a, jw. s. 8-10.

<sup>13</sup> Tamże s. 11.

<sup>14</sup> Jw. s. 16.

<sup>15</sup> Zob. W. W i r p s z a. *Śmierć wygnańca*. „Kultura” (Paryż) 1973 nr 1-2 s.173.

To wszystko, co przynoszą zewnętrzne wobec samych tekstów informacje. Widać z tego, że pytając o „sacrum” należałoby pozostać w obrębie dwóch zachodzących na siebie kręgów: „mitologicznego” i „religijnego” (judaizm, chrześcijaństwo, sekta z Qumran). Już ten fakt musi zadecydować, że terminu „sacrum” będę dalej używał w znaczeniu bardzo szerokim, gdyż siłą rzeczy musi on obejmować to, co wspólne: jeśli nie dla wszystkich, to dla tych religii, jakie spotykają się w poezji Słuckiego<sup>16</sup>. Gdy uwzględnić, że poeta w swej biografii zarzucił wszelką religijność, to jasne się staje, że należy na początku zwrócić się w stronę „sacrum bez Boga”<sup>17</sup>, a dopiero po ustaleniu, czy można mówić o postawie religijnej mówiącego podmiotu i o akceptacji tego, co nadnaturalne, będzie można określić węższy zakres terminu: zapytać o relacje z „sacrum chrześcijańskim”<sup>18</sup> czy powołać coś na kształt „sacrum ekumenicznego”<sup>19</sup>.

Terminy „religia” i „religijny” będę starał się używać tam, gdzie chodzić będzie o stosunek podmiotu do konkretnego wyznania bądź o postawę, która sugeruje „osobowe uznanie Absolutu” czy „egzystencjalną relację wobec Sacrum”<sup>20</sup> — by poprzestać na najbardziej ogólnych definicjach istoty religijności.

Po tych ustaleniach można by skupić się na którymś z wyodrębnionych powyżej momentów biografii i prześledzić stopień jego obecności w dziele Słuckiego, określić jego relacje do sacrum, odnieść go do religijności itd. Niewątpliwie byłoby to postępowanie słuszne, ale nie oddawałoby ono całej złożoności problematyki związanej z sacrum i religijnością, jaką napotykamy na kartach *Biografii aniola*. Wiemy już o „ekumenicznych” próbach, jakie podejmował Słucki, by łączyć rozmaite systemy mitologiczne z doktrynami judaizmu i chrześcijaństwa. Kamieńska pisze:

Poezja Słuckiego wymaga od czytelnika współpracy i trudu. Pojęcia wywoławcze mitów, znaki kulturowe, idee i symbole nakładają się na siebie i tworzą warstwicę znaczeń. Wiersz staje się strukturą polifoniczną, brzmiącą na kilku planach, nie zawsze dającą się ogarnąć przy pomocy zwykłej logiki i gramatyki. Potrzebne tu jest inne od tradycyjnego rozumienie poezji. Raczej pojmowanie w całości wszystkich znaczeń jednocześnie<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> „Sacrum jest często uważane we współczesnej religiologii — także u Eliadego — za rzeczywistość wspólną dla wszystkich religii, jest wynikiem szukania podobieństw i zbieżności. Treść tego pojęcia jest więc uboga i niezbyt jasna, silnie związana ze zjawiskami religii pierwotnych, sprowadzająca się ostatecznie do przeżycia bliżej nie określonej tajemnicy” (S. Sawicki. *Sacrum w literaturze*. W: *Sacrum w literaturze*. Red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki. Lublin 1983 s. 13).

<sup>17</sup> Zob. S. Cieślak. *Sacrum bez Boga?* „Życie i Myśl” 28:1978 nr 4 s. 68-83; t e n ż e. *Hierofanie sacrum w poezji współczesnej*. Tamże nr 5 s. 62-78.

<sup>18</sup> Sawicki, jw. s. 14.

<sup>19</sup> Zob. J. Błoński. *Ekumenizm a literatura*. W: *Sacrum w literaturze* s.27-36.

<sup>20</sup> S. Kowalczyk. *Drogi ku Bogu*. Wrocław 1983 s. 93; Zob. także M. Jasińska-Wojtkowska. *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*. W: *Sacrum w literaturze* s. 56-58.

<sup>21</sup> Jw. s. 16.

Propozycja takiego sposobu lektury sugeruje, że przynajmniej przy pierwszej próbie określenia stosunku poezji Słuckiego do sacrum nie można pozostać przy monograficznym ujęciu któregoś ze wspomnianych „śladów”, a raczej wybrać drogę trudniejszą: pozostać przy „pojmwaniu w całości wszystkich znaczeń jednocześnie”. Czy zabieg taki jest możliwy do przeprowadzenia? Chyba tak, jeśli będzie się pamiętać, że każdy z omawianych kolejno problemów wchodzi w relację z sacrum.

Kolejnym zagadnieniem, na które wstępnie trzeba wskazać, jest „echowość” — kategoria, którą Jacek Trznadel nadał zjawisku dość często pojawiających się w poezji Słuckiego głosów innych poetów<sup>22</sup>. Nie chodzi mi tutaj o to, by wydłużać listę nazwisk, ale wskazać na fenomen szerszy: zachłanność, z jaką autor *Biografii anioła* włącza do swoich wierszy nieprzebraną liczbę cytatów — nie tylko poetyckich, ale szerzej — kulturowych i cywilizacyjnych. Obok elementów z różnych mitologii i religii napotykaamy refleksję nad dziełami sztuki; pojawia się ogromna liczba nazw geograficznych i kulturowych, postaci (i myśli) filozofów, słynnych władców, historyków, artystów, a obok tego świat współczesnej nauki (biologia, fizyka, medycyna, nauki techniczne). Nie sposób zresztą całości odwołań wymienić; faktem pozostaje, że występują one we wzajemnym współprzenikaniu, jednocześnie, tworząc niejako tło dla osobistej refleksji poety. Właściwa lektura powinna uwzględnić zarazem porządek współczesności (nauka, technika, egzystencjalne problemy podmiotu) i historii (cytaty kulturowe). Tak rozumiana „echowość” zachęca do wykorzystania wielu kontekstów, odwołania się do różnych dziedzin wiedzy: religioznawstwa, etnologii, psychologii, filozofii, historii itd. Mimo świadomości ryzyka, jakie nieś może zbyt szeroko przywoływany kontekst zewnętrzny, pokusie wieloaspektowego „mierzenia się” z twórczością Słuckiego, poniekąd z konieczności, nie zdołałem się oprzeć.

Głównym celem pracy jest próba określenia jakości sacrum, jakie znaczy poezję Arnolda Słuckiego i bliższy ogląd aksjologii, jaka przy badaniu tego aspektu ujawni się. Spróbuję również zapytać o religijność *Biografii anioła* i określić jej charakter. W rozdziale pierwszym uwaga badawcza skoncentrowana jest na wpisanej w *Biografię anioła* koncepcji rzeczywistości i na sposobie, w jaki podmiot liryczny postrzega świat. Zarys tej koncepcji ma wyłaniać się głównie z dzieła, w mniejszym zaś stopniu z zewnętrznej interpretacji<sup>23</sup>. Rozdział drugi przedstawia historię i współczesny los człowieka poprzez analizę niektórych formuł, jakimi Słucki opatruje ludzką egzystencję. Próbuję wskazać na pewne funkcje, jakie pełnią w tej poezji pamięć i mit, szukam

<sup>22</sup> J. Trznadel. *Dwie prawdy o Kolchidzie*. „Twórczość” 16:1960 nr 8 s. 96.

<sup>23</sup> W pierwszych dwu rozdziałach zmierzam więc w stronę interpretacji „autonomicznej”, a nie „heteronomicznej” (zob. M. Jasińska-Wojtkowska. *Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości. Z problematyki interpretacji dzieła literackiego*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973 s. 543).

wartości, które mają uchronić lirycznego bohatera przed rozpaczą i bezsenssem. Rozdział ostatni dotyczy wyłącznie problematyki sacrum i religijności. Wskazuję na charakter związków łączących poezję Słuckiego z Biblią, próbuję ostatecznie ustalić, czym dla podmiotu lirycznego jest grzech, i poruszam zagadnienie korelacji problematyki moralnej z religią. Opierając się na myśli Paula Tillicha wprowadzam kategorię „wiary absolutnej”, którą można określić doświadczenie wiary w przypadku, gdy nie można mówić o konkretnej konfesyjności.

#### I. W EPICENTRUM. KONCEPCJA RZECZYWISTOŚCI W *BIOGRAFII ANIOŁA* ARNOLDA SŁUCKIEGO

W środek widzenia  
jak kamień  
spadłeś,  
abyś  
tu rósł  
i sny dźwigał  
podwójne,  
z dwóch stron jednooki<sup>24</sup>

Podmiot liryczny *Biografii anioła* stoi zawsze na przecięciu różnych porządków: czasu i przestrzeni, snu i jawy, pamięci i problemów bieżących, mitu i współczesnej technicyzacji, biologii i historii (w warstwie językowej konkretności i abstrakcji)<sup>25</sup>. Z jednej strony działa synkretyzująco, gdy uwspółcześnia pewne mity, sięga pamięcią „plemienną” niemal do początków dziejów ludzkości, porusza się płynnie w wielości kultur czy geograficznych obszarów — z drugiej natomiast obsesyjnie śledzi wielorakie pęknięcia i szczeliny tego świata w porządku ontologicznym, poznawczym i etycznym. Ambiwalencja współlistniejących tendencji rozszczeplających i spajających jest główną siłą dynamizującą tę lirykę, a równocześnie uzasadnia ona analizowanie pewnej sytuacji, w której najczęściej jest umiejscowiony i którą głęboko odczuwa podmiot liryczny, sytuacji p o m i ę d z y. „Pomiędzy” dotyczy niemal wszystkich aspektów rzeczywistości widzianej, przeżywanej, pamiętanej, poddawanej umysłowej refleksji i w poetyckim przekształceniu opisywanej. Takie usytuowanie podmiotu mówiącego (jak

<sup>24</sup> Wiersze pochodzące z *Biografii anioła* oznaczam dwiema liczbami: rzymska określa kolejny cykl wierszy, a arabska stronę, na której się utwór znajduje. Tytuł utworu podaję, gdy ważny jest dla mnie cały wiersz. Motto do tej części pracy oznaczam zatem II, 216. Tytuł całej pracy pochodzi z wiersza [*Lata uczona zieleni*] I, 113; tytuły rozdziałów są powtórzeniem tytułów tomów i wierszy zawartych w *Biografii anioła*. Jeśli chodzi o wiersze wcześniejsze, to zawsze podaję tytuł tomiku i wiersza. Rok, w którym dany tomik został wydany, podaję wtedy, gdy ma to specjalne znaczenie. Miejszem wydania wszystkich tomików jest Warszawa.

<sup>25</sup> Zob. W. Wirpsza. *O skuteczności poetyckiej szumu informacyjnego*. „Twórczość” 1966 nr 4 s. 101-107.

również głównego bohatera tej poezji — człowieka) pociąga za sobą pewne artystyczne i światopoglądowe konsekwencje, które wstępnie trzeba zidentyfikować. Formuła „pomiędzy” wprowadza bezpośrednio w sam środek lirycznej akcji (czy raczej konfliktu) i stara się oddać pewną istotną właściwość, jaką podmiot przypisuje swej bytowej sytuacji, a mianowicie świadomość, że egzystencja jego została zdeterminowana przez liczne czynniki zewnętrzne, których silna presja zmusza go do formułowania egzystencjalnych uzasadnień wobec takiego stanu rzeczy:

Gdzie przebywam, gdy  
 jawi mi się świątek, płacz, zacofanie,  
 jurność moja odepchnięta i wroga,  
 która myśli, a przez ten czas  
 z kwarcu, z piasku ekloga  
 wstydliva, bo światu niezrozumiała,  
 w jaki mnie pchnięto,  
                   ażeby w miejscu nie stał,  
 przyjmował ciosy, jak kamień od tępego  
 dłuta o jednej tylko wyobraźni.  
 Ale i tę mi odebrano.  
                   Ona jest tam,  
 czeka.

*Kadłub III, 273*

W miejsce Kantowskiej pewności pojawia się znacząca wątpliwość:

[...].  
 [...] Jak budować, gdy tyle zakłęk nas  
 rozdziela. Tyle cegieł na nierzeczywistych placach,  
 bezbarwny plankton nieba wprawia nas w drżenie.

*Apoteoza I, 36*

W tym kontekście oczywiste się staje, że nie można przywołać tutaj założeń antropocentryzmu. Człowiek nie stanowi centrum wszechświata, a w zasadzie staje się tylko przedmiotem pewnego kosmicznego eksperymentu. Nagle uświadamia sobie, że znajduje się w **p i c e n t r u m** zagrożenia i że nie jest już stroną czynną relacji człowiek–świat, lecz każda jego aktywność (nawet heroiczna) okazuje się reakcją na bodźce płynące z otaczającej go, nieprzyjaznej rzeczywistości.

Spróbuję dalej wykazać, że prowadzenie lirycznych zdarzeń w tej epicentrycznej optyce znajduje swe odbicie i potwierdzenie w poetyce Słuckiego. Taki punkt

widzenia ujawni się w niezwyklej dynamice wierszy. Umożliwi dialektyczne pojmowanie pewnych egzystencjalnych i artystycznych problemów. Uzasadni możliwość zawieszania lirycznej akcji bez jednoznacznej odpowiedzi czy usankcjonuje dającą się wskazać polifoniczność przedstawionego świata. Sieć skomplikowanych związków łączących świat zewnętrzny z epicentrycznie usytuowanym podmiotem, w postaci którego skupiają się wszystkie linie światopoglądowych i artystycznych naprężeń, stanowić będzie zarazem swojego rodzaju wykładnię i uzasadnienie wskazywanego często przez krytykę faktu, iż poezja ta, „[...] jak mało która, związana była z kolejami jego życia, była w pełni l i r y k ą — zapisem własnego, osobistego doświadczenia”<sup>26</sup>.

Wiązki relacji typu: podmiot–liczne przedmioty i relacje między samymi przedmiotami, które współtworzą zdynamizowaną i wielowymiarową przestrzeń lirycznego świata, stanowią dużą trudność przy próbie dyskursywnego ich ujęcia. Proponuję zatem skoncentrować się w tej części rozważań na tym, co zewnętrzne — czyli na otaczającej podmiot i wdzierającej się w jego świadomość rzeczywistości. Łatwiej wtedy będzie mówić w drugiej części pracy o tym, co wewnętrzne — czyli o samym człowieku i o próbach wprowadzenia w kosmos pewnego ładu.

#### PEKNIĘCIE

[...]

To, co rozdwojone, zaczepia się słabo uchwytem,  
bo wszystko tu łaknie całości i dąży w środkową stronę

[...]

*Monolog na świtanie 1, 96*

Na początku zajmę się nie dostrzeżoną przez krytykę, a dającą się bezsprzecznie wskazać, silną tendencją podmiotu lirycznego do ujawniania różnego rodzaju nieciągłości i szczelin. Na myśl przychodzi termin „schizofrenia” (od greckiego *schizo* — rozszczepiam, rozłupuję, rozdzielam i *fren* — przepona, serce, umysł, wola)<sup>27</sup>, który jednak okazuje się za wąski<sup>28</sup>, gdyż w najmniejszym stopniu jesteśmy upoważnieni do szukania tych rozszczepień w psychice podmiotu (czy autora). Dotyczą one przede wszystkim zobiektywizowanego sposobu postrzegania i odczuwania rzeczywistości<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> A. Kamińska. *Ziemia w płomieniach*. „Twórczość” 31:1975 nr 3 s. 72.

<sup>27</sup> Zob. A. Kępiński. *Schizofrenia*. Warszawa 1981 s. 16.

<sup>28</sup> „Za objawy osiowe schizofrenii Bleuer uznał autyzm, czyli odcięcie się od świata otaczającego i życie światem własnym, dalekim od obiektywnej rzeczywistości oraz rozszczepienie (schizis), czyli używając modnego dziś słowa, dezintegracji wszystkich funkcji psychicznych” (Kępiński, jw.).

<sup>29</sup> W *Biografii anioła* znajduje się wiersz *Schizofrenia* (II, 197), jednak postawienie takiej hipotezy (diagnozy) wobec całej twórczości Śluckiego byłoby fałszywym i pochopnym krokiem. Niemniej takiej możliwości interpretacyjnej nie da się całkowicie wykluczyć i czasami będę się do niej odwoływał, zawsze w przypisie.



Jak przerwa w świetle jest luka w sercu  
 i ciemne są kraje,  
 czarne wióry, bogowie  
 wystrugani z tej nocy  
 osaczają nas, żebrzą  
 w języku starych kobiet,  
 które przeżyły swój język  
 i coś bełkocą suchą frazą,  
 jak owady ich ręce.  
 Wywoływani umarli  
 nie rozumieją pytań  
 i zadanych, w przerwach  
     bytu życie przetacza się  
                                     prawdziwie  
 i przepelnia nas odrazą.

*Przerwa III, 280*

Powiedzą o nim: był poetą narodowym cieni,  
 strachem. relegowanym na zewnątrz  
 tego, co trwało,  
 jawą epileptyka. [...]  
 [...]  
     [...] W pewnym mieście  
 po wojnie, ostrzeliwanym przez wyzwalałych  
                                     i wyzwolicieli  
 z różnych stron,  
 on był w środku  
 [...]  
 Dzwon, i coraz to dzwon  
 obwieszczający ludzkości Wielką Przerwę,  
 w której życie się zagnieździło.  
 [...]

*Residuum II, 148*

Widzimy, że podmiot liryczny wyraźnie wyodrębnia „życie prawdziwe” z bytu (tego, co istnieje w jakikolwiek sposób), sytuując je w „przerwach bytu” czy w „Wielkiej Przerwie”. Nieciągłość bytu umożliwia, czy może raczej tworzy miejsce dla naszej egzystencji. „Życie nasze prawdziwe” okazuje się jakimś marginalnym elementem bytu w ogóle. Używane przez poetę określenia (przepelnienie odrazą, zagnieźdzenie) ujawniają negatywnie wartościujący stosunek podmiotu do swojej egzystencji, określają jej przypadkowość i niesamoistność, skończoność i tragizm — ale i zarazem jakąś odrębność ludzkiego życia. Takie cechy istnienia zdają się wskazywać na dobrze znane hasła filozofii egzystencjalnej: „wrzucenie w świat”, „być skazanym na istnienie”. Zwraca też uwagę pole stylistyczne podstawowego słowa-klucza tej poezji — *s z c z e l i n y* (jako jej hasła wywoławcze występują również: rów — pęknięcie — rana — wyłom — przerwa — rozziew — rozpołowienie — rozbicie — schizma

— pryzmat). Otoczenie semantyczne wskazuje najczęściej na trwałe asocjacje tegoż „pęknięcia” z obszarami cienia, nocy, braku, wątpienia, śmierci, winy, odrazy i strachu. Pozwala to interpretować „szczelinę” jako istotny defekt rzeczywistości, tragiczne źródło niepewności, cierpienia i śmierci, ale zarazem jako pewną możliwość pogłębienia swego poznania i egzystencji poprzez heroiczne próby scalenia porozbijanych fragmentów wrogiego nam świata.

Koncepcja „Wielkiej Przerwy, w której życie się zagnieździło” (u Sartre’a była „tylko” szczelina w bycie, i to w innym znaczeniu) wydaje się myśłą dotychczas nie pojawiającą się w filozofii, jest indywidualnym ujęciem Śluckiego. Ten moment jest bardzo ważny dla dalszej refleksji nad *Biografią anioła*, gdyż — jak to zobaczymy — implikuje on kolejne przerwy, podziały i rozszczepienia. Okazuje się bowiem, że również i nasz byt jest nieciągły (*Kwanty* II, 239), cały świat jawi się jako „otwarta rana”, a za nim czeka na nas „wieczność niespójna” (I, 113). Prawie każdy element rzeczywistości ukazuje swe rozziwy: krajobraz („stopy poprzerywane ocenami” — I, 36; „w morzu rów zielony” — I, 122); różne przedmioty („bulwa rozpęła” — I, 43; „rozbite lustra” — I, 45; „orany księżyc” — I, 73; „Fala dzieli się, mnoży, zdradza ze swych przerw i zmiłknąć” — II, 154; „Filistyńczyk tutaj rozbił dwie czyste lzy” — III, 232); światło („światło ze swoich przerw się spowiada” — I, 122). Osobne miejsce należy się „rozbitym tablicom” (Dekalogu), który to motyw powraca szczególnie często, przenosząc znaczenie „roztrzaskania” w inny, etyczno-eschatologiczny wymiar (np. *Pierwsza wersja* — III, 231). Pojawia się także motyw ciętego czy poćwiartowanego ciała (I, 25; II, 140). Nie ma tutaj wyraźnej reguły; każdy element może być rozszczepiany, jak i sam rozszczepiać. Takie cięcia rzeczywistości okazują się również potrzebne naszemu poznaniu („Kto to nam otwiera czasy i pojęcia? Nożem, jak puszkę konserw z lend-lease ’u?” — I, 36). A więc wszechogarniająca schizma<sup>30</sup>. Po przeciwnych stronach szczeliny podmiot zazwyczaj ustawia jawę i sen, prawdę i mit, współczesność i historię, winę i łaskę. Są to opozycje często nieostre; ich poszczególne człony nieraz występują zamiennie; nigdy nie są definiowane jednoznacznie i ostatecznie, a często występują wspólnie jako odrębny rodzaj rzeczywistości. Z pewnym przybliżeniem można te przeciwstawności sprowadzić do jednej i najważniejszej dla Śluckiego opozycji: między tym, co widzi, a tym, co wie i pamięta<sup>31</sup>.

Wszechobecny hiatus daje się odkryć również w człowieku. W tym przypadku mniej ważna staje się oczywista szczelina dzieląca jednostkę ludzką i otaczający ją świat. Zasadniczo chodzić będzie o pęknięcia dostrzegane w samym sobie, ograniczenia, jakie stają przed naszymi władzami umysłowymi, i wybory, jakich dokonywać musi sumienie.

<sup>30</sup> Myślę, że dowody przedstawione powyżej pozwalają teraz stwierdzić schizofrenię. Oczywiście nie autora, gdyż to on właśnie, na podstawie dostrzeganych symptomów, stawia diagnozę tej choroby współczesnemu światu.

<sup>31</sup> Zob. J. Sawicka. *...tu wszystko, cierpiąc, stało się mitem*. „Poezja” 2:1967 nr 6 s. 80.

Być albo nie być — to brzmi jak odpowiedź,  
gdy wiemy już, co znaczy słowo albo,  
zapatrzone w dwie strony i skaczące  
na osi półznaczeń i półistnienia,  
bo już i półwinę orzeczono światu,  
odkąd na nim człowiek stanął  
w pół sumienia.

*Monolog na odkupienie II, 179*

Znamienne przeniesienie akcentu z egzystencjalnej alternatywy być — nie być na słowo „albo” powoduje, że słowo to staje się jeszcze jedną wersją formuły „pomiędzy”. Przestaje być jednak pojęciem abstrakcyjnym, a staje się pewną rzeczywistością, w której podmiot umiejscawia swą egzystencję. Jeśli tę rzeczywistość potraktować jako swoistą przestrzeń, to jej trzy wymiary będą określane przez istnienie, znaczenie i sumienie, przy czym sumienie jest tutaj trzecim wymiarem, tzn. tym, który płaszczyźnie istnienia i znaczenia nadaje walor przestrzeni. Wskazane wcześniej „pomiędzy”, nie przestając być określeniem miejsca, gdzie nasze życie się dzieje, nabiera znaczeń i szuka usprawiedliwień, zaczyna być z kolei środkiem opisu tegoż życia. Podkreślone przez autora „albo” wskazuje znów na niepełność i relatywność naszego istnienia. Próbę wskazania przyczyn takiego stanu rzeczy przesuwam do rozdziału poświęconego człowiekowi. Na razie powracam do wymagań, jakie stawia optyka widzenia „pomiędzy” i staram się zbadać, czy „pęknięcie” stanowi istotną cechę otaczającej podmiot rzeczywistości, czy też jest jedynie przypisywaną przez niego światu przypadłością akcydentalną?

#### NAD KRAJOBRAZEM ZARAŻONYM ŚMIERCIĄ<sup>32</sup>

Przypisywaną rzeczywistości niepełnowartościowość i płynący z opisanego rozdarcia dramatyzm ludzkiej egzystencji można odnaleźć w większości utworów. W tym miejscu zatrzymajmy się przy wierszach, w których jako dominanta świata przedstawionego występuje najogólniej pojęty krajobraz — a więc wizja natury, obraz konkretnego terenu geograficznego, charakterystyka miasta; gdzie w grę wchodzi poetycki opis, z którego wnioskować można o właściwościach przypisywanych przez poetę rzeczywistości. Na razie w dalszym planie niech pozostaną bezpośrednie sądy podmiotu lirycznego dotyczące człowieka. Tak więc przedmiotem zainteresowania czynię przede wszystkim widzenie świata przez podmiot wierszy, elementy krajobrazu, na które zwraca szczególną uwagę, kategorie najczęściej używane w opisie, słowem — zagadnienie stosunku podmiotu lirycznego do otaczającej go rzeczywistości.

<sup>32</sup> Z wiersza *Igrce* (II, 152).

## ZIEMIA UTRACONA

Zacznijmy od przedstawienia ogólnej tonacji pewnej grupy utworów:

To już nie była ta ziemia.  
Spokojna i zasłużona, jak matka na katafalku  
oddychała kadzidłami skrzypów i kwiatów pustkowie  
pod ciężarem wszechświata, jak gdyby miała znów rodzic  
życie z pokonanych żywiołów, wiem, jakie są  
zamglone, koloru słońca, co się od nas odwraca  
i czas kurczy się nagle, niby cień błądy szypułki  
wdeptany w pamięć.

*Ziemia utracona I, 51*

Już sam tytuł utworu odnosi nas do kontaminacji kilku kluczowych określeń z dziejów ludzkości i jej kulturowego dorobku: Ziemi obiecanej, Ziemi jałowej i Raju utraconego (zob. *Eliot* — I, 50). Ale przyobiecane krainy szczęścia i nieśmiertelności nie występują w tym utworze explicite. Pojawiają się jedynie na zasadzie kontrpunktowego odniesienia do naszej pamięci, stanowiąc tym dotkliwsze tło dla sytuacji obecnej, przedstawionej w tej spokojnej i wyciszonej konstatacji. Tonacja „zmęczenia” czy „wyczerpania” utworzona jest dzięki kilkakrotnemu zestawieniu ze sobą pierwiastków życia i śmierci (matka — katafalk; katafalk — oddychała; oddychała — kadzidłami; rodzic — życie z pokonanych żywiołów, zamglonych). Warto zwrócić uwagę na sposób przeprowadzania segmentacji wersowej i składniowej, co dodatkowo wycisza i ukrywa bezpośrednią emocjonalność podmiotu lirycznego. Ziemia jawi się tutaj jako miejsce wielowiekowych oczekiwań i rozczarowań, jako nadzieja i strata, jako punkt, w którym z niewiadomą przyszłością ściera się mroczna przeszłość<sup>33</sup>.

Wiersz kolejny dotyczy innej, bo historycznie ukonkretnionej sytuacji — śmierci Tadeusza Borowskiego:

Co z owego roku? Cały tonął w mazi  
i ziemia była *tohu wabohu*  
cementu i gliny. On śmiercią swą  
skaził  
to miasto, nie pytając nas.  
Pochód  
rąk, ramion, szyj widział. Narodzin

<sup>33</sup> Podobną atmosferę znajdujemy u Izajasza: „Żalobą okryje się ziemia, utraci żywotność; świat zmarnieje, zdrętwieje i wysokości (niebios) wraz z ziemią omdleją!” (Iz 24, 4 BP). Cytaty biblijne pochodzą z dwóch źródeł: Biblii poznańskiej. Poznań t. 1-1982, t. 2-1984 — dalej oznaczam jako BP i Biblii Tysiąclecia. Poznań—Warszawa 1971 — dalej jako BT.

złął się wtórych. Gdyby nie obawa, że  
 otarłszy się o śmiech, prawdę ostatnią minie,  
 jak ową starą kobietę w ramie  
 zburzonego życia, pramatkę w zwierciadle.  
 Jak postarzeliliśmy przez tę jedną pamięć,  
 kto wspomina,  
 cudzą śmierć kradnie.

*Pamięci T. B. II, 149*

Również tutaj widać odniesienie konkretnej, współczesnej śmierci człowieka do kontekstu kulturowej tradycji ludzkości<sup>34</sup>. Temu służy przywołanie uprzedzającego stworzenie chaosu (*tohu wabohu* z Genesis), odnalezionego w obrazie roku tonącego w mazi. I podobnie jak w wierszu poprzednim sytuacja liryczna budowana jest między figurami życia (głina, pramatka) i śmierci (maż, cement, skażenie, stara kobieta, zwierciadło), przy czym te elementy splecione są w centralnie umieszczonym zdaniu „narodzin złął się wtórych”. Narodzin wtórych — a więc i poprzedzającej je „śmierci” starego człowieka, czyli przewyciężenia odcisniętego w pamięci i sumieniu balastu doświadczeń wojny i obozów koncentracyjnych: ubezpodmiotowanego „pochodu rąk, ramion, szyj”. Epitafium zamyka zdanie oparte na metaforycznej zamianie obszarów pamięci i śmierci, tak istotnych dla poezji Słuckiego.

POD SŁOŃCEM KOHELETA I JOZUEGO<sup>35</sup>

Słońce jako słowo-klucz występuje w znacznej liczbie wierszy z *Biografii anioła* i dzięki nadanemu mu znaczeniu określa kolejne aspekty odczuwania i opisywania rzeczywistości. Pojawiające się tutaj słońce (i związane z nim pole stylistyczne) pełni bowiem nietypowe funkcje, gdyż pozbawione zostaje tradycyjnego systemu odniesień — dawcy życia, źródła światła i ciepła, elementu wiążanego z boskością; symbolu mądrości, dobra i piękna; przedmiotu estetycznego zachwyty czy kontemplacji. Jest wręcz przeciwnie. Słońce jawi się jako bardzo dokuczliwy świadek — czy nawet przeciwnik naszej egzystencji<sup>36</sup>. Podmiot dotkliwie odczuwa jego żar (I, 34; 39), czuje się zniewalany jego wielkością (I, 99), cały świat ma trudności z oddychaniem (I, 119). Słońce jest elementem, który aktywnie utrudnia biologiczną egzystencję: „i ja tam jestem / tu / stojąc / w dusznym laboratorium słońca” (I, 37).

<sup>34</sup> Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, na ile pierwszy wers jest świadomą, skontrastowaną aluzją do prologu XI księgi *Pana Tadeusza*, do „owego roku”, „roku urodzaju”, „nadzieją brzemiennej”.

<sup>35</sup> Pod słońcem Koheleta niewiele jest miejsca dla nadziei i raczej nic pozytywnego się nie dzieje. Z kolei słońce Jozuego to unieruchomiony świadek krwawej bitwy pod Gibeonem (Joz 10, 7-15).

<sup>36</sup> Wydaje mi się, że można wskazać na pokrewieństwo znaczeniowe z polem semantycznym pustyni.

Poeta odpląca mu negatywnymi epitetami i porównaniami: „Słońca tu w obrzęku oko” (I, 70), „słońce nad twoją duszą jak kondor” (I, 83), „widzę stryk na szyi słońca” (I, 98), „komu grozisz słońce? [...] Tyś kaligulą” (III, 284), czy wreszcie obraźliwy zarzut „słońce, świata inspekcyjny” (IV, 305). Zwraca uwagę częsta animizacja i personifikacja przedmiotu opisu, wzmacniająca działanie światła słonecznego elementami dźwiękowymi (np. I, 66; III, 254; 271). Czasem słońce występuje w zestawieniu ze śmiercią (I, 34; 35; II, 148).

Słońce potraktowane jest jako bardzo aktywny, groźny, stojący po stronie śmierci i bez przerwy śledzący nas przeciwnik, który czyni bardziej dokuczliwą naszą biologiczną i etyczną egzystencję. W dodatku w jego dyspozycji znajduje się wieloznaczny *promień* (kolejne słowo-klucz), który odznacza się dużą trwałością i najczęściej utożsamiany jest z gniewem, a także narzędziem cielesnej kary<sup>37</sup>. Podobnie negatywne walory dotyczą światła<sup>38</sup>.

Zacytujmy w tym miejscu jeden tylko utwór, który wskazuje na wymienione cechy, przypisywane relacji człowieka i słońca:

Czytaj morze otwarte — jak elementarz,  
czytaj wodę zrytą światłami —  
 jak groby,  
powtórz: to fala, to promień,  
jak różga w ręku Jehowy.  
Jakże wywyższył nas ogromnie,  
byliśmy tu  
solą w oku słońca.

[*Czytaj morze otwarte...*] III, 228

To, że Słucki deprecjonuje przez całe wieki podnoszone i opiewane walory słońca i kładzie silny akcent na jego rolę świadka, przeciwnika i narzędzia w ręku Boga, służy dobitniejszemu pokazaniu bezbronności człowieka. Takie słońce stanowi dotkliwy akompaniament dla udręczonej ludzkiej egzystencji i sprawia, że „karany” bohater skłonny jest odczuwać swoisty rodzaj winy. Przesunięcia, jakich Słucki dokonuje w obszarze normalnie nacechowanym sakralnie, powodują, że samego Boga zaczyna się uważać za świadka i przeciwnika.

<sup>37</sup> Aktywne i karcące promienie mogą się wywodzić ze znanych Słuckiemu tradycji. Np. w sumeryjskim eposie *Gilgamesz* jeden z przeciwników głównego bohatera — Humbaba — zaopatrzony jest „w siedem boskich promieni, w siedem postrachów” (zob. *Gilgamesz. Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami sumerskimi* przez Roberta Stillera. Warszawa 1967 s. 25, 46). Jako biblijne odniesienie można np. wskazać opis teofanii (Ha 3, 3-11), gdzie obok obrazu otaczających Boga promieni, w których się kryje Jego moc, napotykamy kontekst: „Wyprzedza go pomór, a w ślad za Jego krokami idzie zaraza” (BP).

<sup>38</sup> „Światła kiel” (I, 44; I, 53; I, 68), „getta światel” (II, 169), „Oto już z dołu światło zakrada się z piłą” (I, 42) itd. (zob. uwagi dotyczące pojawienia się we współczesnej sztuce symbolu piły: H. Friedrich. *Struktura nowoczesnej liryki*. Warszawa 1978 s. 40). Równie ciekawe są kły czy kciuk, choć ten ostatni wydaje się mieć wiele wspólnego z twórczością S. Dali.

SZPITAL WYOBRAŹNI<sup>39</sup>

Podmiot, opisując zewnętrzny wobec niego świat, często sięga do pojęć i terminów medycznych, co zdaje się potwierdzać tezę, że cała rzeczywistość cierpi na jakąś chorobę. Dość wspomnieć na „ranę martwych pól nieopatrzonych, nie namaszczonej oliwą” (I, 25), „sanitarną mafię chmur [...] w srebrnych kitlach”, która „zajęta jest sobą, leczeniem swoich kształtów” (I, 71), „dnia recepturę” (I, 35) czy „różne detale chirurgii” (I, 27), by zdać sobie sprawę z istnienia obszarów choroby i cierpienia, które nie muszą stanowić domeny wyłącznie ludzkiej. Mogą obejmować wszystko, co istnieje; również przyrodę nieożywioną. Przypomina to, iż autor niejednokrotnie występował w roli pacjenta i kuracjusza; z drugiej strony ma to bezpośredni związek z sensualistyczno-biologicznym charakterem poetyckiej wyobraźni Słuckiego. Jest cechą swoistą tej poezji, że: „Stopniowo buduje Słucki własną metafizykę z dwóch elementów: biologii wrosniętej w historię i historii ucieleśniającej się w biologię”<sup>40</sup>. Najbardziej oczywistym rezultatem spotkania biologii z historią nieodmiennie pozostają ludzkie kości. Równie dobrze historię ludzkości można by pisać odwołując się do przelanej krwi. Mimo swej bezwzględności biologia okazuje się tym, co zapewnia nie tylko gatunkową ciągłość. Paradoksalnie jest ponad historią, gdyż nakłada człowiekowi czasowe granice, których on nie zdoła nigdy przekroczyć. Odczytywanie historii poprzez świat kości, płuc, nerek, limfy i krwi zdaje się ukazywać właściwe jej oblicze. Uświadamia to ogrom i ponadczasową niezmienną cierpienia i śmierci, jakie zostały wpisane w dzieje. Sensualistyczno-biologiczne widzenie powoduje, że często ucieka się Słucki do animizacji i personifikacji; nawet pojęciom abstrakcyjnym skłonny jest przypisywać biologiczną aktywność. Jest to kolejny wymiar dotkliwej rzeczywistości, z jaką dynamiczny i agresywny świat atakuje bohatera bytującego „w epicentrum”<sup>41</sup>.

SZARZEJĄCA KORA POSKRĘCANYCH MIAST<sup>42</sup>

Mur berliński,  
mur jerozolimski,  
wszędzie Barbakany Płaczu,  
słońce,  
świata inspekcyjny,

<sup>39</sup> Z wiersza *Księgi dziedzictwa odwrócone* (II, 189).

<sup>40</sup> K a m i e ń s k a. *Ziemia* s. 74.

<sup>41</sup> Dynamiczny charakter świata przedstawionego współtworzą specyficznie dobrane czasowniki, które zazwyczaj określają przekształcającą aktywność człowieka i niosą z sobą energię i ruch, np. wbijać, orać, runąć, stratować, trysnąć, rąbać, pędzić, rozłupywać, drzeć, skakać, trzepotać, rozbłysnąć.

<sup>42</sup> Z wiersza *Chromanie kolorów* (I, 123).

jak cię tytułować,  
 aby nie obudzić twoich piekieł,  
 jak ten, co człowiekiem  
                                     zwał Piłata?

Stań,  
                     czy przerwa,  
 czy trwa rzeź?  
 Z ziemi ciebie wzywam,  
 słońce,  
 jak zwykli od tysięcy lat poeci  
 pod murami.  
 Powietrze słucha tych zaklęć,  
 niepomne  
 na miejsce i czas,  
 w którym wszystko przebiegiem jest  
                                     i płaci,  
 jak zabity anioł,  
 jaszczurka  
 i pies.

Bad Godesberg, 1 marca 1971

*Mury IV, 305*

W kontekście poprzedzających ten utwór rozważań wiersz *Mury* powinien stać się bardziej czytelny. Bez trudu można dostrzec odwołania do „gorzkiej” części Biblii, do świadectwa Jozuego, czy usłyszeć psalmiczne wołanie *De profundis...* Dla nas ważny jest w tym momencie inny element, mianowicie tytułowe „mury”. Mury są głęboko związane z cywilizacyjną działalnością człowieka. Początkowo stawiane jako gwarancja bezpieczeństwa i budowla obronna, później stały się symbolem zerwnia pewnej jedności, symbolem dzielenia i zawłaszczania nie tylko obszarów sacrum i profanum<sup>43</sup>, ale przede wszystkim ludzi i ich sumień. Są też nieodzownym składnikiem architektury, a często i jedyną pamiątką po przeszłych pokoleniach czy cywilizacjach. W *Biografii anioła* mury pojawiają się kilkakrotnie (I, 99; 105; III, 267), w jednoznacznie tragicznym znaczeniu świadka wielu historycznych dramatów ludzkości. Zazwyczaj też wchodzi w skład innego ważnego elementu rzeczywistości (i słowa-klucza) — miasta<sup>44</sup>.

Na ogół mamy do czynienia z negatywnymi osądami miejskiego krajobrazu, architektury, atmosfery i mieszkańców:

Miasto z powietrza,  
 kopuły,  
 w górze

<sup>43</sup> Zob. M. Eli a d e. *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1970 s. 61-96 oraz R. T a g o r e. *Sadhana. Szept duszy. Zbłąkane ptaki*. Lwów—Poznań 1922 s. 3n.

<sup>44</sup> Miasto weszło już na stałe do historii literatury, zwłaszcza współczesnej — dość wspomnieć na twórczość Baudelaire’a czy Eliota.



dym  
z mennic bezwiecza.

Urbanista ufudy,  
skroilem ci, miasto, opaskę na posąg  
[...]

*Miasto I, 124*

czy odwołujący się do *Sonetów krymskich* fragment:

Ja tu pośrodku suchego cykad  
oceanu z prefabrykatów,  
ustawionych w tle według planu,  
drozda szukałem — pustelnika  
[...]

*Z mankamentu III, 275*

Pojawiają się bardzo ujemnie nacechowane składniki miejskiego pejzażu (śmietnisko, ścieki, wapno — I, 176), czy:

[...]  
liszaj dokoła z popiołów i kału  
po uciekinierach, drzewa, no i psy  
dochodzące swej tożsamości.  
Na połów  
do starych śmietnisk!  
Z uszami  
przy kości  
słuchają głosów, znaków starych  
startych z krwawego strzępu powietrza —  
ta morfologia ileż przyniosła nieszczęść  
[...]

*Żywe i martwe III, 276*

Odnajdywaną we współczesnym mieście atmosferę postępującego rozkładu, skażenia i nieczystości (zob. *Pamięci T. B.*) poeta uzasadnia na płaszczyźnie moralnej:

[...]  
Z bezprawia  
rodzą się te napisy na murach, kołyski  
w statystykach się chwieją, rozpada się w gruzy  
to, co się z gruzów podniosło i tężeje w metal  
o wykrzywionym złym pysku meduzy,  
[...]

[...] wytrwała jesteś, ściano!

*Prawo Parkinsona II, 184*

Miasto jawi się terenem, gdzie współczesne zagrożenia cywilizacyjne osiągnęły apogeum zagażenia. Miejsce to, gdzie w karykaturalnym wręcz wymiarze ujawnia się zło i skażenie natury, gdzie trudno byłoby doszukać się jakichkolwiek znaków sakralności, jest symptomem kierunku i celu przemian, dokonywanych przez ludzkość; stanowi przestrożę i wyraz troski o przyszłość kultury poddawanej dehumanizacji, podkreśla bezsilność i zagubienie człowieka XX w.

Miasta, które mnie okrążają,  
dworce, szyny; słyszę gwizd przeciągły  
gwiazd.

Gdziekolwiek jestem,  
śnię  
jak dawni  
i nie ustaje nowości skowyt,  
niбы dwu mijających się ludzkości  
i dwu losów  
po szkle.

Bad Godesberg, 17 maja 1972

[*Miasta, które mnie okrążają...*] IV, 333

Wskazane powyżej cechy miasta-inferna pozwalają usytuować je w obszarze najsilniej odczuwanego przez podmiot i dającego się z wierszy odczytać — p r o f a n u m<sup>45</sup>.

#### SYTUACJA TECHNICZNA

[...]  
ale nie podobało się to bardzo Jonaszowi,  
ani rybie,  
jak wszelka sytuacja techniczna  
przerastająca nasze zmysły odziedziczone  
[...]

*Jonasz I, 38*

W wywiadzie ze Słuckim, jaki „Express Wieczorny” zamieścił w 1960 r. z okazji prezentacji kolejnego tomu wierszy, poeta powiedział:

Drugi tomik [*Promienie czasu*, 1959 — A. C.] był inspirowany przez Expo 1958 w Brukseli. W nim, w dużym zagęszczeniu starałem się ukazać problemy cywilizacji współczesnej, jej perspektywy i antynomii. Główną troską tego tomiku była próba okiełznania problematyki technicznej za pomocą środków poetyckich<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Wniosek ten stanie się pełniejszy, gdy uwzględnimy sposób, w jaki Słucki charakteryzuje mieszkańców miast (np. *Prawo Parkinsona II*, 184), tak bardzo podobnych do bohaterów *Ziemi jałowej* — Hollow Men.

<sup>46</sup> „Express Wieczorny” 1960 nr 99 s. 5. Tej problematyce poświęcił Słucki oddzielny szkic już w r. 1956: *Technika — problem humanistyczny*. W: t e n ż e. *Polemiki i refleksje*. Warszawa 1957.

Gdyby spróbować wyodrębnić tylko z *Biografii anioła* najważniejsze pola tematyczne, wokół których koncentruje się refleksja podmiotu lirycznego, a później porównać je z problematyką wcześniejszych tomów, to zabieg taki ujawniłby niezwykłą tożsamość zawartości przedstawionego świata. Obok wielu słów-kluczy odkrylibyśmy istnienie całych tematów-kluczy, z których jednym jest problematyka dwudziestowiecznej technicyzacji. Przedmiotem zainteresowania uczynimy problem: na ile ekspansja techniki przyczynia się do desakralizacji świata, jaki rachunek zysków i strat musi podpisywać świadomie decydujący się uczestniczyć we współczesności człowiek?

Oto tytułowy wiersz przywołanego tomiku:

Człowiek atakuje materię,  
 człowiek rozszczepia kolory,  
 promieniom każe zginać kolana,  
 gasi kryształy.  
 On, który wyszedł z Picassa,  
 on, który przeżył Légera,  
 w świetle swych maszyn umiera —  
 ktoś mu zarzucił na szyję  
 pętlę z syntetycznej molekuly.

Goździk  
 naświetlany promieniami gamma  
 traci barwę,  
 kurczę w jaju  
 porasta piórami jastrzębia.

A człowiek?  
 Człowiek?  
 ...w kobaltowej koronie  
 wisi,  
 podwinął całun z aluminium —  
 baszty kościołów jak ostre parkany  
 dziobią plansz gasnący błękit,  
 pękają słońca,  
 płaczą orkiestr zachmurzone nikle.

O ziemię cień swój łamie bezręki —  
 Nike.

*Promienie czasu*

Konstatacja, do jakiej skłania utwór, jest jednoznacznie pesymistyczna. Techniczna i naukowa działalność człowieka, będąc przejawem jego środowiskowej ekspansji, w ironiczny i gorzki sposób zaczyna godzić w swego twórcę. Kończący wiersz obraz w sposób dobitny ukazuje nieprzystawalność technicznych rozwiązań do obszarów ludzkiego cierpienia w świecie, w którym nie ma Boga. Razem z podmiotem lirycznym wkraczamy w przestrzeń sacrum z a g u b i o n e - g o.

Warte szczególnego podkreślenia jest to, że wprowadzenie w poezję Słuckiego świata techniki wynika z głębokiej i żarliwej troski o przyszłość rodziny ludzkiej<sup>47</sup>; że nie służy pseudofuturystycznej agitacji, a stanowi przeraźliwy krzyk człowieka obdzieranego ze swej godności i poczuwającego się do realnej współodpowiedzialności za „grady hiroszimskich słońc” (*Przygoda w mikrokosmosie* z tomu *Promienie czasu*).

[...]  
 Bo nikt nie chce być w końcu miazgą atomu,  
 ludzie mają krew czerwoną, czerwienią anizeli oczy  
 akceleratora,  
 [...]  
 Przyjdźcie, zastanówmy się razem, dokąd mamy iść,  
 [...]

*Oda, jw.*

W późniejszej twórczości Arnolda Słuckiego problematyka szeroko rozumianego postępu technicznego zostaje poddana dokładniejszej destylacji. Pozostając wciąż w pierwszym rzędzie „szczególną troską” lirycznego podmiotu, ukazuje swój pogłębiony wymiar. Parafrazując przytoczoną wypowiedź poety, można by mówić o próbie technicznego okiełznania problematyki humanistycznej za pomocą środków poetyckich. Refleksja nad specyficznym sposobem kodowania informacji, jakim posługuje się pamięć ogólnoludzka, pojawia się w wierszu *Geny* (*Dolina dziwów*, 1964):

Ja także powiadam:  
 — G e n y.  
 Są jeszcze geny wyniesione  
 z gehenny,  
 na A — jak Adam,  
 na E — jak Ewa —  
 z rajtu,  
 z galicyjskich przygód mego dziadka,  
 [...]

by parę lat później ulec dalszemu pogłębieniu:

A więc w trzewiach moich mieszka Bóg RNA:  
 pamiętam okno z wiśnią,  
 dziadek w nim kiwa się nad Miszną  
 i  
 „Święty Arystoteles”  
 powiada,  
 czymś poruszony do Dna.

<sup>47</sup> Zob. A. Lisiecka. *Wspomnienie o Arnoldzie Słuckim*. „Wiadomości” (Londyn) 1973 nr 11 s. 3.

A mówią, że z mitokradów jestem,  
z popiołów obrazu nocą wykradam.  
Pamiętam Ewę, potrząsającą jabłkiem,  
jak manifestem.  
Pamiętam słowa na A, jak Arka i Adam.

I jest w tym jakiś gniewny szacunek,  
sięgający świata do rdzenia.  
I logika. I zapuszczone harpuny  
w rybę pierwszego imienia.

RNA I, 101

Stajemy przed problemem: jak pogodzić scjentyficzną „ingerencję w cielesność”<sup>48</sup>, która sprowadza człowieka do „pewnej formy istnienia białka”, z tym, co mówi nam historia biblijna?

Język współczesnej fizyki prowokuje nowe możliwości poetyckiego opisu<sup>49</sup>. Stąd płyną „protony świętego pisma” (I, 25), pojawia się ironiczny *Electronicus* (I, 55), „czas się zakrzywia” (I, 75) czy spotykamy „ołtarz na tranzystorach” (IV, 328). Teoria względności (zob. wiersz pod tym tytułem — I, 80) okazuje się doskonale tłumaczyć jałowy relatywizm słów „tak albo, tak albo”, za pomocą których Einsteinowski „obserwator” (czy raczej „podglądacz”) próbuje ukryć swój lęk wobec otaczającej go rzeczywistości<sup>50</sup>.

Obok wielkich teorii i najświeższych odkryć naukowych Ślucki potrafi też objąć swą sztuką metafizycznego<sup>51</sup> widzenia sprawy niemal „codzienne”, np. techniczny zabieg zamrożenia osypującego się gruntu<sup>52</sup>, dopatrując się w nich głębokich, egzystencjalnych znaczeń:

<sup>48</sup> W. D u s z k a. *O wierszach Arnolda Śluckiego*. „Znak” 36:1984 nr 8-9 s. 1259. Wiersz RNA jest kolejnym przykładem konfliktu biologii i historii, ukazany na bardziej abstrakcyjnej płaszczyźnie.

<sup>49</sup> „Idzie bowiem o to, że współczesna nauka — niezależnie od tego, jakie były jej źródła i pierwotne cele — przekształciła świat, w którym żyjemy, tak radykalnie, iż można twierdzić, że laik i humanista wciąż ufający zdrowemu rozsądkowi i komunikacji za pośrednictwem potocznego języka tracą kontakt z rzeczywistością, że rozumieją oni tylko to, co się zjawia, lecz nigdy nie sięgają do tego, co kryje się poza zjawiskami (jak gdyby próbowali zrozumieć drzewo nie zwracając uwagi na jego korzenie); i że ich problemy i niepokoje wynikają po prostu z niewiedzy, dlatego też są bez znaczenia. Jak bowiem ktokolwiek mógłby powziąć podejrzenie, iż nauka, która umożliwiła podbój przestrzeni kosmicznej i lot na księżyc, obniżyła zarazem autorytet człowieka?” (H. A r e n d t *Podbój przestrzeni kosmicznej*. „Literatura na świecie” 1985 nr 6 s. 194-195). Całość tego eseju można by potraktować jako komentarz do tych wierszy Śluckiego, które dotyczą zagadnienia lotów kosmicznych człowieka, np. *Ostatnia emisja* (I, 77) czy *Drugi dzień* (III, 253).

<sup>50</sup> Rzeczywistość zresztą nie jest widziana, lecz pożerana w porcjach fotonów. O znaczeniu „pożerania” piszę w rozdziale następnym, patrz słowo-klucz „jeść”.

<sup>51</sup> „Przeżycie — czy doświadczenie metafizyczne — to doświadczenie, które dotyczy rzeczywistości w jej całości czy też powszechności. a zarazem w tym, co w niej ostateczne, podstawowe, najgłębsze” (K. T a r n o w s k i. *Świadomość eschatologiczna*. „Znak” 36:1984 nr 2-3 s. 165).

<sup>52</sup> Chodziło prawdopodobnie o ratowanie kościoła św. Anny w Warszawie. — „Sytuacja techniczna” jest przedmiotem twórczości chorych na schizofrenię: „To zafascynowanie techniką,

Z tą skarpią zamrożoną i ja czekam.  
Przyszłe cuda chirurgii unaocznione,  
kościół uratowano (i jakąś mennicę), trwa  
w pejzażu, ale serce nasze

Bóg w świecie odrzuca  
po tylu wiekach.  
Już ponoć i płuca  
mórz przeszczepiają ropiejącym kanałom,  
poletkom, których także stu za mało  
na cywilne lotnisko,

lecz to nie dotyczy  
tej skarpy, co żyć chce z swą żyłą  
wstrzykniętą, chwile żuć u włazu  
eucharystii

i b y ć,  
tylko być - - - - -

*Skarpa III, 211*

#### REKA WYCIĄGNIĘTA NA ZIEMIĘ<sup>53</sup>

Co tam widziałem?  
Rękę położoną na Ziemię,  
przysięgającą zemstę, karę, przebaczenie.  
Winorośl sędziowskie wiła pierścienie  
i sadziła — beze mnie.

*Kara i przebaczenie I, 85*

Wybrane elementy świata przedstawionego, o których była mowa, w pewnej mierze dookreślają sposób, w jaki bohater *Biografii aniola* postrzega otaczającą go rzeczywistość, a jednocześnie skłaniają do bardziej ogólnej próby wskazania znaczenia, funkcji i przyczyn tegoż, tak silnie deprecjonującego świat, widzenia. Obszary choroby i cierpienia, postępującej degradacji tak środowiska naturalnego, jak i człowieka; atmosfera wyczerpania sił żywotnych i skażenia, odczuwana w krajobrazie „zbrukany krwią i kurzem”; zagrożenia, jakie niesie współczesna technika; poczucie osamotnienia, niepewności i strachu, jakie towarzyszy człowiekowi w jego ziemskim bytowaniu — wszystko w sposób bardziej konkretny określa kolejne wymiary wskazanej na początku „szczeliny”. Utwierdza to nas w przekonaniu, że chodzi o istotną skazę c a ł e j rzeczywistości, na co wskazują także kolejne „klucze”, organizujące zawartość świata przedstawionego, jak np. obsesja wyblakłych kolorów, kopii, licytacji i wyprzedazy,

a zarazem tendencja do ulepszania przejawiająca się między innymi także w dziwnym łączeniu maszyn z organizmami żywymi. Dlatego nieoczekiwanie w głowie człowieka zobaczyć możemy wmontowane „telewizyjne oko” do odczytywania myśli albo specjalną „nadawę” do emitowania głosu” (N. M a d e j s k a. *Malarstwo i schizofrenia*. Kraków 1975 s. 95). Jest to oczywiście przypis „kontekstowy”, a nie „diagnozujący”.

<sup>53</sup> Zob. *Pieśń o karcącej ręce Bożej*. Iz 9, 7-10, 4.

czy wszechobecny popiół i dym<sup>54</sup>. Wymienione elementy wyrażają i charakteryzują świadomość totalnej desakralizacji świata, w jakim naczelnej personie *Biografii anioła* przyszło żyć. Przekonanie, że współczesny człowiek niemal zupełnie zatracił możliwość kontaktu z tym, co sakralne, pojawia się na kartach poezji Śluckiego często, prowadząc w obszar „zagubionego” czy „utraconego” sacrum:

Białymi światłami odgradzili się,  
Ganges swój przenośny ciągną, niby szlauch  
przez nijaką, niezapisaną przestrzeń,  
w której człowiek płonąć nie przestaje,  
sypie się popiołem z góry,

niby list  
zewsząd,

gdzie nie zamieszkany nasz czas - - - - -

Jerozolima, 1965

*Hindusi pod Jerozolimą 1, 46*

Człowiek domaga się znaku, aby położyć kres napięciu spowodowanemu przez względność oraz trwodze wynikającej z dezorientacji, jednym słowem — aby znaleźć absolutny punkt oparcia<sup>55</sup>.

Tym uświadomionym sobie przez podmiot, ważnym dla Hindusów punktem, który umożliwi zlokalizowanie emigracyjnego „środka świata”, jest Ganges. Jednak przyrównanie świętej rzeki do szlauchu natychmiast ją deprecjonuje i odsłania daremność takich wysiłków.

Szczególnie trudno jest dopatrzeć się znaków rzeczywistości sakralnej pośród „igrzysk”, jakie sprawia nam współczesna cywilizacja. Przez kontaminację elementów świata biblijnego z akcesoriami bezwzględnie zdradzającymi swą przynależność do współczesnego profanum konstruuje poeta uterażniejszą wersję drogi krzyżowej:

Chyba już chłopcy w dzinsach Boga Ojca  
zabili dziecinnym sposobem: Plac Ogrójca  
W Stację Centralną się zamienił — i dymią  
diesle ciepłym powietrzem.

Kulomiot

rosyjski z dawidową tarczą. Szyld z imion  
greckich, wypisanych na świecących tabliczkach,  
osobno we dnie sny świecą

i pomiot

jaw z rur rozgrzanych cieknie. Goryczka  
kwiatów, olejki. Toć to pan nasz nogi  
oderwał od krzyża i teraz je wystawia  
jako swoje na chodniku w słońcu.

<sup>54</sup> Symbolizm popiołu wynika z tego, że jest on pozostałością po tym, co ulega spaleni. Oznacza śmierć i karę, uświadomienia nicości. Rozróżnia się popiół ziemski i popiół święty. Ten ostatni pochodzi z holocaustu i jest tusty z powodu win. Popiół przypomina człowiekowi o jego pochodzeniu z ziemi, jest znakiem kary, bólu i żalu. Dym z kolei jest obrazem związków ziemi z niebem, normalnie niesie ku Bogu modlitwę i dziękczynienie. W poezji Śluckiego sakralny charakter popiołu i dymu wynika stąd, że zawsze są one rezultatem cierpienia (jako opozycja do tak pojętego dymu występuje śwąd). Zob. J. Chevalier, A. Gheerbraut. *Dictionnaire des symboles*. Paris 1973; *Słownik teologii biblijnej* Red. X. Léon-Dufour. Poznań—Warszawa 1982.

<sup>55</sup> Eliade, jw. s. 66-67.

Tu nisko, a tam Via Avia  
 w górze. Ktoś w pewną śmierć leci tandetą  
 nieba rozciągniętą, umiera sto gwintów,  
 moralną kona śmiercią, jak zmienna uroda  
 wszelakiej broni wykrzywionej w świeczniki,  
 granatników, archanielskich mieczy i części  
 pancernych rydwanów.

Słyszę czołgów ryki

z Baszanu

i rusza w mękę

Stacja Centralna.

Kiron, 22 maja 1969

*Stacja Centralna* III, 251

Obok pejzaży rodem z XX w. w *Biografii aniola* istnieje wiele obrazów, które trzeba odnieść do historii ludzkości — tak „naturalnej”, jak i tej „ponadnaturalnej”, czyli biblijnej. Biograficzny charakter poezji Słuckiego skłania i upoważnia do szukania potrzebnych odniesień w tej części historii, w której uczestniczył sam autor.

Poprzednie pokolenia inteligencji przeżywały w młodości wielką przygodę wewnętrzną — utratę wiary w Boga — „niebo w płomieniach”. Pokoleniu Słuckiego przyszło przeżyć utratę wiary w człowieka — ziemię w płomieniach<sup>56</sup>.

Doświadczenie wojny, gett i holocaustu; snujące się w pamięci cienie zmarłych; tragedia Hiroszimy; poczucie wygnania — to najważniejszy kontekst, w jaki zanurzona jest poezja i biografia Słuckiego<sup>57</sup>, a także stały komponent widzenia, które współtworzy owe „krajobrazy — powidoki sumienia” (III, 234). „Pejzaż dymiący spalonych dusz powracających” (I, 91) stanowi miejsce, gdzie rozgrywa się dynamiczny i tragiczny konflikt tego, co święte, z usytuowaną w kręgu profanum „zmazą”<sup>58</sup>. Na jednej szali niezawinionie cierpienie i męczén-ska śmierć, święty popiół i dym ofiarny; na drugiej — bezmiar popełnionego zła i ciężar winy, których rezultatem jest skażenie całej rzeczywistości. Czy bohater *Biografii aniola* może znaleźć zadowalającą go odpowiedź na pytanie, jaki jest ostateczny sens i moralny wymiar tej próby? Wątpliwe. Pozostaje mu jedynie żywić cichą nadzieję, że nierówno obciążone szale jest w stanie utrzymać w równowadze sam Bóg.

<sup>56</sup> Kamińska. *Ziemia* s. 74.

<sup>57</sup> Rzeczywistość, w jakiej przyszło żyć autorowi *Biografii aniola*, doskonale charakteryzuje wiersz L. Aragona *Chagall*, mówiący o życiu i sztuce artysty, którego losy i dzieło często były zestawiane z biogramem Słuckiego. Zob. katalog wystawy: M. Chagall. *Paintings and Gouaches*. Pierre Matisse Gallery. New York 1972.

<sup>58</sup> Zob. P. Ricoeur. *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna*. W: tenże. *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985 s. 78 n.



Tę samą miarę Słucki przykłada do całej historii i dochodzi do wniosku (zob. *Mury*), że jedyna ciągłość, o jakiej można mówić w odniesieniu do historycznych procesów, to ciągłość krwi, bólu, cierpienia i zła. Najbardziej trwałym rezultatem „historycznego rozwoju” ludzkości pozostaje wciąż rosnący stos kości, gęstniejący dym i góra popiołu.

Zbczeszczona jest ziemia przez swoich mieszkańców,  
albowiem przekraczali prawa,  
przeszępowali przykazania,  
złamali wieczyste Przymierze!  
Dlatego ziemię żżera przekleństwo  
i pokutować muszą jej mieszkańcy!

Iz 24, 5-6; BP

Ciemna koncepcja rzeczywistości, jaką napotyamy w poezji Słuckiego, analizowana już „Wielka Przerwa” i to, co ją wypełnia, swoista choroba świata, poczucie niepełnowartości wszystkiego, co jest — to wszystko pozwala i każe interpretować „depresjonizm” i pesymizm płynące z kart *Biografii anioła* jako naturalny skutek silnie odczuwanego przez podmiot i trwale odcisniętego w rzeczywistości piętna grzechu. G r z e c h ś w i a t a jest pierwotną i nadrzędną przyczyną, która ewokuje i organizuje takie widzenie rzeczywistości<sup>59</sup>.

Kto poświęci te wszystkie trotuary, jezdnie,  
uzbrojone place z pejzażami, tłem wewnątrz,  
zbrojownie pamięci dymią do wewnątrz,  
nie wszystkie kratery tu zostały nazwane.

[*Kto poświęci te wszystkie...*] II, 180

#### ENKLAWA TO BYŁA W ENKLAWIE<sup>60</sup>

Przed skażeniem, któremu uległa i w dalszym ciągu ulega natura, bohater *Biografii anioła* chroni się w enklawach stwarzanych przez jego wyobraźnię. Umożliwia mu ona zachowanie najcenniejszych — bo nie skalanych przez grzech i „ocalających” przed zwątpieniem „reliktów”. Świadczą one o możliwości istnienia innego porządku rzeczy; o harmonii panującej przed pierwszym podziałem stworzenia przez grzech. „Rajskie” enklawy, pojawiające się na zasadzie dialektycznej opozycji wobec grzechu, pełnią rolę terapeutyczną, gdyż

<sup>59</sup> „W każdym momencie naszej ziemskiej pielgrzymki otacza nas i zwraca się do nas grzech świata. Nikt się nie wymknie konieczności zajęcia jakiegoś stanowiska. Zawsze musimy pamiętać, że każdy grzech indywidualny wszczepia się w grzeszność świata. Powiększa solidarność zepsucia, totalny rozmiar pokusy znaczący ludzką historię” (B. Häring. *Grzech w wieku sekularyzacji*. Warszawa 1976 s. 98).

<sup>60</sup> Z wiersza *Enklawa* (II, 200).

świadczenie, jakie ze sobą niosą, przynosi ulgę udręczonej ludzkiej egzystencji. Można więc tutaj mówić o podstawie „kryptoreligijnej”<sup>61</sup>.

Spod władzy grzechu zostają wyłączone niektóre składniki przyrody — zwłaszcza drzewa i ptaki. Tym obiektom poświęca poeta wiele pięknych metafor i odniesień:

To mój ogród, pokój więc ogrodowi,  
jego cień ciemną śliwą jest i smołą  
gęstą  
nocy kościstej, co nim buja często,  
niech go westchnienie na łopianie usensowi  
co się rozłożył, rośnie, miejsce zabiera,  
mój ogród to jest biblia w pięciu literach,  
ale kiedy strąki wersetów na światło otwiera,  
nie ma końca trenom ogrodowych alfabetów,  
mój ogród na wypas zapisuje poetów,  
lecz jakże tam trafią beze mnie, bez mapy,  
zobaczę teatr z powietrza i dwa niby — drzewa,  
dwie chmury listowia na nich jak harcapy  
Absalomów, którym włos już nie śpiewa  
ni o życiu, ni śmierci, bo ojcem jest ogród,  
co się w psalmach zadomowił, pieszcząc jakiś kamyk  
z czoła nocy wydobyty, by nim na progu  
świecić mego snu, w którym czas nagle zamilkł.

*Ogród (z tomu Eklogi i psalmodie)*

Kto widział, jak mijają lata ogrodów,  
drzewa, co jak kapłani w czasie podniesienia  
stoją pośród milczenia narodów? —  
Ja to widziałem. I trwozę, i dym od korzenia.

*Ogrody I, 94*

Takich przykładów można znaleźć więcej (I, 81; I, 116; I, 117; IV, 324). Bez trudu dostrzegamy oddzielną pozycję, jaką drzewa zajmują w krajobrazie *Biografii aniola*. Podmiot uświadamia sobie dystans dzielący drzewa zarówno od reszty postrzeganej zmysłowo rzeczywistości, jak i od niego samego. I co chyba jest u Słuckiego wyjątkiem, nie mamy tutaj do czynienia z intelektualną ingerencją w świat drzew, próbą wyjaśnienia ich tajemnicy, ich siły. To właśnie one „formułę świata tłumaczą” (I, 59), pełnią ważne funkcje — kapłanów czy aktorów, mogą być naszymi nauczycielami:

Rób, co drzewa tobie każą:  
ćwicz słoje,

<sup>61</sup> Zob. Eliade, jw. s. 64.

tańczyć im każ,  
zawód swój wykonuj pilnie stąd do  
śmierci zawrotnej.

[*Rób, co drzewa tobie każą...*] I, 83

Drzewa są traktowane jako niezmiennie składniki kosmosu, dzięki nim „nabiera cech rozsądku Boga mnemotechniczny system” (I, 81). Są one już nie bezwzględnyimi świadkami, ale towarzyszami ludzkiego życia. Są same sobie pomnikami trwania i dochowywania wierności. Stąd też ta niezwykła dla nich estyma<sup>62</sup>.

Z równą delikatnością traktowane są ptaki. I one stanowią dla siebie nieprzenikniony świat, do którego człowiek nie ma już wstępu:

Duchifat —  
ptak, którego nie spolszczę  
stoi na palmowym drzewie  
i o mnie  
tyle wie,  
co nic.

Rozdzieleni  
przez ziemię i wodę  
jednako  
przepraszamy gałęzie  
rodzące nas  
w zapatrzeniu.

*Duchifat I, 48*

Do spotkania dochodzi na płaszczyźnie „przepraszania gałęzi”. To wykładnik szacunku, jakim podmiot obdarza czysty i niedostępny mu świat, ale również wyraz postawy ukorzenia się, pochylenia przed tajemnicą. Właśnie gil „ciągłość egzystencji śpiewa” (IV, 325), podobnie jak i śmiejące się jaszczurki<sup>63</sup> „z Dnia Stworzenia wyskakują mu z rękawów w modrą trawę” (V, 343). Choć podmiot dysponuje świadomością, że zerwaną jedność z naturą może przywrócić jedynie śmierć (I, 113), to potrafi się cieszyć z najdrobniejszych nawet przejawów roślinnego życia. Z krokusa, który „na stole tutejszy napomyka, że wszystkie góry przejrzystą są kopia ogromu wzgórką”, czy z tego, że „trawa tryska i sypią się z niej młode storczyki”, by zakończyć utwór ważną konkluzją: „słońce, taka była dawniej ziemia / bez grzechu” (IV, 330).

<sup>62</sup> „»Nie chce drzewo wiedzieć, czemu leczone jest. Ale drzewo wie. A drzewo chce wrócić do życia i pić soki ziemi. Co ja zrobię, jak ja stracę pamięć? Mnie też stale wracają pamięć. To jest natura. Chcę wrócić do życia. Liść też suchy chce być liściem żywym. Piach strąca liście i kora się napina. Liść albo w powietrzu uschnie, albo na ziemi spróchnieje.« Monolog ten jest przykładem prywatnego już niemal języka chorego na schizofrenię” (M a d e j s k a, jw. s. 21).

<sup>63</sup> „Oko jaszczurki — jak mówi Gunther — staje się symbolem rzeczy rzeczywistych, żyjących, kosmicznych” (G. M a r c e l. *Homo viator*. Warszawa 1984 s. 245).

O tym, jak wyjątkową wartość dla udęczonego bohatera stanowi możliwość choćby połowicznego powrotu w edeniczne obszary, świadczy fakt, że nieskalane elementy natury zostają opatrzone porównaniami, które czerpane są „z samego serca” sacrum<sup>64</sup>:

Kwiaty rzucone w piaski,  
   jak bulle,  
 pszczoły  
   w kwiatach,  
 dalekie kościoły —  
   ich ule,  
 a one w swych laikatach,  
 w słońcu  
 wir  
 pszczoły na wolności —  
 liczę was,  
 jak i te błyski nagle  
   odwłoków;  
 ja tu w środku Genезis w lagrze  
   u proroków.

Kiron, 23 maja 1969

*Apokryf II III.252*

Inna enklawa otwiera się nie w rzeczywistości bezpośrednio przeżywanej, lecz kreowanej w mitycznej wyobraźni poety. Można wskazać tutaj dwa typy korzystania z nośności znaczeniowej mitu. Pierwszy odnosi się do świata ogólnoludzkich czy greckich mitów i charakteryzuje się eskapistycznym pragnieniem powrotu do czasu antyku; takimi są wiersze *W jawę* (I, 129) czy *W najbliźsze* (IV, 339). Bardziej interesujący jest drugi rodzaj, który sprowadza się do tworzenia mitu indywidualnego, związanego z utraconą na zawsze „okolicą” dzieciństwa. Zazwyczaj generuje ten mit Huczwa:

Góry stały  
 w doliny spowite,  
 brzeg brzegowi  
 odegrzmiał  
 i jak włócznia  
 biegło słowo  
 przeciw sensowi.

<sup>64</sup> „Z samego serca”? No właśnie: Słucki zdaje się doskonale znać wartość, jaką posiada celnie użyte porównanie o rodowodzie biblijnym czy religijnym. Ale trzeba zwrócić uwagę na manipulację: kwiaty, bulle, kościoły czy nawet tytuł wiersza wnoszą w utwór powiew religijności, co w sposób dobitny dowartościowuje opisywane pszczoły. Jednak kwiaty-bulle są rzucone w piasek, a kościoły — dalekie. Autor odkleja „znaczące” świata sacrum od „znaczzonego” i w ten sposób wartość, jaką wnoszą w świat przedstawiony elementy nacechowane religijnie, prznosi się na słowo laikaty, a więc na przeciwny biegun.

Jezioro się zachwiało  
                                w dół korytem,  
chlusnęła  
                    mitem  
Huczwa.

[*Góry stały...*] I, 49

Kobiety kąpią się nagie w Huczwie — wrzawa,  
trwa łódka z powrotem wyprawa  
do źródła rzeki, w tataraki, w piątek,  
za górę w miasto w świecach, w prapoczątek,  
skąd już czasu odstępstwo jest jak chrzest;  
światy świecą w nagości herezji  
i to, co falą mi przesuwało: j e s t

*Aneks do Szagalewa II, 198*

W siedmiu silnie zrytmizowanych i spojonych pełnymi rymami wersach Ślucki zdołał stworzyć w bardzo dynamiczny sposób sytuację mityczną, wskrzesić mit. Wystarczy porównać zawartość świata przedstawionego tej „opowieści mitycznej” z jakąś ogólną teorią mitu czy święta. Roger Caillois pisze:

Święto jawi się w rzeczy samej jako aktualizacja praczasów, *Urzeit*, wybitnie twórczej ery początków, kiedy wszystko — rzeczy, istoty, instytucje — przybrały ostatecznie określony, tradycyjny kształt. — I dalej — Święto obchodzone jest zatem w czaso-przestrzeni mitycznej i spełnia funkcję odradzania rzeczywistego świata. W tym celu wybiera się najchętniej moment odnawiania się roślinności [...]. Odbywa się pielgrzymki do miejsca, gdzie mityczny praprzodek ukształtował gatunek istot żywych, od którego pochodzi grupa<sup>65</sup>.

Te cechy i warunki *Aneks do Szagalewa* posiada i wypełnia.

Oba zaprezentowane rodzaje enklaw, które obejmują i chronią to, co „czyste” i „święte”, wypada wpisać w krąg *sacrum*. Jednak rzadkość, z jaką pojawiają się w *Biografii anioła*, jak również płaszczyzna, na której istnieją — gdzieś między „wspomnieniem a marzeniem” — powodują, że nie są w stanie zrównoważyć płynącego z całości tomu pesymistycznego osądu świata. Zdają się nawet powiększać odczuwany przez podmiot dystans między stworzeniem „dawnym” a „dzisiejszym”, potęgując tym samym tragiczny wymiar grzechu. Kto poświęci...?

<sup>65</sup> *Żywioł i ład*. Warszawa 1973. Rozdz. „Teoria święta” s. 128 i 135.

## II. BIOGRAFIA ANIOŁA W POSZUKIWANIU FORMUŁY

Postawiłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł spoglądać dookoła siebie i widzieć to, co jest. Stworzyłem cię jako istotę ani niebiańską, ani ziemską [...], abys mógł samego siebie rzeźbić i przewycięzać.

Giovanni Pico della Mirandola<sup>66</sup>

Jedyna prawdziwa satysfakcja, jakiej doznać może człowiek, wiąże się z tym, że odkrywa on daleko poza sobą prawdy większe od siebie oraz dalszy ciąg osnowy, której sam jest wątkiem.

Roger Caillois<sup>67</sup>

Kolejnym zagadnieniem, którym zamierzam się zająć, jest zespół problemów związanych z zawartą w poezji Arnolda Śluckiego wizją człowieka. Oczywiście trudno by było wymagać od liryki, by stanowiła systematyczny i jednolity wykład o człowieku. Nie będę więc próbował wywieść z *Biografii anioła* szczegółowego „zarysu antropologii”, a skupię się jedynie na zasadniczych cechach, za pomocą których płynące z poezji Śluckiego przesłanie charakteryzuje ludzką egzystencję.

W poprzedniej części pracy, przy próbie zarysowania koncepcji rzeczywistości mającej swe źródło w „Wielkiej Przerwie”, ujawniły się już pewne cechy, jakie Ślucki skłonny jest przypisywać ludzkiemu istnieniu. Życie otrzymuje kwalifikacje ujemne, określane jest przez niepełnowartościowość, marginalność, przypadkowość, niesamoistność i skończoność. Choć jest głęboko zakorzenione w biologii, transcenduje swój organiczny wymiar w świat przeżyć psychicznych i duchowych. Dokonując analiz ludzkiej historii Ślucki dopatruje się w świecie konsekwencji grzechu, ewokując tym samym wszechogarniający stan „winy” i oczekiwania na „eschatologiczny” sąd.

Charakterystyczną cechą utworów pytających wprost o sytuację egzystencjalną człowieka jest pewien niepokój, który obejmuje rosnące bogactwo indywidualnego doświadczenia i każe szukać odniesień w coraz to innych tradycjach kulturowych. Ale do historii, mitu i Biblii Ślucki dociera z a w s z e poprzez współczesność, przez jej pesymistyczny osąd i przez swą biografię, dla których uzasadnień musi szukać w planie ogólnoludzkiego doświadczenia. Trud ten owocuje kolejnymi f o r m u ł a m i, które mają określić podstawowe wymiary

<sup>66</sup> *Oratio de hominis dignitate*. Cyt. za: W. Tatarkiewicz. *Dzieje sześciu pojęć*. Warszawa 1976 s. 9.

<sup>67</sup> Caillois, jw. s. 46.

ludzkiego istnienia, jego determinacje i nadzieje. Są one (formuły) dwojakiego rodzaju: jedne odnoszą się do „człowieka w ogóle”, czyli wskazują na uniwersalne cechy przypisywane rodzajowi ludzkiemu; drugie mają za zadanie zamknąć w zwięzłym określeniu los indywidualny, mówić o moralnym powołaniu poezji, o tragizmie biografii samego autora. Myślę, że analiza tych formuł, w porządku od „ogólnych” do „osobistych”, powinna w stopniu wystarczającym dookreślić i ukonkretnić wskazane aspekty ludzkiej sytuacji. Zabieg taki, bez ucieczek w świat abstrakcyjnych analiz, pozwoli pozostać w kręgu poetyckiej refleksji. Jednocześnie gwarantuje on pewną spójność i współprzenikanie różnych płaszczyzn, na których można by opisywać poszczególne problemy związane z ludzkim istnieniem.

#### UKRZYŻOWANI NA DRZEWIE DOBREGO I ZŁEGO<sup>68</sup>

Wśród kulturowego dziedzictwa ludzkości, które Słucki gorliwie włącza do swej poezji, miejsce szczególne zajmuje Biblia, a zwłaszcza pierwsza jej księga.

Nie można zapomnieć, że właśnie ten tekst [pierwszy opis stworzenia człowieka — A. C.] Księgi Rodzaju stał się źródłem najgłębszych natchnień dla myślicieli szukających zrozumienia bytu i istnienia [...] <sup>69</sup>.

W tym kierunku idzie również refleksja zawarta w *Biografii aniola*, odnajdująca w wydarzeniach mających miejsce „na początku”, źródło i przyczynę rozmaitych kłopotów z istnieniem, jakie przypadły w udziale każdemu człowiekowi. Kompleks „rajski”, ze szczególnie wyodrębnioną historią upadku, jest najbardziej trwałym elementem świata przedstawionego. Jego obecność da się stwierdzić we wszystkich tomikach poezji Słuckiego, a swą archetypiczną mocą wywołuje inne, analizowane dalej, formuły. Wydaje się, że zbadanie poziomu obecności i funkcji, jakie tematyka edeniczna pełni w tej poezji, powinno powiedzieć sporo tak o wizji człowieka, jak i o stosunku autora do Księgi.

W tomiku *Ziemia jaśnieje* (1950) napotykamy taki fragment:

Nie będą to jabłka raju,  
lecz zwyczajne, proste jabłka,  
których nie wolno kojarzyć z grzechem  
w świecie, w którym naprawdę  
żyć można bez klechd i węży.

*Jak drzewa wiosną*

<sup>68</sup> Z wiersza *Glosa do średniowiecznego obrazu* z tomu *Dolina dziwów* (1964). Utwór cytuję dalej.

<sup>69</sup> Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała. Lublin 1981 s. 22.

Te słowa wyrażają postawę, którą wobec biblijnej tradycji zajmował Słucki w pierwszym okresie swej twórczości, silnie związanym z nurtem socrealizmu. Charakterystyczny dla owych „tragarzy epoki, nowego piękna kolporterów”<sup>70</sup> jest optymizm, w jaki opatrują przyszłość człowieka, wyzwalając go tym samym z mroków, klechd, fetyszy i zabobonów. Zapis ten jest świadectwem o d - r z u c e n i a wszystkiego, co o człowieku mówi biblijna historia, której „anachronizm” nie przystawał do celów i wymogów stawianych wówczas ludzkiej jednostce<sup>71</sup>.

W miarę upływu lat, a zwłaszcza po przełomie, jaki zaznaczył się w tej poezji po r. 1956, okazuje się, że biblijnego spadku nie jest wcale łatwo się pozbyć. Słucki akceptuje historię upadku na płaszczyźnie kulturowej obecności tego mitu, ale akcent kładzie na wartość buntu, który — poprzez uzyskaną w tym akcie świadomość — umożliwi człowiekowi pełniejszą egzystencję:

Węza, który się skręca  
i  
który nas kąsa,  
błogosławię za jad, co krew naszą barwi.

Że wszystkie szare kąty  
świata świecić zaczynają  
i jak łuski spadają nam z ciał biblijne klątwy  
piekła,  
czyśćca  
i raj.

[*Węza, który się skręca*] (z tomu *Dzwony nad Wisłą*)

Interpretacja autorska postąpiła w kierunku przeciwnym wobec zasadniczego sensu, jaki płynie z religijnego odczytania tej opowieści. To, co w Biblii opatrzone zostało znakiem ujemnym — a więc grzech, odejście od Boga, pojawienie się zła, sprzeniewierzenie własnej wolności — od Słuckiego otrzymuje znak dodatni, a nawet zostaje określone mianem „błogosławieństwa”. Taka interpretacja, ujmująca człowieka w planie horyzontalnym, bez odniesienia do Boga, pozostaje w kręgu laickiej filozofii „wyzwolenia” i optymizmu; zdaje się chwalić fakt zwycięstwa ludzkiej wolnej woli nad Bożym planem.

W kolejnym tomie *Mity na wiosnę* (1962) pojawia się po raz pierwszy termin „grzech”, ale rozumiany na sposób filozoficzny, czyli w znaczeniu zła: „świat pragnie naprawdę żyć bez grzechu” (z wiersza *Człowiek z kwiatem*). Widać tutaj pewne wahanie: podmiot liryczny skłonny jest uznać, że „grzech” istnieje, ale traktuje go marginalnie, jako coś, co można odsunąć, zdeprecjonować, o czym można nie pamiętać.

<sup>70</sup> *Towarzyszom* z tomu *Słońce nasz towarzysz* (1951).

<sup>71</sup> W takiej tonacji, żywo przypominającej rewolucyjny plakat, Słucki deprecjonuje kler: „Rząd



*Dolina dziwów* (1964) jednoznacznie zrywa z tą koncepcją i przynosi nowe widzenie problematyki zła. Widzenie, które u n a j ą c obecność grzechu w historii człowieka, przyjmuje za jego początek dramat, jaki rozegrał się w raju. Wydaje się, że do tej radykalnie zmienionej i pogłębionej koncepcji dotarł Słucki poprzez świat kultury; choćby przez analizę mitów, która wykazała, że nie są one władne usprawiedliwić tego wszystkiego, co niosła współczesność i indywidualna pamięć. Właśnie postać refleksji nad dziełem sztuki przyjmuje wiersz *Głosa do średniowiecznego obrazu*:

Ukrzyżowani  
na drzewie dobrego i złego  
nie mają złych myśli.

Ich czas zawraca  
w raje groźnej niewinności.  
Jabłka, jak boskie pięści  
wyrastają im z boków,  
z gałęzi,  
z kości.

„Raje groźnej niewinności” zdają się oznaczać pierwotny wybór między dobrem i złem, moment niezwykle dramatyczny i brzemienny w skutki, które dostrzec można w każdym moralnym wyborze, jakiego dokonywał człowiek w całej swej historii. Końcowa część wiersza mówi o trwałości Bożego gniewu (pięści) i o głębokim zakorzenieniu się zła w naturze człowieka (z boków, z gałęzi, z kości).

*Dolina dziwów* zamyka pewien etap, w którym ostatecznie krystalizują się zasadnicze zręby „antropologii” Słuckiego. Upadek człowieka i towarzyszący mu grzech stają się wyjściowym archetypem poetyckiej wyobraźni. Czytając późniejsze wiersze, zawsze tam, gdzie pojawiają się hasła wywoławcze winy, kary, sądu, szczeliny czy skażenia, należy pamiętać o pierwotnym tle takiego widzenia świata, czyli o grzechu pierwszego człowieka.

W *Dolinie dziwów* pojawia się po raz pierwszy nieodłączny patron poezji pisanej w następnych latach — Kain. Podobnie jak w zamieszczonym wyżej wierszu, gdzie na kanwie średniowiecznego obrazu ujawniła się pełna świadomość „grzechu”, tak i on wypływa z kulturowego cytatu: tym razem z Cendrarsa i ... z podróży do Kaińska.

Jest takie miasto Kaińsk,  
krzyżem leży na mapie,  
odkrył je  
między podróżą a podróżą

---

nas karmi ołowiem, /czarni mnisi Pismem kropią” (*Pieśń modeńskich chłopów* z tomu *Ziemia jaśnieje* — 1950).

poeta Cendrars, obieżyświat i  
   kłamca prawdopodobny,  
 a ono na czole mi rośnie ciężką, kamienną  
   różą.

*Turystyka współczesna*

Kain jest pierwszym człowiekiem, na którego sumieniu boleśnie odcisnął się grzech pierworodny. Popęlniony przez niego mord czyni go symbolem i ojcem zbrodni w ogóle, a kiedy postać jego pojawia się razem z Ablem, z zasady niesie to ze sobą pytanie o sens każdego niezawinionego cierpienia i o problem zła, jakie zazwyczaj cierpieniu takiemu towarzyszy. Ten ton

[...] zdaje się, duszą  
                   wstecz płynie,  
 ciągle żywy, pytający  
                   niczym Abel w Kainie.

*Kwatera poetów pięćdziesięcioleć I, 93*

Kain — jako postać-klucz (hasła wywoławcze: krew, zbrodnia, rzeź, wojna) — stanowi ważny punkt w historiozofii Słuckiego, której pierwszą stronicę zapisuje „grzech”:

Księgę obcej, przewiałej tu ziemi  
 czytaj, piaski studiuj, skoroś piasek  
 sam i milczenie, jak mierzą niemi —  
 mierz, cały kraj wokół  
 jutro grobem być może tak długo,  
 jak kwiaty i zioła, co w pergaminach  
 tu gnily w mroku, zbijając się w fajki  
 z warstw wielu i znaczeń  
 ściśniętych, a w tych księgach  
 promień zakładką, co był dziirytem  
 ognia ciemnego, kiedy go dziki  
 wzrok czyścił, na czatach  
 trawy w pustce stały i nikim  
 było krew i sumienie, mięso i szpik,  
 mord był śpiewem i prawie rajskie  
 ścierwo i ziemia, i skały bez znaku,  
 nim odszedł bezkarnie ten, który zabił —  
 blizna na jego czole, jak korzeń  
 splątany w głazie, w którym głos Tablic  
 nie ostrzega, ni łamie się w gniewie na frazy,  
 tu słowo przed rylcem, krzyk przed zdumieniem  
 i krew nie woła zza dekalogu.

Kiron, 1970

*Azja III, 282*

Organiczna do chwili pierwszego zabójstwa krew nabiera charakteru sakralnego. Przyjmując starotestamentowe znaczenie siedziby sił żywotnych człowieka wchodzi w stały związek z morderstwem i konsekwencjami tego czynu<sup>72</sup>, warunkując powstanie czasu historycznego. Wcześniej życie trwało w pozaczasowym wymiarze biologii. Pierwotny ahistoryzm przelamuje dopiero Kain, który jawi się jako twórca podwalin historii „moralnej”, tutaj przeciwstawionej historii „naturalnej”. Słucki po raz kolejny odwołuje się do Biblii i wywodzi z niej logiczną konsekwencję upadku i zabójstwa — Dekalog:

Nie cielec złoty, lecz mosiężny szakal  
u podnóża Góry zaświecił, gdy pękła  
Tablic wersja pierwsza i żaden Chagall  
tego nie wziął na pędzel, nie było też  
happeningu jeszcze, gdy na Chorebie  
chmura kołczasta, skłębiona jak jeź,  
niczym sprężyna snu trzasła na niebie  
i słyszał Mojżesz jak alfa z rdzy szczękła  
W drobinach metalu, chowanych na tle litym  
kamienia. Tak wszystkie wersje czas łamie  
pierwsze — sam na siedem wstyłów rozbity  
za karę, że trwał, że nie patrzył, a istniał,  
i świadkiem nie będąc, razy siedem pamięta  
z niczego, nic jest jego wyobraźni  
budulcem, niech cierpi jak krata pogięta  
-- i jak cień prawa w czas słońca kaźni.

Aszdod, 21 lutego 1969 r.

*Pierwsza wersja III, 231*

*W Biografii aniola* czas historyczny jest czasem m o r a l n y m, a zasadniczą płaszczyzną, na której objawia się istnienie, jest moralność. Uruchomiony upadkiem czas jest destrukcją, ciągłym łamaniem „pierwszej wersji”, przekreślaniem Bożego planu. Słucki uparcie powraca do momentu zerwania Przymierza, interesuje go pierwsza wersja Tablic, które „były dziełem Bożym, a pismo na nich było pismem Boga, wrytym na tablicach” (Wj 32, 16 BT). Jego refleksja nie obejmuje już drugiej wersji, utrwalonej ręką człowieka<sup>73</sup>:

Jahwe rzekł do Mojżesza: „Wyciosaj sobie dwie tablice z kamienia podobne do pierwszych, a na tych tablicach wypisz znów słowa, które były na pierwszych tablicach, które potłukłeś [...]”.

Wj 34, 1 BT <sup>74</sup>

<sup>72</sup> Zob. M. Filipiak. *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*. Lublin 1979 s. 59-60.

<sup>73</sup> J. Guitton. *Dziennik*. Wyboru dokonała i przełożyła A. Olędzka-Frybesowa. Warszawa 1984. Autor zamieszcza swoje notatki do wykładu na temat „Rozpoczynanie od nowa w działaniu i myśleniu” (s. 149). Jeden z punktów dotyka zagadnienia Powtórzonego Prawa. Guitton pyta: Czy Prawo może być dane dwukrotnie?

<sup>74</sup> Może tutaj rodzi się słowo-klucz „kopia”?

Nieprzypadkowo pojawia się echo słów, które Pan rzekł do Izajasza:

„Idź i mów do tego ludu:  
Słuchajcie pilnie, lecz bez zrozumienia,  
patrzcie uważnie, lecz bez rozeznania.  
Zatwardź serce tego ludu,  
znieczul jego uszy,  
zaślepi jego oczy,  
iżby oczami nie widział  
ani uszami nie słyszał,  
i serce jego by nie pojęło,  
żeby się nie nawrócił  
i nie był uzdrowiony”

Iz 6, 9-10 BT

Warto jeszcze przytoczyć komentarz:

To zdanie [...] ma formę i myśl bardzo semicką. Nie znaczy ono, że Bóg wprost chce i sprawia opór (zaślepienie i głuchotę) Judejczyków, stawiany jego lasce, lecz że jest on przez Boga przewidziany, wchodzi w Jego plany i dlatego nie powinien zniechęcać proroka. Semici przypisują zwykle wszystkie skutki wprost pierwszej przyczynie, Bogu, z pominięciem przyczyn drugorzędnych, które je bezpośrednio sprawiają (BT).

W tym aspekcie Słucki zdecydowanie pozostaje „Semita”.

Czas w Biblii posiada absolutny początek i zmierza do celu wyznaczonego przez Boga. Jest miejscem, gdzie rozwijają się i uzewnętrzniają Boże plany. Ten czas, pojmowany jako linia prosta, w sposób szczególnie dowartościowuje każde wydarzenie, odnosząc je do Boga, do wieczności. Kres czasu, podobnie jak i początek, dokona się według najwyższego zarządzenia Bożego. Odbędzie się sąd ostateczny, po którym znów zapanuje doskonałość, pierwotna, rajska<sup>75</sup>.

Wydaje się, że *Biografia aniola* mówi co innego. W momencie, gdy Tablice zostały rozbite, zniszczeniu ulega także czas historii biblijnej („sam na siedem wstyłów rozbity”). Człowiek, po raz trzeci niweczając Boży plan, powoduje unieruchomienie czasu, powrót do czasu kosmicznego. Od tej pory fragmenty roztrząskanych Tablic zdają się krążyć we wszechświecie, a człowiek cyklicznie powtarza swój pierwszy upadek.

MYŚMY WCIĄŻ BYLI WYGNAŃCAMI NA ANACHRONICZNIE OBIECANEJ ZIEMI<sup>76</sup>

Formuła wygnania staje się wreszcie formułą wszechogarniającą. Jest to wygnanie ze wszystkich ojczyzn, wyznań, ideologii, na koniec — wygnanie ze wszystkich mitów.

— pisze w swym eseju Kamińska<sup>77</sup>. Niewątpliwie — i do takiego wniosku

<sup>75</sup> Zob. Filipiak, jw. s. 27-28 oraz *Słownik teologii biblijnej*.

<sup>76</sup> *Drugi dzień* (III, 253).

<sup>77</sup> Kamińska. *Ziemia* s. 76.

skłania nas poezja i biografia Słuckiego. Trzeba jednak pamiętać, że *Biografia aniola* nie realizuje ogólnokulturowego toposu wygnańca, np. z Arkadii, ale że podejmuje temat banicji konkretnej i „historycznej”: wygnania z biblijnego raju. Ten wzorzec często ulega indywidualnej konkretyzacji. I tak formuła wygnania otwiera się przed Edomitą, który w Biblii jest tradycyjnym symbolem i obiektem prześladowań. Pojawia się zmienny kontekst:

[...]  
 [...] Bo jeszcze za wcześniej  
     na miłość  
 [...]  
 Ojciec wszechmocny troszczy się o wieki  
 przyszłe, zaś terażniejszość zostawia naiwną  
 a groźną współczesnym,  
 [...]

*Edomita III, 284*

Samotność wygnańca w dużej mierze warunkuje nieobecność Boga we współczesności.

Inną formułę realizuje wiersz *Requiem dla osła* (II, 141). Rozwiązanie sensu, jaki Słucki przypisuje nazwie tego zwierzęcia, nie jest łatwe; z pomocą musi przyjść słownik symboli Chevaliera. Osioł w Egipcie był wiązany z bytowaniem po śmierci, uważany był za symbol ciemności, sataniczności, oznaczał siły instynktu, życie na planie ziemskim i zmysłowym; wahanie i słabość, samotność; mógł też symbolizować ascetę na pustyni. Wydaje mi się, że Słucki odwołał się do bliższej mu symboliki: osła, który związany jest z Saturnem, drugim słońcem, będącym gwiazdą Izraela (prawdopodobnie stąd brały się karykatury z okresu wczesnego chrześcijaństwa, przedstawiające ukrzyżowanie człowieka z osłą głową). Możliwe więc jest, że podmiot liryczny identyfikuje się tutaj z pielgrzymią tradycją Izraela, z tragicznym losem, jaki przypadł w udziale narodowi „wyznanemu”. Samo zakończenie wiersza: „Gdy odejdę w nicość nieprzebraną cichą groblą wysp” zdaje się pochodzić z kolejnej tradycji — wysp szczęśliwych.

Powróćmy do tytułowej formuły „wyznawców na anachronicznie obiecanej ziemi”. Aby określić właściwe znaczenie tego sformułowania, trzeba powrócić do rozdziału poprzedniego, do dwóch cytowanych wierszy: *Ziemia utracona* i *Pamięci T.B.* W obu tych utworach mamy do czynienia ze specyficznym czasem, w którym umieszczone jest liryczne „dzianie się”. Chodzi o to, że wraz z podmiotem lirycznym znajdujemy się in statu nascendi — w momencie tworzenia (się) jakiejś rzeczywistości, w chwili narodzin. Jest to kolejna ważna figura poetyckiej wyobraźni Słuckiego, często występująca w powiązaniu ze śmiercią. Umieszczenie opisywanych zdarzeń na chwilę przed narodzinami powoduje specyficzne zawieszenie tak realności akcji, jak i jednoznacznego przesłania tekstu. Sprawia to, że udziela nam się niedookreślone poczucie

niepewności czy oczekiwania, czasem otwierające się ku niejasnej nadziei. Tak jest i w wierszu *Pożegnanie ziemi* (z tomu *Promienie czasu*):

Ostatni człowiek  
już wzbil się ostatnią rakieta  
siedem skrzyń wieprzowiny uwiózł ze sobą w przestworze  
[...]

i była cisza wielka.

Tylko na czubku wzgórza  
rozległ się jęk:  
to mała, nastroszona,  
rozdrapując pazurami suchy ił,  
rodziła w bólach pierwszego człowieka.

Z bólami rodzenia związana jest nadzieja nowego życia, ale trudno byłoby ją odszukać w poezji Słuckiego. Niweczy ją grzech, który powoduje, że „[...] całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22 BT). Św. Paweł, przedstawiając obraz zepsucia natury, zepsucia spowodowanego grzesznym działaniem człowieka, umieszcza go w kontekście chwały i wyzwolenia. Odpowiednie fragmenty poezji Słuckiego nie wskazują na obecność w nich chrześcijańskiej nadziei. Można przywołać jeszcze słowa Izajasza: „Jak niewiasta brzemienna bliska położu odczuwa bóle i krzyczy w boleściach — takimi, Jahwe, byliśmy przed Twoim obliczem: byliśmy brzemienni, wiliśmy się z bólu, a zrodziliśmy tylko zawieruchę” (Iz 26, 17-18)<sup>78</sup>. Gdy uwzględnić jeszcze powtarzający się motyw „góry brzemiennej, która rodzi mysz” (I, 86; II, 138; IV, 298), okazuje się, że nadzieja ewokowana przez zestawienie narodzin i śmierci jest nadzieją pokonaną, daremną<sup>79</sup>. Taka nadzieja, która dopuszcza możliwość powrotu do pierwotnego stanu niewinności, która oczekuje, że dzieje ludzkości zaczną się na nowo i być może uda się w nich człowiekowi nie powtórzyć upadku, nie jest nadzieją historyczną, otwierającą się ku przyszłości. Świadczy także o tym przysłówek „anachronicznie”, który sugeruje wątpliwość, czy obietnica, jaka została dana człowiekowi, kiedykolwiek spełni się. „Wygnańcy na anachronicznie obiecaną ziemi” stanowią zatem metaforę losu człowieka, który nie może wydostać się z okręgu, jaki zatacza czas kosmiczny; z owej „zbrodni rytmicznego bytu bez melodii w nas” (*W słońcu* III, 268).

Kamieńska uważa, że Słucki sięga do biblijnej koncepcji historii:

<sup>78</sup> Iz 26, 15-19, a więc bezpośrednio otoczenie cytowanego tekstu mówi co prawda o zmartwychwstaniu zmarłych Izraela, ale i tej nadziei trudno byłoby się w tych utworach Słuckiego dopatrzeć.

<sup>79</sup> „I rzekli do niego: Tak mówi Ezechiasz: Dzień ten jest dniem utrapienia, doświadczenia i hańby. Oto nadeszła chwila, by dziatki (bliskie rodzenia) opuściły łono matki, a nie ma siły, by je na świat wydać” (Iz 37, 4). Zob. także Ps 7, 15.

W Biblii historia jest świadomością nieustannie trwającą, żywą, gdyż dzieje się w obliczu Boga, w jego pamięci i zapisana jest w jego księgach, które są samą wiecznością<sup>80</sup>.

Ale dla Słuckiego Bóg jest w zasadzie nieobecny; raczej należałoby powiedzieć, że historia dzieje się w „obliczu i pamięci” człowieka i zapisana jest w ludzkich księgach, którymi są wszystkie teksty kulturowe. I dalej:

Nawet to, co się wydarzyło dawno, w jakimś najgłębszym sensie trwa i może się zawsze aktualizować. Historia jest historią mitów, a więc jest historią świętą, historią sensów. Czas terażniejszy, współczesność, jest także historią, gdy widziany jest przez pryzmat kultur i mitów. W takim dopiero widzeniu odsłania się cała złożoność rzeczywistości i jej jakby warstwicowa struktura. Również własną historię, własne życie zaczyna poeta pojmować w kategoriach tego wszystko przenikającego historyzmu<sup>81</sup>.

Tutaj Kamińska ma już niemal całkowitą rację, ale trzeba zwrócić uwagę, że błędnie utożsamia ona dwa znaczenia „historii świętej”: biblijne (świętość historii w obliczu Boga) z kulturowym, ujawniającym swój sakralny wymiar na innej drodze, np. w procesie reaktualizacji mitów i nie wychodzącym poza wizję cyklu, „koncepcji, która zapewnia wszystkiemu wieczny powrót”<sup>82</sup>. Te dwie koncepcje można pogodzić chyba tylko tak, jak uczynił to autor *Biografii anioła* — sprowadzając świętość historii biblijnej do płaszczyzny wszystkich mitów, do kultury dziejącej się w obliczu człowieka. Bardziej trafna jest wcześniejsza uwaga Kamińskiej:

Czas — ukazując swoją głębię — jednocześnie staje się jakby przezroczysty. Wymieszane w nim kłębią się kultury, mity, epoki cywilizacyjne. To, co dawne, okazuje się nagle obecne, współczesne<sup>83</sup>.

Podobnie ujmuje zagadnienie czasu Wanda Duszka:

Próżno szukać w wierszach Słuckiego jakiegokolwiek chronologii wieków, respektu wobec historii. Czas historyczny został całkowicie unicestwiony, zdarza się on teraz [...] Wszyscy [postaci historyczne — A. C.] idą jakby w poprzek czasu historycznego, bowiem w tej poezji panuje bezwiece<sup>84</sup>.

„Czas przezroczysty”, „czas unicestwiony”, „bezwiecie” — te określenia starają się wskazać na ważną cechę liryki Słuckiego, która pozwala mu podróżować „wehikułem czasu” po rozmaitych epokach i kręgach cywilizacyjnych. Czasami rolę wehikułu spełnia odrzutowiec — a więc techniczne osiągn-

<sup>80</sup> Kamińska. *Poeta* s. 14.

<sup>81</sup> Tamże s. 14-15.

<sup>82</sup> *Eliade*, jw. s. 258.

<sup>83</sup> Kamińska. *Ziemia* s. 74.

<sup>84</sup> Duszka, jw. s. 1257.

nięcie XX w. ; innym razem zamknięte wewnątrz samochodu. Najczęściej jednak proces przemieszczania się i łączenia tego, co odległe, umożliwia wyobraźnia i sen.

Czas w liryce Słuckiego posiada niecodzienne własności: może się zakrzywić (I, 75), kurczyć (I, 51), wracać (I, 58). Można by te zjawiska tłumaczyć w oparciu o teorię względności, znaną i Słuckiemu. Ale pojawiające się figury cofania, powrotu, repetycji czy koła (I, 88; I, 100; II, 178; III, 247; V, 345) pozwalają dopatrzeć się w nich współczesnej wersji mitu wiecznego powrotu. Mitu, mającego przywrócić jednostce pierwiastek wieczny i nadprzyrodzony poprzez odnowę i aktualizację czasu pierwotnego, czasu wieczności. To dzięki niemu każde wydarzenie może być przeżywane współcześnie i on też sprawia, że „to, co przeszumiało — j e s t”.

PAMIĘĆ OBLECZONA W SKÓRĘ I KOŚCI<sup>85</sup>

[...]

czytał głos śmierci jeszcze z list  
zamierzchłych konstelacji boskich,  
a szmery te w śpiący jego mózg  
przez słuch się przedostając wdarty  
w przedpamięć, w predylekcję, w mus  
wiązania wszystkich spraw umarłych.

[...]

Zmartwychwstanie III, 264

Również i tą formułą można by opatrzyć całość biografii i twórczości Słuckiego; w niej można zamknąć całość problematyki, z jaką tak poecie, jak i badaczowi jego twórczości przychodzi się zmierzyć. Tu przecinają się płaszczyzny biologii i historii; to, co wewnętrzne — z zewnętrznym; w tym miejscu pamięć indywidualna znajduje swe dopełnienie w pamięci ludzkości — w kulturze. Zdolność korzystania z przyswojonych sobie wrażeń, przeżyć czy wiadomości; możliwość porównania dynamiki doświadczenia osobistego z utrwalonymi zasobami doświadczenia całego rodzaju ludzkiego — to specyficzne znamię człowieczeństwa. „Pamiętał, o dziwo, należał już do ludzi” — pisze Słucki (I, 27). Kultura, rozumiana jako pewna rzeczywistość normatywna, która się nam oferuje, jest pamięcią „zewnętrzną” — tzn. czymś, co możemy przyjąć lub odrzucić, dokonać jakiegoś wyboru. Pamięć indywidualna tej możliwości nie posiada. Bezwzględnie utrwała wszystko, z czym jednostce przyszło się spotkać, nieubłagane wywołuje całą przeszłość konkretnej egzystencji, co sprawia, że o bohaterze poezji Słuckiego można powiedzieć, iż jest „skazany na pamięć”<sup>86</sup>. I rzeczywiście: poza grupą utworów, w których wizja świata przedstawionego tworzona jest mocą wyobraźni, reszta wywodzi się z pamięci. Zauważyć można

<sup>85</sup> Z wiersza *Człowiek z Dzwonów nad Wisłą*.

<sup>86</sup> Z wiersza *Skazany na pamięć z Doliny dziwów*.



zmianę znaków w stosunku myślącego podmiotu do swej pamięci. To nie on wnika w dawne przeżycia, próbuje je odnaleźć, uświadamiając sobie przeszłość jako przeszłość. Pamięć jest czymś żywym, trwającym t e r a z, czymś stałym i niezmiennym — to ona jest aktywna, ona wciąż na nowo pyta podmiot o terażniejszość, niejako ona też determinuje jego przyszłość.

W r. 1959 wraz z wydaniem tomiku *Dzwony nad Wisłą* właśnie z pamięci rodzi się poeta nowy. Powrót do mitu dzieciństwa stanowi moment tak przełomowy, jak i wyzwalający dla poetyckiej twórczości Słuckiego<sup>87</sup>. Czas odnaleziony nad Huczwą zostaje „zafiksowany”, nie niesie ze sobą przemijalności, a staje się wiecznością. W dużej mierze decyduje o tym fakt, że Słucki nie wywołuje z pamięci jedynie momentów sielanki i beztroski, ale dopełnia obraz kraju lat dziecinnych misterium cierpienia, jakie stało się udziałem Szagalewa. „Pośród czasu, który przemija, artysta podejmuje wysiłek ocalenia tego, co kocha i chce wołać o swoim pragnieniu istnienia — dla siebie i dla wszystkich rzeczy, które kocha”<sup>88</sup>. Wyłączona w ten sposób enklawa staje się dla poety — by użyć określenia Emmanuela Mouniera — „wiatykiem na całe życie”. Pamięć dzieciństwa, „ocalająca, najgłębsza prawda pierwszych, dopiero szukających swojej drogi tomików”<sup>89</sup>, jako jedyna z wielu rodzajów pamięci posiada tak pozytywne znaczenie dla świadomości podmiotu lirycznego.

Pamięć „wtóra”<sup>90</sup> terapeutycznych i mityzujących własności nie posiada. „Strzeżmy się umarłych, w lustrach nas nachodzą”, „zbyt wielu ich zza drugiej strony Lety”<sup>91</sup> — to tylko niektóre z charakteryzujących ją określeń. O ile pamięć „pierwsza” transcendowała zanurzone w niej przedmioty ponad doczesność i przemijanie, tak ta odwrotnie: materializuje świat przeżyć duchowych związanych ze śmiercią i odnajduje ich ślady w terażniejszości. W miarę upływu lat pamięć o zmarłych staje się dla podmiotu lirycznego rzeczywistością, z którą bezwzględnie przyjdzie mu się zmierzyć. Pamięć ta, „co cięższą bywa od materii”<sup>92</sup>, obejmuje całość egzystencjalnego doświadczenia podmiotu; doświadczenia zazwyczaj przykrego, niosącego ze sobą poczucie samotności i wygnania.

Zupełnie inne funkcje pełni w poezji Arnolda Słuckiego pamięć „trzecia”, którą rozumiem jako zewnętrzny wobec podmiotu układ odniesień gromadzący, przechowujący i cedujący następnym pokoleniom całość materialnego i duchowego dorobku ludzkości. Kultura — bo o nią tu chodzi — pozwalając podmiotowi odnieść jego indywidualne doświadczenie do wiedzy przodków staje

<sup>87</sup> Zgodni są co do tego wszyscy piszący o twórczości A. Słuckiego (zob. np. K a m i e ń s k a. *Poeta* s. 8-10).

<sup>88</sup> J. Durandeaux. *Wieczność w życiu codziennym*. Warszawa 1968 s. 84.

<sup>89</sup> K a m i e ń s k a. *Ziemia* s. 73.

<sup>90</sup> Zob. *Kwanty* (III, 239).

<sup>91</sup> Odpowiednio: [Strzeżmy się] II, 140 i [Ci, których zepchnięto] z tomu *Promienie czasu*.

<sup>92</sup> Z wiersza *Cypr odstonięty* z tomu *Eklogi i psalmodie*.

się niejako głębokościowym wymiarem egzystencji bohatera. Pozwala mu zrozumieć siebie jako istotę historyczną, podlegającą działaniu czasu, ale zarazem ukazuje mu pewne kontinuum ludzkiego gatunku — to, co mocą duchowej aktywności człowieka zostało wyłączone z przemijania i doczesności. Tak pojęta kultura jest nie tylko „mądrością”, ale i sferą transcendencji; z racji odnajdywanych w niej wartości ocalających i nadających sens egzystencji otrzymuje w dziele status niemal religijny.

„Spiętrzenie tradycji kulturowych”, „uniwersum kultury”, „wszechświat otwarty”, „pomost między kulturami”, „nowy synkretyzm”, „w stronę dwudziestowiecznego klasycyzmu”, „synteza śródziemnomorska” — to tylko niektóre sformułowania, jakimi piszący o twórczości Arnolda Śluckiego próbowali określić miejsce i funkcje obecnych w tej poezji odwołań kulturowych. Trzeba jednak zauważyć, że obok najobszerniejszej grupy cytatów, jakie poeta czerpie z kręgu tradycji śródziemnomorskich, pojawiają się też znaki innego dziedzictwa — afrykańskie fetysze, elementy mitologii azjatyckich, Budda czy azteccy bogowie. Ich obecność wynika stąd, że rozwiązania, jakie proponował antyk grecki i rzymski, nie zdołały widocznie wytłumaczyć „nawnej a groźnej terażniejszości”.

Poetycka wyobraźnia, rozbudzona odkryciem mitycznej krainy dzieciństwa, uległa z początku zachłannej fascynacji mitem greckim. W tym spotkaniu Wirpsza upatruje „moment wyzwalający” późniejszą twórczość Śluckiego<sup>93</sup>. Nieco inaczej widzi ten problem Kamińska:

Grecja to dla poety konieczność weryfikacji mitów. Dokonuje się ona poprzez przyrodę, przez zwykłe ludzkie cierpienie i przez zagrożenia cywilizacji ziemskiej. To tutaj ciągle „pokonane nasze sny ziemia rodzi”. Sny-mity okazują się trwalsze od samego człowieka, od jego dzieł materialnych<sup>94</sup>.

Tak, Grecja daje do myślenia. Weryfikacja mitów, o jakiej pisze Kamińska, szczególnie ostro prowadzona jest w tomie *Eklogi i psalmodie* (1966). „Prawdziwość” wielu mitów ulega zakwestionowaniu, gdy okazuje się, że nie mówią one wszystkiego o ludzkiej egzystencji. „Mit od mitu niech ginie od razu, jak ginął człowiek szczuty z rąk człowieka” — pisze Ślucki w wierszu, który został opatrzony wiele mówiącym tytułem *Płoszenie mitów*. Z konfrontacji takiej tylko niektóre mity wychodzą zwycięsko.

Świat kultury jest elementarzem człowieczeństwa, a poeta bardzo silnie akcentuje właściwy sposób poznawania owego „abecadła”:

[...]

dwustu albo trzystu chłopców z imionami

na A,

<sup>93</sup> Wirpsza. *Śmierć* s. 173.

<sup>94</sup> Kamińska. *Poeta* s. 12.

jak Archibald,  
 Arkadiusz,  
 Archimedes,  
 i na B,  
 C, D,  
 na E,  
 jak Eliaz,  
 Enver  
 i Enoch,  
 [...]

*Wilczyca (z tomu Mity na wiosnę)*

czy:

Adam, Set, Enos.  
 Enoch,  
     Matusalem  
                     i tak  
 aż do Gomerowego syna  
     Togormy  
 [...]  
     Lamech  
 już księgę Gilgamesz  
     zna na pamięć  
 i czyta z piktograficznych tabliczek:  
 To Ziemia,  
 to arka,  
 to potop  
 [...]

*Bicz II, 150*

Każde słowo, każde imię czy nawet litera zostają opatrzone znaczeniem wynikającym z dziejów i umieszczone w pewnym szeregu warunkujących je i implikowanych przez nie znaczeń. Taki sposób lektury, zdradzający swe powiązania z mnemotechnicznymi zabiegami mającymi utrwalić pierwsze kulturowe zapisy, sugeruje, że przedmiotem zainteresowania poety nie jest jedynie treść historycznego przekazu, ale również sposób, w jaki pierwsze teksty zostały utrwalone w pamięci zbiorowej. Pyta więc o specyfikę k o d u współkonstytuującego trwałość każdego rodzaju pamięci plemiennej, a zwłaszcza mitu; poeta próbuje rozszyfrować jego strukturę<sup>95</sup>. I chyba mu się to udaje — o czym świadczą te wiersze, które realizują sobą mityczną opowieść.

W rzeczywistości, gdzie „wszystko przebiegiem jest i płaci jak zabity anioł, pies i jaszczurka”, zasadniczego znaczenia nabierają właściwości soteriologiczne mitu.

<sup>95</sup> W parze z twórczością musiała iść pogłębiona refleksja teoretyczna. Np. w cytowanym wierszu

Mimo, że człowiekowi współczesnemu wydaje się, iż życie ludzi prymitywnych przebiegało w ścisłej symbiozie z naturą, to jednak narodziny ludzkości łączą się z zerwaniem tej symbiozy. Egzystencję ludzką warunkuje „grzech pierworodny”. Mit natomiast pozwala człowiekowi odzyskać niejako tę utraconą integralność ze światem [...]. Świadomość mityczna stwarza rodzaj ochronnego płaszcza, wewnątrz którego człowiek odnajduje swój związek ze światem. Świadomość ta oparta jest z drugiej strony na szukaniu zadośćuczynienia podstawowym potrzebom życia<sup>96</sup>.

W poezji Słuckiego czas zatrzymany w momencie, gdy Tablice uległy roztrzaskaniu, nie prowadzi bohatera w stronę soteriologii biblijnej. Dzieje się coś przeciwnego: Biblia zaczyna być traktowana przez podmiot jako mit; Objawienie zostaje odczytane jako wydarzenie o charakterze przede wszystkim kulturalnym. „Dyzel, którym Boga Jahwe sprzęgnięto z Jowiszem” (II, 150) to jeden z przykładów, które świadczą o zrównaniu i sprowadzeniu bogów wszystkich cywilizacji do płaszczyzny mitu. Tak rozbudowany panteon ma być czynnikiem ocalającym wielorako splekaną rzeczywistość i panaceum na egzystencjalne kłopoty podmiotu wierszy Słuckiego.

Bohater *Biografii aniola* może odnieść własną egzystencję do Wielkiego Czasu<sup>97</sup> poprzez reaktualizację mitów uniwersalnych.

[...] Człowiek religijny przyjmuje na siebie człowieczeństwo, które ma wzorec ponadludzki, transcendentny. Uważa się za człowieka naprawdę o tyle tylko, o ile naśladuje bogów, herosów kulturowych lub mitycznych przodków. Krótko mówiąc, człowiek religijny chce być innym, niż jest w płaszczyźnie świeckiego doświadczenia. Człowiek religijny nie jest dany: on tworzy sam siebie, zbliżając się do wzorców boskich<sup>98</sup>.

Tę możliwość, w sposób niemal doskonały, ukazuje wiersz *Ja — Herakles* (II, 178):

Chciałbym raz jeszcze zobaczyć  
to, co samo oczy rozwiera,  
zanim przyjdzie umierać,  
chciałbym raz jeszcze zobaczyć,  
stanąć, jak Grek, w niewidzialnym,

uderzyć,  
prześlepić.

RNA można stwierdzić ślad zainteresowania neurobiologią. Gdy uwzględnić istotną różnicę między tytułowym RNA (kwas odpowiedzialny za obecność pamięci trwałej w komórkach nerwowych) i „dziadkowym” DNA (odpowiedzialnym za pamięć świeżą), wiersz staje się bardziej czytelny.

<sup>96</sup> H. Podbielski. *Nowsze teorie mitu*. W: *Z zagadnień literatury greckiej*. Pod red. J. Pliszczyńskiej. Lublin 1978 s. 32-33.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> *Eliade*, jw. s. 121.

Pomylić  
wszystkie Jonie we wzroku,  
białe ku mrokom nachylić  
  żagle  
i usnąć z potworami u boku,  
które na jawie zabijałem, ja — Herakles.

Niezwykle ważne jest, że gdy Ślucki wskrzesza postać mitycznego herosa, nie próbuje ubierać go w zużyty strój cech boskich, a prezentuje go poprzez aktywność wyłącznie ludzką choć odniesioną do sfery sacrum. Jest to interesujący przykład liryki „podwójnej roli” mającej prowadzić do identyfikacji z Heraklesem przez wcielenie się w kostium antycznego Greka. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że gdy dotykamy problemu ewentualnej identyfikacji autora podmiotu lirycznego, to nie można ograniczyć się jedynie do kryteriów zaczerpniętych z podręcznika poetyki, lecz uwzględnić znaczenie identyfikacji na płaszczyźnie reaktualizacji mitu. Powrót do Wielkiego Czasu dokonuje się w planie równoległym do treściowego porządku wiersza. Przybliżający się moment śmierci wyzwala wspomnienia, zmusza do *p o w t ó r z e n i a* sobie wszystkiego, co w życiu się wydarzyło, a zwłaszcza tych uprzywilejowanych momentów, w których podmiot mógł zetknąć się z rzeczywistością transcendentną — niczym ukryty w opiekuńczym obłoku Ateny Odyszeusz. *Z o b a c z y ć* — to pragnienie kontaktu ze światem ponadnaturalnym, u *d e r z y ć* — dotyczy dokonanych za życia heroicznych czynów, nadających głęboki, uniesprzeczniający sens ludzkiej egzystencji. Łagodnie u *s n ą ć* określa zakończenie procesu identyfikacji — utożsamienie się z wzorcem boskim.

[...] Poprzez reaktualizację mitów człowiek religijny stara się zbliżyć do bogów i brać udział w *b y c i e*: naśladowanie wzorców boskich wyraża zarazem jego głód świętości i tęsknotę antologiczną<sup>99</sup>.

W poezji Arnolda Śluckiego *mit* jest zasadniczą płaszczyzną, na której możliwy jest kontakt podmiotu z tym, co „święte”. Spotkanie takie pozwala bohaterowi usensownić własne istnienie, zrozumieć uniwersalne prawa kierujące jego losem, odnaleźć swe miejsce w świecie, a poprzez uczestnictwo w Wielkim Czasie wskazuje na pewne wartości, które mają ocalić zagrożoną śmiercią egzystencję.

„Pamięć obleczona w skórę i kości” to określenie, które wskazuje na wielką wagę, jaką podmiot przypisuje historii (indywidualnej i powszechnej). Mit z kolei staje się miejscem, gdzie najpełniej wyraża się ścisły związek historii i kultury z najgłębszą warstwą natury ludzkiej; ze sferą świadomego i podświadomego; z twórczością artystyczną i heroiczną walką z przeciwnościami losu.

<sup>99</sup> Tamże s. 126.

I o tyle właśnie, o ile człowiek wykracza poza chwilę historyczną i ulega swej potrzebie przeżywania archetypów — realizuje się jako istota integralna, uniwersalna<sup>100</sup>.

#### BIOGRAFIA ANIOŁA

Czym stanie się tedy człowiek? Czy będzie równy Bogu, czy zwierzętom? Cóż za przerażająca odległość! Czymże tedy będziemy? Kto nie widzi w tym wszystkim, że człowiek się zabłąkał, że osunął się ze swego miejsca, że szuka go z niepokojem i nie może odnaleźć? I kto go tam doprowadzi? Najwięksi ludzie nie zdołali tego.

Blaise Pascal<sup>101</sup>

Skąd w ogóle w wyobraźni ludzkiej wzięły się człowiecze w swych kształtach istoty uskrzydłone [...]? Najpierw poprzez ogólną dążność człowieka, widoczną w mitach i wierzeniach całej kuli ziemskiej, do tworzenia tworów fantastycznych, a mających znaczenie kultowe, tworów złożonych z przeróżnych kształtów, to ludzkich, to zwierzęcych, to ptasich

— tak Kazimierz Wyka wprowadza nas w świat aniołów Jacka Malczewskiego<sup>102</sup>. Istoty mieszane,

[...] o których można niechybnie powiedzieć, że nie należą ani do stworzonych przez Boga, ani nie egzystują w rzeczywistości, a zatem są wyłącznie płodami ludzkiego mózgu i ludzka ręka nadała im postać

— to definicja z monografii Heinza Modego<sup>103</sup>, umieszczająca anioły na równi z innymi „stworami mitycznymi”. Z pracy tej można się dowiedzieć, że chodzi o zjawisko uniwersalne, towarzyszące człowiekowi od prehistorii. Z aniołami można się spotkać w kulturach Egiptu, Mezopotamii, Indii, Iranu, Grecji i Italii, Azji południowo-wschodniej, Chin i wszędzie ci

[...] skrzydlaci ludzie i inne istoty mieszane o rysach człowieczych reprezentują moce duchów opiekuńczych, które określa się sakralnym słowem cherubin, utworzonym z akkadyjskiego słowa karubu — modlić się, błogosławić<sup>104</sup>.

Poszukując genealogii aniołów Słuckiego zdecydowałem się przytoczyć powyższe uwagi, jako że wyprowadzają one skrzydlate istoty z mitów różnych kultur, w większości znanych i autorowi *Biografii anioła*. Ale anioł to nie tylko twór wyrastający z naturalnej potrzeby antropomorficznego przedstawiania zjawisk świata ponadmysłowego. Naprzeciw temu dążeniu wychodzi anioł

<sup>100</sup> Tamże s. 53.

<sup>101</sup> *Myśli*. Warszawa 1983.

<sup>102</sup> *Thanatos i Polska, czyli o Jacku Malczewskim*. Kraków 1971 s. 87.

<sup>103</sup> *Stwory mityczne i demony. Fantastyczny świat istot mieszanych*. Przeł. A. M. Linke. Warszawa 1977 s. 8.

<sup>104</sup> Tamże s. 35.

w roli *longae manus* Stwórcy<sup>105</sup>, byt duchowy, stworzony przez Boga, którego istnienie sankcjonuje Biblia i Tradycja. „Rzeczownik anioł nie jest określeniem natury, lecz funkcji: hebrajskie słowo *mal'ak*, greckie *angelos*, oznaczają tyle co wysłannik. Aniołowie są »duchami przeznaczonymi do usług, posłanymi na pomoc starającym się osiągnąć zbawienie« (Hbr 1, 14). Wymykając się spod naszego zwykłego poznania stanowią one wskutek tego świat tajemniczy”<sup>106</sup>. Trudno określić znaczenia nadawane aniołom przez mistykę żydowską, ale cenną wskazówką może być fascynacja żywiona przez Słuckiego do esencji-czyków; sekty, w której członkowie żyli na co dzień w ściślejszej łączności z aniołami<sup>107</sup>. Pozostaje jeszcze sfera twórczości artystycznej, ale ze względu na nieprzeliczoną realizację nie sposób jest wskazać konkretnych dzieł, choć bezsprzecznie i ta tradycja w jakiś sposób znaczy anioły pojawiające się w poezji Arnolda Słuckiego<sup>108</sup>.

Anioł, którego „biografię” pisze poeta, to przede wszystkim figura odnosząca się do bytowej sytuacji człowieka:

[...]  
 i cisza jest wszędzie,  
 cisza gwiazd eksperymentalnych  
                                   na eksperymentalnym niebie —  
 i słychać płacz ni to aniołów, ni ludzi  
                                   zostawionych o chlebie  
   i wodzie  
                                   na strzępie planety  
 jak na lodzie.

*Wieża (z tomu Promienie czasu)*

Człowiek, który „nie chce być ni aniołem, ni szpakiem”, w imię własnej, głęboko ludzkiej godności decyduje się na bunt, „rzuca się z tasakiem na Boga”<sup>109</sup>, by dać wyraz swemu niezadowoleniu z miejsca zajmowanego w hierarchii bytów. Anioł zdaje się górną granicą, do której odpowiednio kultywowana duchowość może człowieka doprowadzić. Ale poniżej człowieka jest już tylko wymiar organiczny, świat zwierzęcy — owa „dżdżownica poćwiartowana” (I, 25), która zrównuje czystego ducha z „robakiem”. Człowiek nieustannie musi walczyć o zachowanie swojego miejsca na drabinie istnienia. Zaniechać prób doskonalenia, oczyszczania własnego człowieczeństwa znaczyłoby kolejny spadek w hierarchii.

<sup>105</sup> Zob. G. H u b e r. *Mój anioł pójdzie przed tobą*. Miejsce Piastowe—Struga Warszawska 1982 s. 107.

<sup>106</sup> *Słownik teologii biblijnej*.

<sup>107</sup> Zob. J. T. M i l i k. *Dziesięć lat odkryć na pustyni judzkiej*. Warszawa 1968 s. 91, 127 n.

<sup>108</sup> Na pewno istnieją związki z aniołami Słowackiego i Herberta. Z poezji obcej można wskazać na twórczość Rilkego.

<sup>109</sup> *Ekloga współczesna z tomu Eklogi i psalmodie*.

[...]

Pamiętał, o dziwo, należał już  
do ludzi,którzy zaostrzyli czujność,  
gdyż coraz ich więcej, podobnych Apollinowi  
poprzez różne stopnie bóstwa staczało się w dół,  
i współgniewali się, i współkochali  
z pierwotną ostrożnością, [...]*Uśpienie anioła I, 27*

Swoiście pojęty emanacjonizm pozostawia ludzkiej jednostce duży margines wolności: bytowej entropii można się indywidualnie przeciwstawić, pozostać z resztą gatunku na poziomie, który przypadł ludzkości w wyniku upadku. W tym kontekście anioł staje się symbolem potencjalnej możliwości pełniejszego człowieczeństwa utraconej przez grzech. Jest wyrazem najszczytniejszych aspiracji człowieka, który w tworzonej przez siebie kulturze zaspokaja swe pragnienie uczestnictwa w bycie trwalszym i wyższym niż on sam.

Nie sposób określić, czy choćby wymienić, wszystkich funkcji, jakie w poezji Słuckiego pełni motyw anioła. Niewątpliwie jest on „nositелеm mitu”<sup>110</sup>(I, 43; II, 187); sprowadza w czasowość jakiś powiew wieczności (I, 50; I, 76; I, 88; I, 107); jest znakiem doskonałości poznawczej, nieosiągalnej dla człowieka, który musi się posługiwać pojęciami wywodzącymi się z poznania zmysłowego („powiedzcie, gdzie bytują fonemy i po kim treść wdową, gdy bezszelestnie umieramy?”— 103). Jako istotny element poetyckiej wizji napotykamy całe zastępy aniołów atomowych, zmotoryzowanych, latających, piechurów, reporterów, ale też anioła-oprawcę, celnika czy anielski oflag. W tym ostatnim przypadku (strukturalnej funkcji w wizji) aniołowie otrzymują wyjątkowo dużo cech ludzkich, przede wszystkim twarze: Negra Manichejczyka, bitego Algierczyka, Astronoma, Gutenberga itd. (*Historia anielska z tomu Promienie czasu*). Ten pochod postaci wskazuje, że status anielski osiąga się albo poprzez cierpienie, albo przez dokonanie jakiegoś odkrycia, przez poznawczy wysiłek. „Anioły, cheruby i serafinowie” jako wyobraźniowe ewokacje tego, co doskonałe, absolutne i wieczne, na zasadzie kontrastu niosą jednak znaczenie nieadekwatności, względności i tymczasowości natury ludzkiej. Są znakiem i skierowanym ku człowiekowi przesłaniem wieczności, mocą nie tyle opiekuńczą, co wymagającą od niego doskonałości, „byśmy nie rośli jak byle leń i w słońcu oliwka” (*Czyściec z tomu Eklogii i psalmodie*). W tym miejscu pojawia się problem moralnego posłannictwa poezji i poety.

Zagadnienie to nieproste, jako że mamy do czynienia z wyjątkowym poplątaniem planu biografii Słuckiego z jego poezją, gdzie moralne sądy spowite

<sup>110</sup> Kamieńska. *Poeta* s. 11.



są siecią metaforycznych określeń. Oto fragment wspomnień Jacka Bocheńskiego:

Wydawał się trochę szaleńcem. W środowisku literackim przezwano go niemal od razu prorokiem. Był samą żarliwością i chodzącym natchnieniem. Ze swoimi współwyznawcami ideologicznymi, zarówno wielkimi magami doktryny, jak z ich uczniami, toczył nieustannie jakieś straszne spory. Był właściwie fanatykiem, ale głosił herezje, które jednak wypowiadał metaforami, jak w ogóle wszystko, co mówił. Toteż nikt nigdy nie rozumiał jego poglądów całkiem dokładnie. Było tylko wiadomo, że w tym zapale polemiczno-wizjonerskim chodziło mu zawsze o najgłębszą tajemnicę prawdy i sprawiedliwości, bo on tę tajemnicę codziennie, oko w oko, jak Boga żywego oglądał<sup>111</sup>.

W podobny sposób jawi się Arnold Ślucki w innych wspomnieniach. I wszędzie napotykamy tę bezradność prób właściwego zrozumienia pasji, z którą głosił swe przekonania. Jaka była konkretna problematyka wypowiedzianych sądów — nie wiadomo. Ale faktem pozostaje, że Ślucki odnosił wszystko, i to bardzo głęboko, do siebie, „przejmował się”, czego świadectwem była zgoda (uznanie konieczności?) na wyjazd do Izraela, czy oskarżenie, jakie rzucił w stronę PZPR, że w łonie swym toleruje faszyzm<sup>112</sup>. Formuła „proroka”, niewątpliwie wywodząca się z kręgów literackich, przyłgnęła również do podmiotu lirycznego wierszy Śluckiego, tak w aspekcie profetycznego „widzenia”<sup>113</sup>, jak i „żarliwej troski o losy gatunku, który został nazwany imieniem człowiek”<sup>114</sup>. Dochodzi nieraz do identyfikacji podmiotu z biblijnym profetą, często wbrew własnej woli skazanym na głoszenie światu niemitych prawd:

Kto to ucieka na nieplodne,  
puste, osobne.  
W szczelnych kulach musiałyby zamieszkać,  
w jemiolach,  
korzonki materii rwać z powietrza,  
pomiędzy ludzi wyganiano ich,  
a oni stali z pieśnią na ustach  
przypowieścią,  
która blakła niby wiatr od oczu,  
[...]

*Porządek rzeczy I, 62*

W *Biografii anioła* tematyka moralna nie występuje w takim stopniu, jak w twórczości poprzedniej.

[...]  
Oto znowu idę na świat rzeżuchę rwać

<sup>111</sup> Bocheński, jw.

<sup>112</sup> Zob. Wirpsza. *Przejęzyczenie* s. 111.

<sup>113</sup> Kamieńska. *Ziemia* jw. s. 74.

<sup>114</sup> Zob. Lisiecka, jw.

i polny skrzyp  
 Odzierać z jego zielonych kondygnacji —  
 jak babilońską wieżę  
 i listek akacji,  
 by przekonać się, kogo jeszcze człowiek szanuje,  
 kocha - - -

*Słowo (z tomu Promienie czasu)*

Pojawia się na poziomie wyższym i dalekim od moralizatorstwa — w wymiarze ogólnej troski eschatologicznej, wiążącej teraźniejsze istnienie człowieka ze światem rzeczy ostatecznych. Jest to etyka, której nie można sprowadzić do któregoś z systemów normujących postępowanie moralne, do kodeksu judaizmu czy chrześcijaństwa. Ślucki mówi w imieniu swoim, a zarazem „każdego”, czyli pewnego modelu człowieczeństwa, który ukształtował się w zetknięciu z wzorcami moralnymi wydestylowanymi z różnych religii, z kultury (mitu) i z historii.

Poeta szuka najodpowiedniejszej formuły dla swego posłannictwa: „ja — mańkut sumienia” (I, 125), „zbiegły grom bez adresu z góry Synaj” (IV, 294), czy sięgając wreszcie po formułę anioła stróża:

To ja zostałem aniołem waszym stróżem,  
 różem  
 na policzkach zwiędłej waszej  
 młodości,  
 dwa skrzydła mam,  
 jak cherubin  
 zrodzony pod zdecydowanym  
 ciosem średniowiecznego mistrza,  
 którego nie tyle ból sumienia,  
 co nuda energii wyniszcza  
 do kości, płuc  
 do nasienia  
 Słońce w moździerzach bytu moglibyście tłuc  
 a patrzcie - - -

*List o rozgrzeszeniu, II, 143*

Wymagania, jakie liryczny podmiot stawia rodzajowi ludzkiemu, można chyba sprowadzić do szeroko rozumianej doskonałości, przy czym jest to cecha, która winna przenikać każdy wymiar istnienia człowieka — organiczny, psychiczny i duchowy. Niewątpliwie odnajdujemy tutaj ślady biblijnych wezwań (zob. Kpł 11, 44-45; 19, 2 czy Mt 5, 48), ale trudno byłoby uznać, że za wzór doskonałości przyjmuje się Boga Starego Testamentu i Chrystusa. Jest to raczej jakieś wysublimowane poczucie moralnej powinności nieustannego doskonalenia się, być może w duchu sekty z Qumran, gdzie ludzie ułomni (głusi, głupcy,

kalecy) nie mogli wejść do grona wybranych, do wspólnoty, „albowiem święci aniołowie są w niej”<sup>115</sup>.

Maksymalistyczne wezwanie do doskonałości pociąga za sobą obowiązek bezustannej u w a g i, konieczny warunek pełnego poznania. Jest to norma, która nakazuje traktować każdą daną nam chwilę w jej niepowtarzalności jako sytuację, w której może objawić się najgłębszy sens; jako miejsce, gdzie dokonuje się spełnienie przeznaczeń, co daje nam szansę uchwycenia wieczności. Jeśli człowiek zaprzepaszcza tę możliwość, jest nieuważny, zakopuje powierzony mu talent, znaczy to, że nie pragnie oczyścić się z „grzechu”<sup>116</sup>:

[...]  
 [...] jak żałość pierwszego celnika,  
 gdy raj nam otwiera i w oczy patrzy  
 chytrze, jako że byliśmy widzami nie wiedząc,  
 nie wierząc, ni w mowę naszą, ni w ślinę,  
 ni w odkrywanie nagle kolorów. Taktu  
 wymaga od nas Zbawiciel  
 i już nie przemawia  
 podobieństwami.

*U kresu widzenia II, 164*

Poprzeczka doskonałości, choć w mało konkretny sposób, ustawiona jest bardzo wysoko. Jest to bezpośrednia przyczyna, która pozwala podmiotowi w ironicznym świetle widzieć współczesnego człowieka (zob. *Spowiedź z wido-kiem I*, 118). Taki również jest wiersz *Dyspensa* (I, 105), który w kapitalny sposób charakteryzuje społeczeństwo „zjadaczy chleba”, kończący się ironiczną puentą:

[...]  
 Wszystko, co żyje,  
 jest jak akt  
 mniszki  
 namalowany z dyspensy.

Idea doskonałości każe walczyć z nijakością, miałkością, „letniością” ludzkich pragnień, z pasywizmem człowieczej natury. Poeta przeciwstawia się swą aktywnością wszechogarniającej a b u l i i, z pasją demaskuje świat i d o l i<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Zob. Milik, jw. s. 121 (warto zwrócić uwagę, że sekta eseneńczyków miała reprezentować „prawdziwego Izraela, Izraela czasów ostatecznych” (s. 104), być — w odróżnieniu od „pokolenia zdrajców” — pokoleniem pokutujących i przestrzegających Przymierza (s. 93). Życie w bliskości z aniołami miało stanowić „przedsmak życia, które ma nadejść u kresu dni” (s. 91). Mutatis mutandis może takie wymagania pośrednio stawia poeta każdemu?).

<sup>116</sup> Z poezji Słuckiego nieustannie płyną wezwania: czytaj, powtórz, ucz się — chodzi głównie o poznawanie dziedzictwa kulturowego. Głos Izajasza (6, 9-10), który usłyszymy w przytoczonym fragmencie, przypomina, że to nie grzech zmusza nas do „nauki”, ale właśnie zaniechanie poznawczych wysiłków staje się grzechem „ciężkim”.

<sup>117</sup> Zob. np. *Idole* (III, 255). Jeden z rozmówców M. Strzemińskiego (*W blasku memory*. Kraków 1981 s. 109) mówi: „Przyszedłem na świat w bardzo prawowiernej rodzinie żydowskiej i pozostałem

Hasłem tej walki może być świadomość, że człowiek powinien zachować „postać pionową” (II, 138), co w innym języku da się wyrazić jako pragnienie, by człowiek stał się osobą. Sama zaś „walka” jest aktywnością właściwą tym, którzy wybrali nie „szczęśliwość”, ale *b o j o w a n i e*:

[...]  
 Toć to żołnierski jest sen na sypkim biwaku  
 jak odwieczne ziarno na bożym języku.  
 Los nasz los drażni, by nie był bez smaku  
 [...]  
 tam są te skarby zasługi i winy,  
 gdzie z łomem pod skrzydłem stoję i kraty  
 na niebie wywracam, i ziemię bez grzechu  
 czuję, jak się pod sercem przetacza.  
 Czyż można bliżej uprawiać czasu miłosierdzia,  
 żywioły żuć, czuć sól na oddech?

*Słone I, 114*<sup>118</sup>

W poezji Arnolda Śluckiego napotykamy wiele miejsc, gdzie wyraziście ujawnia się status bytowy człowieka: „ni to bydłęcia, ni anioła”; istoty, której losem jest „lotny trud półistnienia” ([*Pachniało skórą*] z tomu *Mity na wiosnę*). Wiersze takie niosą ze sobą ruch wertykalny, oparty na nieostrej opozycji *g ó r a — d ó ł* i wyrażony obrazami lotu — zawisnięcia — spadania<sup>119</sup>. Te, towarzyszące każdemu tomikowi poezji, motywy zdają się doskonale współgrać z wizyjnym charakterem poetyki Śluckiego. Czasownik „lecieć” i zaimek „tam” (wskazujący, ale nieokreślony) ewokują specyficzną przestrzeń, którą nazwać można *e s c h a t o l o g i c z n ą*<sup>120</sup>.

Najważniejsze rozgrywa się  
 na powietrznych hałdach  
 za światem

*Za światem II, 185*

*Lot* — to dla podmiotu lirycznego moment szczególnej transcendencji, w którym uwolniona z praw logiki i ciężenia wyobraźnia odnajduje właściwy sobie żywioł i wkracza w obszary rzeczywistości nadnaturalnej. Ruch ku górze staje się nie tylko wniebowzięciem, ale nawet wniebowstąpieniem!

przy religii moźjeszowej. Przesiąkłem naszą wyznaniową obawą, żeby lud nie zaczął czcić złotych cielców. Ta obawa jest u nas zresztą przesadna i prowadzi do tego, że nie mamy odpowiedniej hierarchii wyznaniowej, co osłabia z kolei całą wyznaniowo-narodową strukturę organizacyjną.”

<sup>118</sup> *Sen żołnierski* rozgrywa się nad Morzem Martwym; znów przychodzą na myśl esseńcyzy i ich zapis apokaliptycznej walki Synów Światła z Synami Ciemności. Czyżby aluzja?

<sup>119</sup> Na „wzlecieć”, że jest słowem-kluczem, wskazał K. Mętrak (*Powrót Śluckiego*. „Radar” 1983 nr 3 s. 22).

<sup>120</sup> Zob. S. Sawicki. *Religijność liryki Norwida*. W: *Polska liryka religijna*. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński. Lublin 1983 s. 256-257. Również M. Maciejewski (*Poetyka — gatunek — obraz*.

[...]  
 Tam kabinę swą zawieszę  
 I jak Chrystus będę wisieć,  
 wniebowstąpić, nie dostąpić,  
 będzie balkon to męczeństwa  
 z zegarami wziernikami,  
 stąd na Sądy będę trąbić  
 [...]

*Wniebowstąpienie z tomu Mity na wiosnę*

Dla świadomości podmiotu mówiącego sytuacje, gdy dane mu jest wyzwolić się z „krwawej miazgi nędzy, oczekiwania i niespełnionych tęsknot ludzkości”<sup>121</sup>, stają się drogowskazami postępowania w świecie realnym. „Wiedza”, jaką zdobywa w swoich lotach, służy moralnej i sakralnej orientacji. Bo przecież te wzloty, będąc jedynie znakiem możliwości, jakie kiedyś leżały w naturze ludzkiej, nie stanowią dla życia człowieka trwałego i realnego środowiska. „Myślimy, że tam lepiej w górze”<sup>122</sup> — to już w zasadzie zgoda na powrót, wzięmiewzięcie<sup>123</sup>. I tak jak wszystko mogło wraz z podmiotem wznosić się, teraz wszystko musi spadać: on sam, anioły, deszcze, rzeki, obłoki, łyzy. Charakter powrotu do ziemskich realiów, często zestawianego z figurami śmierci, najogólniej oddaje określenie „z Przygody w Porządek” (*Trup z Doliny dziwów*). Z opozycją lot — spadek wiążą się na trwałe kolejne słowa-klucze: korzeń, balkon, róża, kamień.

Brutalny upadek w świat męki i utrapienia nie jest dla podmiotu niczym przyjemnym. Dlatego preferuje on powolne opadanie, a to umożliwia mu ... spadochron:

A gdy już wzleczę wysoko,  
 gdzie deszcz ma swój korzeń —  
 mój spadochron z powietrza  
 otworzę

I spadać będę, spadać  
 posłuszny prawu ciężenia.  
 Westchnę:  
 Ziemia!

[*A gdy już wzleczę*] z tomu *Dzwony nad Wisłą*

*W Biografii anioła* ten sam motyw ulega dalszemu odrealnieniu, podmiot chciałby uzyskać możliwość zatrzymywania swej wyobraźni w rejonach „wysokich”, jak czyni to spadochron:

*W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1977. Rozdz. „Mickiewiczkowskie »uczucia wieczności«. (Czas i przestrzeń w liryce łożańskiej)” s. 92-93.

<sup>121</sup> K a m i e ń s k a. *Poeta* s. 16.

<sup>122</sup> [*Lecimy i rzeki*] z tomu *Dzwony nad Wisłą*.

<sup>123</sup> Zob. *Terra cognita* z tomu *Mity na wiosnę*.

Widzieć ciągle to, co zawieszono  
i opadać jak jasny spadochron,  
szeroki w górze jak wieczność,  
u spodu jak korzeń.

To ciężar  
pióra wszechświata zniewalającego, kładący się  
na wszystko pismem.

Wzorze,  
który mnie rozwijasz na niebie pergaminów ochrą,  
usuń się,  
gdym w ziemię odpłynę czarnym ciałem, skałą, cisem,  
oto już z dołu światło zakrada się z piłą,  
z góry słońce otwiera się w krzyżu jak koparka  
i wzgórze świata drży.

*Wzgórze świata, I, 42*

Jasność tego, co zawieszono i czerni ciała (korzenia) wyznaczają dwa bieguny natury ludzkiej: ten wysoki, gdzie wszystko jest czyste, wieczne i piękne, i ten u dołu, gdzie mieści się grzech, cierpienie i śmierć.

Siła ciężenia nadaje ciału ład. Ustanawia górę i dół, te dwa kierunki, obecne w każdej części naszej istoty, będące już jakimiś obrazami dobra i zła, tego, co pociąga i co kusi, łaski i upadku. To właśnie ona — siła ciężenia — pozwala na ów nieustanny wysiłek trzymania się prosto wbrew wszelkim możliwym odchyleniom<sup>124</sup>.

Wydaje mi się, że wiersz *Wzgórze świata*, jak i przytoczony w przypisie fragment, wyrażają w swojej głębi z g o d ę n a i s t n i e n i e, akceptację swego losu we wszystkich jego niedoskonałościach. Ma to niebagatelne znaczenie dla końcowych rozważań, dotyczących zagadnienia religijności.

Formuła „biografii anioła” zdaje się najlepiej oddawać współczesny los człowieka. Biografia jest formą zapisu życia, jak zapisem takim może być poezja. Pragnieniem, jakim żywią się wiersze Arnolda Słuckiego, jest — by człowiek, upadły anioł, w pierw zdał sobie sprawę z położenia, w jakim się znalazł, a następnie podjął trud dźwigania się, aby u kresu swych dni sięgnąć „do zarania”, powrócić na utracone miejsce.

<sup>124</sup> Guitton, jw. s. 260. Fragment ten dotyczy wspomnienia Lindberga z jego pierwszego skoku ze spadochronem. Wydaje mi się, że warto je tutaj w całości przytoczyć: „Z niczym już nie jestem związany... wiruję w próżni... Tracę poczucie czasu... Wśród rozpostartego nieba moje zdrętwiałe ciało... Chwieję się leniwie w poczuciu zupełnego bezpieczeństwa... Spadochron rozwija się nade mną jak biały kwiat... Niebo i ziemia wracają na swoje miejsce... Jestem z powrotem w królestwie ciężenia. Nigdy do tej pory nie uświadamiałem sobie, jakie poczucie bezpieczeństwa daje siła przyciągania i ustalona pozycja ciała. Ziemia-matka: to była niegdyś dla mnie tylko metafora. W tej chwili to ona mnie trzyma, jak matka, która ramionami osłania dziecko. Zszedłem na chwilę z prostej drogi. Przyjmuje mnie teraz z czułością”.

Trzeba poczucia poniżenia, nie z natury, lecz z pokuty: nie aby w nim trwać, ale aby iść ku wielkości. Trzeba poczucia wielkości, nie z zasługi, ale z łaski i po przejściu przez poniżenie<sup>125</sup>.

CIĄGŁOŚĆ Z ZAMILKNIEĆ WYPROWADZAM<sup>126</sup>

Niewątpliwie tym, co w poezji Słuckiego łączy bezpośrednio koncepcję rzeczywistości z wizją człowieka, jest świadomość grzechu. Samo pojęcie grzechu ma charakter sakralny i występuje w świadomości tych wszystkich, którzy uznają rzeczywistość Boską i transcendentną. Różne próby, jakie podejmuje autor *Biografii aniola*, by zrozumieć i usprawiedliwić rzeczywistość grzechu, fakt, że wyjaśnienia szuka również poza płaszczyzną Objawienia — w kulturze, historii, mitach — skłania, aby „grzech”, jaki pojawia się w jego poezji, traktować w znaczeniu pojęcia ogólnego, a więc będącego poza relacją do Boga — z ł a. Tak rozumiany „grzech”, który sankcjonuje obecność wielorakich szczelin w rzeczywistości, jest również główną przyczyną „kłopotów z istnieniem”, jakie stają się udziałem bohatera *Biografii aniola*. Istotne jest to, że podmiot mówiący nie tylko akceptuje fakt obecności zła (grzechu, cierpienia, choroby, śmierci) w życiu człowieka, ale wciąż na nowo podejmuje syzyfowy zaiste wysiłek wydzwignięcia tak siebie, jak i całej ludzkości z zaistniałego upadku.

Zarówno popękany świat, jak i oddzielony od swej natury człowiek „łakną całości i dążą w środkową stronę”. Sytuacja ta powoduje pojawienie się różnych rozwiązań, mających przywrócić utraconą jedność i wskazać na pewne wartości, które uchronią podmiot przed rozpaczą i bezsensiem<sup>127</sup>.

Poszukujący ratunku podmiot penetruje w pierwszym rzędzie rozległe obszary kultury i historii. I choć „Księgi dziedzictwa odwrócone” mogą ukazać ponadczasową tożsamość natury ludzkiej — czyli usprawiedliwić, to jednak nie są w stanie ocalić przygniecionego terażniejszością człowieka. Sytuację tę trafnie oddaje myśl Jeana-Paula Sartre’a: „Kultura nie zbawia nikogo ani niczego. Jest tylko zwierciadłem, które odbija ludzką twarz”.

Gdy zawiodła historia, nowa możliwość otwiera się w regenerujących właściwościach mitu. Świat lustrzanych odbić, petryfikacja czasu, magia powrotów sprawiają wrażenie, że jeśli nie samozbawienie, to przynajmniej artystyczną doskonałość, oddającą proces reaktualizacji mitu, udało się poecie osiągnąć<sup>128</sup>.

<sup>125</sup> P a s c a l, jw.

<sup>126</sup> Z wiersza *Credo* (I, 112).

<sup>127</sup> „Pierwszy [klucz — A. C.] wiąże się z refleksją semantyczną, w świetle której zbawienie oznacza scalenie tego, co było rozpeknięte. Słowa ‘salvus’ i ‘saos’ znaczą ‘cały’ i ‘uzdrowiony’. Zbawienie jest więc aktem, w którym przewyciężone jest rozdarcie między głęboką istotą człowieka, a jego sytuacją egzystencjalną” (P. T i l l i c h. *Dynamika wiary*. „Znak” 17:1965 nr 7-8 s. 999). Tak też należy rozumieć tytuł tego podrozdziału.

<sup>128</sup> W wierszach pisanych pod koniec życia soteriologia mityczna usuwa się na dalszy plan — jakby została zakwestionowana.

Na rozpacz, jako kolejną paradoksalnie ocalającą wartość moralną, wskazała Anna Kamińska<sup>129</sup>.

Morze popiołu — góra, niczym stolica Syzyfów  
miłości i bytu. Czyżbym na wieki odpląnął  
stąd, gdzie gwiazda bez pamięci na nowo  
uczy się szyfru  
świecenia i nocy, która jest przeogromną jej winą?  
Żyję i gwałt zadaje moja rozpacz przestępna,  
skacząc przez rowy czasu jak żagiew dymiącym cieniem.  
I siła jest we mnie, choć przerywana jako ta  
w odstępach  
pomiędzy prawdą a prawdą, sumieniem a sumieniem.

*Rozpacz przestępna II, 160*

Człowiek XX wieku utracił świat znaczeń oraz własne „ja” i żyje odtąd wśród znaczeń oderwanych od swego duchowego centrum. [...] Nie zna drogi wyjścia, lecz próbuje ocalić swe człowieczeństwo wyrażając się o swej sytuacji jako o sytuacji bez „wyjścia”. Reaguje męstwem rozpacz, męstwem integracji rozpacz i przeciwstawienia się krańcowej groźbie niebytu przy pomocy męstwa bycia sobą.

— taką charakterystykę „męstwa rozpacz” dwudziestowiecznego egzystencjalizmu podaje Paul Tillich<sup>130</sup>.

Przy rozpacz trzeba się na chwilę zatrzymać, gdyż nie tylko jest ona paradoksalną wartością ocalającą, ale sama współtworzy pewien paradoks, o którym powiedzieć, że jest ocalający — nie można. Do analizy, jaką przeprowadzę poniżej, sprowokowała mnie grupa wierszy, w których ujawnia się głębokie pragnienie bycia i trwania<sup>131</sup>. Poetycki charakter wypowiedzi uniemożliwia dokładne określenie znaczenia, jakie autor przypisywał tym terminom. Na pewno (zob. *Skarpa*) można mówić o czysto biologicznym wymiarze ludzkiego życia, któremu zagraża śmierć. Ale trwanie (zob. *ON I, 26*) sugeruje, że należy też uwzględnić bardziej ogólny i pogłębiony wymiar egzystencji — ową „metafizyczność”<sup>132</sup>, która zwraca się ku filozoficznym dociekaniami mającym ustalić i określić, co winien człowiek czynić z czasem, w którym przyszło mu żyć.

Być — to trwać w promieniach dobra, prawdy i piękna i dzięki temu „żyć” bez trwogi przed atakami nicości, agresywnej nicości, która chce przerwąć bogate trwanie i je zniszczyć. Tak rozumiane „bycie” jest tym, czego nie tylko najgłębiej pragniemy, ale czego całą naszą istotą się domagamy, jak powietrza, bez którego nie sposób na dłuższą metę żyć<sup>133</sup>.

<sup>129</sup> Kamińska. *Ziemia* s. 73.

<sup>130</sup> *Męstwo bycia*. Tłum. A. Bednarek. Paris 1983 s. 137.

<sup>131</sup> Chodzi o wiersze: *On* (I, 26), *Celebracja* (I, 71), *Monolog na świtanie* (I, 96), *Residuum* (II, 148), cytowana *Skarpa* oraz *[To credo]* (III, 278) i *[Słońce]* (IV, 317).

<sup>132</sup> Zob. przyp. 51.

<sup>133</sup> Tarnowski, jw. s. 172.



Zwraca na siebie uwagę ciekawy kompleks słów, opierający się na często wykorzystywanym przez Słuckiego podobieństwie brzmieniowym wyrazów. Mianowicie słowo „ż u ć” pojawia się obok „ż y ć” i „b y ć” (II, 211; II, 114). Oparty na akustycznej asymilacji związek prowadzi do łączenia życia z procesem jedzenia: „Muszę żyć, pragnąć, a wyście gotowi jeść moją rozpacz” (I, 96). Jedzenie — w jego różnych odmianach, jak: pożerać, zreć, młaskać, czuć sól na języku — staje się pojęciem-kluczem, które podbarwia swym głęboko egzystencjalnym znaczeniem inne wypowiedzi mówiące o tym, co zmysłowe. I tutaj zdaje się tkwić klucz do „sensualizmu” języka poezji Arnolda Słuckiego. Wyczulona na wszelkie bodźce zmysłowe wrażliwość, wyrażająca się w sensualistycznym obrazowaniu, świadczy o tym, jak bardzo podmiot liryczny angażuje się w istnienie, jak pragnie uczestniczyć w bycie<sup>134</sup>.

Ale wróćmy do analizy. Mianowicie można przyjąć, że punktem, w którym podmiot liryczny *Biografii aniola* rozpoczyna swoje — nazwijmy to ogólnie — „poszukiwanie sensu”, jest rozpacz. Rozumiem ją bardzo szeroko, a więc jako świadomość terażniejszej sytuacji człowieka, świadomość ukształtowaną w przeszłości. W przypadku poezji Słuckiego można w nią wpisać rzeczywistość „grzechu”, desakralizację świata, rozmaite zagrożenia, stan upadku, nieuchronność śmierci itd. Można nazwać to z a g r o ż e n i e m p r z e z n i e b y t. Rozpacz płynąca z owego zagrożenia dodatkowo pogłębia „bytu niedosyt” (III, 275), który bierze się stąd, że wyobcowany ze swej natury człowiek podążający ku właściwej mu esencji nie zdoła ująć istoty bycia; dokonać tego może w terażniejszości, a tej nigdy nie zdoła uchwycić. Siłą rzeczy człowiek kieruje się ku przyszłości, by tam szukać ocalenia. Dochodzi do głosu instynktowny popęd dalszego bytowania. Jest to ta siła<sup>135</sup>, która każe mu

[...]

Przez wały życia [...] iść, brodzić  
przez morza zaspasy,  
umarłe pieśni szukają go bez pamięci.  
Zdmuchnięty całunami trupiego milczenia nie doleciałby,  
sam zgasłby,  
ale silna dłoń trwania go trzyma  
i w młot go zamienia

[...]

On I, 26

Zmierzający ku przyszłości podmiot na własną rękę szuka rozwiązań, które zlikwidowałyby tak niedosyt bytu, jak i zagrożenie niebytem. W działanie, które

<sup>134</sup> „Levinas wskazuje celnie i celnie nazywa. Smak rzeczy... Smak życia... Niezależność użycia i smakowania... Życie czyns --- jouissance” (zob. J. T i s c h n e r. *Zło w dialogu kuszenia*. „Znak” 34:1982 nr 3 s. 8-9 n.). Zadziwiająca zbieżność!

<sup>135</sup> W pewnej mierze analiza ta opiera się na cytowanej książce P. Tillicha, zresztą będę się jeszcze

pragnie usunąć, czy choćby ograniczyć, bytu niedosyt, można wpisać zgodę na status upadłego anioła, postulat „doskonałości” oraz te realizacje mitu wiecznego powrotu, dzięki którym podmiot lepiej poznaje siebie i swe miejsce w świecie. Jeśli chodzi o zagrożenie niebytem, to przeciwdziała mu szukając ocalenia w planie ludzkiej historii i kultury. Powoduje tym chwilowe przekroczenie niebytu, co odsuwa rozpacz na plan dalszy (ale jej nie likwiduje). Jednak tak osiągnięty stan, wobec dopływających do świadomości nowych przeżyć i problemów, nie może się długo utrzymać i podmiot znów musi pogrążyć się w rozpacz. To jest właśnie ów paradoks, który zamyka błędny krąg cyklicznego pokonywania rozpacz i powracania do niej

[...]  
owo wielkie trzepotanie  
dobra i zła,  
śmierci i życia  
dokoła ołtarza,  
który raz jest basztą,  
murem  
z gwiazdą,  
parkiem, z którego wypędzono dzieci  
i — — — znów je wprowadza  
kacurz  
albo reformator,  
to trwa  
[...]

*Ręką świadka IV, 335*

[...] Czy istnieje męstwo, które może pokonać lęk przed bezsensem i wątpieniem?  
[...] Czy istnieje taki typ wiary, który może istnieć razem z wątpieniem i z bezsensem?<sup>136</sup>

### III. REQUIEM DLA OSŁA. WOKÓŁ RELIGIJNOŚCI

[...]  
Requiem,  
co śmierć zwodzi,  
czworonożnym zdarzeniom,  
requiem  
dla zniszczeń,  
cierpliwości,

do niej odwoływał. „Siła”, którą oznaczyłem przypisem, to u Tillicha moc bytu, która płynie w wyniku afirmacji ze strony Boga, który jest Fundamentem Bytu.

<sup>136</sup> Tillich, jw. s. 168.

dla wszystkich gatunków  
 zmartwychwstania  
 o jakich nie wiedzą teologowie  
 [...]

*Requiem dla osła II, 141*

Aby religijność była zakorzeniona w duchu prawdy, trzeba być w pełni gotowym odrzucić religię, nawet jeśli równałoby się to utracie własnej racji bytu, w wypadku gdyby okazała się czymś różnym od prawdy. Tylko przy takim nastawieniu można stwierdzić, czy jest ona, czy nie — prawdą. W przeciwnym razie brak nawet odwagi do postawienia problemu w całej jego ostrości.

Simone Weil<sup>137</sup>

Rozważania, które w poprzednich dwu częściach pracy miały wyprowadzić z *Biografii aniola* ogólną wizję świata i człowieka, domagają się teraz bardziej konkretnego uzupełnienia i podsumowania. Zadanie to nie najprostsze. Skoro jednak minął „czas rzucania kamieni”, wypada je pozbierać. Składa się tak, że kolejno omawiane zagadnienia stanowią niejako trzy przekroje: „estetyczny”, „etyczny”, „religijny”. Sama zasada takiego podziału pochodzi od Kierkegaarda, ale w tym przypadku nie ma ona charakteru wartościującego. W pierwszej części spróbuję ustalić zakres związków poezji Słuckiego z Biblią; część druga będzie dotyczyć problematyki moralnej, a zarazem pragnęłaby ukazać uniwersalny wymiar *Biografii aniola*; w części trzeciej ustosunkuję się do zagadnienia „możliwości wiary dzisiaj”. Tak skonstruowane płaszczyzny nakładają się na siebie, tym zaś, co je wiąże, jest pytanie o religijność.

KRAJOBRAZY BIBLIJNE

Skąd te krajobrazy? —  
 Z psalterzy  
 wychodzą  
 i proszą o azyl  
 w mojej zdumionej polszczyźnie;  
 [...]

*Miasta naznaczone II, 165*

Gdy charakteryzowałem wizję świata i koncepcję człowieka, jakie zawiera *Biografia aniola*, kontekst biblijny narzucał się w sposób samoistny, a zarazem konieczny. Swoboda, z jaką Słucki zespala świat Biblii z tworzoną przez siebie poezją, zdaje się wskazywać, że nie musiał on „sięgać” po Księgę, a wręcz przeciwnie — głęboko w niej tkwiąc przyszło mu wprost bronić się przed wypływającymi z pamięci i narzucającymi się wyobraźni gotowymi metaforami i porównaniami. Niewątpliwie najważniejszą rolę pełni tutaj Pięcioksiąg i teksty

<sup>137</sup> Cyt. za: Guitton, jw. s. 129.

prorockie. *Tohu wabohu* z Genesis i roztrzaskane Tablice wydzielają obszar, w którym ustala się zasadniczy wymiar natury ludzkiej, gdzie odnajduje Słucki źródło grzechu, cierpienia i śmierci. Sięga po figurę proroka, którego zadaniem jest przypominać ludzkości jej upadek i ostrzegać przed konsekwencjami dalszej grzeszności. Jako naturalny wynik złamania Prawa pojawiają się eschatologiczne motywy winy, sądu i kary. Taka wizja historii i losu człowieka niezwykle silnie wiąże poezję Słuckiego ze Starym Testamentem. Jednak nie można mówić o tożsamości.

Wydarzenia z Księgi Rodzaju i Powtórnego Prawa, poddane autorskiej interpretacji, powodują rozbrat z biblijną koncepcją czasu i historii. Koheletowe „nic nowego pod Słońcem” staje się znakiem utraconej nadziei, hasłem monotonnie krążącej w grzechu ludzkości. Być może Słucki po raz kolejny odrzuca właściwe przesłanie Księgi. Pozwala to jednak rozdzielić „ducha” Biblii od jej „litery”, czyli zająć się bardziej zewnętrznymi związkami, jakie łączą *Biografię anioła* z dwoma Testamentami<sup>138</sup>.

Wystarczy przejrzeć spis treści *Biografii anioła*, by zobaczyć, jak dużą część biblijnych zdarzeń Słucki „przepisuje”, nigdy jednak w sposób wierny. Można zauważyć dwa kierunki: albo podmiot mówiący występuje w roli „natchnionego” a u t o r a, albo u c z e s t n i k a biblijnej historii. W pierwszym przypadku, cofając się w historię, zabiera ze sobą świadomość i wiedzę współczesnego człowieka, a w drugim — przenosi biblijny kontekst w cywilizację XX w. Jest to więc wyraźnie w s p ó ł c z e s n a lektura Biblii, która porównuje i łączy Mądrość z ludzkim doświadczeniem. Przyjrzyjmy się bliżej jednemu z takich utworów (*Jonasz I*, 38-39).

Miasto Aszdod  
nie kłania się masztom  
okrętów,  
bo okręty przybijają tu bez masztów,  
gwar jest wielki  
i dym  
snuje się stąd  
do Niniwy — — — —  
Jeszcze Jonasz znał ów swąd  
rozchodzący się,  
zawłókszy go do wnętrza ryby,  
gdy już był rzekł:  
„Wołałem z uścisku swego”  
[...]

<sup>138</sup> Pomijam tutaj zagadnienie sensowności poczynania, które w Słowie Bożym szuka rozdziewu między znaczącym a znaczącym. Chciałbym tego uniknąć. Niemniej jednak pewien problem powstaje: czy Biblia była dla poety przede wszystkim środkiem „znaczeniowej instrumentacji” (jak cała „echość”), czy też stanowiła „historię urzeczywistniania się planu Bożego wobec ludzi”

Sytuacja zawiązuje się we współczesnym mieście, gdzie podmiot odczuwa narastającą desakralizację (okręty bez masztów) i skażenie (dym przechodzący w swąd). Następuje rozciągnięcie przestrzeni (dym łączy wybrzeże Morza Śródziemnego na zachód od Jerozolimy ze stolicą Asyrii!), a jednocześnie czasu (z naszego stulecia przenosimy się w VIII w. pne.; temu służy celnie użyta partykuła „jeszcze” i archaizacja języka). Tak skonstruowana czasoprzestrzeń jest miejscem, gdzie mieszają się elementy biblijnej opowieści i współczesnej techniki:

[...]  
 i tu na morzu  
                                   czuł,  
 jak ziemia się zaworami zawarła,  
 zaduch czuł  
 i płuca swe  
                                   podłączył  
 do rybich skrzeli  
 i ssał,  
 ssał,  
                                   jeżeli  
 tylko podłączenie  
 nie przestawało działać,  
 ale nie podobało się to bardzo Jonaszowi,  
 ani rybie,  
 jak wszelka sytuacja techniczna  
 przerastająca nasze zmysły odziedziczone  
 i widział Bóg sprawy ich,  
 człowieka  
 i ryby  
 [...]

Słowo „ssał” należy czytać według klucza „jeść”. Trzy ostatnie wersy nabierają ciekawego znaczenia, gdy porównamy użyte tu sformułowania z Oryginałem. Mianowicie Bóg widział czyny nie Jonasza i ryby, ale mieszkańców Niniwy: „A kiedy Bóg widział ich czyny, że zaniechali występków, żałował, że im zagroził takim nieszczęściem, i nie zesłał go” (Jon 3, 10 BP). Znaczenia mieszają się: „sytuacja techniczna” otrzymuje znamię grzeszności Niniwy, a zamiast niej ocaleniu ulega prorok i ryba.

[...]  
 Lecz nad Niniwą wybuchły już  
                                   dwa grzyby,  
 ich  
                                   refleks

(L.R. Moran. *Chrystus w historii zbawienia*. Warszawa 1982 s. 11). Poniekąd jest to pytanie, czy stosunek autora do Biblii jest bardziej „estetyczny” czy „religijny”?

jeszcze  
 drży  
     na ukamieniowanych wodach  
 w mieście Aszdod  
 w nowym  
 śródziemnomorskim porcie,  
 gdzie  
 Jonasz chodzi z banią  
     nad głową,  
 bije fala  
 i schnie słońca żar  
 jak pieczęć  
 w paszporcie.

Jonasz najwyraźniej spóźnił się ze swą misją, został ocalony on, a nie Niniwa. Odnaleźć można w tym utworze powiązane ze sobą motywy: posłannictwa, technicyzacji i eschatologicznej kary. Niniwa to ekwiwalent m i a s t a, a Jonasz pełni rolę alter ego podmiotu lirycznego — p r o r o k<sup>139</sup>. Zastanawia końcowy „paszport”, który zapowiada niejako dalsze losy poety, już nie turysty, ale wygnańca, czego ślady dostrzec można w kolejnym utworze „cyklu Jonasz”(III, 246). Tym razem Jonasz jest sam w pustym mieście.

Na inny rodzaj związków z Pismem wskazuje Kamińska (odnosi się to do tomów z lat 1964 i 1966):

Trwoga epoki atomowej sięga po język Biblii, aby odnaleźć całą powagę mowy ludzkiej. Tylko w niej bowiem może się przejrzeć monstrialność współczesnej wyobraźni<sup>140</sup>.

Z tej zasady wywodzi się motyw Ezechielowego widzenia, zazwyczaj wykorzystywany do gorzkiego i ironicznego osądu iluzorycznych wysiłków medycyny, która sobie właściwymi środkami stara się zapewnić człowiekowi

<sup>139</sup> Postać Jonasza spotykamy już w *Poemacie hieroglificznym* w tomie *Mity na wiosnę* (1962):

[...]  
 a w uszach szumiało mi sto ziem i sto wód.  
 Na ich grzbiety twarze jak kamienne kręgi  
 kładły się i stygnąc były w ciągłym ruchu -  
 chowałem się jak Jonasz w wielorybim brzuchu,  
 żłowiąc powietrze przez gardła siny niewód.  
 I płynąc przez ocean płaczu  
     Morze Gniewu  
 osiągnąłem, nożem brzuch przeciąłem rybi -  
 wyszedłem na krajobraz, drżały nieba pletwy,  
 Niniwa już świeciła przez pióropusz grzybi.

Widać w takim porównaniu niezwykle trwałość poetyckiego kompleksu Jonasza. Wszystkie elementy wchodzą w podobne układy znaczeń, mimo że wiersze te dzielą od siebie dwa inne tomiki. Daje się zauważyć pewne podobieństwo między Jonaszem Śluckiego i Herberta.

<sup>140</sup> K a m i e ń s k a *Poeta* s. 12.

nieśmiertelność. Problem przeszczepów, jak tyle innych, ustawia Słucki zawsze w perspektywie eschatologicznej (zob. *Remont cherubinów* — II, 187 czy *Skarpę* — II, 211).

Można wskazać jeszcze jeden zespół okoliczności, w którym pojawiają się cytaty czy symbole biblijnego pochodzenia. Dzieje się tak w sytuacjach może nie tyle granicznych, co szczególnych dla świadomości podmiotu. Cytat wypływa np. jako naturalne dopełnienie krajobrazu. Samo przeżycie widoku nacechowanej sakralnie krainy woła o wyrażenie go językiem uświęconym:

Ach ty, jezioro,  
patrz na ciebie:  
arabski wójt,  
biskup  
i mały kantor wielkiej betonowej synagogi,  
wąż wypelza z ciebie,  
miasteczko skacze na czterech  
skałach,  
  
drewniane,  
jak jaszczurka zbudowana  
i słyszę:  
    Eli,  
    Eli,  
    lama - - - -

Tyberiada, 1965

*Genezaret I, 47*

Zawsze w takich sytuacjach cytaty pochodzą z psalmu błagalnego (zob. *De profundis* I, 52); ma wyrażać otchłań samotności, opuszczenia, niepewności i bólu. Psalm staje się słowem-kluczem.

Szczególnie często biblijne zapożyczenia służą ukazaniu bezprzedmiotowych uczuć niepokoju, lęku i bojaźni. Ponieważ dzieje się tak w sytuacjach, które nie niosą ze sobą zagrożenia, wydaje się, że lęk wypływa z wnętrza podmiotu, jest wyrazem grozy samego istnienia:

Jak cykady  
słońca w trawach  
                    pocierały tarcze  
i przez miłości popłoch  
                    i sny starce  
psalm przeleciał,  
krzyk  
Herodiady.

Kiron, 9 września 1970

*Cykady III, 271*

Można by jeszcze dużo pisać o tych szczególnych związkach, jakie łączą poezję Słuckiego z Biblią, analizować znaczenia Goshen, Ur, Synaju i Niniwy;

porównywać metrykę wierszy z oryginałem Psalmów; zestawiać „wizje” z księgami prorockimi; w „ranie martwych pól nieopatrzonych, nie namaszczonych oliwą” (I, 25) dopatrzyć się aluzji do Iz 1, 6 czy Łk 10, 34 itd. Materiału badawczego wystarczyłoby zresztą na oddzielną pracę. W moim przekonaniu istotę związku Biblii i *Biografii aniola* najpełniej może wyrazić formuła dialogu, a więc opartej na ufności rozmowy i spotkaniu tego, co indywidualne, z tym, co powszechne. Dialog taki opiera się na s z a c u n k u i chyba Biblia właśnie najlepiej wyraża charakter stosunku Słuckiego do wszystkich tradycji, do każdego napotkanego rodzaju wartości<sup>141</sup>. „Przepraszamy gałęzie rodzące nas w zapatrzeniu” to wyrażenie, które stara się określić najistotniejszy wymiar takiego spotkania, kontaktu z Tajemnicą, która nas przerasta, a jednocześnie wzbogaca. Dla egzystencji podmiotu Biblia jest tą wartością, która daje mu jeśli nie ocalenie, to przynajmniej istotne oparcie:

[...]  
to trwa,  
choć my odchodzimy,  
na rentach naszych  
wsparci  
jak na kulach  
i ręką świadka  
o księgę.

*Ręką świadka IV, 334-335*

#### ALBO — ALBO

Pośrednią przyczyną wyodrębnienia przeze mnie kręgu etycznego jest jedna z nielicznych wypowiedzi, które explicite starają się określić stosunek poety do Boga. Kamińska pisze:

Jednak wiara nie zostaje mu dana. Nawet tam, gdzie światło nosi na sobie dedykację Boga, nawet tam — Bóg jest dla niego wielkim Nihil [zob. *Tworzywo*, II, 156 — A.C.].

Osobiście myślę, że poeta pomylił się tu co do siebie. Jego rzeczywisty Bóg ukrył się w sumieniu, ciągle czujnym, ciągle żywym, rozpaczającym. Nieustannie przeież trwa niezgoda na relatywność moralną, na połowiczność ocen, ciągle trwa, jak pisze, „wielka epidemia sumień”<sup>142</sup>.

Nasuwa się pytanie: czy możliwy jest „dowód z sumienia” na istnienie czyjegóż rzeczywistego Boga? Oczywiście mamy do czynienia z metaforą, ale to wszyst-

<sup>141</sup> W relacji autora *Biografii aniola* do rozmaitych tradycji widać zasadę „ekumenicznego” scalania wielości. Gdy pamiętamy o żydowskim pochodzeniu Słuckiego i o „błędach i wypaczeniach”, wprost zaskakuje jego stosunek do tradycji chrześcijańskiej, a nawet rzymskokatolickiej. Być może jest to poniekąd wyraz polskości Słuckiego. Obecność łacińskich wersetów, gatunku kolędy, środy popielcowej czy aluzji do form modlitewnych katolicyzmu wydaje się to potwierdzać.

<sup>142</sup> *Ziemia* s. 75.



kich wątpliwości nie wyczerpuje. Czy Bóg może być „czyjś”? Jaki to Bóg — chciałoby się wiedzieć. Intuicyjne odczucie mówi nam, że coś istotnego udało się Kamińskiej przekazać. Wiązanie sumienia z najwyższym prawodawcą jest niewątpliwie słuszne<sup>143</sup>, ale pamiętać musimy o ambiwalentnym i indywidualistycznym stosunku Śluckiego do różnych religii. W tym miejscu spotykamy się z problemem „nowej obecności” tematyki religijnej we współczesnej literaturze<sup>144</sup>; nurtu niejako „wstępującego”, ale w znaczeniu kierunku refleksji, która nie przyjmuje za punkt wyjścia obecności Najwyższego, lecz rozpoczyna swój wysiłek w s t ę p o w a n i a od samego „dołu”, od stwierdzenia niedoli egzystencjalnej człowieka, od penetracji obszarów mroku, zła i zagubienia.

Wydaje się zresztą, że w całej wielkiej czy choćby znaczącej literaturze światowej zło domaga się zawsze dobra, jest jakby warunkiem ujawnienia czy zasugerowania wartości, zbliżenia do sfery „sacrum”<sup>145</sup>.

O „nowej obecności” Boga w sposób niezwykle sugestywny mówił zresztą już psalmista:

Jeśli wstąpię na niebiosa — tam jesteś,  
jeśli spocznę w otchłani — Tyś też tam.  
[...]  
Choćbym rzekł: „Niech mnie przykryje ciemność  
i światło wokół mnie niech nocą się stanie”,  
nawet ciemność nie jest ciemnością dla Ciebie,  
a noc jaśnieje jak dzień.

Ps 139, 8; 11-12 BP

Człowiek, który uświadamia sobie własną nędzę i nicość, tym samym przygotowuje ziemię pod zaród wieczności, „wchodzi w sytuację nawrócenia”<sup>146</sup>. Ale trzeba sobie jasno powiedzieć, że samo stwierdzenie „dna”, niezależnie czy będzie to świadomość „grzechu”, refleksja nad obecnością zła, poczucie „wrzucenia w świat”, czy zauważenie jakiegokolwiek innej niedoskonałości

<sup>143</sup> Takie stanowisko potwierdza Urząd Nauczycielski *Gaudium et spes* (16): „W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyni to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”.

<sup>144</sup> Zob. S. S a w i c k i. *Nowa obecność religii w literaturze*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej* s. 321-330 oraz t e n ż e. *Czy zmierzch „literatury katolickiej”?* W: *Z pogranicza literatury i religii*. *Szkice*. Lublin 1979 s. 133-153.

<sup>145</sup> S a w i c k i. *Sacrum* s. 18.

<sup>146</sup> Zob. M. M a c i e j e w s k i. *Literatura w świetle kerygmatu*. W: *Inspiracje religijne w literaturze*. Red. A. Merdas RSCJ. Warszawa 1983 s. 340.

naszego życia tu i teraz, wszystko to nie musi do Boga prowadzić. Człowiek może wybierać z wielu propozycji, które obiecują znaleźć rozwiązanie paradoksu jego istnienia — np. likwidując poczucie alienacji przez zmianę stosunków społecznych. Krótko: sam fakt uznania przez podmiot ciemnych stron natury ludzkiej nie jest warunkiem *wystarczającym*, by można było mówić o postawie religijnej. W jakim stopniu więc, jeśli w poezji Słuckiego tak dużym zainteresowaniem darzone są: biblijna koncepcja grzechu, upadek człowieka i odrzucone Przymierze, można mówić o religijności? Rozważając ten problem trzeba ostatecznie rozstrzygnąć, co w *Biografii anioła* uważa się za grzech. Cytowany już Bernhard Häring wyróżnia trzy główne znaczenia, jakie współcześnie wiąże się z pojęciem grzechu. Pierwsze z nich obecne jest na szczeblu przedmoralnym i podmoralnym. Tutaj „grzech” jest przeciwstawieniem się opinii społecznej, pewnemu tabu i określa się nim różne postawy nonkonformistyczne. W drugim znaczeniu „grzech” usytuowany jest na szczeblu moralnym, gdzie utożsamia się z nieporządkiem moralnym.

Jest to podejście do moralności na szczeblu ludzkim, czyli horyzontalnym. Odnosi się do doskonalenia się człowieka i troski o wspólne dobro<sup>147</sup>.

W sposób właściwy możemy mówić o grzechu na szczeblu religijnym, na którym następuje konfrontacja człowieka ze sferą tego, co sakralne. [...]

Teolodzy, idąc za Rudolfem Otto, odróżniają grzechy bezpośrednio zwrócone przeciwko sferze tego, co sakralne, czy grzech przeciwko sakralnemu ethos od grzechów przeciwko usankcjonowanemu ethos, przeciwko wartościom moralnym, tradycjom i zaleceniom, rzekomo posiadającym sankcję sfery religijnej<sup>148</sup>.

W odniesieniu do „grzechu”, jaki znaczy świat i bohatera *Biografii anioła*, należy skoncentrować się na dwóch ostatnich szczeblach: moralnym i religijnym. Można tylko żałować, że bezpośrednia emocjonalność, która zdradzałaby najistotniejsze przekonania podmiotu, jest w takim stopniu wyciszona.

Najbardziej wyraziście rysuje się koncepcja „grzechu świata”. Całe zło, jakiego dokonała w swej historii ludzkość, w sposób szczególny kumuluje się we współczesności. Skutkami tego są: desakralizacja całej rzeczywistości, skażenie i degradacja środowiska naturalnego, atmosfera nieczystości odnajdywana w miejskim krajobrazie oraz zagrożenia wynikające z „sytuacji technicznej”. Słowo „grzech” pojawia się w *Biografii anioła* trzy razy (I, 44; I, 114; IV, 330). Nie jest to zbyt pewna podstawa do uogólnień, ale gdy uwzględnić szerszy kontekst, okaże się, że pojęcie „grzechu” związane jest trwale z *z i e m i ą*; bądź w znaczeniu grzechu świata albo jako tęsknota do utraconej na zawsze ziemi bez grzechu. O wiele częściej można napotkać pojęcie winy, zbrodni, gwałtu, zdrady, zła, sumienia, sądu. Rozgrzeszenie, konfesjonał, dyspensa, odkupienie i zbawienie występują na równych prawach z amnestią i alibi. Pojęcia te mają charakter

<sup>147</sup> Häring, jw. s. 6.

<sup>148</sup> Tamże s. 7.

horyzontalny, określają winy i powinności wyłącznie w planie ludzkim, a więc na szczeblu m o r a l n y m. Również tutaj można umieścić wskazany wcześniej postulat doskonałości<sup>149</sup>. Jak w takim razie należy rozumieć biblijny grzech pierwszych ludzi, czy grzech staczającego się anioła w kontekście obecnej sytuacji egzystencjalnej człowieka? Wydaje się, że sporo mówi na ten temat cytowany już wiersz *Monolog na odkupienie*.

Podniesiona przez Hamleta kwestia (w znaczeniu najbardziej ogólnym) to nic innego jak zasadnicze pytanie metafizyki. Ale „być albo nie być” to także tragiczna formuła życia „pomiędzy”; istnienia niepełnego, do końca nierozpoznanego, błędzącego; to podstawa każdego podejmowanego wyboru, jaki staje przed wyobcowanym ze swej natury człowiekiem; to tragiczny konflikt między pragnieniem życia o nieskończonej pełni i realnością, z jaką nieustannie wkrada się niebyt. Wstępna interpretacja, umieszczająca istnienie podmiotu w rzeczywistości oznaczonej słowem „albo”, dotyczyła raczej skutków czegoś, co musiało mieć miejsce wcześniej, „na początku”. „Odkąd na nim człowiek stanął w pół sumienia”, choć zamyka wiersz, jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co kolejno, przy lekturze w odwrotnym porządku, ujawnia się. Historię człowieka otwiera grzech. Pierwszy wybór, jaki dokonał się w raju, nie był wyborem dobra. W tym miejscu kończy się tożsamość biblijnego rozumienia grzechu i „grzechu”, z jakim spotykamy się w poezji Słuckiego. Autora *Biografii anioła* interesuje wyłącznie przyczyna obecnych kłopotów z istnieniem. Poszukując jej dociera do kresu, staje pod drzewem wiadomości, uczestniczy w pierwszym grzechu, który ukonstytuował naturę człowieka historycznego. Nie jest dla niego ważne, że grzech był w swej istocie odwróceniem się od Boga, złamaniem boskiego zakazu. Ważne jest tylko ż r ó d ł o niekończącego się pochodzenia zła, a nieistotny religijny wymiar grzechu. Dlatego wina może być orzeczona bezosobowo. Pytanie Hamleta staje się pytaniem retorycznym, jest odpowiedzią, gdy wiemy już, że słowo „albo” określa zasadniczy wymiar ludzkiej egzystencji, na początku której stanął grzech. Nie dziwi więc oczekiwanie zawarte w tytule wiersza.

*Biografia anioła*, przypominając nam zapoznaną prawdę o upadku człowieka, wpisuje się w nurt refleksji bardzo aktualnej i potrzebnej współczesności, o czym zdają się świadczyć słowa Jacka Salija:

Odkryć na nowo prawdę o upadku człowieka, odnaleźć zawartą w niej nadzieję i wezwanie ku lepszemu — to, w moim mniemaniu, nie cierpiący zwłoki warunek odzyskania naszej europejskiej tożsamości. [...] Chodzi nie tylko o to, żeby umieścić doktrynę o upadku w naszej wizji człowieka [...]. Rzecz w tym, żeby pozytywnie uznać, że człowiek n a p r a w d ę jest grzeszny<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> W dużej mierze pokrywa się to z tym, co Kierkegaard pisał o człowieku etycznym (zob. *Albo - albo*. T. 2. Warszawa 1982 s. 304-362).

<sup>150</sup> *Prawda o upadku człowieka (Jak daleko można w Europie odejść od chrześcijaństwa)*. „Znak” 33:1981 nr 9 s. 1195-1196 (zob. również: L. K o ł a k o w s k i. *Czy diabeł może być zbawiony?* Tamże s. 1174-1184).

„O MOŻLIWOŚCI WIARY DZISIAJ”<sup>151</sup>

Teolodzy, którzy mówią z taką siłą i z taką pewnością siebie na temat bosko-ludzkiego spotkania, powinni zdawać sobie sprawę z istnienia sytuacji, w której temu spotkaniu przeszkadza radykalne wątpienie i nie pozostaje nic poza wiarą absolutną.

Paul Tillich<sup>152</sup>

Wypada w końcu zapytać o zagadnienie obecności Boga i podjąć próbę identyfikacji religijności poezji Arnolda Słuckiego. *Biografia aniola* jest wyraźnym świadectwem postawy wyczulonej i otwartej na sferę sacrum; poeta nie kwestionuje jej istnienia, kształtuje swoje życie i dzieło w ciągłej dyskusji z wartościami, jakie ona niesie. Bardziej skomplikowana relacja wiąże świat przedstawiony poezji Słuckiego z Bogiem.

Bóg, o jakim mówi *Biografia aniola*, nie jest Bogiem obecnym w czasie terażniejszym. Owszem, Bóg był i będzie, ale dla świadomości podmiotu w chwili obecnej jest b r a k i e m. Wyczuwa się dramatyczne rozdarcie: między Bogiem, który był — Bogiem teologów i Bogiem monoteizmu, Bogiem, który umarł — a pragnieniem Boga nowego, na którego objawienie się podmiot mówiący ciągle czeka i którego szuka.

Bóg umarł.  
Nie ma już żywych Chrystusów.

*Schizma III, 274*

Słucki ujawnia wiele świadectw śmierci „starego” Boga. Pojawiają się figury abdykacji, zrzeknięcia się, odtrącenia, Starego Dozorcy. „I Bóg pusty znów/jest tu,/nikt w nikim, nic w niczym” (II, 218). Podmiot liryczny z goryczą patrzy na niedostępne mu „oficjalne” środki zbawienia, na powszechny zanik wiary, który objawia się w braku zaufania do wszechmocy boskiej.

Mnich puszczał w powietrze  
boskie czeki

in blanco,  
na pewność  
i strach.

Buddowie  
operowali się w klinikach.

*In blanco I, 64*

Również tradycja chrześcijańska jest nie do przyjęcia. „Nie mogłem przyznać się do listu / z ofrankowaniem / dwudziestu wieków / eucharystii”, „Kazanie na

<sup>151</sup> Oczywiście tytuł tej części nawiązuje do książki K. Rahnera *O możliwości wiary dzisiaj*. Tłum. A. Morawska. Kraków 1982.

<sup>152</sup> *Męstwo bycia* s. 171.

Górze / ścieła klasycyzność”, „Ten na krzyżu zinwentaryzowany co eksperymenty przeprowadzał na sobie” — to kolejne świadectwa „nieba w płomieniach”. Głód Boga najmocniej wyraża się w wierszach późnych (np. II, 215). Jest pragnieniem, by objawiło się wreszcie Rozwiązanie nieukojonego i zmęczonego istnienia, by otwarła się nadzieja na życie po śmierci. Wirpsza uważa

[...] że w ostatniej fazie swej twórczości Słucki jest poetą głęboko religijnym; był nim właściwie *in nucleo* zawsze, tylko że z początku zdarzyło się tak, że kostium i maska do tego nie pasowały. Ta okoliczność zdynamizowała w istocie jego tragiczny życiorys<sup>153</sup>.

Szkoda, że Wirpsza, gdy formułował ten sąd, nie powiedział czegoś więcej o tej religijności. Być może opierał się na znanych sobie faktach biografii, ale o tym nic nie wiadomo. Pozostaje wciąż nierozstrzygnięte pytanie, czy Słucki jest poetą religijnym i jeśli tak, to o jakim rodzaju religijności można mówić.

Myślę, że jeden wymiar religijności opiera się na *a f i r m a c j i i s t n i e n i a*, z czego wyrasta głębokie pragnienie bycia. Postawa „chwalcy bytu”<sup>154</sup> i akceptacja własnego istnienia mimo wszystkich jego niedoskonałości nabierają u schyłku XX w. znamion postawy religijnej. Szczególnie mocno akcentuje to współczesna teologia.

Każdy, kto przyjmuje naprawdę samego siebie, przyjmuje więc tym samym tajemnicę, jako nieskończoną pustkę, którą jest człowiek. Przyjmuje bowiem siebie wraz z wielką niewiadomą swych nieobliczalnych przeznaczeń, a więc na ślepo i w milczeniu przyjmuje też Tego, który postanowił napęłnić ową nieskończoną pustkę, tajemnicę zwaną człowiekiem — nieskończonością pełni, tajemnicą, która nazywa się Bóg<sup>155</sup>.

Poezja Arnolda Słuckiego przekracza pogląd egzystencjalizmu, że nie istnieje żadna istota natury człowieka, że to jest jedynie istotne, co człowiek może i co chce czynić z siebie. Bohater *Biografii anioła* z chęcią oddałby swoją wolność w ręce Najwyższego Bytu. Ale Łaska nie jest mu dana. Pozostaje zatem męstwo rozpaczy — i tak powracamy do pytania, które zamykało poprzedni rozdział pracy.

Propozycję odpowiedzi na nie podaje Paul Tillich. Jest to możliwe na planie rozszerzonego znaczenia religii i wiary. Nowe rozumienie wiary wiąże on z doświadczeniem mocy bytu, czyli mocy, która ujawnia się w samoafirmacji

<sup>153</sup> *Przejęzyczenie* s. 112-113

<sup>154</sup> Zob. K. Dybcia k. *Poezje — pokolenia — światopoglądy. Miłosz i Herbert. W: Polska liryka religijna* s. 545-552.

<sup>155</sup> R a h n e r, jw. s. 22. Podobnie pisze Tillich. Zob: A. M o r a w s k a. *Paul Tillich. „Znak”* 17:1965 nr 7-8 s. 992-993: „Być religijnym znaczy pytać z pasją o sens istnienia i być gotowym przyjmować odpowiedzi, nawet gdy odpowiedzi bolą. Taka idea religii czyni ją czymś uniwersalnie ludzkim, choć oczywiście różni się od tego, co zwykle religią nazywamy. [...] A jednak religia w swej najgłębszej naturze jest czymś więcej jeszcze niż religia w takim węższym znaczeniu. Jest stanem człowieka, którego nurtuje sprawa jego istnienia, istnienia w ogóle.”

bytu mimo niebytu — w postawie męstwa. Czy współczesny człowiek otoczony bezsenssem i wątpliwością i zagrożony przez niebyt ma jakąś podstawę, by oprzeć na niej swe męstwo bycia?

Istnieje tylko jedna możliwa odpowiedź, jeśli człowiek nie próbuje uciec przed pytaniem, mianowicie że akceptowanie rozpacz jest samo w sobie wiarą i znajduje się u granic męstwa bycia<sup>156</sup>.

Wiarę, która rodzi męstwo ze zintegrowania w sobie wątpliwości i bezsensu, Tillich nazywa wiarą absolutną (w znaczeniu: nieukierunkowaną, bez żadnej specjalnej treści, lecz nie całkiem jej pozbawioną).

Wiara absolutna nie jest jakimś miejscem, gdzie człowiek mógłby żyć, nie zabezpieczają jej słowa i pojęcia, nie ma ona imienia, kościoła, kultu, teologii. Pulsuje jednak w głębi tego wszystkiego. Jest mocą bytu, w której to wszystko uczestniczy i której jest fragmentarycznym wyrazem<sup>157</sup>.

Treścią wiary absolutnej jest „Bóg ponad Bogiem”, który przekracza teistyczne pojmowanie Boga.

Koncepcja wiary absolutnej wychodzi naprzeciw pasjom bezużytecznym wielu bohaterów współczesnej literatury. Głębokie doświadczenie egzystencjalne, walka z przeciwnościami losu oraz z atakami bezsensu i nicości prowadzi ich poprzez krainy zła — często nieświadomie — ku doświadczeniu wiary. Mogą nie wiedzieć, że moc, która każe im iść naprzód, dążyć do granic wytrzymałości ich sumienia, podejmować samotną walkę o personalistyczny wymiar ludzkiej wolności, płynie z Tego, który jest Fundamentem Bytu. Ciężko doświadczani i nieraz za zbyt wysoką cenę broniący swej podmiotowej suwerenności często nie mogą otworzyć się na przyjęcie Tego, który podąża ku nim ze swą zbawczą misją, jak synowie marnotrawni błakają się bez łaski wiary, że czeka na nich Dobra Nowina

a ja wciąż  
 czuwam  
 i czuwam,  
 w marnotrawstwie Boga szukam  
     wielkiego starania  
 i tak od zarania  
 jawy  
 i snu.

*Od zarania II, 215*

Być może to jest najtragiczniejszy skutek grzechu pierworodnego.

<sup>156</sup> *Męstwo bycia* s. 169.

<sup>157</sup> Tamże s. 180.

NICHTKOHÄSIVE EWIGKEIT.  
ÜBER DIE ANWESENHEIT DES SACRUM IN DER  
DICHTUNG ARNOLD ŚLUCKIS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Arbeit konzentriert sich auf den letzten, reifsten, aber fast unbekanntem Zeitraum im Schaffen von Arnold Ślucki, auf die Gedichte, die in *Biografia aniola* (Biographie eines Engels) (1982) enthalten sind. Ihr Ziel ist die Bestimmung des sakralen Charakters und der Religiosität dieser Dichtung, obwohl in der Praxis auch auf die wesentlichsten und konstitutiven Eigenheiten der Lyrik Śluckis aufmerksam gemacht wurde. Der mit der Biographie des Dichters (jüdische Herkunft, später Verfechter einer materialistischen Weltanschauung, schliesslich Emigrant in Israel, wo er gestützt auf die Erfahrungen der Essener versuchte, den Judentum mit dem Christentum und mit den Mythen der Mittelmeerzivilisation zu verbinden) im Zusammenhang stehende äussere Kontext determinierte die Richtung der Forschungen nicht völlig. Im allgemeinen wird von der Analyse der vorgestellten Welt ausgegangen, und die herbeizitierten biographischen Elemente bilden ein ergänzendes Bezugssystem.

Der erste Teil der Arbeit betrifft die sakralen Elemente in der mannigfaltigen und vieldeutigen Verstrickung im Bereich der poetischen Sicht der Wirklichkeit. Das epizentrisch situierte sprechende Subjekt fühlt sich „in die Welt geworfen“, „zur Existenz verurteilt“. Die Wirklichkeit ist aktiv und aggressiv, und dem Helden bleibt lediglich die Verteidigung seiner Existenz vor der ihm feindlichen Welt. Es wird eine starke Tendenz zum Aufdecken verschiedenartiger Spalten, Brüche und Unstetigkeiten bemerkbar, die die Gesamtheit der vorgestellten Welt bedeuten. Das stilistische Feld des grundlegenden Schlüsselwortes „Spalt“ führt hin zu den Bereichen des Leidens, des Bösen und des Todes. Die Sonne wird als Zeuge, Gegner oder Strafinstrument gegenüber dem Menschen behandelt; die Wirklichkeit wird in den Kategorien der Krankheit und des Leidens beschrieben; man spürt die Atmosphäre der Ermüdung und Erschöpfung der vitalen Kräfte der Natur, die fortschreitende Verseuchung der Natur und die sich aus der zeitgenössischen Technisierung ergebenden Bedrohungen; die Obsessionen der Kopie, des Ausverkaufs, verblasster Farben und der allgegenwärtigen Asche und des Rauches — das sind weitere Dimensionen des erwähnten „Spaltes“ und zugleich ein Hinweis darauf, dass eine solche Sicht der Dinge kein Zufall ist. Die Konsequenz, mit der das Subjekt die Welt entwertet und ihre totale Desakralisierung aufzeigt, zeugt davon, dass dieser Riss ein Wesenselement der ganzen Wirklichkeit ist. Eine solche Sicht der Dinge besitzt ihren Ursprung in der menschlichen Geschichte, und entscheidend für sie ist das Bewusstsein der Sünde der Welt. Aber die eskapistischen Versuche des Subjekts, durch Auferweckung des Mythos von dem für immer verlorenen Land der Kindheit die Werte zurückzugewinnen, können die erdrückende Gegenwart ausgleichen, und selbst die letzten Spuren der unberührten und heiligen Natur, die in der Landschaft von *Biografia aniola* die Bäume und Vögel ausmachen, scheinen die vom Subjekt gefühlte Distanz zwischen der früheren Schöpfung und dem heutigen Zustand noch zu vertiefen, wodurch die tragische Dimension der Sünde potenziert wird.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt die poetische Anthropologie Śluckis, die aus der Beschreibung des lyrischen Ich abgeleitet wird. Wenn die Konzeption der Wirklichkeit die Folgen der Sünde der Welt aufzeigen sollte, so wird das Drama, das sich im biblischen Paradies vollzog, zum Schlüssel für die Vision des Menschen. Die Untersuchungen des Eden-Motivs wird zum Anlass, die weltanschauliche Evolution des Autors von *Biografia aniola* von der für die optimistischen Prämissen des sozialistischen Realismus charakteristischen Haltung der Ablehnung des biblischen Erbes bis hin zu einer fast vollständigen Annahme der Voraussetzungen dieses Buches nachzuvollziehen. Der

„Paradies“-Komplex umfasst auch das Gleichnis von Kain und reicht bis hin zum Moment der Fixierung des Dekalogs. In Stuckis Dichtung ist die historische Zeit eine moralische Zeit, und die prinzipielle Ebene, auf der sich die Existenz offenbart, ist die Moral. Die durch Adams Fall in Bewegung versetzte Zeit ist destruktiv und ein ständiger Bruch der „ersten Version“ der Gesetzestafeln. Im Augenblick ihrer Zerschlagung wird auch die Zeit der biblischen Geschichte vernichtet. Der zum dritten Mal den Plan Gottes zerstörende Mensch bewirkt ein Stehenbleiben der Zeit, eine Rückkehr zur kosmischen Zeit, in der die Menschheit zyklisch ihren ersten Fall wiederholen wird. In diesem Kontext kann man in *Biografia aniola* eine zeitgenössische Version des Mythos von der ewigen Wiederkehr feststellen, die dem Individuum das ewige und übernatürliche Element durch Erneuerung und Aktualisierung der ursprünglichen Zeit, der Zeit der Ewigkeit, wiederbringen soll. Die Werke, die den Prozess der Reaktualisation des Mythos reproduzieren, erreichen besonderen künstlerischen Wert und künden zugleich viel von der poetischen Soteriologie Stuckis. Einen besonderen Ort räumt der Dichter der Erinnerung ein: sowohl der rettenden Erinnerung an die Kindheit als auch der mitleidlosen Erinnerung an die Toten, die die Gesamtheit der existentiellen Erfahrung des Subjekts umfasst — die Erfahrung von Einsamkeit, Leiden und Vertreibung. Andere Funktionen erfüllt die Erinnerung der Menschheit, die Kultur. Dank ihr kann das Subjekt sich selbst als historisches Wesen verstehen, zugleich aber auch eine gewisse Kontinuität der menschlichen Gattung erkennen — das, was durch die geistige Aktivität der Generationen vor dem Vergehen gerettet wurde. Die so gefasste Kultur ist nicht nur Weisheit, sondern auch eine Sphäre der Transzendenz; sie bildet die Tiefen- und sinngebende Dimension der Existenz und erhält in Stuckis Werk einen beinahe religiösen Status.

Die Last der Sünde der Welt und der existentiellen Pein, die dem Menschen heute zufällt, sollte den Helden von *Biografia aniola* eigentlich zum Zweifel und zum Gefühl der Sinnlosigkeit führen. Aber das ist nicht der Fall, und den Grund dafür muss man im tiefen Verlangen nach Sein und Dauer, in der Haltung der Affirmation der Existenz allen Widrigkeiten des Schicksals zum Trotz suchen. Eine solche Haltung scheint am Ende des 20. Jahrhunderts schon die Zeichen von Religiosität anzunehmen.

Der letzte Teil der Arbeit schliesslich behandelt eben diese Frage nach der Religiosität der Dichtung Stuckis. Die Analyse der mannigfachen Zusammenhänge, die *Biografia aniola* mit der Bibel verbinden, führt zu dem Schluss, dass wir es hier mit einer ausserordentlich „zeitgenössischen“ Lektüre des Buches der Bücher zu tun haben, die zur Kontamination der Welt der Technik und der Zivilisationsängste des zeitgenössischen Menschen mit dem Wort führt. Das Wesen dieses Zusammenhanges wird am besten von der Formel des Dialogs zum Ausdruck gebracht, und gerade am Beispiel der Bibel erkennt man den Charakter von Stuckis Verhältnis zu allen Traditionen, zu jeder angetroffenen Art von Werten am besten. Unter den moralischen Fragen zeichnet sich die Konzeption der Sünde der Welt am ausdrücklichsten ab. Dagegen interessiert den Dichter die Sünde, die unter dem Baum der Erkenntnis geschah, nur als die Quelle einer unendlichen Reihe des Bösen, ihre religiöse Dimension ist für ihn unwesentlich. *Biografia aniola* erinnert uns an die erkannte Wahrheit vom Fall des Menschen, ist aber in die Strömung der sehr aktuellen und von der Gegenwart benötigten Reflexion eingeschrieben, da diese Problematik — wie Jacek Salij schreibt — eine „unaufschiebbar Bedingung der Wiedererlangung unserer europäischen Identität“ darstellt. Eine kompliziertere Beziehung verknüpft die vorgestellte Welt der Poesie Stuckis mit Gott. Gewiss war und ist Gott, aber für das Bewusstsein des Subjekts im gegenwärtigen Augenblick ist er eine Abwesenheit. Man spürt die dramatische Zerrissenheit zwischen dem Gott, der tot ist, dem Gott der Theologen und des Monotheismus, und dem Verlangen nach einem neuen Gott, der die Lösung der ungestillten und ermüdeten Existenz darstellt. Die im Schlussteil der Arbeit eingeführte Kategorie Paul Tillichs, die Kategorie des „absoluten Glaubens“, d.h. eines Glaubens, der aus dem Integrieren des Zweifels und der Sinnlosigkeit in sich selbst zur Mannhaftigkeit führt, erlaubt es, auf dem Plan einer so ausgedehnten Bedeutung der Religion und des Glaubens von einer religiösen Dimension von Arnold Stuckis Dichtung zu sprechen.