

PRYWATYZACJA SACRUM W POEZJI WSPÓŁCZESNEJ

EDYTA SOŁTYS-LEWANDOWSKA*

„Pokolenie tzw. »roczników siedemdziesiątych« albo w ogóle odcina się od przeżywania religijnego, albo szuka możliwości doświadczenia indywidualnego”¹, pisze Tomasz Cieślak-Sokołowski o młodej poezji polskiej. Podobne diagnozy spotkać można w licznych opracowaniach z przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Ich cechą wspólną jest podkreślanie indywidualizacji i prywatności przeżycia religijnego wpisane w współczesną literaturę i kulturę. I tak, Elżbieta Jędrzejowska pisze o istnieniu tzw. „sacrum prywatnego”². W *Mapach duchowych współczesności* Sobolewska odwołuje się do świadomego wyboru religijnej bezdomności, na pograniczu agnostycyzmu i wiary prywatnej, zwykle płynnej i synkretycznej, tworzenia „przestrzeni międzyreligijnej”³. Zjawisko to, jak dodaje, a zwłaszcza religijny eklektyzm i synkretyzm, samo z siebie jest aksjologicznie neutralne. O jego wartości świadczyć będzie sposób, w jaki zostanie wykorzystany przez jednostkę, może być zatem szansą na dojrzałość i wyraz „autentycznej religijności ufundowanej na doświadczeniu wewnętrznym” lub banalizację poszukiwań religijnych, dezindywidualizację i tandetę religijnych przedstawień⁴.

Anna Spólna elementy współczesnej duchowości opisane przez Sobolewską dostrzega w przestrzeni literackiej, podkreślając, że obecnie „wyraźnie zaznacza się tendencja do uprywatnienia religijności, wprowadzenia jej indywidualnie wybranych aspektów w ramy własnego światopoglądu”⁵. Swoją tezę popiera analizą

* Edyta Sołtys-Lewandowska – dr, Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej UAM w Poznaniu. Podczas pracy nad tekstem autorka korzystała ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji nr DEC-2012/07/N/HS2/01249.

¹ T. Cieślak-Sokołowski, *Metafizyczne doświadczenia najmłodszej poezji*. A. Kuciak, P. Sobolczyk, J. Stefko, „Fraza” 2005, nr 4, s. 131.

² E. Jędrzejowska, *Sacrum prywatne – rzecz o fotografii*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 14, s. 297.

³ A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery?*, Warszawa 2009, s. 45.

⁴ Tamże.

⁵ A. Spólna, *Na obrzeżach. Jacek Podsiadło i Marcin Świetlicki wobec znaków wspólnoty religijnej*, „Tekstualia” 2011, nr 2, s. 84. Anna Spólna w odniesieniu do poezji Świetlickiego użyła również sformułowania „prywatyzacja sacrum”, którym w niniejszym szkicu będę się posługiwać. Powołuję się na wypowiedź ustną (komentarz do referatu Tatiany Naklickiej, *Marcin Świetlicki*

utworów Podsiadły i Świątlickiego, z których pierwszy, zdaniem badaczki, nie umie, drugi nie chce przyjąć postawy konfesyjnej⁶. Wyrazem uprzywątlenia religijności będzie tworzenie własnych zastępników tradycyjnej obrzędowości (blues zamiast trenu) oraz podążanie indywidualnymi drogami poszukiwań duchowych (ciemność zamiast jasności epifanii, gest sprzeciwu fundujący tożsamość podmiotu)⁷.

Zjawiska te są znaczące, rysują się bowiem coraz wyraźniej w krytycznej recepcji poezji współczesnej. Świadczą też o tym, iż występujące w tej twórczości tendencje desakralizacyjne (R. Kobierski, poezja śląskiej grupy „Na dziko”) i profanacyjne (E. Tkaczyszyn-Dycki, B. Kierc) wyraźnie uzupełniane zostają o prywatyzację sfery *sacrum*.

Przyczyny tych przemian rozpatrywane powinny być w dwóch kontekstach. Pierwszym, być może najbardziej oczywistym i narzucającym się ze względu na zbieżność terminologiczną, jest współzależność literackich obrazów prywatyzacji *sacrum* od czynników społeczno-kulturowych, dobrze rozpoznanych i opisanych przez socjologię religii, w której od lat sześćdziesiątych ub. wieku pojawiają się koncepcje sprzeciwiające się tezie o sekularyzacji⁸. Zwracają się one w stronę nowych formuł życia duchowego, nazywanych przejściem „od religii do religijności”⁹ czy „od (zinstytucjonalizowanej) religii do (zindywidualizowanej)

i Bóg. Refleksja poetycka nad najnowszym zbiorem poetyckim „Jeden”) z konferencji *Nowa poezja wobec tradycji*, Olsztyn 16–17.10.2013.

⁶ A. Spólna, *Na obrzeżach...*, dz. cyt., s. 91–92.

⁷ Tamże.

⁸ „Sekularyzacja obejmuje zespół idei, oznaczających wycofanie się instytucji religijnych z aspektów przestrzeni społecznej i kulturowej dotychczas kierowanych, czy zdominowanych przez te instytucje; oznacza wyzwolenie się instytucji politycznych, kulturowych, naukowych i innych spod władzy i wpływu instytucji religijnych; wreszcie sekularyzacja to wyrugowanie treści i idei religijnych ze wszystkich aspektów ludzkiej kultury, obejmującej filozofię, sztukę, rozrywkę, naukę itp.” (F. Adamski, *Secolarizzazione della cultura. Interpretazioni teoriche e conseguenze pratiche* [w:] *Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau*, 4. Ottobre, Dicembre 1985, [s. n.] Pisa 1985, s. 252, [cyt. za:] K. Szociłk, *Wpływ religii na kulturę. Wybrane argumenty zwolenników sekularyzacji*, „Kultura i wartości” 2012, nr 3, s. 79). Tym terminem oznaczano również wyzwolenie się człowieka spod wpływu religii.

Termin sekularyzacja używany jest przez klasyków socjologii – E. Durkheima czy M. Webera, przez których zmierzch religii wiązany jest z rozwojem społeczeństw (przede wszystkim zachodnich), głównie poprzez ich racjonalizację oraz modernizację, rozwój kapitalizmu, industrializację. Tezę sekularyzacyjną rozwija książka Petera Bergera *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* (wyd. ang. 1967, pol. Kraków 1997), podkreślająca globalność tego zjawiska; na istotę procesów sekularyzacji wskazuje zastąpienie uniwersalnego religijnego *Weltanschauung* niezależnymi od religii instytucjami, koncepcjami, mechanizmami społecznymi związanymi z ideą postępującej racjonalizacji i nabierania przez fenomeny kulturowe świeckiego charakteru, „odczarowanie świata” z elementów tajemnicy, misterium i magii.

⁹ H. Konoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, przeł. B. Motak [w:] T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszczyk, Kraków 1996.

wiary”¹⁰. Ów powrót religii czy też religijną zmianę upatrywano w rezygnacji z zinstytucjonalizowanych tradycyjnych modeli przeżywania i praktykowania religii na rzecz nowych zindywidualizowanych i sprywatyzowanych form dalekich od ortodoksyjności¹¹. W tym kontekście religia staje się elementem zakotwiczonym w prywatnej sferze nowoczesnych społeczeństw, przestaje obowiązywać jej powszechny charakter, dokonuje się przesunięcie z form manifestacji wspólnotowych, na rzecz praktyk indywidualnych (stąd określenie Luckmanna „niewidzialna religia”, którą cechuje „mniejsza widoczność społecznych obiektywizacji”), wiara staje się sprawą jednostkowego wyboru, bez instytucji pośredniczących (Kościoł) oraz jednego obowiązującego modelu konfesji, a samą sferę oddziaływania religijnego oddziela się od laickiego porządku społecznego. Selektywny stosunek do dogmatów i prawd religijnych, czyli „segregację instytucjonalnie wyspecjalizowanych norm religijnych” Luckmann uważał za pochodną „instytucjonalnej segmentacji struktury społecznej”¹², a powstająca w ten sposób sprywatyzowana religia „nie posiada ani publicznych reprezentacji, ani dostępnych dla ogółu ceremonii, ni powszechnie zapośredniczonych dogmatów religijnych, ni kolektywnie celebrowanych rytuałów”¹³, odznacza się „synkretyzmem i indywidualną użytecznością”¹⁴. Zespół cech „sprywatyzowanej religii”, mimo wyraźnych odchyłeń od tradycyjnie pojmowanej wiary, ujmowany jest przez badaczy jako współczesny wyraz tęsknoty za *sacrum*, chęć ponownego zaczerowania świata, otwarcia na uniwersalną sferę „Ducha”¹⁵. Tendencje te wiążąc oczywiście można z licznymi zjawiskami duchowego rozwoju, kryjącymi się pod wspólną nazwą New Age, które tak wnikliwie opisała, zinterpretowała i poddała krytyce Sobolewska¹⁶.

Drugim kontekstem dla „prywatyzacji *sacrum*” jest sama poezja, która najczęściej stroni od wszelkich dogmatyzowanych form religijności. Błoński stwierdził przed laty, iż „*sacrum* jest kapryśne, zjawia się niespodziewanie, objawia przeciw rutynie i przyzwyczajeniu, tym samym zbliża często do granicy schizmy

¹⁰ U. Beck, *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, przeł. R. Livingstone, Cambridge 2010, s. 40 [cyt. za:] T. Kunz, *Indywidualizacja i więź wspólnotowa. Religia jako narzędzie samoidentyfikacji w świecie późnej nowoczesności*, „Fa-art.” 2013, nr 1–2, s. 3–4. Por też: J. Mariński, *Między tradycją a ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 154.

¹¹ T. Kunz, dz. cyt., s. 3.

¹² Por. uwagi T. Luckmanna, dz. cyt., s. 133.

¹³ Tamże, s. 37. Porównaj też omówienia prywatyzacji i indywidualizacji religii w cytowanym wyżej artykule T. Kunza, s. 3–12.

¹⁴ T. Kunz, dz. cyt., s. 10, porównaj całe omówienie prywatyzacji i indywidualizacji religii w cytowanym artykule.

¹⁵ B. Pnińska, *Prywatyzacja religii a sacrum [w:] Ku prywatyzacji religii?*, red. A.A. Szafrński, Lublin 2013, s. 32.

¹⁶ A. Sobolewska, dz. cyt., zob. szczególnie rozdziały: *Bóg jest modny. Kontrduchowość masowa* oraz *Co nam zostało z Nowej Ery?* (s. 13–118).

i herezji”¹⁷. Krakowski badacz śladów „chrześcijaństwa” szukał w najdziwniejszych miejscach, w utworach religijnie nieoczywistych, które są jednak mu bliższe, na których uczył się czytać literaturę:

Im bardziej bowiem droga tzw. „literatury katolickiej” zdawała mi się (mimo godnych podziwu sukcesów) – zaułkiem, tym bardziej zaskakiwała mnie, powiedzmy ogólnie, „chrześcijańskość” utworów, przede wszystkim klasycznych [...]. Ponieważ coraz lepiej uczyłem się rozpoznawać, ile literacka współczesność – czy ogólniej, nowożytność – zawdzięcza tradycji, zacząłem powoli pojmować, że pytania, odpowiedzi i przeświadczenia, jakie zajmowały mojego Prousta, Witkacego czy Miłosza są mniej lub bardziej pochodne od religijnego spadku, że zeświecczają lub, przeciwnie, uświęcają elementy, wchodzące w skład ogromnej budowli, w którejśmy się poniekąd pogubili, i że po tej budowli dobrze byłoby pochodzić z teologiczną świeczką. Czy naprawdę – teologiczną? Teologia jest już porządkowaniem, racjonalizacją, ograniczeniem. W ciele literatury europejskiej krążyła teologia, krążyła czy krąży wiara, a jeśli nawet nie wiara, to substancje, które z tej wiary biorą początek [...].¹⁸

Taką postawę nazywał Błoński ekumeniczną i charakteryzował ją jako czytanie bez „wyznaniowej czujności”, bez niepotrzebnych kwalifikacji i sprawdzianu z ortodoksji. Obejmując literaturę synchronicznie, szukał tego, co wspólne, odmienności traktując jako „aktualizacje różnych aspektów tego samego zjawiska”. Błoński dowartościowywał sferę doświadczenia metafizycznego zapisaną w wierszu, uniezależniając ją od teologicznej refleksji. Podobnie rzecz ujmował Jacek Łukasiewicz, podkreślając, iż indywidualizacji przeżyć, co najmniej od romantyzmu będącej jednym z fetyszów poezji, i obrzędowego języka religii nie da się połączyć w jednej formule. Stąd zaproponowany podział na poezję religijną, w której zaistnieć może postawa indywidualistyczna i poezję sakralną, nastawioną na ontologiczne postrzeganie inności rzeczywistości przekraczającej granice indywidualności ludzkiej¹⁹.

Indywidualistyczna niewierność artysty i jej występowanie przeciw religijnym *cliché* często poddawane jest refleksji krytycznej, jak w eseju Jacka Semolińskiego:

Sztuka i twórczość wymagają od artysty wykroczenia religijnego. Nie tylko dlatego, że są aktywnością anarchiczną, ale dlatego, że same mają status nie ustabilizowany. Stabilizacja sztuki nie pochodzi z zewnątrz, a zostawiona jest artyście. Skazuje więc go na samotność rozstrzygnięć, na próbę zasadniczą: albo na samotność doskonałą, albo na taką, o której mniema, że jest miejscem przeznaczonym na ingerencję Boga. Takim miejscem, jakim dla św. Pawła była droga do Damasku. Tyle że ta droga musi być permanentna, bez Powołania, bo jeśli ono się zjawi, ustać musi

¹⁷ J. Błoński, *Ekumenizm a literatura* [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Gotfryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 31; zob. tenże, *To co święte, to co literackie* [w:] *tegoż, Kilka myśli co nie nowe*, Kraków 1985.,

¹⁸ Tamże, s. 29–30.

¹⁹ J. Łukasiewicz, *Dwa języki* [w:] *To co Boskie, to co ludzkie: materiały z sesji „Poezja religijna, metafizyczna, czy...?”*, pod red. R. Pyzałka, Wrocław 1996, s. 22–23.

źródło i potrzeba twórczości. Artysta musi więc być poganinem w nieustającym stadium nawrócenia.²⁰

Refleksja poetycka i szerzej, artystyczna, związana jest zatem silnie z poczuciem wolności jednostki. Jej sposób poznawania i pojmowania świata nie mieści się w żadnym z systemów ideologicznych, za który w tym kontekście można uznać ściśle ortodoksyjny system religijny. Granice teologiczne dogmatów nie są zatem granicami możliwości (poznawczych, eksplikacyjnych, estetycznych) języka poetyckiego, o czym świadczą nie tylko przykłady zaprezentowane przez Błońskiego, ale właściwie cały kanon literatury, który w zdecydowanej większości mierzy się w jakiejś części z religijnym światoodczuciem. Tendencje do prywatyzacji i indywidualizacji przeżyć religijnych istnieją zatem w poezji niezależnie od socjologicznie postrzeganych zjawisk związanych z sekularyzacją.

W literaturze prywatyzacja *sacrum* charakteryzować się będzie poszukiwaniem nowych form wyrazu dla „wyobraźni religijnej” w świecie, w którym „Bóg nie jest już obecny, czyli w świecie, w którym brakuje trwałych i stabilnych struktur mogących dostarczyć jakiejś jednorodnej, ostatecznej normatywnej podstawy naszej wiedzy i etyki”²¹. Przejawiać się będzie w sposób bardzo różny, od zbanalizowanych przekształceń obrzędowości katolickiej (pijacka „msza” w barze u Świetlickiego²²) do naznaczonych dramatyzmem duchowych poszukiwań miejsca dla własnej indywidualności w dogmatyzowanym świecie religii (poezja Cz. Miłosza). Poniższe rozważania będą jedynie próbą zaznaczenia istnienia zjawiska i kilku jego postaci w szeroko pojętej poezji współczesnej, w żadnej mierze nie będą zmierzać do wyczerpującego opisu zaznaczonych tutaj procesów.

„BŁOGOSŁAWIONA WĄTPLIWOŚĆ” WITOLDA WIRPSZY

Napisany pomiędzy 26 grudnia 1981 roku a 31 grudnia 1982 roku, a wydany po raz pierwszy w 1946 roku poemat *Liturgia* Witolda Wirpsy, wśród krytyków wywołał zarówno zaskoczenie (S. Barańczak), jak i stanowił dopełnienie wcześniejszych sądów, interpretowany jako kontynuacja polemiki wobec „bogów-form wszelkiej maści” zapoczątkowanej już przez *Faetona* (T. Karpowicz). Dyskusję zogniskowaną wokół tego poematu podsumowuje w swojej książce

²⁰ J. Sempoliński, *Czy wierzący może być artystą?* [w:] tenże, *Władztwo i służba. Myśli o sztuce*, wybór, oprac. i wpraw. M. Kitowska-Lysiak, Lublin 2001, s. 105.

²¹ S. Zabala, *Wprowadzenie. Religia poza teizmem i ateizmem* [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. Zabala, przeł. S. Królak, Kraków 2010, s. 26.

²² Jakiś porządek musi być: codziennie wychodzę i około południa siadam w Literacie.

Rytuał, msza powszednia, codzienną liturgię odprawiam w tym lokalu w prześwietnej kompanii.

M. Świetlicki, *20 lipca, Wrocław* [w:] *Jeden*, Kraków 2013, s. 46.

Dariusz Pawelec²³. Uzupełnia on krytyczne głosy spostrzeżeniem o wcześniejszej liturgii opisanej przez poetę w *Nowym podręczniku wydajnego zażywania narkotyków* (wydany dopiero w 1995, stąd jego nieznamość we wczesnej recepcji poematu), będącej kryptonimem narkotyku, ostrzegającego przed przyjmowaniem „gotowego, śmiertelnie i narkotycznie obezwładniającego języka”²⁴. Fragment ten nie zapowiadał ponownego²⁵, tym razem religijnego użycia liturgicznego konceptu.

Liturgia, jak podaje autor *Faetona*, wywodzi się z łacińskiego *litare* – ofiarowywać skutecznie, odnosi się do wspólnotowego rytuału religijnego. Jednak Wirpsza konstruuje swój własny „obrzęd prywatny” i tłumaczy: „starałem się trzymać pierwotnego łacińskiego sensu czasownika *litare*: tekst ma być ofiarą, ma być ofiarowany przeze mnie, natomiast skuteczność ofiary pozostaje niestety sprawą otwartą i dla nadawcy, i dla odbiorcy”²⁶ [17]. Tworząc poemat odwołujący się do sformalizowanej warstwy obrzędowej kultu religijnego, pośrednio odnosi się Wirpsza do rozróżnienia między wiarą a religią. Istnieje ono od dłuższego czasu w teologii chrześcijańskiej, pogłębiane przez myśl ewangelicką (K. Barth, R. Bultman, D. Bonhoeffer, P. Tillich), od niedawna funkcjonuje również na gruncie katolickim²⁷. Wiara według tradycji katolickiej jest „cnotą nadprzyrodzoną wlaną przez Boga” [KKK 153]²⁸, którą możemy pojmować jako spotkanie łaski Bożej i ludzkiego wolnego aktu. Według Katechizmu wiara ma charakter dialogiczny: Bóg dał człowiekowi pragnienie siebie, które objawia się w sposób naturalny w ludzkim poszukiwaniu sensu [KKK, 27–30]. Na to pragnienie „wpisane w serce człowieka” Bóg odpowiada Objawieniem [KKK 50–67, 142]. Człowiek może je przyjąć w dobrowolnym akcie wiary [KKK 154, 160]. Religię zaś można postrzegać jako zjawisko antropologiczne i kulturowe, jest ona znakiem otwartości sfery naturalnej oraz ludzkiej kultury na działanie Boga (interpretacja teologiczna). Religia jest zatem „ciałem” wiary, a „inkulturację wiary do ludzkiej religijności możemy pojmować jako pewną analogię do Wcielenia”²⁹.

²³ D. Pawelec, *Liturgia* [w:] tenże, *Wirpsza wielokrotnie*, Mikołów 2013, s. 233–246.

²⁴ Tamże, s. 241.

²⁵ W pewnym sensie mającego jednak podobny ostrzegawczy wydźwięk, jeśli w interpretacji odwołały się do opozycji wiary i religii, o której piszę w dalszej części tekstu.

²⁶ W. Wirpsza, *Liturgia*, Mikołów 2006; numer strony podaję w nawiasie kwadratowym. Wszystkie wyróżnienia w cytowanych fragmentach pochodzą ode mnie.

²⁷ Odwołuję się do rozróżnienia zreferowanego przez T. Halikę, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, przedm. W. Havel, Kraków 2004, s. 117. Sam Halik w odniesieniu do wyznania rzymskokatolickiego, rozróżnia katolicyzm (czasowo ograniczona postać Kościoła, Kościół zamknięty i wrogi wobec świata, religijne getto) i katolicyść (powszechność, integralność, szeroką otwartość, jedno ze znamion autentyzmu Kościoła Chrystusa), s. 135–136.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. II popr., Poznań 2012. W nawiasie kwadratowym cytuję oznaczam skrótem KKK i podaję numer akapitu.

²⁹ T. Halik, dz. cyt., s. 117.

W tym kontekście *Liturgia* opowiada się za wiarą w kontrze do religii. Na „dochodzeniu”³⁰ do wiary oparta jest kształtująca się tożsamość podmiotu religijnego Wirpży, którego kondycję oznacza permanentna niepewność, nieustannie tkwiąca „w stadium poprzedzającym jeszcze nieosiągniętą pewność” [17]. Religia, jako obszar skonwencjonalizowany i publiczny, zakładający powtarzalność form, zostaje odrzucona:

Dlatego ta liturgia jest prywatna; jest obrzędem i dialogiem wewnętrznym, nadto w istocie niepowtarzalnym, w intencji uzyskania pewności. O tej liturgii stanowi „ufność: że zostaną wysłuchany”. [17]

Religia natomiast w obszarze całego tekstu usytuowana jest obok jakości takich, jak sformalizowany i scjentystyczny idiom, język i słowa (w opozycji do żywiołu mowy) czy prawo, których ograniczoność i niewystarczalność podkreślana jest w całym poemacie.

Ale co to znaczy poza słowami:

Błysk, w którym dostrzegam ciemność. Ciemność jest dla
Mnie. Dla kogo błysk. Ciemność i błysk bez wyobrażenia
Światła i mroku. Opór bez wyobrażenia cielesnego. Wstyd
Bez dławienia się śliną i suchości w gardle. Bojaźń bez
Drgnięcia; drgnięcia czego; punktu.

Skazany na słowa,

Zmaga się z nieznanym i oczywistym Nieznanym Oczywistym. [28]

Dlatego podnoszona do rangi podstawowego atrybutu człowieka poszukującego i pytającego niepewność (na przestrzeni tekstowej objawiająca się w dominujących zapytaniach, zastrzeżeniach, trybie warunkowym³¹), niemożność zaufania żadnym zewnętrznym instancjom poznawczym i desygnującym, wątplenie i przyznawanie się do słabości i porażek [podmiot „mówi *Kyrie*, ale nie potrafi powiedzieć *Pater meus*”, s. 75], stają się punktem wyjścia i znaczą całą drogę duchowych poszukiwań podmiotu:

Daj się rozeznąć, jeśliś jest, któryś jest.

Inaczej, daj pewność zarysu Twojego, skoro żadnych zarysów
W sobie rozeznąć nie potrafię. I daj kontur Prawa, skoro
Prawo jest w Tobie; i otwórz mi oko wewnętrzne, nawet jeśli
Miałbym się przerazić. Inaczej: niech zobaczę, jak Tobiasz,
Któremu anioł pomazał oczy kałem, ptasim, czyli z wysoka.

³⁰ „Dochodzenie” poeta rozumie dwójako: pierwsze znaczenie to zbliżanie się do czegoś, drugie kojarzone jest ze śledztwem i ściganiem. Oba znaczenia, co podkreślane jest w poemacie, są względem siebie komplementarne, s. 17.

³¹ Szerzej ten aspekt *Liturgii* omawia i interpretuje D. Pawełec, dz. cyt.

Czy siedziałem? czy stałem? czy leżałem? czy kłęczałem?
 A jeżeli to wszystko razem, chociaż to niemożliwe? Ale
 W pomyśleniu możliwe i w wysłowieniu. Trzeba mi rozciągnąć
 Zastony, a kiedy mrok, to i światło zapalić, i oczy otworzyć
 Zwyczajnie, aby wzrok nie zarysów szukał, ale kształtów mocnych. [76]

Co ciekawe, wątplenia i niepewności (zarówno w stosunku do niewyraźności Transcendencji, możliwości epistemologicznych człowieka, czy słownego wyrażenia świata) są niemal absolutyzowane, a jednocześnie zatrzymują niejako podmiot w nieprzekraczalnym stanie własnych wątpliwości (letargiczność³² tego zawieszenia jest skontrastowana z dynamiką samych poszukiwań), co doprowadza do koncentracji na „ja” mówiącym, poszukującym, niekoherentnym „jąkającym się” podmiocie [„Jestem tym, co szuka i wciąż niepewny swego; / Swego? A cóż jest swoje?”, 89]. Joanna Grądział-Wójcik podkreślała:

Jesteśmy świadkami wewnętrznych zmagania i wątpliwości, a nie uniesień czy epifanii. Zamiast apostrof do Boga, modlitewnych prośb i przebiegania pojawiają się zwroty do czytelnika, który towarzyszy przeżywającemu „ja” w jego poszukiwaniach. To właściwie poemat nie o Bogu, lecz o człowieku, który pragnie dotknąć Transcendencji, oczywiście i nieznaną jednocześnie – dotknąć, czyli nazwać, zrozumieć, odczuć.³³

Stąd potencjał wiary („wewnętrzna integracja” ludzkiej osoby³⁴, przezwyciężenie koncentracji na sobie, wychylenie w kierunku „ty”³⁵) i wpisana weń niepewność zostają wykorzystane nie jako konsolacyjny wymiar religii, a jako element dynamizujący poszukiwania duchowe. To właśnie ten element staje się warunkiem możliwości i uczciwości wypowiedzenia *credo* przez człowieka współczesnego, co podkreśla w swoich książkach Thomas Halik.

Aby wszakże takie uroczyste słowo [*credo*, dop. ESL] było uczciwe – zważywszy na wszystkie niepewności, problematyczności i wątpliwości naszego serca i czasów, w których zostaliśmy umieszczeni – musimy jednym tchem wyznać także naszą słabość, chwiejność, nasze błędy i wątpliwości. Wyznanie wiary bez wyznania wątpliwości jest aktem powierzchownym i nieodpowiedzialnym. O ile przez wyznanie wiary przyznaję się do Boga, to jeszcze pierwiej, wyznając grzechy, przy-

³² Opozycja letargiczność–liturgiczność, chociaż nie użyta przez samego poetę, ale wpisująca się w jego poetykę wykorzystywania podobieństw lingwistycznych i etymologicznych oraz nadawania im sensów, wydaje się trafnym rozpoznaniem kondycji podmiotu *Liturgii*, dla którego liturgiczność (pewna celebrowanie, wiara w świętość, ale też precyzyjny rytm) poszukiwań przeciwstawiona jest letargicznemu trwaniu w stanie wątpliwości, pozbawionemu prób wyjścia, biblijnej „letniości”.

³³ J. Grądział-Wójcik, *Mowa modlitwy. O „wierszach osobnych” Witolda Wirpyszy* [w:] *tę ję, Przestrzeń porównań. Szkice o polskiej poezji współczesnej*, Poznań 2010, s. 48.

³⁴ Nieintegralność podmiotu mówiącego jest podkreślana zarówno w samym tekście poematu („A kto we mnie gada, gdy we mnie rozgrywa się ta rozmowa, kto jest ten pierwszy i ten drugi”), jak i przez jego komentatorów, por. D. Pawełc, dz. cyt., s. 245.

³⁵ T. Halik, dz. cyt., s. 174–175.

znają się do swojego człowieczeństwa. Tak samo, jak istnieje *felix culpa* – „szczęśliwa wina, która nam zasłużyła tak wielkiego Odkupiciela”, tak też istnieje błogosławiona wątpliwość, która otwiera drzwi dla wiary. O słowach Ewangelii: „Wierzę, Panie, zaradz memu niedowiarstwu”, powinniśmy stale na nowo rozmyślać. Wiara i wątpliwości nie są po prostu przeciwieństwami, jak się wydaje przy powierzchownym i zewnętrznym spojrzeniu. Są to dwie równoległe odpowiedzi na dwuznaczność Bożej odpowiedzi w świecie, na paradoks bliskości i oddalenia, intymności i nieprzeniknioności³⁶.

Obrzęd Wirwszy jest prywatny ze względu na rezygnację z wymiaru wspólnotowego liturgii, nieumiejętności uczestniczenia w obrzędach zbiorowej pamięci, czy epifanicznej „nieprzekazywalnej pamięci” indywidualnej [św. Paweł, s. 54], niedostępnej dla niedoświadczającego podmiotu zewnętrznego, o których pisze:

Liturgia bowiem, wynika to ze słowników, wywodzi się z *lito*,
Ofiarowuję skutecznie. Pamięć niczego skutecznie nie ofiaruje, nie pada
Ofiarą, nie oferuje nawet. Rozumnie da się powiedzieć: jest organem
szczątkowym. [73]

Pamięć, podobnie jak słowo i język, jest w tym poemacie potraktowana jako synonim ułudy i pustki. Pamięć wyłącznie „oferuje”, nie „ofiarowuje”, zatem nie ma mocy sprawczej, jest „nieskuteczna”. Jest „organem szczątkowym”, ponieważ zapośredniczona nie może zostać poddana aktualizacji, jako medium się nie sprawdza, odsyła bowiem do zbioru, którego nie można zapełnić konkretem doświadczenia. Kiedy zostanie „zaznana”, paradoksalnie jej wyrazistość zostaje zaciemniona, umożliwiając jedynie „wymawianie” zapomnienia [*Pamięć*, 55]. Tylko jednorazowość, niepowtarzalność doświadczenia i epifanii jest zatem prawdziwą ofiarą. Zapisanie, chociaż konieczne, jest czynnością zniekształcającą. Podobnie jak pamięć czy powtarzany rytuał, tak język, pismo, język, „zbyt precyzyjny” zaświadcza jedynie o tym, że coś istniało, dokonało się, nie jest jednak w stanie uchwycić nieokreślonego i niewystawionego fenomenu doświadczenia. Dlatego opowiada się poeta za żywiołem „niedokładnej” nietotalizującej mowy, realizującej się m.in. w modlitwie:

[...] wszystko to mówi, że jest
Na swoim miejscu, a miejsce jest mowy i skargi,
I radości i lęku, i melancholii, wolności i zniewolenia,
A wszystko to jest jedno miejsce, miejsce modlitwy. [93]

³⁶ T. Halik, dz. cyt., s. 24. Halik podaje za Tillichem, że najważniejsza granica przebiega nie między tymi, którzy uważają się za wierzących, a tymi, którzy nazywają się ateistami, ale między grupą tych, którzy do pytań, jakie rodzi wiara, ustosunkowują się obojętnie, a tych, których te pytania poruszają – czy będą to wierzący, dla których wiara nie przestaje być „niezwykłą przygodą poszukiwania”, czy ateści, którzy w ten czy inny sposób „mocują się z Bogiem”, tamże, s. 44.

Podmiot poematu dekonstruuje wszelkie totalizujące języki, więc uniwersalistyczny język religii czy metafizyki [„Stoi na opoce, ma fundamenty ten okręt, / a jednak kołysze się, / obraca ten okręt: / Podwójnie, wokół osi pionowej i wokół osi / poziomej”, 25], całościujący język scjentystyczny, zwłaszcza w wymiarze matematyczno-fizycznym [„liczby są porządkowe, choć niczego / Nie porządkują”, 23; „Gramatyka takiej geometrii rozsadza geometrie / Nieznane-go”, 24], klasyczne pojęcie prawdy jako zgodności sądów rzeczywistym stanem rzeczy [„Tu Arystoteles na nic”, 29]. Nie prowadzi to jednak do relatywizmu, co byłoby niemożliwe w poezji, w której etyczne zaangażowanie było ważnym, nieporzuconym całkowicie elementem³⁷, ale do wyboru innego katalogu pojęć, zaczerpniętych co prawda z sakralnego słownika, które mają jednak wydzźwięk indywidualistyczny i uzupełniają prywatny wymiar liturgii. To przede wszystkim grzech, ale również sumienie, pokora, skrucha, żal, wstyd, bojaźń, miłość, odwaga, nadzieja, wiara, abstrakcyjne terminy, które wymagają dopełnienia przez doświadczenie. W obliczu apofatycznej niemożności określenia tego, który jest „Nienazwany a Oczywisty”, pozostaje człowiek „bezsilny”. Ta bezsilność jest nie tylko kapitulacją poety wobec niezadowolającego słowa, ale też stanem człowieka stojącego u progu Tajemnicy.

Wiara nie rodzi się przeciw ze zrozumienia. Nie rodzi się nawet z niezrozumienia. Rodzi się właśnie z bezsilności słowa wobec Transcendencji [...]. Wiara nie rodzi się z tekstu. Wiara rodzi się z doświadczeń.³⁸

Stan bezsilności wyraża również ową niestabilną naturę ludzką, popadanie w grzech (własny i publiczny – miasto), poddawanie się emocjom, pokorę. To ciągłe poszukiwanie, dążenie, niezaspokojone potrzeby (szczególnie epistemologiczne i desygnujące), stanowią zatem tkankę tego poematu, koncentrującą się na doświadczeniach religijnych, przechodzących w doświadczenia mistyczne. Uniezależniając się od sporu, czy poemat Wirpszy zawiera elementy autobiograficzne, czy jest zdystansowanym religijnym traktatem, stwierdzić należy, że „doświadczenie” jest jedną z ważnych kategorii domagających się w jego kontekście eksplikacji. Dlaczego doświadczenie? Ponieważ jest ono najbliższe postawie poszukującego podmiotu Wirpszy. Jak pisze Giorgio Agamben, „doświadczenie jest niewspółmierne z pewnością, kiedy doświadczenie staje się wymierne i pewne, traci swój autorytet”³⁹. Nagłość, jednokrotność i nieodwołalność są w ujęciu

³⁷ Zbigniew Chojnowski wyróżnia w twórczości Wirpszy „okres uwyraźnionego nurtu moralnego”, obejmujący tomy: *List do żony* (1953) i *Z mojego życia* (1956). Zob. Z. Chojnowski, *Wizja człowieka, wizja kultury. O poezji Witolda Wirpszy w latach 60-tych*, „Integracje” 1992, nr 28, s. 17.

³⁸ R. Przybylski, *Błogosławione niebezpieczeństwo* [w:] W. Wirpsza, *Liturgia*, dz. cyt., s. 10.

³⁹ G. Agamben, *Infancy and history: Essays on the Destruction of Experience*, London 1993, s. 18 [cyt. za:] M. Jay, *Granice doświadczenia granicznego: Bataille i Foucault* [w:] *Nie pytajcie mnie, kim jestem, Michel Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 272.

Hansa-Georga Gadamera zasadniczymi cechami doświadczenia⁴⁰, i to te cechy dodatkowo podkreślają prywatność religijnych poszukiwań.

Ciekawe, że i na tej płaszczyźnie doskonale widać zderzenie się dwóch dróg epistemologiczno-eksplikacyjnych: afektywnej semantyki doświadczenia, czyli uregulowanej kulturowo, a zarazem emocjonalnie nacechowanej przemiany doświadczonego podmiotu w czasie, i „kognitywnej” – podkreślającej wymiar poznawczo-pragmatyczny doświadczenia: gromadzenia, porządkowania, systematyzowania i aktualizowania przeżyć⁴¹. Wyraźnie widać to w dość naturalistycznym opisie wizji z *Opisu pokoju*:

Bo teraz wizja; wykocypowana, ale wizja. Wtedy na Golgocie,
Gdzie klimat gorący i Chrystus wisiał na Krzyżu, poraniony
I oblepiony potem, Ciało jego, ciepłe jeszcze i wilgotne,
Obsiadły zapewne muchy, bo taki ich zwyczaj i nie było
Machnięcia Jego Ręki. A muchy były ciężarne grzechami
Przeszłymi i przyszłymi, popełnianymi w czasie trwania
Męczarni. Właziły Mu do kąciku oczu i ust, i karmiły się
Łzami i śliną; oblepiały obrzeża ran i napawały się Krwią. [68–69]

W tym fragmencie na pierwszy plan wysuwa się tendencja do racjonalizacji i ukonkretnienia śmierci na krzyżu. Dlatego wizja jest „wykocypowana”, wynika bowiem z dążenia podmiotu do rozumowego uporządkowania jednego z ważnych choć „nieracjonalnych” aspektów wiary. Śmierć na krzyżu staje się doświadczeniem zapośredniczonym, a jak czytamy w autokomentarzu: „Skorzarzenia autora zapewne łączą się z jego wiadomościami z dziedziny mitologii i historii religii” [67] i dzięki elementom racjonalizującym z abstrakcyjnego cierpienia Boga umierającego za grzech staje się „wyobrazalnym”, możliwym doświadczeniem umierającego Boga-Człowieka. Jednocześnie uruchomiony zostaje drugi wymiar tego wydarzenia. Podmiot jako świadek doświadcza niezależnie od elementów kognitywistycznych. Możliwość przeżycia religijnego związana jest z uruchomieniem emocji, takich jak empatia czy litość, ale także strach („Stąd niepewność i osobliwa bojaźń, możliwe że będąca czymś bardzo bliskim przeżyciom religijnym”). I choć autor sam przyznaje, że gra „nieczysto”, manipuluje konwencjami mistycznymi, opozycją jawa-sen, chwytami poetyckimi, dzięki którym w jego poemacie różne elementy poddane są nieustannej dynamicznej zmianie pozycji oglądającego („Oto wirowanie ładu, otwarcie na wszystko. / Nieogarnięta bryła obrotowa.” [24]), to służy to możliwości aktualizacji doświadczeń religijnych.

⁴⁰ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 483.

⁴¹ Zob. A. Zeidler-Janiszewska, *Progi i granice doświadczenia w nowoczesności* [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, pod red. R. Nycza i A. Zeidler-Janiszewskiej, Kraków 2006, s. 23.

Prywatna liturgia jako doświadczenie jest wyrazem poddania się próbie, narażenia na nieprzewidywalne ryzyko kontaktu podmiotu z jednej strony ze sferą Transcendencji, mającej charakter niedyskursywny i niewyraźalny, z drugiej strony, z zapośredniczoną sferą regulacji religijnych, terminów kategoryzujących (sumienie, pokora, grzech), które poprzez optykę doświadczającego i poznającego podmiotu, dzięki wielowymiarowemu uczestnictwu, również mistycznej aktualizacji prawd wiary, przedstawiane są w sposób zindywidualizowany, co niekoniecznie oznacza nieortodoksyjny. Prywatna liturgia nastawiona jest zatem z jednej strony na element doznawania i restytucji religijnych sensów, z drugiej strony na ich utrwalanie i zapisanie – zmaganie się z oporem materii języka. To podmiot – jako doświadczający – jest gwarantem prawdziwości prezentowanego tutaj opisu, a zdobyta przez niego wiedza przeznaczona jest nie tyle do rekonstrukcji, powtórzenia w odtwarzającym obrzędzie, ale do upublicznienia, „oświadczenia”, zapisania⁴².

Liturgia musi być prywatna, ponieważ musi pomieścić wszystkie obsesje podmiotu, również te związane z powinnościami poezji, o których pisze Joanna Grądział-Wójcik, czyli sceptycyzm poznawczy, podważone zaufanie do słowa traktowanego jako narzędzie wieloznaczności, niewartość absolutna, dramat niewyraźności i towarzyszącą temu poetykę ujawnianą w doprowadzonym do skrajności awangardowym umiłowaniu ładu i konstrukcji, poszanowaniu struktury zdania, obsesyjnym dążeniu do ścisłości oraz wyjaśnianiu słów i zdarzeń, refleksyjności i abstrakcyjności wywodu, rozrastającym się metadyskursie, permanentnej samokontroli tego, o czym się myśli i pisze⁴³. Nic zatem dziwnego, że te prywatne „aporie” w *Liturgii* dochodzą do głosu i jednocześnie poddane zostają weryfikacji. Dla Grądział-Wójcik jest to weryfikacja negatywna, objawiająca „ułomność wypowiedzi”, nieadekwatność słowa do wszelkiej rzeczywistości (świata, *sacrum*, snu). *Liturgia*, w której zdaniem poznańskiej badaczki dokonuje się częściowa zmiana poetyckiej dykcji, ukazuje, jak „pewny siebie lingwista przyznaje się do bezradności językowej”, „poddaje się niewyraźności, przyznaje się do poetyckiej niemocy”⁴⁴. Pawelec, powołując się na de Mana, upatruje w niej wyraz zwycięstwa poety:

Liturgia [...] jest zatem [...] zapisem poetyckiej rewelacji, także możliwie dosłownie pojętej jako zapis objawienia. Warunkiem niezbędnym takiej jej lektury jest podążanie tropem ironii, odczytywanej nie tylko w duchu „radykalnej negacji”, ale na zasadzie dialektyki, w ramach której ironia „poprzez zniweczenie dzieła sztuki odsłania absolut, ku któremu zmierza dzieło”.⁴⁵

⁴² W interpretacji doświadczenia odwołuję się do rozważań R. Nycza, *O nowoczesności jako doświadczeniu* [w:] *Nowoczesność jako...*, dz. cyt., s. 7–17, szczególnie s. 14.

⁴³ J. Grądział-Wójcik, dz. cyt., s. 48.

⁴⁴ Tamże, s. 52.

⁴⁵ D. Pawelec, dz. cyt., s. 246.

W świetle poetyckiej rewelacji niezwykle konfesyjnie brzmią ostatnie trzy sonety Wirpszy, stanowiące niejako próbę pogodzenia postawy wątpliwego i poszukującego podmiotu, z modlitewną dykcją (wiarę w nią ogłosił poeta już wcześniej) i konsolacyjnym religijnym doświadczeniem:

On jest Ojcem moim. Jestem Jego synem.
Mogę przyjść i pocałować Go w Rękę
Niepojętą i silną. Uznać swą przyczynę

W Jego Sercu; głowę mu złożyć na piersi. Udrękę
Szukania wyznać; zaufać, że wypłynę
W jego mocnej łodzi na potężną rzekę

[Ojciec, 99]

Joanna Grądziel-Wójcik pisze: „kluczem do liturgii jest bowiem słowo, a ściśle mówiąc poszukiwanie języka, który poradziłby sobie z nowym zadaniem”⁴⁶. Tym nowym zadaniem okazuje się prywatne doświadczenie religijne, niewysławialne, ale zapisywalne.

„CZYM JEST TĘSKNOTA” WEDŁUG JUSTYNY BARGIELSKIEJ

Justyna Bargielska nie jest poetką religijną, więcej – kwestie wiary czy religii zdecydowanie nie należą do rzędu najważniejszych w jej twórczości. Jednak pojawiające się aluzje do przestrzeni *sacrum*, szczególnie nasilone w tomie *Bach for my baby*⁴⁷, nie pozostają bez znaczenia. Żeby przekonać się o charakterze tego rodzaju nawiązań, przyjrzyjmy się jednemu z pierwszych utworów tego tomu:

Kościół obstaje przy grzebaniu ciał,
tłumacząc, że sam Chrystus chciał być
pogrzebany. Pewnie, przecież miałem
zmartwychwstać, a nie odrodzić się
z popiołów jak feniks, mówi Chrystus,
ale to nie znaczy, że inni nie mogą
się odradzać z popiołów jak feniks,
mówi Chrystus i jest naprawdę
pissed off na ten głupi Kościół.
Jak feniks. Za cztery godziny
cię zobaczę, cokolwiek się
stanie zobaczę cię
za trzy godziny

[Ona liczy na seks, Bf, 16]

⁴⁶ J. Grądziel-Wójcik, dz. cyt., s. 48.

⁴⁷ Utwory J. Bargielskiej cytuję za wydaniem *Dwa fiaty* [Df], Poznań 2009; *Bach for my baby* [Bf], Wrocław 2013. W nawiasie podaję skrót tytułu i numer strony.

Wiersz ten doskonale ukazuje, jakie miejsce wyznacza poetka sferze odniesień religijnych. Po pierwsze, jest ona zawsze ulokowana w tle głównego problemu. Po drugie, stanowi mniej lub bardziej instrumentalne potraktowanie kwestii religijnych. Po trzecie, mimo drugorzędnej roli, ironicznej kreacji podmiotu i swady, z jaką porusza się w świecie prawd wiary, są to odniesienia oświetlające punkt widzenia prezentowany w utworze. Wiersz *Ona liczy na seks* dotyczy oczywiście tęsknoty i oczekiwania na miłosne spełnienie. Nawiązania do postaci Chrystusa i feniksa są dygresją zajmującą $\frac{3}{4}$ objętości utworu i dezorientującą odbiorcę. Czemu właściwie ma służyć ten koncept? Nie tyle przecież zaakcentowaniu sympatii do Chrystusa i antypatii do Kościoła uparcie podtrzymującego archaiczny i nieprzystający do współczesnych realiów *status quo* (notabene jest to ciekawe w kontekście niniejszych rozważań). Być może, co u Bargielskiej częste, uruchamia ona dwie klisze służące interpretacji miłosnego spełnienia. Ów moment mógłby zostać porównany do ożywienia w ramionach kochanka, wpisując się w znany rytm odejść i powrotów, śmierci i odradzania się z popiołów. Lub do zmartwychwstania – tym razem podkreślając wymiar jednostkowości i niepowtarzalności oczekiwanego wydarzenia, sprowadzającego się jednak do wymiaru czysto egzystencjalnego, w którym kategorie religijne stają się wyłącznie miłosną metaforą. Utwór ten nie podąża jednak żadną z tych dróg, wybierając inne wyjście – oczekujące nienasylenie. Odrzucenie i pójście własną drogą okazuje się gestem wielokrotnie przez Bargielską powielanym, jak pisze Piotr Śliwiński:

Jej wiersze zdają się też być próbą przełamania nierealności, rozciągającej się między człowiekiem a jego doświadczeniem, odzyskania większej części siebie – dla siebie i dla „niego”. Stawką nie jest tu ukazanie nieautentyczności uczuć, jak u wielu współczesnych pisarzy, lecz na odwrót – uwolnienie się od natrętnej asysty językowych szablonów, ale i od inwencji, która grzeszy próżnością i również deformuje ludzkie relacje. I paradoksalne ogłuchnięcie na obcość lub sztuczność sytuacji [...].⁴⁸

Próbując zatem odzyskać „większą część dla siebie” zderza ze sobą poetka dwa idiomy: religijny i miłosny, które w praktyce poetyckiej często występują obok siebie a nawet wymiennie. W tomie tym pretekstem jest dla poetki „tęsknota”, która występuje obok słów-kluczy również objawiających swe religijne proveniencje: obietnica (*O tej porze roku, o tej porze dnia*), ciemność (*Co było złote*), grzech (*Nowe buty*), piekło (*O dziewczynie, która spłonie w piekle*) i obok zapożyczonych oraz przetworzonych języków związanych ze sferą *sacrum* (Karpińsko-kolędowa „moc truchleje” w *Harfa daje radę*, Celanowsko-starotestamentowe prowokacje w *Na czyjś tam odjazd do Czerniowiec... czy*

⁴⁸ P. Śliwiński, *Trzecia finalistka Nike: Justyna Bargielska i jej „Bach for my baby”*, „Gazeta Wyborcza” 11.09.2013, http://wyborcza.pl/1,133485,14582457,Trzecia_finalistka_Nike_Justyna_Bargielska_i_jej.html, data dostępu: 20.10.2013.

idiom modlitewny w *Spóźnionej nowennie do świętej Rity* lub *Jak modlitwa*). Tęsknota to stan doskonale oddający zarówno tożsamość *homo religiosus*, człowieka będącego nieustannie w drodze, wyczekującego spotkania z Bogiem, które we współczesnym świecie jak nigdy dotąd nie jest oczywistym zwieńczeniem jego pragnień i podmiotu miłosnego, dla którego stan tymczasowej nieobecności kochającego jest stanem, który realnie da się przezwyciężyć. Całe rozbudowane preludium zmierza w tym utworze do zaprezentowania kondycji podmiotu tęskniącego, kobiety oczekującej, wyglądającej, każdą częścią ciała gotowej na zbliżające się spotkanie. Kobięcy podmiot właściwie cały jest czekaniem, nic więcej dla niej się nie liczy. Podkreślone za pomocą tytułu zbanalizowanie tego obrazu, jak i odrzucenie retorycznych porównań uwznioślających postać kobiety, uwypukla cel, którym nie jest podkreślanie roli miłosnej relacji, ale budowanie lirycznego napięcia (wyraźne skracanie wersów stanowiący poetycki ekwiwalent upływającego czasu), zaakcentowanie emocjonalnego charakteru zarówno kontaktów między kochankami, jak i dwóch najważniejszych momentów: oczekiwania i spotkania. Rozwinięciem tej sytuacji, a także poetyki nawiązań religijnych, jest kolejny utwór:

Gdybym zabiła nasze dzieci i jeździła z nimi po mieście,
to by było dla mnie degradujące. Gdybym to, co robię,
by przeżyć, robiła dla urody, to by było dla mnie
degradujące. Prawidłowe równanie nie zagraża miłości.
Prawidłowe równanie, w którym wierę
da się bezstratnie zastąpić tęsknotą, język,
w którym mogłabym zostać tak bezboleśnie zbawiona,
który miałeś mi wymyślić, a nie wymyśliłeś,
to by było dla mnie degradujące.

[*Dwa lusterka, w tym jedno powiększające*, Bf, 18]

Explicite wyrażona myśl, iż wiary nie da się „bezstratnie” zastąpić tęsknotą, a zbawienie w żadnym języku nie przebiega bezboleśnie, udowadnia, iż analogiom w poezji Bargielskiej trzeba się uważnie przyglądać i że pozostają one... wyłącznie analogiami. Tęsknota egzystencjalna, której treść dopełnia doświadczenie i tęsknota religijna, mimo iż podobne, łatwe do zestawienia w wierszu czy kazaniu, pozostają innymi rzeczywistościami. Poezja Bargielskiej wrażliwa na odseparowanie języka od desygnatów, zaciekle broni precyzji, a jednocześnie, co podkreślał w swojej recenzji Radosław Kobierski⁴⁹, ucieka od detalu, konkretności, dopowiedzenia. Ujawnia fragment, odcinek, obrazuje jakąś myśl, rezygnując z kontekstu, z panoramy. Skutkuje to między innymi tak boleśnie odczuwanym zderzeniem i odczarowaniem wszelkich „ocalających” języków.

⁴⁹ R. Kobierski, *Język nie uratował nas przed życiem*, „Dwutygodnik” 2012 (03.2012), nr 77, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/3238-jezyk-nie-uratowal-nas-przed-zyciem.html>, data dostępu: 20.10.2013.

[...] niemniej nie dalej niż jutro
 planuję pozbyć się ze świata wszystkich naczyń,
 do picia, do sikania, przechowywania prochów bliskich,
 zbierania krwi naszego Zbawiciela, i będę ostatnim
 naczyniem na świecie. I, umówmy się,
 ja i krew Zbawiciela, tylko my dwie wiemy,
 czym jest tęsknota.

[*Pies ci je kapelusz*, Bf, 30]

Mimo ogromnego dystansu do języka, jak i biegłości w wykorzystywaniu jego możliwości i niedomagań, wydaje się, że poezja ta dąży do uchwycenia kilku momentów: 1. sztuczności wykorzystywanego języka, 2. jego niewystarczalności, 3. potrzeby dopełnienia „pozatekstowego”. Okazuje się, że każdy przejęty język nie znaczy, dopóki jego formy nie wypełni materia doświadczenia, a on sam nie stanie się prywatnym idiomem asymilującym i przetwarzającym uniwersalne pojęcia. Stąd „tęsknota”, która jest przedmiotem różnorodnego oglądu, znaczy tylko wtedy, gdy nie odsyła do abstrakcji. Sfera religijna ma zatem szansę zostać aktualizowana w momencie, kiedy zawiera treści możliwe do zidentyfikowania w indywidualnym doświadczeniu egzystencjalnym człowieka. Prywatyzacja w tym kontekście wiąże się zatem nie z eschatologicznym wymiarem sakralnych wydarzeń, które przenikają przez życie człowieka, nadają mu sens lub niejako „tłumaczą” jego elementy, lecz przeciwnie. Codzienne wydarzenia mogą stanowić odprysk, ślad religijnych prawd. W tym specyficznym powtórzeniu dochodzi do identyfikacji i przejęcia elementu religijnego, ale odarte go z perspektywy zbawczej. Dlatego możliwe jest przewrotne wyznanie wiary w Boga:

[...] wyznają Boga, którego wszechmoc
 polega na tym, że bierze dla siebie tylko przeszłość,
 w teraźniejszości pozwala się wspominać,
 a przyszłość zostawia nam. W sumie też
 Go wyznają, bo nigdy nie widziałam
 większej wszechmocy.

[*Pan przyniósł, pan odniósł*, Bf, 35]

Bóg w poezji Bargielskiej nie tyle jest powtórzeniem prawdy o Bogu bezsilnym, ukrytym czy wycofanym, nie ma też wiele wspólnego z konstruktem wynikającym z ludzkich oczekiwań. To Bóg-ideał, świadomie tworzący przestrzeń wolności dla człowieka, wycofujący się o tyle, o ile człowiek chce zagospodarować przestrzeń po nim, a ujawniający się wtedy, gdy chce powiedzieć coś ważniejszego niż nieakceptowane przez podmiot tych wierszy schematy religijne. To Bóg, którego współczesna realność zanika, a przyszłość jest wątpliwa. Dlatego możliwa jest wyłącznie niepewność:

[...] Naprawdę,
 naprawdę, nie wiem, co mam myśleć o tobie,
 który zamiast jako modra rzeka lub eon bąbelków
 wolisz przyjść pod postacią ołysiałego rżyska,
 wiecznego skraju, apelu w lustrzanym żłobku.
 Niepowstrzymany dzielniku, tą kostropatą łapą
 Od sekcji noworodków nie wiem, czy chcę,
 Byś mnie dotknął. Powiadam ci, naprawdę.

[Radyjko, Df, 27]

Wyznanie, mimo iż zamknięte w formie biblijnej stylizacji, bardzo daleko odbiega od potocznych i biblijnych wyobrażeń Boga. Rezygnując ze znanej symboliki wody, ognia czy wiatru (ironiczna „modra rzeka” i „eon bąbelków”), wprowadza poetka „ołysiałe rżysko”, „wieczny skraj”, czy „lustrzany żłobek”. Bóg ma „kostropatą łapę”, raczej odpychającą i zniechęcającą do bliskości. Zna- ne z metaforyki religijnej „dotknięcie” zostaje zatem ośmieszona, zarówno ze względu na niezbyt pociągający wizerunek Stwórcy przedstawiony w tym utworze, jak i w wyniku opisu zarysowanego przez pozostałe z lekka archaizujące epitety, ukazującego postać zupełnie nieoczywistą, tajemniczą, nieprzeniknioną, konotowaną negatywnie (pustka, odpowiedzialność za śmierć niewinnych dzieci). Co ciekawe, uwidacznia się w tym wierszu całkowita rezygnacja z antropomorfizujących analogii. Obraz Boga konstruowany przede wszystkim przez metaforykę przestrzenną (z wyjątkiem odrzuconego dotyku) niepokoi i nie pozwala na łatwe uproszczenia. Okazuje się więc, że Bargielska ma w tej kwestii wiele do powiedzenia. Jej sprywatyzowany obraz *sacrum* nie dąży do uzyskania odpowiedzi, nie uładza postaci Boga. Podobnie jak cały świat jej poezji, tak i wizerunek Stwórcy jest chropowaty, niejednolity, zderzający w jednym obrazie wiele narracji. Konsekwentnie odrzucany schematyzm i kpina z językowych klisz („Raz zgrzeszyłam przeciw tobie i tyle otwarło / mi to możliwości”, „ironiczna frazo, prowadź mnie do Boga”), religijna osobność, a przy tym istnienie jednak pewnej „wiary” w ważność kwestii metafizycznych i brak rezygnacji z teologiczno-egzystencjalnych pytań (choć często zakamuflowanych), zwłaszcza o śmierć i teodyceę („Bóg dał, ale po co Bóg wziął, dlaczego?”) to cechy poezji, która tak silnie o problematyczności Boga przypomina i jednocześnie tak wytrwale unika wiążącej odpowiedzi. Religijność, podobnie jak inne opresywne role narzucane podmiotowi: macierzyństwo, małżeństwo, nawet zdrada, nie są ani jednoznacznie zanegowane ani afirmowane. Każdy z tych elementów ulega w poezji Bargielskiej swoistemu przetworzeniu: odczarowane macierzyństwo jako jedna z niewyłącznych życiowych ról, małżeństwo ponownie wybrane po zdradzie, a niewierność, choć silnie emocjonująca, to od początku naznaczona katastroficznym końcem, nudna i przewidywalna w swym przebiegu. Wreszcie religijność, możliwa wyłącznie w przestrzeni prywatnej (i to zawężonej do sfery wyborów „ja”), cielesno-erotyczna, niebędąca wytrychem do otwierania puszeki

Pandory rzeczywistości, a możliwym (i chcianym) polem odniesienia, przestrzenią pytań, wątpliwości, miejscem eksperymentalnych transgresji. Stąd tak silna niezgoda na jakikolwiek przymus, czy to ze strony instytucji, społeczeństwa czy osoby niebędącej „ja”:

Mój mąż mi mówi, żebym napisała wiersz o Bogu
Pod tym tytułem. Sam Se napisz, mężu.
[Kolego, kolego, zostaw marginesik, Bf, 28]

O Bogu nie da się pisać, będąc wywołaną do tablicy, i właściwie nie da się pisać w żadnej innej okoliczności. Dlatego ten obraz zbierany jest ze strzępków, urywków rozsianych po całej poezji Bargielskiej, rozpuszczony w żywiole codziennych doświadczeń i konfrontacji z językiem próbującym wszystkich tych tematów dotknąć, najsilniej naznaczony jest niepewnością i fragmentaryzacją percepcji i wiary podmiotu późnonowoczesnego. Nie spójność bowiem jest pożądaną cechą Boga, lecz obecność.

WYOBRAŻNIA RELIGIJNA

Bóg poezji, jeśli się pojawia, to dostrzegany jest przede wszystkim w codzienności, w stworzonym świecie, w konkretności istnienia, w jego paradoksach, ale też i w momentach trudnych, cierpieniu, śmierci. Jego obraz, jak i odniesienia do całej sfery sakralnej, najczęściej spotykają się z niepewnością, wątpliwościami, zastrzeżeniami, negacjami.

I chociaż wyrazisty wizerunek jest niemożliwy, to przecież nie ustaje przyzywanie Boga w literaturze. Seria prób w ostatnich latach nawet przyrasta. Nie ma powodu, by redukować ważne potrzeby duchowe, z konformizmu, wygody, niechęci, może z delektacji wyciekaniem wartości pomijać relacje o życiu wewnętrznym.⁵⁰

Wojciech Ligęza uchwycił najważniejszy powód prowadzący do braku zgody na tezę o sekularyzacji, która to również w kontekście poezji nie mogła się przyjąć w całości. „Potrzeby duchowe” i „życie wewnętrzne” ujawniające się w człowieku, domagają się wyrazu. Poezja stanowi doskonałą przestrzeń dla odsłaniania i rozwijania religijnej wyobraźni. Współcześnie nie następuje jej erozja, ale przekształcenie. Widać to wyraźnie w zjawisku prywatności i prywatyzacji sfery *sacrum*, która w twórczości poetyckiej, inaczej niż w zglobalizowanej kulturze, przedstawia się znacznie bardziej zróżnicowanie i dramatycznie. Na uwagę zasługują szczególnie dwa jej aspekty – pierwszy, w zasadzie możliwy do pogodzenia z tezami socjologicznymi: prywatyzacja sfery *sacrum* w pierw-

⁵⁰ W. Ligęza, *Bezimienny, niewidzialny, milczący. O kilku wizerunkach Boga w poezji współczesnej*, „Znak” 2006, nr 12, s. 35.

szej kolejności dotyczy odrzucenia instytucjonalnego i dogmatycznego wymiaru religijności i zastąpienia go (lub uzupełnienia) wymiarem indywidualnego doświadczenia religijnego. Jakże ma to znaczenie dla samej poezji? Coraz rzadziej skutkuje prowokacyjnym przełamaniem ortodoksji, które samo w sobie nie jest żadną odpowiedzią na duchowe pytania, ale próbą znalezienia nowych dróg (językowych, filozoficznych, egzystencjalnych) do rozpoznania Boga w świecie. Odrzucenie instytucjonalności, wiążące się z jednej strony z pewną strażą – rezygnacją z wspólnotowego wymiaru wiary (którego znaczenie tak bardzo podkreślał w części swojej poezji Miłosz), z drugiej strony staje się wyrazem „autentyzmu”, „nieszablonowości”, ale również poszukiwania u źródeł: w samej Ewangelii, ale także w innych religiach. Drugim znaczącym aspektem jest pytanie o utrzymanie wagi stawianych pytań. Religijność w sferze sprywatyzowanej może zatem przybrać kształt dodatku do życia, duchowego appendixu, kampanowego performance'u, z rzadka trafiającego na grunt głębokiego namysłu nad jej sednem (M. Świetlicki, P. Macierzyński), albo świadomego wyboru własnej metody poszukiwań, próbującej odnaleźć wiarę wśród tradycyjnych elementów religijnych wypełnionych egzystencjalnym sensem (Wirpsza) lub odnowić ślady religijności pozbawione jednak wymiaru eschatologicznego (Bargielska). Każda z tych (niejedynych) dróg stanowi o tym, że przesunięcie religijności do sfery prywatnej staje się niepowtarzalną szansą na odnowienie i aktualizowanie idiomu religijnego.

Edyta Sołtys-Lewandowska

PRIVATIZATION OF SACRUM IN CONTEMPORARY POETRY

Summary

This article explores the tendency to privatize the sphere of sacrum – in sociological and poetological contexts – in contemporary Polish poetry, in particular Witold Wirpsza's *Liturgy* (1985) and the poems of Justyna Bargielska. In general, this new trend is characterized by a disengagement from the communal experience of worship and the treatment of religion as a matter of individual choice. The adoption of beliefs that are as a rule syncretic and unorthodox not only affects the poet's attitude of mind but also lends a conspicuous religious bent to his verse. While Wirpsza's poems grope for a religious experience grounded on irradicable doubt, Bargielska tries to recreate elements of religious faith and ritual (with its universal, transcendent meanings) in a strictly private idiom, which, although open to flashes of personal epiphany, is impervious to any eschatological concerns.