

JAROSŁAW BOROWSKI
Lublin

MĘCZENNIK WŁASNEJ KONWERSJI –
ŚWIADECTWO „PORAŻONEJ” WIARY

(o doświadczeniu sacrum w poezji Aleksandra Wata)*

1. MAŁY TRAKTAT O WIERZE

Reaktywowany w poezji Wata człowiek „biblijny” nie jest pełnowymiarowym człowiekiem wiary. Użytkuje on tylko pewne elementy żydowskiej i starotestamentalnej świadomości. Do nich należy widzenie Boga jako karzącego Jahwe, posługującego się historią w celu realizacji swoich, bliżej nieznanych zamierzeń. Ryty oczyszczenia, ofiary nawet całopalne (holocaust), ale zewnętrzne wobec obserwatora, zapożyczanie biblijnego stylu czy poszczególnych figur semantycznych – to wszystko stanowi pewne zaplecze dla usiłującego zrozumieć podmiotu.

Przyobiekowanie ról, zawłaszczenie koturnowego języka i postaw służy jednak przede wszystkim rzeczywistości zewnętrznej – jej rozpoznaniu, umieszczeniu we właściwym kontekście. Oczywiście, służy także jednostce, próbującej odnaleźć się w historii i tradycji, ale kierunek jest tutaj „odśrodkowy”: operacje te mają za zadanie rehabilitację jednostki w konfrontacji z systemami cywilizacji oraz ideologii. Nie dotyczą one jednak samego rdzenia rzeczywistości wewnętrznej; mimo eksterioryzacji własnych kompleksów i pragnień, mimo pośrednictwa czynności religijnych, nie dochodzi do jakiegokolwiek gruntownej reintegracji, przemiany. Jednocześnie nie jest to gra – przecież te wszystkie poczynania wypływają z autentycznej potrzeby. Powodów takiego stanu rzeczy szukać trzeba w samej naturze użytych narzędzi. Wat stwierdza w *Moim wieku*: „religia żydowska jest *passè*” i mówi to pomimo całej sympatii dla niej i coraz głębszego odczuwania swego żydostwa. Stąd nie może dziwić, że bohater „biblijny” Wata

* Tekst jest fragmentem pracy, przygotowanej w ramach seminarium z teorii literatury pod kierunkiem prof. dra hab. Stefana Sawickiego.

nie został wyposażony w przymiot wiary. Jest bowiem konstrukcją działającą w obszarze zakreślonym horyzontem judaizmu – konfesji już „nieproduktywnej”, a sam autor szuka wiary gdzie indziej, w religii bardziej dynamicznej i otwartej na potrzeby człowieka.

Zauważmy w tym miejscu, że sama kategoria wiary rozumianej personalnie właściwie nieczęsto pojawia się w propozycjach badawczych, dotyczących relacji literatura–religia. Można ją bowiem pominąć milczeniem przy badaniu motywów czy toposów o proveniencji religijnej; jej uwzględnienie nie jest konieczne nawet, gdy przyjmujemy koncepcję poezji jako „naturalnej mistyki”. Ogólnie rzecz biorąc – wszędzie tam, gdzie metodologię po stronie „religijnej” tej relacji wyznacza religiolgia, zakłada się oparcie badań na pewnym obiektywnym wzorcu naukowym. W tym kontekście wszelkie kategorie „nienaukowe” są trochę podejrzane. Ale już dla koncepcji poszukujących teologii w literaturze kategoria wiary okazuje się przydatna, a dla takiej kerygmatacznej interpretacji literatury, zorientowanej przeciw „podmiotowo”, jest wręcz podstawą wszelkich działań. Zwłaszcza, że ta ostatnia interpretacja za jedną z podstawowych przyjmuje opozycję wiara–religia, gdzie człon pierwszy jest wyraźnie dodatnio waloryzowany.

Spotyka się to ze sprzeciwem tych, którzy patrzą na wiarę jako na coś amorficznego, nieuchwytnego, wysoce zsubiektywizowanego, czego nie da się wydzielić z religijnego kodu, zwłaszcza zaś tego o charakterze językowym, jedyne przeciw dostępne literaturze. „Kerygmatacy” w replice posługują się „zobiektywizowaną” i historyczną koncepcją wiary, wyrażającej się w zewnętrznych postawach¹. Problem – jak z tego wynika – leży w posługiwaniu się różnymi koncepcjami omawianego zjawiska.

Podobne zróżnicowanie charakteryzuje pod tym względem poszczególnych interpretatorów Wata. I tak K. Brakoniecki mówi o „wierze tragicznej”², J. Trznadel opatruje ją przymiotnikiem „filozoficzna”³. O wierze wspominają M. Zaleski⁴ i W. Karpiński⁵. Jest to symptomatyczne, ale i usprawiedliwione. Tej kategorii nie da się pominąć w wypadku Wata i to nie tylko z tego względu, że jest to poezja „personalna”, zautobiografizowana, a przy tym doświadczająca w specyficzny sposób fenomenu religii. Także dlatego, iż autor wyznaczył swoiście pojmowanej wierze jedno z centralnych miejsc w swoim systemie

¹ Por. *Dramat i teatr sakralny*. Pod red. I. Sławińskiej, W. Kaczmarka i in. Lublin 1988 s. 354-362. (zapis dyskusji).

² *Światłość w ciemności. O wierszach Aleksandra Wata*. „Poezja” 1982 nr 10 s. 22.

³ *O Aleksandrze Wacie*. „Zeszyty Literackie” 1983 nr 4 s. 21.

⁴ *Aleksander Wat i złoto*. „Zeszyty Literackie” 1987 nr 18 s. 71.

⁵ *Aleksander Wat – krajobraz poezji*. „Zeszyty Literackie” 1987 nr 18 s. 60.

poetycko-filozoficznym. Jest to, jak pisze Marek Zaleski, „wiara, w której akcie dokonuje się rozpoznania rzeczywistości i odnajduje system wartości zdolnych ową wiarę utrwalić”⁶. Zwłaszcza późniejsza twórczość była poszukiwaniem odpowiedzi na wyzwanie Systemu, ingerującego tak wyraźnie w biografię. A właściwą odpowiedź dla ideologii, będącej zamaskowaną formą wiary⁷, może stanowić system zbudowany na wierze. Przy czym kontrsystem Wata wyraziście jawi się w swym momencie „defensywnym”, na etapie rozpoznania i demistyfikacji.

Następuje obnażenie komunizmu, zawłaszczającego pojęcia religijne i stanowiącego w gruncie rzeczy „religię polityczną” (termin Jaques’a Ellula)⁸. Lecz „religijność” komunizmu nie sprowadza się tylko do analogii, czy naśladownictwa. Za ideologią kryje się bowiem metafizyka. I tu musi wkroczyć wiara, która, posługując się kategoriami chrześcijaństwa, potrafi dostrzec w Przeciwniku XX-wieczne wcielenie diabła w Historii. To jakby principium negatywne danej przez autora *Mojego wieku* odpowiedzi. Ciekawe jest jednak, że w tym punkcie spójny system Wata jakby się kończy. Principium pozytywne, alternatywna „druga część” metafizyki, nie są weń wbudowane na równych prawach z tezami negatywnymi. Być może przyczyną tego jest fakt, że w „naukowym” wariacie osobistej summy Wata (myślę oczywiście o *Kluczu i haku*) dominuje jednostronne zaangażowanie w rozwiązanie tajemnicy „najbardziej postępowej” ideologii i opartego na niej „najlepszego” z ustrojów. Być może zaś spowodował to własny jego „bój wiary” – skomplikowana droga duchowa. Jego relacja do katolicyzmu była, jak wiemy, sygnowana nawróceniem, iluminacją i łaską, ale też zwątpieniem, biernością, czy niemocą. A tylko chrześcijaństwo mocno osadzone i ugruntowane mogłoby się stać ewentualnym pozytywnym filarem systemu. Poza tym, chrześcijaństwo u Wata nie osiągnęło stadium krystalizacji w spójną metafizykę. To raczej rzecz poezji, niż dociekań natury filozoficzno-teologicznej, jak w wypadku komunizmu i jego demonologicznych koneksji.

Czyżby wynikało z tego, że mamy do czynienia tutaj z różnymi postaciami wiary? W *Kluczu i haku* występuje jej postać jakby bardziej utylitarna, intelektualna, o charakterze – powtórzmy za Trznadlem – wiary filozoficznej. Natomiast z najbardziej „religijnych” fragmentów *Mojego wieku*, *Dziennika bez samogłosek*, a także z przekazów poetyckich przebija wiara intymna, wysoce emocjonalna, szukająca nawet nie tyle zrozumienia, co siebie samej. Nie wahałbym się ją nazwać wiarą „autoteliczną”, a ta jej cecha zbliża ją do – będącej w ostatecznym rachunku celem samym dla siebie – literatury.

⁶ Jw. s. 71.

⁷ Por. T r z n a d e l, jw. s. 21.

⁸ *Religie polityczne*. W: T e n ż e. *Powrót sacrum*. Poznań 1985 s. 18.

Gdyby jednak pokusić się o znalezienie wspólnego mianownika dla tych różnych „wersji” wiary, należałoby chyba zrezygnować z ujmowania jej w aspekcie intelektualnym, czy filozoficznym. Ale również sięganie do modelu „biblijnego”, bardziej relacyjnego, nie wydaje się do końca słuszne. Jest to bowiem koncepcja „dialogiczna”, ale niezbyt przystająca do Wata „quasi-dialogu” z Bogiem, czy tym bardziej jego „dialogu” z komunizmem. Dlatego na własny użytek chciałbym się posłużyć koncepcją niemieckiego teologa, Paula Tillicha. Traktuje on wiarę jako „troskę ostateczną”, przy czym chodzi mu o „wewnętrzną dynamikę człowieka, jego ontologiczny niepokój i stałe wykraczanie poza siebie”⁹. Oczywiście w tym znaczeniu postawa „troski ostatecznej” ma zakres szerszy od wiary religijnej. Ale w ramach szerokiej koncepcji można zmieścić różne postacie „wiary”. O jej charakterze decyduje przedmiot „troski ostatecznej”. Dlatego w tych ramach możemy mówić i o wierze religijnej, i o wierze bałwochwalczej. Przy czym dla Tillicha „wiara bałwochwalcza” również jest skierowana ku sacrum! Jest to co prawda w tym wypadku sacrum demoniczne, ale nie przestaje być sacrum; to ostatnie bowiem, ze względu na swą ambiwalentną naturę, może objawiać się twórczo lub destrukcyjnie.

Tillich, śledząc przekształcanie się pojęcia sacrum w przebiegu historycznym, wnioskuje: „sacrum spoczywa pierwotnie poniżej alternatywy dobra i zła, ma ono charakter zarazem boski, jak i demoniczny (...) redukcja możliwości demonicznej prowadzi do przekształcenia sensu samego sacrum, staje się ono racjonalne i tożsamy z tym co prawdziwe i dobre oraz powstaje konieczność ponownego odkrycia jego autentycznego znaczenia”¹⁰. Czytając te słowa, mimo woli chciałoby się je odnieść do samego Wata, nakładając je na etapy życiowej drogi naszego bohatera. Amoralna (nawet nie w sensie aksjologicznym, a w sensie programowego usytuowania poza tradycyjnymi kategoriami moralnymi) młodość prowadzi go do „wiary bałwochwalczej”, a po jej odrzuceniu, odzyskawszy „wzrok”, poszukuje nie czego innego, jak autentycznych znaczeń słowa i sakralności, zdyskredytowanych przez stalinowską semantykę.

Wat wkłada wiele wysiłku w ukazanie stalinowskiego wariantu wiary bałwochwalczej. Korzystając z zaplecza intelektualnego, na który złożyła się lektura Ojców Kościoła i św. Tomasza, śledzi z niejaką satysfakcją wszystkie jej pułapki, zakola, sztuczki. Ze szczególną predylekcją posługuje się scholastycznymi i patrystycznymi formułami. Wśród nich najczęściej powtarzają się „credo ut intelligam” oraz „credo quia absurdum”. Wat, odkrywający osobliwe przekształcenie owych sentencji w teorii i praktyce komunistycznych „wyznawców”, czasem scho-

⁹ J. A. K ł o c z o w s k i. *Paul Tillich – teolog „troski ostatecznej”*. Wstęp do: P. Tillich. *Dynamika wiary*. Poznań 1987 s. 16.

¹⁰ T i l l i c h, jw. s. 42.

dzi wręcz na poziom semantycznej gry–zabawy, zastrzegając się, że dotyczy ona określonych „fideistycznych” rzeczywistości:

(...) wierzy się, że się nie wie, że się wie. Albo: nie wierzy się, że się wie, że się wierzy w to, czemu się nie wierzy – wszelkie kombinacje wiary i „wiedzenia”, i nie jest to gra słów, każda odpowiada innej postawie (DBS, 171).

Pogłosy tych „kombinacji” odnajdujemy w *Nokturnie 4*, choć tutaj dotyczą one problemów wiedzy bardziej uniwersalnej:

Może wiemy ale co (...)
Może wiemy, że wiedzieliśmy.
Może wiemy,
że my wiemy,
żeśmy coś wiedzieli! (...)
Może wiemy, że wiedzieliśmy, że coś wiemy,
co wiedzieliśmy, że nie wiemy wiedzieć –
ale co

(PZ, 191)

To specyficzne widzenie wiary jako czegoś dotykającego, zniewalającego, zbudowanego na paradoksach, wyraźnie ujawni się przy próbach opisu swego nawrócenia, a raczej może nawróceń. Na Zamarstynowie wiara „objawi się” – właśnie w szczególnym paradoksie:

Nie znajdowałem w sobie żadnej wiary w istnienie Boga. Ale miałem żywe poczucie, niesłuchanie mocne, że jestem odrzucony przez Boga [...]. Czyli nie wierząc, wierzyłem, ale jedyną wiarą moją było poczucie odrzucenia (MW I, 331).

Rzecz przy tym charakterystyczna: dla Wata – erudyty, inteligenta, adepta filozofii – sam intelekt nie stanowił nigdy jakiegokolwiek przeszkody by wierzyć. Niegdyś czytelnik Wittgensteina, świadomy granic stosowania rozumu, zaakceptuje paradoksalny, średniowieczny paradygmat: „Mortuus est Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Ex sepultu resurrexit, certum est quia impossibile est” (por. MW II, 320). Pod koniec życia będzie dalej dostrzegał ów paradoksalny, niewytłumaczalny, ale i jakby nie potrzebujący tłumaczenia, status wiary:

Skoro raz uwierzyłem, to czy mogę powiedzieć teraz o sobie, że jestem niewierzący? (...) ani moje ówczesne nieszczęścia czy nędze, ani dławiąca mnie polityczna nienawiść, ani rozumowanie, zapewne poprawne, że to zło, które mnie i miliony dławi za gardło, wynikało w końcu, w logice determinacji historycznych, właśnie z niewiary, z niemożności egzystencji społeczeństw w niewierze (...) nic a nic nie tłumaczy ani samej wiary, ani nawet jej wybuchu. (...) Więc – znowu – chociaż nie wierzę, czy mogę powiedzieć o sobie, że jestem niewierzący? Zatem, słowem, kto raz tak wierzył, nie stał się na zawsze jeńcem, albo i niewolnikiem wiary? (DBS, 158 i 159).

Wiara jest w tym ujęciu czymś, od czego nie można się uwolnić, rzeczywistością, której nie można posiadać, lecz raczej przez którą jest się posiadany. To wierzący podmiot tkwi jakby we wnętrzu wiary. W tym ujęciu wszelkie zwątpienia, ucieczki, zniechęcenia nie zmieniają faktu, że jest się poniekąd więźniem pewnej „nadstruktury”. Występuje tu kategoria „niewolnika”, przywodząca na myśl terminologię ojca Kolbego, właściwa skądinąd dla refleksji typowo pietystycznej. U Wata, który przecież pietystą raczej nie był, użycie podobnego słownictwa wynika chyba z zauważonej paraleli obu wiar: katolickiej i totalitarnej, paraleli dostrzegalnej na poziomie struktur (opartych na wewnętrznej sprzeczności, wspomnianym już paradoksie, który jest jakby współtwórcą waloru „tajemnicy”), ale również na płaszczyźnie wymaganego przez obie totalnego oddania ze strony wyznawcy. Człowiek zniewolony zewnętrznie przez stalinowski reżim, w którymś momencie swej więziennej odysei decyduje się oddać wierze swą wolność wewnętrzną. Ta dialektyka zniewolenia, zawładnięcia, obecna jest w wierszach (inc. *Długo bronilem się przed Tobą...*, inc. *Tej znów nocy...*, ale również *Ewokacja*, czy *Hybris*). Stąd zaryzykowałbym stwierdzenie, że specyficzne dla „mistycznych” utworów Wata obrazowanie ukazujące najeźdźcę–Boga i jego ofiarę, jest bardziej proveniencji osobistej, niż wynika z tradycji mistyków, przyswojonej przez twórczość na przykład Lieberta.

Oprócz tej „totalitarno”-wewnętrznej determinanty Watowskiej wiary można wskazać inne. Na drodze Wata do wiary stanęły dwie podstawowe przeszkody: żydowskie pochodzenie oraz kontekst polskiego katolicyzmu – według jego własnej, jednostronnej oceny – infantylnego i zaściankowego (por. MW II, 317; DBS, 183). Pierwsza z tych przeszkód przejawia się w postaci powracającego „remember”¹¹ – składnika świadomości nakazującego pamięć o krzywdach doznanych ze strony „chrześcijańskiego” społeczeństwa na przestrzeni dziejów. Nawet po nawróceniu pamięć zbiorowa nakazuje w wierszach poświęconych męce Chrystusa subtelne „wybielenie” Żydów, usunięcie piętna „bogobójcy”. Nie pozwoliłaby ona nigdy na posunięcie się do eksklamacji „oprawcy”, charakterystycznych na przykład dla W. Bąka: „Ja jestem Twym siepaczem i zdrajcą, i sędzią, i krzyżem jestem Twoim, i trzydniowym grobem”¹². W wymiarze pozytywnym żydowskie dziedzictwo zaowocuje po trosze „zjudaizowanym” obrazem Chrystusa, jako członka narodu wybranego, ale i niewinnej ofiary Groźnego

¹¹ „Od drogi do Damaszku odgradzała mnie jednak przeszkoda, zapewne nie jedyna, ale imperatywna: głos ojca, „remember, remember”. Mówię: „głos ojca” w przenośni, to był głos wielu, wielu pokoleń, z którymi, [...] przez dziwne skojarzenie duszy ludzkiej czułem moją najintymniejszą żydowską łączność” (MW II, 320).

¹² Sonet z cyklu *Droga Krzyżowa*. W: *Każdej nocy, każdego dnia. Antologia polskiej liryki religijnej*. Warszawa 1988. Cz. 1 s. 146.

Boga (inc. *Druhowie jedli ze złotych talerzy...*, inc. *Był pastuchem owiec...*, *Przed ostatnią Pietą Michała Anioła*).

Przeszkoda druga, ze strony narodowego katolicyzmu, była chyba dla Wata jeszcze ważniejsza. Obskurantyzmowi, bigoterii i fanatyzmowi spod znaku Baki i Pirożyńskiego, a z drugiej strony „ezoterycznym dziwactwom towiańszczyzny” (por. MW II, 317) przeciwstawia ulubionego od dzieciństwa Kierkegaarda. Wybiera drogę pozbawioną emfazy, przesadnej emocjonalności i ornamentyki, na rzecz przekazu wiary trudnej, wikłającej się w ciemnościach, ocierającej się o Kierkegaardowski absurd, zgodnie z własną tezą: „obcowanie z Bogiem to walka najcięższa z wszystkich, ciągła, dusz i umysłów” (DBS, 183). Tu upatruje możliwego antidotum na marazm i ograniczenia polskiego katolicyzmu. Nie zadowolają go bowiem próby odnowy podejmowane już w międzywojniu na bazie Maritainowskiego neotomizmu. Jego ówczesne, jak sam stwierdza, luźne kontakty z grupą „Verbum” zaowocują raczej niechęcią do tych wysiłków modernizacji polskiego życia religijnego. Nazwie je „małpowaniem modnego Maritaina” (MW II, 317).

Przy tym Wat jakby nie zdawał sobie sprawy, że jego opcja jest w gruncie rzeczy drogą dla nielicznych. Traktował wiarę jako życiową pasję, a zarazem podchodził do niej jako p o e t a. Podobnie, jak pamiętamy, przystępuje w *Kluczu i haku* do swej rozprawy z komunizmem, i to z pełną świadomością obranej drogi. Usprawiedliwieniem jest dla Wata fakt, że tylko poetyckie widzenie stanowi w tym wypadku adekwatną formułę poznania. Dlaczego poezja, a nie na przykład filozofia ma być tym adekwatnym narzędziem? Dlatego, że: „Poezji nowoczesnej przypadła ta funkcja, która dawniej należała do filozofii: zdziwienia się, zadziwienia rzeczą, poczucie znalezienia się w lesie zagadek” (ŚHK, 138).

Konsekwencją tego musi być fakt usytuowania się niejako na marginesie filozofii, a w wypadku wiary – na marginesie racjonalnych ofert neotomizmu, co równa się odrzuceniu wszelkiej „systemowości” filozoficznej czy teologicznej w ujmowaniu spraw wiary. Poeta tworzy co najwyżej własny układ znaczeń, który – jeżeli nawet nosi cechy załączków „systemu” – ma charakter osobisty i właśnie poetycki. Na tym tle odwołania do doktryn gnostyckich, patrystycznych, mistycznych czy innych istnieją jakby jedynie w świecie poezji, który umożliwia im współwystępowanie na równych prawach. Nie jest to propozycja „realna”, tak jak w wypadku „realnych” wyników poetyckiej analizy zjawiska komunizmu.

Nie chodzi więc o nową intelektualną formułę dla wiary, a tym mniej o jakieś deklaracje mające związek ze społecznością wiernych, czy – szerzej – wspólnotą narodową. W rezultacie ucieczka od oficjalnego katolicyzmu zaowocuje praktycznie zupełną nieobecnością wątku narodowo-patriotycznego w religijnych utworach Wata. Jest to o tyle ciekawe, że część z nich powstała przecież w gorącym okresie wojny lub powojennych stalinowskich prześladowań. Wszelkie paralele religijno-

narodowe, będące na porządku dziennym zwłaszcza w poezji wojennej, nie znajdują tu swego oddźwięku – wyjątkiem byłyby tu może *Wierzy w Alma-Acie*, ale jest to utwór „publicystyczny” i doraźny, będący raczej formą listu do zaginionej rodziny. Co więcej, tak nośne „patriotycznie” daty, jak rok 1939 Wat traktuje w kategoriach zupełnie indywidualnych, a jedynym sygnałem ważkich wydarzeń narodowych staje się „rozmyty” i zamglony „katastrofizm” poetyckiego krajobrazu (por. *Pejzażyk 1939*, fragmenty *Odjazdu Anteusza*). W *Pejzażyku* ten szczegółny krajobraz tworzą „Liszaje. Grzybnie. Mchy (...) Gniazda larw”, próchno, jesień, kikuty drzew, „kalectwa wszelakie” – sztafaż znany z *Odjazdu na Sycylię*, swego rodzaju „nekrologu cywilizacji”. Rolą podmiotu jest interpretacja, „wrócenie” przy czym dokonuje się ono w kontekście obrazoburczych rytuałów:

Sosna,
niska, ale rozłożysta, Pięknaś,
córo Saronu Hiperborejów! Udręczone kikuty
już nie wołają do nieba. Nawet o pomstę nie (...)
Ukrzyżowałem się na niej. (...)
I oboje, unisono, dwoje żebraków, jeden proszalny,
drugi gniewny, ale syjamskie rodzeństwo, intonujemy
szpetnymi głosami naszymi o zmiłowanie.
(PZ, 332)

Widać więc, że solidarność z narodowym przecież w końcu „pejzażem”, („na drodze z Obór do Jeziorny”) realizuje się jakby z pominięciem samej kategorii narodu. Dotyczy to również religii – narodowy obrzęd zostaje zastąpiony prywatnym, realizującym potrzebę bardziej dotykającego utożsamienia własnej kondycji z losem „tej ziemi”. Kategoria „polskości” w praktyce niknie, zresztą to tylko symptom ogólnej tendencji do poszukiwania w pejzażu tego, co byłoby plastycznym przekładem rzeczywistości wewnętrznej, czegoś z czym można by się było „utożsamić” w aktualnej dla podmiotu sytuacji duchowej (por. *Pieśni wędrowca, Pobożowisko*). Zaś etniczna ojczyzna nie wystąpi w roli utraconej Arkadii – realną namiastką tej ostatniej jest dla Wata wśród emigranckich stacji Paryż (*Paryż na nowo, Ballada letniego popołudnia*), przede wszystkim szuka jej jednak w przestrzeni mitycznej, („który włóczyłem się od Edenu do Cytery, od Hesperyd do Arabii Felix, wte i wewte” – z wiersza inc. *Mądry neurolog z San Francisco*).

Konsekwencje znanego już stosunku Wata do polskiego wydania katolicyzmu nie ograniczają się tylko do braku akcesoriów „bogoojczyźnianych”. Kształtuje on też relacje między jednostką a wierzącą wspólnotą. Jak można się domyślać, ta ostatnia gra rolę raczej poślednią. Niemniej w takich wierszach, jak *Ewokacja*, czy *Wiersz ostatni* (zamieszczony w *Dzienniku bez samogłosek*), współtworzy charakterystyczne napięcie „socjologiczne” tych liryków. W *Wierszu ostat-*

nim wspomniana relacja ma charakter negatywny, zgodny z deklarowaną wcześniej postawą: bohater oddał się od świętującego tłumu wiernych, by szukać własnej tożsamości w wierze. *Ewokacja* jest natomiast poetycką reminiscencją przeżyć w więzieniu zamarstynowskim, „napisaną” w pamięci jeszcze w roku 1940, a odtworzoną z górą po dwudziestu latach. Zarówno interpretacja tych przeżyć znana z *Mojego wieku*, jak i ta z *Ewokacji* zawierają momenty ciekawe w świetle eksponowanej już wyżej niechęci do tradycyjnych modeli religijności. Oto bowiem jakby na ironię właśnie skostniała, powiązana ze służbą narodowym potrzebom tradycja „objawi” nagle „społeczny sens religii” (MW II, 317):

Jak pobożność kontrreformacji wykluła się w okresie klęsk i nędzy narodowych, tak i tu, w tych nędzach bolszewickiego najazdu, pobożność moich współwięźniów, ciche śpiewy majowe, zbiorowe pacierze pokazały mi swoje nieprzezwalane głębie i swoją opokową siłę (tamże).

To dla Wata objawienie sensu etymologicznego religii. Jak widać „religare” oznacza tu nie tyle więź wertykalną z Bogiem (a tak interpretował to słowo św. Augustyn), co więź horyzontalną, łączącą wspólnotę wyznawców. Jednocześnie doświadczenie podmiotu oscyluje między poczuciem winy (oskarżenie własnej areligijnej przeszłości), a przeświadczeniem, nieomal mistycznym o szczególnym „wybraniu” przez Boga, interpretowanym zresztą jako „nagroda za liczne zdrady”:

Ja Boga się wyparłem oraz Jego Syna
i Matkę Bożą czciłem tylko Pier Francesca,
i Wszystko było mi – Niczyją Kpiną,
i było Wszystko – Koszmar & Groteska (...)

Gdy w smrodnię naszych potów, naszych trwóg i juchy
modlitwą wiernych zszedłeś przywołany,
ja Ciebie się zaparłszy i świętego Ducha,
konałem w moim kącie, w mękę wmurowany.

Modlitwie się nie bronię, ale jej nie umiem,
w tym kącie czarnym przecież drzę i płacę,
gdy musnął mnie z Twych palców biały strumień.
Choć oko łzą ośleple Ciebie nie zobaczy,

lecz czuję, jak w nagrodę za me liczne zdrady,
na czoło moje włóczasz własną swą koronę
na długą drogę dróg, na której pójść nam trzeba,
by nie zmógł nas ni Sybir, ni kajdany.

(PZ, 318-319)

Rola wierzącej wspólnoty jest podwójna: „sprowadza” ona Boga na ziemię, a równocześnie u „niewtajemniczonego” obserwatora rodzi poczucie wyłączenia, które przecież stanie się podstawą dla „wiary”. *Ewokacja* to świadectwo „mistycznych” narodzin wiary. Mamy tu i „dar łez” (por. MW I, 332), i bezpo-

średnią ingerencję Boga, dokonującą się w zewnętrznych ciemnościach. Przed wszystkim jednak utwór ten ujawnia wzorzec dla pozostałych wierszy „mistycznych” Wata: kreację podmiotu jako „wybrańca dalekiego i nieznanego Boga”¹³, doświadczającego cierpieniem i próbami. To model indywidualistyczny, a przy tym pojemna formuła własnego losu, mogąca być wspólnym mianownikiem dla ciągu utożsamień z Kainem, Hiobem, Jonaszem, Chrystusem i rozumianym w perspektywie gnostycznej „synem królewskim”.

„Oficjalne” narodziny wiary, uzewnętrznione w rycie chrztu zostały przedstawione w formie bardziej kamuflażowej, za pomocą fabuły nowotestamentalnej. Chrzt etiopskiego dworzanina w *Studze królowej Kandaki* (por. Dz 8, 25-40) jest bowiem figurą własnego chrztu, przy czym odwołanie do fragmentu *Dziejów Apostolskich* nie jest przypadkowe. Przygoda dworzanina to poniekąd sytuacja typowa: człowiek daremnie usiłujący zrozumieć cokolwiek z Księgi życia, zostaje nagle oświecony, a pragnąc utrwalenia tego momentu poznania, poddaje się zewnętrznemu aktowi, który ma być oficjalnym znakiem przynależności do wiary. Okazuje się jednak, że zostaje ponownie sam, znowu jest zdany na własne siły w poszukiwaniu zaszyfrowanej w Księdze rzeczywistości. Narracja w *Studze królowej Kandaki* w zasadzie podąża za sekwencją zdarzeń biblijnych. Ale podmiot dokonuje ważnych ze swojego punktu widzenia poprawek egzegetycznych:

Rozgląda się czarny rzezaniec Kandaki:
nie ma Filipa! nie ma nikogo! –
zostały tylko:
 powóz ze złota
 srebrne rumaki
 i ciemna księga.
Zaś Acta mówią,
że była i radość.
R a d o ś c i n i e b y ł o.

(PZ, 233)

Oczywiście mówi to ten, który na sobie „sprawdził” działanie sakramentu:

Bóle moje wtedy zdawały się przekraczać wszelką wytrzymałość i w mistycznej ich kompensacie szukałem ratunku we chrzcie, wierzyłem gorąco, że ten akt sakramentu, chociaż nie wyleczy mnie z moich bólów, ale da mi łaskę i siłę, i r a d o ś ć (podkreślenie moje – J.B.) ich znoszenia. Ale już w momencie tego aktu czułem z rozpaczą, że jest chybiony, że nie został przyjęty, że nie „przyjął się” na mnie (...) (DBS, 159-160).

Weryfikacja relacji Łukasza okazuje się zatem brzemienne w skutki. Znika cała „sielankowość” i optymistyczny wydzwięk biblijnego oryginału, ale – co więcej – znika jakby cały kontekst wiary właściwy dla Pisma. Nie tylko chodzi o

¹³ Z a l e s k i, jw. s. 71.

zakwestionowanie „radości” (dla Wata to wyraźne kryterium „przyjęcia się” lub nie sakramentu). Pomija się milczeniem właściwego „reżysera” wydarzeń biblijnych (u Łukasza to Duch Święty, kierujący Filipem i przenoszący go z miejsca na miejsce). Zaś rzeczywistość znaków i cudów, towarzyszących według Pisma wierze, choć nie zostaje zakwestionowana, nie dotyczy jednak podmiotu, znajduje się poza zasięgiem jego kompetencji „epistemicznych”:

A Filip tym czasem
pouczał w Azocie
chromych uzdrawiał
uzdrawiał ślepych
„i stało się wielkie w tym mieście wesele”
Na pewno się stało! –
Lecz ja tam nie byłem.

(PZ, 234)

Droga „oficjalna”, poprzez ryty Kościoła, zostaje więc odtąd pominięta, ponieważ nie „zaowocowała” łaską, nie utrwaliła wiary.

Św. Augustyn polecał niegdyś neofitom, aby „przyoblekli się w Tego”, w którego przyoblekli się przez sakrament¹⁴. Ale w wypadku Wata kierunek był jakby odwrotny: moment intensywnego przeżycia, psychiczne utożsamienie się, „przyobleczenie” w Chrystusa, nastąpiły przed przyjęciem sakramentu. A sam sakrament traci moc, deprecjonuje się, przestaje pełnić rolę oczekiwanej inicjacji. Nie jest też spodziewanym kluczem do tajemnicy symbolizowanej przez „ciemną księgę”, staje się podejrzenie „pusty”. Można więc powiedzieć, że zostaje sprowadzony do jeszcze jednego rytu, w pewnym sensie martwego, tak, jak rytuały okadzenia, czy „obchodzenia z lutnią” (w *Pieśniach wędrowca VIII, Snach sponad morza Śródziemnego 2*, wierszu inc. *Weźmij lutnię, obejdz miasto...*) Co więcej, po tym „poronnym” chrzcie nie następuje confirmacja, sakrament religijnej dojrzałości. Wat będzie zatem poszukiwał innej confirmacji, innego namaszczenia (por. „świętość oliwy” w *Odjeździe Anteusza*, „wypróbowanie” króla–pomazańca w *Wielkanocy*). Sakrament zostaje zastąpiony własnym rytym („rozkrzyżowanie na sośnie” w *Pejzażyku*, prywatne „ofiarowanie się” w *Hybris*. Inicjacja zaś przechodzi w wymiar bardziej dotykalny, bezpośredni (różne warianty koronacji przez Boga, kontakt z człowieczym ciałem Chrystusa w *Ewokacji*, *Wierszu ostatnim*, *Piecie*). Mówiąc ogólnie, chodzi o zastąpienie „duchowego”, lecz w gruncie rzeczy abstrakcyjnego „doświadczenia wiary”, jakie oferuje Kościół wyznawcy – doświadczeniem uobecniającym się przez realne media ciała, bólu, snu, śmierci.

¹⁴ Por. T e n Ź e. *Kazanie 8 na Oktawę Wielkanocy*. W: T e n Ź e. *Liturgia Godzin*. T. 2 Poznań 1984 s. 501.

Każdy symbol wiary musi być „sprawdzony” w życiu, musi „zmaterializować się” w biograficznej empirii, zanim zostanie „przyjęty” (Wat ma na myśli nie tyle aktywne „przyjmowanie” ze strony podmiotu, to raczej rzeczywistość transcendentna „przyjmuje się”, jakby sama „szczepi się” na doświadczającej osobie – por. cytowane wyżej uwagi autora na temat chrztu). Ta dialektyka symbolu i doświadczenia wyraźna jest tam, gdzie występują obie fazy: symboliczna i empiryczna. Przykładem może być Ręka Mściwa – zakrzepła nazwa zaczerpnięta od proroków i „ręka mego Boga” – nazwa osobista, przyswojona w konkretnej sytuacji.

Biblia również może pojawić się w fazie „symbolicznej”. Jest to wtedy:

(...) księga (...) jak gałąź oliwna
w dziobie gołębia
z ciemnych Chaosu wód wynurzona
Noemu.

(*Sluga królowej Kandaki*, PZ, 232)

Bohater Wata nie umie odczytać jej przekazu, to dla niego „księga ciemna” (por. tamże). W *Śnie bez tzw. głębszego znaczenia* pojawi się inna mutacja księgi:

Aż kiedyś na jakimś moście księga sfrunęła mi w ręce
bez tytułowej karty, nazwać jej przeto nie umiem,
obrazki w niej były banalne i motyl wśród kart zasuszony
(PZ, 203)

Ta nowa „wyśniona” biblia wśród swych przykazań przynosi i to, które może stać się upragnionym rozwiązaniem dla udręczonej przez historię jednostki: „Dalej czytałem: (...) zaśnij. I śpij, aż przeminie historia”. W gruncie rzeczy nie jest to posłanie przeciwstawne biblijnemu: chodzi o szczególny sposób oczekiwania na czas „bez historii”, a więc czas transcendentny, wieczny.

Podmiot liryczny Wata nie potrafi „opowiadać” Biblii. Jeżeli nie ma ona pozostać na prawach symbolu, musi być „przeczytana” samym sobą. Tak jest w wypadku Starego Testamentu, a tym bardziej lektury takiej domaga się Nowe Przymierze, skoro zawiera objawienie religii „żywej”. Ale Wat swoją lekturę Nowego Testamentu organicza praktycznie do jednego wątku: wydarzeń związanych z męką i śmiercią Jezusa. W związku z tym, prócz ewangelistów, przewodnikiem jego staje się Tomasz à Kempis. Jak sam zaświadcza, *Naśladowanie Chrystusa* było dla niego jedyną biblią podczas zesłania. Podobnie jak Tomasz à Kempis, widzi chrześcijaństwo przez pryzmat szczególnego człowieczeństwa Chrystusa. Ale samo naśladowanie nie opiera się u niego na relacji Mistrz – uczeń, choć mogą je sugerować niektóre utwory (na przykład pierwszy z *Trzech sonetów*). Nie chodzi tu bowiem o pełną miłości relację posłuszeństwa, owocującą na płaszczyźnie moralnej Chrystusową postawą wobec innych. Ci inni są jakby poza nawiasem tej

relacji, a osią jej samej jest nie tyle miłość, co najogólniej rzecz biorąc, potrzeba usensownienia własnej biografii.

Jak już zauważyliśmy (we wcześniejszych, nie publikowanych tutaj partiach tej pracy), nie można było tego osiągnąć, posługując się kategoriami judaizmu. Nie tylko dlatego, że Bóg judaizmu był odległy, groźny i niezrozumiały do końca w swoich poczynaniach. Również dlatego, że ofiara składana w religii żydowskiej była czymś odrębnym i zewnętrznym wobec podmiotu, uruchamiała sakralną tradycję, nie przynosząc jednak wewnętrznej równowagi ducha, w postaci moralnej pewności objawiającej się oczyszczeniem sumienia. Poszukiwanie moralnej struktury w świecie, który utracił kategorie dobra i zła, doprowadziło, jak wiemy, do przekraczającej pojemność jednostkowego sumienia kondensacji winy (w wyjaśnianym już wymiarze subiektywnym), uznawanej przez moralny organ wrażliwego podmiotu. Stan taki domaga się „rozładowania”.

Całkowite uwolnienie może jednak dokonać się w akcie odkupienia, rozumianego nie tylko w kategoriach zadośćuczynienia rozgniewanemu Bogu. To również jakby „wykupienie” tego, co stało się w konsekwencji życiowych grzechów domeną szatana: opętanego chorobą ciała. To w końcu „wykupienie” siebie samego spod władzy „totalitarnej” Historii, która „nie myśli przeminąć”. Toteż Wat nie będzie się odwoływał do chrześcijańskiej idei odkupienia, przynajmniej w jej duchowym i kosmicznym wymiarze, co nie znaczy, że nie dostrzeże takiej możliwości globalnego rozstrzygnięcia problemu „upadłej w historię” ludzkości. Ale w głębi ducha zawsze będzie „autosoterystą”, przekonanym o konieczności „zapłacenia sobą” wszelkich długów jednostki wobec Boga i świata (por. MW II, 215; *Buchalteria*).

Chrześcijaństwo, przynosząc z sobą Boga wcielonego, przyniosło też nowy wzorzec odkupienia, dokonywanego przez ofiarę jednoczącą w tym samym akcie ofiarnika i przedmiot ofiary. Jest zrozumiałe, że Chrystus stanął więc w centrum newralgicznego problemu Wata. Stał się realną szansą na usensownienie biografii w akcie jej „ofiarowania”. Wat, indywidualista i przeciwnik hegliańskiego potomstwa, nie mógł jej bowiem złożyć „na ołtarzu Historii”. Dlatego usiłuje zakotwiczyć ją w „prawdziwym” Transcendencie, upostaciowanym i przybliżonym w Bogu–Człowieku. On ostatecznie zostaje utożsamiony z Prawdą, tą nierelatywną, będącą źródłem i warunkiem innych prawd: tej, którą chciał odkryć o komunizmie, i tej, którą chciał odkryć o sobie. Z chwilą pojawienia się tej Prawdy na horyzoncie biografii, ta ostatnia zostaje przełożona na obraz oscylacji wokół aktywnego centrum:

Prawda go przyciąga. I Prawda odpycha.
Poddaje się na przemian atrakcji i repulsji.
Jak pływak, co zasnął na wodzie w zacisznej płyćźnie zatoki
obok meduz i sam jakże meduzie podobny,
biemy zarówno fali tamtej,

co go zabiera,
i tej, która odnosi.

(*Kaligrafie 3, PZ, 206*)

Wypada w tym miejscu przypomnieć własne słowa Wata, określającego siebie jako „niewolnika wiary”. Powyższy poetycki obraz, jak i uwzględnienie faktu swoistej religijnej bierności autora tych słów, mogą chyba przybliżyć tę nieoczekiwaną „niewolniczą” formułę. Wiara jest tu czymś dynamicznym, kształtującym się w rytmie „atrakcji i repulsji”. Dla cytowanego już Paula Tillicha stany wątplenia, osłabienia wiary nie są czymś patologicznym wobec „zdrowej” postawy wyznawcy. W *Dynamice wiary* czytamy: „Jeśli przez wiarę rozumie się stan ostatecznego zatroskania, wątplenie stanowi jej nieodzowny element. Na tym polega konsekwencja ryzyka, związanego z wiarą”¹⁵.

Bierność nie ma tu wydźwięku pejoratywnego. Kondycja biernej „meduzy” zawiera w sobie element pokory: zgody zarówno na doświadczenie łaski, jak i stanu interpretowanego jako wyraz odrzucenia. Przypomina to postawę Hioba: „Dał Pan i zabrał Pan. Dobro przyjęliśmy z ręki Boga. Czemu zła przyjąć nie możemy?” (Hi 1, 20 i 2, 10).

2. „WIĘZIENNY MISTYK” I HIEROFANIA CIERPIĄCEGO CIAŁA

W dorobku Wata dostrzegamy wiersze, które określić można jako „mistyczne”. Właściwie tylko Jan Józef Lipski użył wprost tego przymiotnika, stwierdzając ogólnie, że „natura doznań czy wizji Wata bliska jest doznaniom mistycznym”¹⁶. Kazimierz Brakoniecki posługuje się pojęciem „nadanaturalnej przemiany”, „której głosem stał się Jezus Chrystus”¹⁷. Cały problem mistycyzmu Wata (używam tu słowa „mistycyzm” bez pejoratywnego zabarwienia, praktycznie zamiennie z terminem „mistyka”) może nie byłby tak istotny, gdyby za literaturą nie kryła się biografia, a ściślej kompleks faktów związanych z nawróceniem autora podczas pobytu w sowieckich więzieniach.

Opis tego nawrócenia zawiera cechy charakterystyczne dla przeżyć mistycznych, zresztą sam nawrócony tej możliwości nie wykluczał. Co ciekawsze, doświadczenia te nie były efektem jakiegoś dłuższego procesu szukania Boga. Były prawie nagłe, niespodziewane, aczkolwiek towarzyszył im kontekst więziennych „ćwiczeń wewnętrznych”, podejmowanych raczej w celu „duchowego kontaktu” z zaginioną rodziną, a trochę dla ubogacenia monotonii „więziennego” czasu

¹⁵ Jw. s. 44.

¹⁶ *Noc ciemna*. „Twórczość” 1963 nr 4 s. 59.

¹⁷ Jw.

(por. MW I, 356). Kolejne etapy wiodące bezpośrednio ku nawróceniu to: poczucie odrzucenia w więzieniu zamarystynowskim podczas wspólnotowych religijnych celebracji, doświadczenie związane z muzyką Bacha na dachu Łubianki, w końcu saratowskie objawienie Diabła w Historii i boskiej providencji. Na Łubiance rozpoczynają się nowe ćwiczenia duchowe – „obroty utożsamień” z cierpiącym Jezusem, który: „był (...) dla mnie tylko człowiekiem Jezusem, w nim urzeczywistniała się figuralnie dola człowieka i krzyż” (MW II, 318) i z innymi ewangelicznymi lub współczesnymi postaciami, które były wewnętrznie „wkomponowywane” w scenę Ukrzyżowania (Maria dolorosa, wąpiący i przerażeni uczniowie, żona Paulina, ludy podbite). Utożsamianie z Jezusem to „wywyższenie siebie za cenę bolesnej męki” (tamże). Tak zaczyna się „nocne” duchowe życie Wata.

Jednakże biografia może tu stanowić jedynie rozjaśniający komentarz do utworu literackiego. Rozstrzyganie – samo w sobie interesujące – o autentyczności przeżyć mistycznych przekracza oczywiście kompetencje literaturoznawstwa¹⁸. Można się pokusić co najwyżej o zdecydowanie, czy rzeczywiście mamy do czynienia z tekstem mistycznym (jako reprezentantem pewnego typu literatury). Dlatego, nie wdając się w różne koncepcje doświadczenia mistycznego, należy przenieść uwagę raczej na możliwość ujęcia poetyckiego dzieła Wata w perspektywie mistycznej. Aby przybliżyć tę perspektywę widzenia, a zarazem zdecydować, czy jest to dzieło mistyczne, trzeba przyjąć pewne kryteria. Zazwyczaj próbuje się szukać w tekście specyficznego obrazowania lub też w miarę spójnego „systemu mistycznego”. Wiersze Wata nie są jednak poetycką transpozycją jakiegoś określonego systemu. Trzeba więc przyjrzeć się poetyckiemu obrazowaniu, a raczej – jak proponuje Maria Cieśla-Korytowska – kompleksom ideowo-obrazowym, czyli mistycznej wyobraźni poety w połączeniu z jej zapleczem myślowym¹⁹.

Poezja Wata traktowana globalnie, jako całość, jest oczywiście tekstem heterogenicznym. Ale już na tym całościowym poziomie ta heterogenia posiada cechy charakteryzujące strukturę tekstu mistycznego. Ta analogia nie wydaje się zbyt odległa, jeśli – zgodnie z intencjami autora – całe dzieło Wata potraktujemy jako sumę, czy raczej próbę stworzenia summy posiadanej wiedzy o rzeczywistości, samą lirykę zaś – jako jej poetycki wariant. Tekst mistyczny typowy dla tradycji europejskiej, chce być przecież właśnie summą posiadanej przez autora wiedzy, choć jednocześnie jest nastawiony – ze zrozumiałych względów – egocentrycznie. O tym zaś, że poezja Wata jest egocentryczna, nikogo chyba przekonywać nie trzeba. Po stwierdzeniu tych ogólnych zbieżności przejdźmy na zapowiadany już

¹⁸ Zob. M. Cieśla-Korytowska. *Romantyczna poezja mistyczna*. Kraków 1988 s. 5.

¹⁹ Tamże s. 6.

poziom struktury. Tekst mistyczny – charakterystyczny zwłaszcza dla europejskiej heterodoksyjnej tradycji mistycznej – jest tworem eklektycznym, zawierającym elementy rozprawy naukowej z zakresu nauk przyrodniczych, modlitwy, kazania, listy, sekwencje typowo intymistyczne, opisy snów i wizji, egzegezę Biblii²⁰. Znaczną część tych komponentów odnajdujemy w poezji autora *Ciemnego świecidła*. Mamy zatem elementy traktatu teologicznego (por. choćby „neoscholastyczny” wykład o naturze diabła w *Snach sponad Morza Śródziemnego* 7) jak i terminologię botaniczną, zoologiczną i geologiczną (czasem wraz z łacińskimi nazwami systematycznymi). Mamy listy (zwłaszcza dotyczący podstawowych problemów ludzkiego bycia w świecie list do Leopolda Łabędzia, inc. *Co ja na to poradzę ...*), a także szereg innych nawiązań do adresata, wskazujących na quasi-parenetyczne intencje podmiotu. Mamy modlitwy, zarówno w szerokim znaczeniu tego słowa²¹, jak i w postaci wezwań modlitewnych (liczne wezwania i liturgicznej proveniencji aklamacje). Mamy częste opisy wizji i snów, a także oczywiście „egzegezę” Biblii.

Dzieło mistyczne może zawierać interpretację dziejów świata poczynając od Szworzenia. Dobrym przykładem takiej interpretacji jest w *Ciemnym świecidle* wiersz *Z Hezjoda*, przynoszący subiektywną, choć opartą na „faktach” mitologicznych historiozofię:

Nawiedzali nas aniołowie. I oni ongi
żyli po ludzku, w miłych krajobrazach,
trosk nie znając, ni owoców rzeczy dobrej – złej (...)
i w śmierć zstępowali nogą lekką (...)
ludzie złotego wieku.

*

Drepczą nas chtoniczne demony. Ale i oni
ongi, za życia, znali słodycz istnienia (...)
Niebianom zazdrościli ich miodu i gier (...)
(...) A że znali słodycz kopulacji
w gwałcie, także śmierć sobie w spaźmie gwałtu
czynili słodyczą istnienia. I tak pomarli,
słabi ludzie srebrnego wieku.

*

Ich następcom wojna chwałą była. Chwałą i rozkoszą (...)

²⁰ Zob. J. T o m k o w s k i. *Struktura tekstu mistycznego*. W: T e n Ź e. *Słowacki mistyczny*. Warszawa 1981 s. 109.

²¹ Zastrzeżenie: chodzi tu rzeczywiście o modlitwę *sensu largo*, jako pewną postawę religijną w obliczu sakralnego „Ty”. Modlitwa *sensu stricto*, inwokacyjna i „dialogiczna” jest w poezji Wata prawie nieobecna.

Eksterminacja wszystkich przez wszystkich (...)
 Hardoūci, złorzeczyli bogom (...)
 Snują teraz, cienie, w niesławie, w pustyni Erebu (...)
 ludzie ery spizowej.

(PZ, 347-348)

Tekst mistyczny generowany jest również przez poczucie misji, nieodpartego obowiązku mówienia. Niech przykładem będzie zakończenie *Z Hezjoda*, łączącego surowe oskarżenie prorockie z lamentem Hioba, który po dniach cierpliwości, w końcu otwiera swe usta, by przeklinać własny los:

*

O bodajbym się nie był urodził czasu ich następców!
 Urodzon, bodajbym zmarł. Żelazny jest czas nasz.
 Ziemia nasza poddana srogiemu najeźdźcy,
 prawa nasze zdruzgotane (...)
 przemoc i podstęp zasiadły na tronie,
 i nie ma nie ma ratunku w deltach rzek zapuszczenia
 żelaznej ery.

(PZ, 348)

Za J. J. Lipskim można by dorzucić inne, bardziej szczegółowe wyznaczniki „mystyczności” literatury, spotykane i u Wata:

- występowanie autokomentarzy (*Noc ciemna* Jana od Krzyża jest wszak genologicznie „tylko” komentarzem do pojedynczego liryku; u Wata obszernymi autokomentarzami opatrzone są *Wieczór–noc–ranek*, i całe *Wiersze Śródziemnomorskie*, występujące przypisy mają same w sobie wartość poetycką);
- alegoryczność i symbolizm (oczywiście nie w sensie symbolizmu poetyckiego z XIX i XX wieku, chodzi raczej o symboliczność właściwą dla „poesia docta”).

Integralną część tekstu mistycznego stanowi również milczenie. Pełni też ono u Wata trochę podobną funkcję jak w dziełach mistyków: jest zamknięciem w obliczu tego, co niewyrażalne, choć bardziej jeszcze chce być świadectwem dojścia do granicy poznania. Spotykamy się więc z hamletowską formułą „poza tym jest milczenie” (wiersz inc. *W Wielki Piątek ...* z DBS, inc. *Umył ręce i włóczył...*). W wierszu *Przed ostatnią Pietą Michała Anioła* mowa jest nawet o „morzu milczenia”. Milczenie nie jest tylko samym brakiem słowa, ogarnia czasem całe ciało, które staje się nieme – w *Snach sponad Morza... 6* ciało to „głuche organy / na których nikt nie gra”. W *Ewokacji* narzędziem poznania okazują się tylko „palce ślepe, głuchonieme”.

Mystyczność obecna jest również w samym procesie twórczym, technice zapisu, grafii. Pisanie na każdym wolnym kawałku papieru, by nie odwrócić kartki, zmieścić wszystko „na jednej stronie” – to stała praktyka Wata. Ale i w tekstach drukowanych nawet zmiany interpunkcyjne (obok skreśleń lub dodawania wyrazów i zdań, usuwanie całych utworów) są świadectwem „mystycznego” życia

tekstu. W wierszach szczególnej wagi, pewność lub niepewność nadawcy uwi-
doczniona jest w grze „wątpiących” znaków zapytania, „emfatycznych” wykrzyk-
ników, bądź „afirmujących” kropek następujących po sobie w „diachronicznym”
wymiarze utworu (przykładem są tu *Trzy sonety, Z motywów saraceńskich*)²². Z
kolei nie sposób tu nie przywołać jako kontekstu „mistycznego” sposobu zapisu
w *Dzienniku bez samogłosek*. Ten hebrajski szyfr wskazuje na jakąś ezoterykę
całości. Jednocześnie mamy do czynienia z wymownym „ściśnięciem” tekstu, jego
widzialnego literowego „ciała”. A więc samo pismo uczestniczy tu jakby w
bolesnym doświadczeniu swego nadawcy, zostaje również „poddane próbie”. Nagina
się je do roli adekwatnego narzędzia przekazu.

Na poziomie genologii również spotykamy się ze swoistym gatunkiem „mi-
stycznym”. Zjawia się on obok tradycyjnych gatunków religijnych: hagiografii
(w ciekawej mutacji „totalitarnej” – myślę o *Biografii*), litanii (*Inwokacja*), hymnu,
glosy, apokryfu, sagi (m. in. *Z Hezjoda*), paraboli, psalmu. W *Ciemnym świecidle*
i wśród późniejszych publikacji ineditów pojawiają się „naszepty magnetofonowe”.
Jest to nowy gatunek funkcjonujący na pograniczu pisma i mowy. Pismo przy tym
jest tutaj tylko dodatkiem, koniecznym dla zaistnienia „literatury” medium głosu.
Ale sam żywy głos powstaje w wyniku „naszeptu”, jest więc odarty z pełnego tonu
i barwy, ograniczony jakby tylko do samej semantyki, a więc do tego, co jest w
stanie przekazać pismo. *Naszept* rodzi się z milczenia, objawia efemerycznie i
ześlizguje z powrotem w milczenie. Przynosi też ze sobą szczególną formę
„objawienia”, czasem łączącego surowy klimat średniowiecznej legendy z
autentycznym „współczesnym” lękiem:

* * *

Coś tam szepnął kamieniołomom,
i kamienie podniosły się z kamiennego paraliżu:
„Amen, venerabilis Domine” – zaintonowały
(tak przynajmniej twierdzi błogosławiony Jacques de Voragine),
I szły dwuszeregiem w sprawnym ordynku
złorzeczając nam, gapiom, plugawymi słowami.

* * *

Mieszacz farb wlał cynober
w padół ryb. Za tratwą
łódź kolebie się i z sreber
syren zew. Ratuj,
Gwiazdo Morza.

(Z *naszeptów magnetofonowych*, PZ 335-336)

²² Por. M. Ł u k a s z u k. ...i w *kołysankę już przemieniony płacz... Obiit... Natus est w poezji Aleksandra Wata*. Londyn 1989 s. 115 (tam też porównanie różnych wersji „graficznych” wspomnianych utworów).

Traktowana jako jeden duży tekst, poezja Wata charakteryzuje się pewną „mistyczną” kompozycją. Otóż spotykamy tu podobieństwo układu wierszy do układu rozdziałów *Mistrza i Małgorzaty* Bułhakowa: strumień sekwencji „współczesnych” przeplatany jest co pewien czas autonomicznym, dziejącym się w „innym czasie” wątkiem „sprawy Jezusa”. Jest to jakby podskórna warstwa powierzchniowych zdarzeń.

Wspomniałem wcześniej o pewnych ogólnych cechach mistycznych wierszy Wata, o tym, że podobnie jak cała religijność autora, jest to mistycyzm bierny, bardziej „kwietystyczny” niż ekstatyczny. Ale w końcu bierność jest typową cechą dla podmiotu mistycznego poznania.

Jednak są cechy, które indywidualizują ten mistycyzm, nadają mu własne oblicze. Należy do nich przede wszystkim „materialny” wymiar mistyki autora *Mojego wieku*. Tu nie ma uszczęśliwiających wizji Boga, czegoś, co można by określić jako doświadczenie przedsmaku niebiańskiej chwały. Skąd bierze się ta „materializacja” rzeczywistości mistycznej? Ponieważ – jak zauważyliśmy – nie ma w świecie poetyckim Wata żadnej nadbudowanej misteryjnej historii duchowej, która mogła by się ewentualnie „ujawnić”. Bóg może być dotknięty i uchwycony w faktach materialnych, których nie jest w stanie zastąpić duchowa abstrakcja mistyków, tworzących skomplikowane niejednokrotnie konstrukcje dla duszy i wytyczających stopnie, po których musi się ona wspinać by spotkać Boga. Taka „rozdęta” koncepcja duszy musiała się Watowi nieuchronnie kojarzyć z duszą młodopolską, do której czuł awersję (co widać wyraźnie w *Piecyku* i w opowiadaniu *Powieść*, UL, 11). Jeżeli nawet w późniejszym okresie będzie wyliczał poszczególne „dusze”, czy „eidolony” (zob. MW II, 66), będzie to czynił w kontekście demonologicznym. Poza tym nie uznaje on jakiegoś generalnego przeciwstawienia materii i ducha. Obie te „postacie bytu” zbliżają się do siebie, czasem odnosi się wrażenie jakby strona duchowa była drugą stroną materii, jej „podszewką”. Jest to związane m.in. z koncepcją „myślącego ciała” (znaną już z *Piecyka*), które posiada coś w rodzaju własnej świadomości²³. W *Odzie III* to skóra sama w sobie, a nie *ego* jest narzędziem współczucia, co więcej, nie mówi się o „komunii dusz”, a o „komunii skór”. W *Elementach do portretu* ciało ulega dezintegracji, a jego poszczególne fragmenty po Boschowsku personifikowane żyją własnym życiem. W końcu możliwe jest też, że na fakt materializacji struktur „mistycznych” miały wpływ refleksy futurystycznego kultu materii.

²³ Zauważył to K. Jeleński w szkicu *Lumen obscurum*. (O poezji Aleksandra Wata. W: T e n ǝ e. *Zbiegi okoliczności*. Kraków 1981. Tom 1 s. 147).

Futuryści, zrywając totalnie z młodopolskim spirytyzmem próbowali, jak zauważa Adam Ważyk, zbudować ducha z materii²⁴.

Ale mistycyzm Wata jest też – podobnie jak sama wiara – „porażony”, zdeformowany, dotknięty przez warunki w jakich został „zrodzony”. Machina totalitarna zostawia swe ślady nawet w najbardziej intymnych sferach duchowości. Nie będzie chyba zbyt dużą przesadą nazwanie podmiotu mistycznych wierszy Wata swego rodzaju „mystykiem więziennym”. Klasycznym przykładem jest *Ewokacja* prezentująca narodziny nowego mistyka w więzieniu. Cela – mimo że jest pełna ludzi – stanie się miejscem duchowego odosobnienia, swego rodzaju pustelnią, wyizolowanym od świata miejscem spotkania z Bogiem wyróżnionej spośród tłumu jednostki. Symbolika „więzienna” jest kontynuowana w innych utworach; dominują w nich przestrzenie zamknięte, łączone z „mistycznym” cierpieniem – w *Nokturnie 2* to „zakrycie męki”, z których pragnie się uciec na wolne przestworza. Przychodzący „w postaci dżdżownicy” P.B. (przykład mistycznego, autokomunikacyjnego skrótu) zamyka swą ofiarę w swoistej celi własnego „ciała”:

(...) owijał się wokoło mnie, bez pośpiechu,
w miarowych ruchach. Coraz szczelniej.
Poprzez miękką włochatość jego czułem kręgi
twarde jak kauczuk (...)

(inc. *Tej znów nocy ...*, PZ, 337)

W *Wierszach somatycznych 3* mistyczna ekstaza łączy się z zejściem do „plutonium koloru krwi i popiołu”, a więc do nowego „więzienia”. Samo ciało staje się celą, miejscem uwięzienia w bólu (inc. *W czterech ścianach mego bólu, Oda III*) Bóg „więziennego mistyka” pojawia się najczęściej w roli oprawcy (inc. *Długo bronilem się przed Tobą ...*, inc. *Tej znów nocy ...*), którego „dary” trzeba przyjmować bez wahań (inc. *Skoro wiesz, że tobie przeznaczone...*).

Ważna dla tradycji mistyków noc mistyczna jest nocą w więzieniu, realizuje się w wymiarze cielesnym jako rzeczywista „noc zmysłów”: „choć oko łąą ośleple Ciebie nie zobaczy”, „te stare palce moje, ślepe” (*Ewokacja*). Cela ciała z wiersza inc. *W czterech ścianach mego bólu...* nie posiada „okien ani drzwi”, jest zatem ciemna, a więc „niewidząca”, znajduje się w swoistej „nocy zmysłów”. Swego rodzaju „nocą mistyczną” jest nocna podróż w czarnym „woronie” przez ulice Kijowa podczas transportu z jednego do drugiego więzienia, odmierzana czasem sakralnym:

Owo „pod górę” zmysłów jest tylko złudzeniem:
w istocie ulice w N*** zawsze spadają w dół (...)

²⁴ A. Ważyk. *Dziwna historia awangardy*. Warszawa 1975.

A temu w dół końca końca końca końca nie widać.

Biją dzwony najpierw klasztorne. Na jutrznię. Potem zegarne – godziny.

Noc się skończyła (...)

A oto i czarny kruk mój stanął u bramy więziennej.

(*Podróż*, PZ, 202)

P.B. nawiedza swą ofiarę w nocy. To również noc towarzyszy scenom czuwania w Ogrodzie Oliwnym i „onirycznemu Ukrzyżowaniu” w *Trzech sonetach*.

Dla mistyka nade wszystko ważne jest poznanie Boga. Ważny jest moment oświecenia, udzielenia wewnętrznego światła, które powoduje przejrzanie na oczy. W *Ewokacji* „biały strumień” boskiego światła raczej poraża wzrok, Boga nie można więc zobaczyć. W wierszu inc. *Długo broniłem się przed Tobą* jest już inaczej:

Długo broniłem się przed Tobą
długo nie chciałem Ciebie poznać (...)
Gdy mnie dopadłeś i zniecka
na pal mnie wbiłeś!
Między łotrami mnie powiesiłeś!
Potem wbijałeś mi gwoździe w czoło
w ręce i nogi! (...)
Noc wtedy była, trzęsienie ziemi

Wtedy przejrzałem
wtedy poznałem
Eli krzyknąłem
lamma sabahtani.

(PZ, 261-262)

Jak pisze Dorota Mazurek, nie jest to „opis męki Chrystusowej, lecz bardziej proces poznawania, czym było cierpienie Syna Bożego na krzyżu”²⁵. Chodzi oczywiście o poznanie poprzez fenomen bólu. Zauważmy, że jedyną odpowiedzią daną Bogu – oprócz biernego poddania się Jego „zabiegom” – staje się „Eloi, Eloi ...” – formuła w tym wypadku oznaczająca chyba najwyższy osiągalny stopień i jednocześnie kres poznania. Podmiot wierszy Wata nie odpowiada Bogu własnymi słowami. Jest najczęściej niemy, podobnie jak Chrystus (Izajaszowy „baranek, który nie otworzył swoich ust”). Jego jedyną odpowiedzią i obroną w „dialogu” z Bogiem Ojcem jest krzyk.

Mistyk od tego momentu „przejrzania na oczy”, oświecenia powinien stać się „widzącym”. Rzeczywiście, widzenie ukrzyżowanego przez Boga konwertyty staje się bardziej przenikliwe, łatwiej dostrzegające rzeczywistość duchową („urodę rzeczy nadziemską” i rzeczy „których (...) nikt nie widzi! / Nikt tylko ja (...) /

²⁵ Aleksandra Wata *poezja doświadczenia i doświadczania*. „Akcent” 1989 nr 4 s. 29.

jeden na całym świecie ...” – *Ballada letniego popołudnia*, PZ, 187). Dotyczy to może nawet w większym zakresie rzeczywistości demonicznej. „Widzący” zauważa sobowtórzy cię nie odstępujący człowieka, swego rodzaju, „diabła stróża” (*Arytmetyka*), rozpoznaje też demona własnego ciała (*W szpitalu*). I – znów w więzieniu – spisuje swoje rewelacje na temat osobowego zła, ujęte w formę „neoscholastycznego” mini-traktatu:

Szatan – nie Zły. Zły to diabeł,
 behemot, azazel. Szatanowi nie kum (...)
 Tamten zbuntował się, a tak, aleć buntował
 z troski o człowieka (...)
 Natomiast diabeł jest na posyłkach u Boga, patrz
 księga Hioba 1, 12. Z czego nie należy wnioskować, że
 Bóg jest Zły. Na odwrót – Nieskończenie, Niepojęcie Dobry
 co zresztą jest tylko trywialną metaforą Niepojęcie Dobrego, jak to
 słusznie napisał Święty Dionizy (...)
 Zatem nie pytaj: unde malum? Złe jest poznanym Dobrem. Może
 odwrotnie. Tak czy owak, złe to Dobre na niższym, że tak rzeknę
 etapie POSTĘPU. Czemu utożsamia się Szatana z diabłem? (...)
 (...) Z boskiego
 punktu widzenia mamy siedzieć jako nasienie Szatana. Z ludzkiego atoli
 punktu jako dzieci diabła (...)
 Ale tak czy owak,
 – siedzieć.

(*Pieśni wędrowca VII*, PZ, 281-282)²⁶

Poznanie Boga może odbywać się według reguł chrześcijańskich. W wierszu inc. *Długo bronilem się przed Tobą...* „rzeźba” cierpienia jest odtwarzana na ciele mistyka zgodnie z wzorcem męki Chrystusa (nieodparcie narzuca się przy tym skojarzenie ze stygmatami mistyków, które tutaj mają formę szczególnie „bogatą” i rozbudowaną). Następuje też nadanie mistykowi „duchowej” godności „syna królewskiego” w akcie koronacji:

Skoro wiesz, że tobie przeznaczone,
 przyjm te trzy korony.
 Żelazna parzy czoło. Po niej ołowiana
 jątrzy ranę.
 Tamte znasz. Na sam ostatek
 zostaw nową
 cierniową

(inc. *Skoro wiesz, że tobie przeznaczone ...*, PZ 311-312)

Przypomina się w tym momencie obrazek z hagiografii św. Maksymiliana Kolbego, który podobno w dzieciństwie w trakcie mistycznej wizji musiał dokonać wyboru między koronami symbolizującymi palmę męczeństwa i palmę chwały.

²⁶ Wiersz ten trzeba potraktować łącznie z filozoficzno-teologicznym komentarzem (PZ, 286-287).

Oczywiście wybrał obie, prokurując niejako swój los doczesny, jak i wieczny. Podmiot w wierszu Wata może wybierać tylko między różnymi „odcieniami” męczeństwa, świadom zresztą, że jest w stanie jedynie – już post factum – „ukoronować” swój los, przydać mu transcendującego sensu, zgadzając się na to, co i tak jest już „przeznaczone”.

Poznanie może jednak odbywać się bez pośrednictwa tradycyjnych kanonów symboliki chrześcijańskiej, może mieć zatem formę jeszcze bardziej bezpośrednią, zmysłową i – w pewnym sensie – świeżą, „oryginalną”:

Tej znów nocy, dobrze po północy,
przyszł do mnie P.B.
Tym razem w postaci dżdżownicy,
4 metry 20, tak wymierzyłem
z pierwszego wejrzenia. A pokój mój
ma niecałe 3 metry.
Przeto skurczył się
jak sprężyna pod palcem (...)

(inc. *Tej znów nocy* ..., PZ, 337)

Dalszy ciąg tej historii już znamy: „mistyczna” ofiara zostaje uwięziona w szczelnym „kokonie” owijającej się wokół ludzkiego ciała „transcendentalnej dżdżownicy”. Brakoniecki widział w tym wyobrażeniu „figurę przyszłego rozkładu bohatera”, rzecz więc potraktował psychoanalitycznie i „archetypowo”. Nie trzeba jednak uciekać się od razu do psychoanalizy, by stwierdzić, że mamy do czynienia z figurą Boga. Wskazuje na to już „autokomunikacyjny” (a więc w intencji mistyka czytelny tylko dla niego) szyfr – skrót imienia Boskiego (przypomnijmy tu choćby takich mistrzów mistycznego skrótu jak św. Ignacy Loyola i Wasilij Rozanow). *Dziennik bez samogłosek* sugeruje zaś, że metafora Boga – sprężyny nie jest przypadkowa:

Ale najwyższy był zawsze sprężyną. Zawsze niezłomną, zawsze oporną, niezłomną zawsze, oporną zawsze temu, co chciałyby moje bebechy, mój mózg, moja dusza i wszystko, co ją zaludniało, a było tego legion (...) A ja? Ja byłem sługą uginającym się jak najgiętsza z trzciny, bo myśląca (...) (DBS, 99).

Może jest to też daleka biblijna aluzja do Tego, który myślącej trzciny nie złamie, bo: „wiadomo, co czyni, czyni z miłości dla mnie” (pointa wiersza *Tej znów nocy* ...). Mamy więc i tutaj próbę stworzenia „dystansu ironicznego”, jedynej możliwości „obrony” przed nocnym gościem.

Nie dziwi więc, gdy spotykamy się z pragnieniem poznania, które nie byłoby narzucone „odgórnie” przez Boga, które miałyby charakter w miarę „dobrowolny”. To przede wszystkim pragnienie poznania Jezusa w Jego człowieczym ciele, naturalnego kontaktu z ludzkim, cierpiącym, lecz przecież „wzniosłym” w swoim cierpieniu ciałem:

i może znów mi tam zabiegiesz drogę w Emaus,
bym jeszcze zdążył palce włożyć w Twoje wrzody
(*Ewokacja*, PZ, 319)

Może odbiegłbym tylko na drogę do Emaus. Gdybym mógł drętwe palce
włożyć w rany Człowiecze. Te się zaiste nie goją. Nigdy
(inc. *W Wielki Piątek* PZ, 435)

Zauważmy, że ten nowy Tomasz nie szuka dowodów na zmartwychwstanie. Szuka raczej dowodów na nadprzyrodzoną miarę cierpienia, nadnaturalnego potwierdzenia na istnienie „bólu wiekuistego” (*Inwokacja*). To również droga do sakralizacji bólu, obdarzenia go znaczeniem „naddanym”. Wat wyraźnie odnajduje w sobie potrzebę takiej sakralizacji jako pewnego rodzaju „nadnaturalnego” środka na chorobę (por. DBS, 153). Ciekawym sposobem takiego wywyższenia, „uświęcenia” bólu, jest włączenie go w swego rodzaju „system mistyczny”, przekodowanie na pojęcia języka mistycznego: Wat tworzy więc swoiste „mistyczne ekwiwalenty cierpienia”:

O słodyczki cierpienia, o bólu zaduch
o zakrycie męki, gdzie z wszystkich święceń
zdartą tajemnica, komża przepocona
stuła zaplamiona, kielich poszczerbiony,

hostii na podłodze rozsypane prochy
i ślad stopy na nich chłopskiej zabłoconej
(*Nokturny 2*, PZ, 189-190)

O ekstaza ekstaz o skór komunii o bolesne słodyczki
penetracji w inne. Śmierć za życia (...)
(*Wiersze somatyczne 3*, PZ, 239)

Te „słodyczki cierpienia”, „bolesne słodyczki penetracji w inne” – to przecież jakieś namiastki tego, co mistycy określają jako „smakowanie” Boga, „słodycz” Boga. Sytuacja z *Nokturnu* to uzewnętrzniiony krajobraz „mistycznej” walki duchowej, swego rodzaju pobożowisko, w którym akcesoria „sakramentalne” zostają odarte z tajemnicy, sprofanowane przez ból, jakby transcendujący jeszcze poziom ich denotacji, podważający ich zdolność wyrażania tajemnicy. Wszelkiej „ludzkiej” liturgii zostają przeciwstawione „szczyty gdzie się z Bogiem spała w płomieniu” (tamże).

Potrzeba przekodowania na język sacrum wręcz całej biografii skłania do tworzenia „figuralnych” kompozycji, które można odczytywać w kilku naraz kodach: religijnym, artystycznym, psychologicznym, somatycznym. Takim „wielokodowym” obrazem jest *Przed ostatnią Pietą Michała Anioła* – najlepszy chyba z poetyckich owoców owych znanych już, więziennych „obrotów utożsamień” (por. MW II, 318): Tu, w akcie kreacyjnym, poeta sam staje się reżyserem sytuacji:

Ja jestem twoim ojcem,
bo ja cię do grobu składam.

Ostatnie to dzieło rąk mych.
Dłuto połamię
pędzel utopię
Bo Ciebie do grobu składam,
Synu mój, Synu (...)

Wszystko, co przecierpiałeś,
i ja przecierpiałem z Tobą.
Ale cierpiałem dłużej
i nie przestaję cierpieć (...)

Bo ja nie jestem Boży
ale człowieczy – robak.

Bo mnie mój Ojciec opuścił
nie wczoraj
– ale od zawsze.
Bo mnie jaka czeka nagroda
– prócz Gehenny ogniowej?
Nicość
może
Morze milczenia.

(PZ, 243-244)

To według mnie najwartościowszy religijny wiersz autora *Ciemnego świadła*. Dlatego, by nie naruszać tej jedynej w swoim rodzaju delikatnej kompozycji przez nieudolne próby analizy, chciałbym się zatrzymać na granicy owego „morza milczenia”, i tylko wspomnieć o rzeczach, które najbardziej uderzają w tym utworze. O niesamowitej definicji ojca jako „tego, który składa do grobu”. O tym, że w bólu Nikodema-Michała Anioła-Wata w jednej osobie, zawarty jest jakoś immanentnie (to oczywiście tylko moje subiektywne wrażenie) również jakby ból samego Ojca niebieskiego. Znamy z tradycji ikonograficznej ciekawe przedstawienia Trójcy, na których Ojciec otula niemal ramionami krzyż z wiszącym Jezusem. Zarówno *Pieta* Michała Anioła, jak i powstały z jej inspiracji wiersz Wata zakładają jakoś obecność nieobecnego Ojca, którego namiastką, symbolem jest, utożsamiany w obu wypadkach z autorem dzieła, Nikodem, zajmujący przestrzeń „otwierającą się” dzięki obecności Matki (u Wata co prawda pominiętej). A więc gdzieś „w perspektywie” rysuje się nowy wzorzec ikonograficzny: Ojciec składający Syna do grobu. W końcu w perspektywie antropologicznej postawa „cierpiącego gorzej niż Jezus” podmiotu jest apelem do Boga-Jahwe. W interpretacji Junga to nie Jahwe miał „udoskonalic” Hioba przez poddanie go próbom, odwrotnie – to właśnie Hiob w pewnym sensie „udoskonała” i „wychowuje” Boga: przez swoje cierpliwe i szlachetne człowieczeństwo „uczy” groźnego Boga-Jahwe miłosierdzia. Po „przygodzie z Hiobem” Bóg już nie może

pozostać taki sam. Zostaje miłosiernym Bogiem, jakiego obraz przekazuje chrześcijaństwo. Może ta uporczywa postawa Wata – „człowieczego robaka” jest podobnego rodzaju próbą „przekonania” Boga, skierowania Go na tory miłosierdzia?

W syntetycznym skrócie wspomnijmy jeszcze o „transcendentnym” wymiarze ciała w poezji Wata. Zwraca tu uwagę kilka perspektyw, w których jest widziany walor „somatyczny” kondycji ludzkiej w powiązaniu z transcendentem:

1. Ciało jako „witraż” – oświetlone w procesie poznania „ciemne świcidło” (*Sny sponad Morza Śródziemnego 6, Trochę mitologii*) kryjące w sobie szyfr znaków, fascynującą tajemnicę.
2. Ciało dręczone przez demony – łączy się to z ogólniejszą koncepcją „choroby jako metafory”²⁷: ciało staje się przestrzenią działania złego, a patologia łączy się z demonologią (inc. *W czterech ścianach mego bólu, W szpitalu*).
3. Ciało widziane przez pryzmat skóry – szczególnego rodzaju medium poznawczego: „skórą przepytywałem Boga swego. I węża przepytywałem” (*Oda III*) – wygarbowanej „w ubóstwie ubóstw ubóstwień” (*Odjazd Anteusza*), uczestniczącej w „komunii skór” (*Wiersze somatyczne 3*), a w końcu okazującej się skórą „ofiarnego bydłęcia” (*Oda III*).
4. Ciało jako szczególne, materialne miejsce „pokrewieństwa” z Jezusem (*Inwokacja*), w którym odnajduje się nawet „krwawy pot” (*Trochę mitologii*) i które jest „latoroślą umierającą w patetycznym geście” (*Wiersze somatyczne 3*).
5. Ciało jako „pokarm” dla historii, (inc. *I tak się właśnie krew pompuje ...*), którego krew „maści dziejów tryb” (*Ewokacja*).
6. Ciało widziane w perspektywie daru od Stwórcy (*Buchalteria*), ostatecznie „powracające” do Niego jako ofiara (inc. *Ogień z kości naszych ...*).
7. Ciało widziane w perspektywie „poszerzonej”, nierozdzielnie organicznie związane z duchem, będące wręcz swego rodzaju korzeniem myśli i życia duchowego (była o tym już wcześniej mowa; tu tylko dodam, że zwłaszcza w tym punkcie daje się zauważyć wpływ myśli Wasilija Rozanowa, a także własnej tradycji Wata, pochodzącej jeszcze z *Piecyka*).

Wat wyróżnia się też na tle innych współczesnych „poetów ciała” (Bursa, Grochowiak, Wojaczek), przede wszystkim próbą uchwycenia ciała właśnie w jego perspektywie transcendentnej, do której potrafi zbliżyć nawet poziom fizjologii. Obcy jest mu zarówno wulgarny biologizm Wojaczka, jak i estetyzujący w gruncie rzeczy turopizm Grochowiaka. Zaś jego „strategia pacjenta” (określenie E. Balcerzana²⁸) jest w porównaniu z Bursą wzbogacona o kontekst „demonologicznej” metafizyki.

²⁷ Zob. S. S o n t a g. *Choroba jako metafora*. W: *Osoby*. Pod red. M. Janion. Gdańsk 1984.

²⁸ *Poezja polska w latach 1939-68*. Cz. 1. Warszawa 1983.

WYKAZ SKRÓTÓW
ZASTOSOWANYCH DLA WYDAŃ CYTOWANYCH DZIEŁ ALEKSANDRA WATA:

- DBS – *Dziennik bez samogłosek*. Oprac. K. Rutkowski. Londyn 1986.
- MW – *Mój wiek*. Pamiętnik mówiony. Część 1-2. Rozmowy prowadził i przedmową opatrzył Czesław Miłosz. Do druku przygotowała Lidia Ciołkoszowa. Warszawa 1990.
- PZ – *Poezje zebrane*. Oprac. A. Micińska i J. Zieliński. Warszawa 1992.
- SHK – *Świat na haku i pod kluczem*. Oprac. K. Rutkowski. Londyn 1985.
- UL – *Ucieczka Lotha*. Oprac. K. Rutkowski. Londyn 1988.