

CO ZROBIĆ Z TĄ ŚWIĘTOŚCIĄ? MOTYWY RELIGIJNE W PÓZNEJ TWÓRCZOŚCI MIRONA BIAŁOSZEWSKIEGO

ADRIAN GLEŃ*

1. NIE WCHODZIĆ NA DRABINĘ...

Za najważniejsze zagrożenie dla kreatywnej postawy człowieka wobec świata i samego siebie podmiot autora *AAAmeryki...* upatruje w poczuciu zależności¹, które płynie z potrzeby realizowania określonego wzorca egzystencji. Z tego powodu wybiera on „kosmiczną samotność”, nie decydując się na poszukiwanie racji egzystencjalnej dla własnego istnienia poza sobą. Samodoskonalenie wprzęgnięte w tryby systemowej nauki staje się przekleństwem, jego obraz jest spychany na granicę ludzkiej świadomości:

Może zabraknąć szczebli,
można zamknąć oczy
i wchodzić, można wtedy spać,
przyśni się wchodzenie
i spadanie, trzeba się podnosić,
to i tak nic,
najpierw trzeba się bić
i od siebie
i odpadać,
potem bić się
i spadać,
potem wchodzić
i nie spadać,
potem się obudzić
do niczego, do niczego.

[OS, *Drabina do wchodzenia wyżej*, s. 17]²

* Adrian Gleń – dr, Instytut Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego. Autor jest stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (za rok 2005).

¹ Por. T. Węćławski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 22.

² Cytaty z utworów Białoszewskiego lokalizuję według następującego modelu: OS – *Odczepić się*, Warszawa 1978, Z – *Zawał*, Warszawa 1978, R – *Rozkurz*, Warszawa 1980, O – *Oho*, Warszawa

Dialektyka „upadanie” (grzech) – „wzlot” (stan łaski) jawi się tutaj jako absurdalny ciąg czynności pozbawionych celu i uzasadnienia. Osiąganie wyższego stopnia doskonałości związane jest z rodzajem gwałtu dokonywanego na własnej osobie („najpierw trzeba się bić”). Owo „odpadanie” stanowi wyraz lęku podmiotu przed uszczupleniem granic własnego „ja” związanego z wyeliminowaniem niepożądanych, z punktu widzenia określonej moralności, składników ontycznych człowieka. Pozbawienie zaś jakiegokolwiek części samego siebie dla kogoś, kto z mozołem broni swojej – wciąż i od nowa konstytuowanej – osobności musi stanowić dramat. Cała peregrynacja będąca zapisem wewnętrznej przemiany zawarta jest w kilku niemal bełkotliwie powtarzanych wyrazach. „Spadanie, odpadanie” i ponowne „wchodzenie” – wyliczone jednym tchem – przypominają jakąś groteskowo-absurdalną zabawę odbywającą się na pograniczu jawy i snu. W ten sposób manifestuje się niechęć autora *Rozkurzu* do problematyki aksjologicznej, co również wyklucza możliwość poznania Absolutu. „Poznanie Boga jest bowiem – jak pisze Max Scheler – tym poznaniem, które [...] pozostaje najbardziej związane z postępem moralnym”³.

Motyw wstępowania po szczeblach drabiny (nawiązujący do biblijnej „wspinaczki” Jakuba⁴) pojawia się u Białoszewskiego kilkakrotnie. O ile jednak napotkany w *Obrotach rzeczy* powodować musiał zakłopotanie odbiorcy wielością możliwych odczytań, niejasną waloryzacją, zmiennością symbolicznych planów, o tyle tutaj trudno byłoby pokusić się o jedną i pozytywną wykładnię tego motywu. Protagonista autora *Oho* jednoznacznie odrzuca możliwość istnienia nieustannie powracającego „stanu wzlotu”. Jego niestabilność połączona z karkołomną (bo oznaczającą przemoc w stosunku do samego siebie, do własnych możliwości istnienia) ideą samodoskonalenia jest głównym powodem odrzucenia fazowej koncepcji egzystencji proponowanej w judeo-chrześcijaństwie. Najważniejsze jednak jest tutaj to, że wszystkie usiłowania pozbawione są uzasadniającej je racji transcendentalnej (co w tym przypadku oznacza także: celowej), wszystko to po prostu „do niczego, do niczego”. Słowa Mircei Eliadego uzmysławiają jak bardzo antagonistyczną wobec tradycyjnego modelu religijnej koncepcji człowieka jest wizja w *Drabinie do wchodzenia wyżej*:

1985, OE – *Obmappywanie Europy czyli Dziennik okrętowy, AAAmeryka, Ostatnie wiersze*, Warszawa 1988.

Cezurę między wczesną a późną twórczością Mirona Białoszewskiego ustalamy na podstawie istotowej zmiany jaka dokonała się w tym piarstwie na skutek dwóch fundamentalnych doświadczeń, które nie mogły pozostać bez wpływu na sposób kreacji świata przedstawionego: idzie o przeżyty przez poetę zawał serca oraz przeprowadzkę na nowe miejsce – osiedle w dzielnicy Saska Kępa (zob. R. Cuda k, *Czytając Białoszewskiego*, Katowice 1999, s. 17–21; J. Brzozowski, *O poezji Mirona Białoszewskiego* [w:] *O wierszach Mirona Białoszewskiego. Szkice i interpretacje*, pod red. J. Brzozowskiego, Łódź 1993, s. 9–34).

³ M. S c h e l e r, *Problemy religii*, tłumaczenie i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 233.

⁴ Oczywiście samo wstępowanie na szczeble, schody to wyznacznik archetypicznego wędrowania po osi świata – w górę (do Nieba) i w dół (do Piekieł), które występuje nieomal we wszystkich wierzeniach religijnych. Najbliższym jednak otoczeniem, kontekstem dla twórczości Białoszewskiego jest z pewnością starotestamentowa opowieść o Jakubowym śnie i metafora Tomaszowej „drabiny bytów”.

Wspinaczka, wstępowanie na schody symbolizuje drogę ku absolutnej rzeczywistości. Każdy człowiek zbliżając się do niej doświadcza ambiwalentnych doznań: lęku i radości, przyciągania i odpychania. Symbol schodów zawiera w sobie ideę uświęcenia, śmierci, miłości i wyzwolenia. A każdy z tych aspektów – momentów istnienia stanowi jakieś przezwyciężenie zwykłego, przeciętnego ludzkiego losu; jest przedarciem się na inny szczebel bytowania⁵.

2. BIBLIJNE PLOTKI

Istnienie Boga w późnej twórczości Białoszewskiego zredukowane jest do pełnionej przezeń funkcji w strukturze ludzkich wierzeń. *Wypadki w Biblii* są o tyle istotne, o ile stanowią rodzaj opowieści mającej wpływ na sposób widzenia świata, o ile są jeszcze jedną wizją prawdy, egzystującej w zbiorowej świadomości, wizji, do której należy się odnieść, jeżeli ma się na względzie wypracowanie poetyckiej formuły prawdopodobieństwa świata. Przedmiot doświadczenia religijnego pojawiać się będzie zatem nie jako osoba dialogu, obiekt pragnień podmiotu, lecz jako zdepersonalizowany konstrukt tekstowy. Wszelkie dywagacje na temat substancjalności Boga odbywają się zawsze z pewnego poznawczego dystansu, przy użyciu kategorii potocznego rozumowania, co odziera sferę sakralną z niezbędnej wzniosłości:

Ostatnio intryguje mnie Chrystus nie jako tylko człowiek, ale jako Bóg wcielony. Nerozwikłana sprawa dwóch natur w jednym. Żeby zrozumieć mysz albo krowę, trzeba ścieścić się w mysz albo krowę, wejść w jej żywot, urządzenia biologiczne i mózgowie. Bóg wmieścił się w aparat człowieczy, niepewny, nietrwały, strachliwo-bohaterski [R, s. 36].

Jedynie Bóg wcielony może wzbudzić zainteresowanie człowieka. A to z racji tego, że dopiero sprowadzony do ziemskich wymiarów posiada charakter wyrażalny. Nieobecność Transcendensu dla Białoszewskiego wypływa z faktu jego abstrakcyjności. Dopóki pozostaje on niedostępny w sferze materialnej, dopóty orzekanie o nim zwyczajnie nie ma sensu. To moment wcielenia właśnie sprawia, iż można rozpocząć kreślenie jego portretu:

Bóg nie miał wyglądu, nie miał, aż się za niego pojawił Syn Boży. I model do portretu jest [R, s. 107].

Na tym jednak koniec. Cóż bowiem można powiedzieć więcej o Bogu, skoro w akcie „uczłowieczenia” traci on swoje sakralne atrybuty? Pozostaje zeń to, co przysługuje wszystkim Śmiertelnym. Legendarne dzieje Chrystusa będą więc jawić się odtąd jako opowieść niesamowita, spisana – by użyć sformułowania z wczesnej prozy autora *Rozkurzu* – „po płocie”.

Protagonista Białoszewskiego, nie doświadczając obecności Boga w świecie, nie pyta w ogóle „czy to Ty”, lecz zawsze jedynie – a i to podlega ograniczaniu – „czy w ogóle jest Bóg?”, przez co kwestionuje zasadność religijnych poszuki-

⁵ M. Eliade, *Symbolika środka*, „Znak” 1961, nr 88, s. 1398.

wań⁶. Biblijna artykulacja prawdy staje się w tym ujęciu swoistą zagadką metafizyczną, a poszukiwanie jej rozwiązania poznawczą przygodą:

Chciałem się przekonać, jak było ze stworzeniem świata. Kiedy światło? Le. podał mi Biblię Wujka. Czytałem. Światło drugie [R, s. 36].

3. DRAMAT EGZYSTENCJALISTY

Każdorazowa zmiana następująca w przestrzeni życia człowieka-poety pociągą za sobą konieczność ponowienia metafizycznych rozpoznań. Wykorzeniony, pozbawiony swojego miejsca, „podrzucony” w miejscu, w którym „miasto się odrąbało” podmiot doświadcza poczucia totalnej obcości. Tym dramatycznie i odważniej odzywa się zrezygnowany – i spokojny zarazem – głos:

Reszta dalej normalnie,
jeden na czubku na obco-
wanie z bóstwem.

Zobaczę teraz na swoim nowym punkcie
W niebie z łóżkiem, czy to prawda.

Powiem wam od razu.
Prawda stoi pośrodku.
W miseczce.
Tknąć nosem, się rozleje.

[OS, s. 14]

Białoszewski jawi się tu jako dość zdecydowany egzystencjalista. Z faktu – zdaje się przekonywać – iż nie dostąpimy posiadania prawdy, która znajduje się wciąż przed nami, nie mamy prawa jeszcze zawierzyć w moc *Transcendensu* i – sztucznie – znieść absurd naszego położenia w świecie. I jakkolwiek naszymi działaniami sterują sprzeczności, „niepewność wiecznie podlatująca”, to jednak o wiele pewniejsze wydaje się poszukiwanie sensu rzeczywistości w jej ramach i o własnych siłach. Cokolwiek by powiedzieć o takiej podmiotowej postawie – jedno jest pewne: człowiek, który „sam w sobie [...] odkryje objaśnienie tego, co dzieje się z nim w jego świecie, nie będzie musiał szukać [...] poza i ponad sobą [...]”⁷.

Zawsze idzie o n a s z e życie w tym, co w nim najpewniejsze – w jego tutaj i teraz. A człowiek skazany jest na pełną samodzielność i dramatyczną „wolność-do” stwarzania i rozumienia świata. Autor *Oho* zdaje się być w tej mierze współczesnym hermeneutą restytuującym pojęcie *praxis*, nakazującym – innymi słowy – odnosić wszelkie modele i schematy myślenia do procedur weryfikacyjnych, które uruchamia każdy z nas z głębi własnego „ja”. Religia wraz z jej egzegetyczną wartością, niesioną przez swoją specyficzną mitologię ma przede wszystkim służyć człowiekowi, być mu „pro-pozycją” i pomocą.

⁶ Por. T. Węcławski, *Wspólny świat religii*, op. cit., s. 31–32.

⁷ Op. cit., s. 23.

Orientacja człowieka-poety w świecie pozbawionym waloryzacji dodatkowo zagrożona jest przez poczucie braku stałości. Homogeniczna, będąca w wiecznym ruchu rzeczywistość, którą pisarz stara się oswojać i nazywać, sama w sobie nie gwarantuje podmiotowi trwałego oparcia. Poszukiwania znaku stałej idei lub zjawiska zakończone zostają beznamiętnym stwierdzeniem czasowego statusu samego centrum kosmosu:

A ono, to świeciło
będzie żyło i żyło
bez końca.

A, racja,
koniec słońca będzie.

[OS, s. 45]

W tej sytuacji jedynym wyjściem staje się wypracowanie postawy gwarantującej rodzaj metafizycznego uspokojenia. Pierwiastek „boskości” realizowany w idei *vitae contemplativae* często jednak nie spełnia swojej funkcji; wszelkie próby zatrzymania kołowrotu czasu, magmy istnienia nie dają zadowalających rezultatów:

zwolnienie tempa

ręce się huśtają
stanęły

obojętność

bóstwo syczące na siebie
(potem i to nawet nie...)

[O, s. 45]

Oto punkt dojścia w dramacie egzystencjalnym samotnego człowieka. Stąd „spazm nicości” może zaprowadzić jedynie nad krawędź rozumu, w stronę Innego. Białoszewski unika jednak konfrontacji, skazany na całkowitą niepewność – na poły heroicznie i z błazeńską miną – trwa na granicy świata. Owo milczące wsłuchiwanie się w mowę bycia, cierpliwe „wprawiania się w polot, dojścia do zawieszenia” odbywają się przy akceptacji faktu nieobecności transcendencji. Pragnienie metafizyczne zmierza u Białoszewskiego nie do – by użyć określenia Levinasa – czegoś całkiem innego, do absolutnie innego, lecz do sprowadzenia Inności do Toż-Samego⁸. Wszelka tajemnica, niejasność ontologiczna rzeczywistości musi zostać – *per analogiam* – przekroczona, rozpoznana jako składnik znanego fragmentu świata:

Z okienka widać bloki. Takie jak moje na Lizbońskiej. Mieszkalne bloki, jeden, drugi, trzeci. Wysokie. Do brzegu z półtora kilometra. Myślę sobie, skąd te bloki. Sytuacja prawie taka jak na Saskiej Kępie. Tylko że bloki są widziane przez okienko z czegoś, co płynie. I ja jestem w okienku

⁸ Por. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

i wyglądam z czegoś, co stoi, na to, co tak jakby przepływało. Ale chwilami to znowu się to odwrócenie odwraca. To, co w dole, stoi, a ja z blokiem i z okienkiem tak jakby płynę [OE, s. 43].

Stała czynność osvajania eliminuje odmienność i pozwala człowiekowi-poe-cie zdobywać – chociażby chwilowe – zakorzenienie w świecie. O ile zatem metafizyka doświadczalna autora *Rozkurzu* „zwraca się ku *gdzie indziej, ku inaczej, ku innemu*. [...] jest ruchem wychodzącym od znanego nam świata [...] – od *u siebie*, które zamieszkujemy, w stronę obcego poza-sobą, w stronę jakiegoś *tam*”⁹, o tyle końcem poznawczego ruchu staje się powrót „do siebie”, niwelujący to, co Inne.

Utracone – na skutek topograficznej katastrofy, którą była przeprowadzka – poczucie zadomowienia w bycie objawia się też na płaszczyźnie relacji międzyludzkich. Inny człowiek, pojawiający się w spektrum widzenia podmiotu nieomal zawsze podlega opisowi zewnętrznemu. Inny – tak samo jak rzeczywistość wewnętrzświatowa – musi zostać poddany procesowi osvajania. Rzadko też zdarza się, aby napotkanie Innego pojmowane było w kategoriach istotowego, egzystencjalnego spotkania.

„Absolutnie Inne – pisze E. Levinas – to inny człowiek. Nie należy on do tego samego szeregu, co Ja. [...] Inny jest Obcym; Obcym, który zakłóca moje *u siebie*”¹⁰. O ile jednak dla francuskiego filozofa moment ten pozwala wyzwolić się człowiekowi spod jarzma „kamiennej mojości” – monadycznego charakteru myślenia, o tyle autorowi *Oho* jawić się on będzie jako stan zagrożenia. Inny niesie ze sobą potencjalną ingerencję w moją niepowtarzalną strukturę percypowania świata. Stąd optymalną jest sytuacja „bez ludzi”, w której istnieje „tylko ja” i co za tym idzie „pole do przepisu” (O, s. 131). Odseparowanie podmiotu od wszelkich wpływów zewnętrznych, kontemplacyjne sam na sam z rzeczywistością przedmiotową – oto, co wyznacza kształt pisania i poznawania. Tylko tak może manifestować się, w najpełniejszy sposób, jednostkowy rys rozumienia świata. Dając świadectwo (zapis wierszowy) człowiek-poeta przekazuje również prawdę o własnej, niepowtarzalnej osobowości; pismo nie jest jedynie medium dla emanacji myśli, lecz – bezpośrednią manifestacją projektu osoby.

4. BÓG NIE MOŻE NAS URATOWAĆ

Białoszewski zapewne nie zgodziłby się z Levinasem w kwestii „przedstawiania” rzeczywistości. Z faktu, iż stajemy zawsze po stronie przedmiotowego bytu oraz bronimy własnego, odrębnego „ja” przed zagrożeniem rozproszenia nie wynika to, że naszym działaniem rządzi zachłanne pragnienie podporządkowania świata. Nie jest zatem tak, iż oddając się idei „bycia sobie jednym, życiopisanu” czy – mówiąc słowami Heideggera – orzekając prymat bycia nad bytem, czynimy podrzędną „relację z *kimś*, kto jest bytem (relacja etyczna), [wobec] re-

⁹ *Op. cit.*, s. 18.

¹⁰ *Op. cit.*, s. 26.

lacji z *byciem bytu*, które ponieważ jest bezosobowe, pozwala uchwycić i opanować byt [...]”¹¹.

Autor *Oho* kreuje swojego człowieka-poetę zgodnie z zasadami Heideggerowskiej filozofii Neutralnego¹²; wszelki byt wydarza się zatem zawsze w przestrzeni subiektywnej – Inni nie mają wpływu na kształtowanie się wizji świata w żadnym dostępnym podmiotowi wymiarze. Nie inaczej też dzieje się w przypadku – sporadycznych, co trzeba od razu podkreślić – relacji z rozmów o Bogu:

- Teraz pan Kajetan mówi o nas jako o listkach. I pyta
– ale gdzie jest drzewo?
A potem
– ta nasza religia chrześcijańska jest okropna, mściwy Bóg
– dobry i zły, to taka jest natura
– natura nie jest ani dobra, ani zła
– zależy kiedy, dla kogo
– natura jest wspaniała, świat istnieje niezależnie
Byłem śpiący, w drzwiach odpowiedziałem niechlujnie
– boski punkt widzenia
Pan Kajetan przytrzymał mi drzwi z uśmiechem
– boski punkt widzenia?
– stałość, niezależność, boski punkt widzenia.

[Z, s. 113]

Niezwykły fragment. Znacząca jest tutaj zwłaszcza jawnie manifestowana niechęć do podejmowania tej tematyki. Pragnący kontynuacji interesującego wątku rozmówca w końcu kapituluje wobec zdawkowych replik podmiotu. Człowiek-poeta wie, iż „stałość” i „niezależność” są teoretycznymi konstruktami myślowymi i osiągnięcie ich nie leży w mocy ludzkich kompetencji. A skoro nie będziemy mieli pewności co do istnienia Boga, wszelkie spekulacje na ten temat będą niczym więcej jak rodzajem „gadaniny”.

Białoszewskiego interesuje zresztą bardziej antropologiczny aspekt zjawiska religijności. Wielokrotnie przypatruje się on – zawsze z odpowiedniego dystansu, gwarantującego bezpieczeństwo, ale i możliwość uruchomienia ironicznego komentarza – kłębiącym się pod kościołami ludziami. Podczas jednej z turystycznych peregrynacji bezceremonialnie dokonuje odkrycia sposobu funkcjonowania społecznej wiary w Boskie przejawianie:

- Pojechaliśmy z panem Kajetanem do Torunia. Wszystkie kościoły pozamykane. Pan Kajetan zaczepia pod jednym babinę
– może pani mi wyjaśni, dlaczego kościoły są zamknięte?
– a bo kradną
– kradną? co ukradli?
– tu ukradli dużą świecę
– to do tego jest kościelny, żeby pilnował
– kościelny nie upilnuje
[...]

¹¹ *Op. cit.*, s. 34.

¹² Zob. A. Głeń, *Początek myślenia Bycia. Białoszewski – Heidegger*, „Ruch Literacki” 2001, z. 3, s. 313–329.

a może dusze to druciki
od głów do stóp
i mają w sobie korytarzyki
z bytości w będziość

[R, s. 187]

Romuald Cudak postulował umieszczenie tego krótkiego utworu w kręgu literatury metafizycznej podejmującej „problem nieśmiertelności człowieka i jego duszy (poprzez jego duszę?) oraz tego, czym jest dusza i jak jest w człowieku”¹⁵. Wydaje się jednak, iż badacz ulega tutaj sugestii związanej z konotacyjnym charakterem tematu tego lapidarnego tekstu. Zauważmy bowiem, iż nic nie wskazuje na to, ażeby substancjalność duszy usytuowana była tutaj poza strukturą horyzontalnego wymiaru osobowości człowieka. Dziwaczne neologizmy użyte do opisu duszy wpisują cały temat, jak się zdaje, w perspektywę ludzkiego bytowania tutaj i teraz (z racji umieszczenia duszy w ciele). Jeśliby zatem traktować ów zapis jako wyraz – jak chce Cudak – „nazywania nienazwanego”, rodzaj zmagania się z oporną materią słowną, przystosowywania słowa, „aby zaczęło objawiać naturę rzeczy”¹⁶, to specjalnego objaśnienia wymagałby głównie dystans do przedstawianego problemu przejawiający się w swoistej metaforyce zdrobnienia¹⁷ (zduwienie budzi zwłaszcza infantylna wizja duszy jako „drucików”, które scalać mają istnienie człowieka).

Umieszczenie istoty bytu ludzkiego w pojęciu duszy, od czasów filozofii sokratejskiej, służyło do określania celów działalności ludzkiej, która miała być skoncentrowana na osiągnięciu szczęścia. Białoszewski także traktuje duszę jako siedlisko istoty człowieka, przy czym skłonny jest raczej uważać, iż ma ona głównie zdolność integrowania rozproszonej – przez chaotyczność historycznego doświadczenia – osobowości.

Bardzo często napotkamy w twórczości autora *Rozkurzu* swoiste „donosy o śmierci”, których źródłem są historie zasłyszane od postaci z najbliższego kręgu znajomych podmiotu. Opowiadacz zmienia się wówczas w pilnego słuchacza, który starannie przepisuje relację:

STEFA O WIECZNOŚCI

– Tatuś mówił przed śmiercią „nie rozstajemy się, ja tylko na jakiś czas pobędę dalej od domu i znów się spotkamy”. Ale niech pan mi powie, jakie to spotkanie, ja mam 70 lat, mój brat 72, a tatuś umarł, to miał 42 [O, s. 31].

W potocznej świadomości, której przejaw stanowi powyższy zapis, istnieje zasadnicza sprzeczność w stosunku do religijnych dogmatów o pojmowaniu nieśmiertelności człowieka. Ludzkie wyobrażenie nie może pomieścić koncepcji duszy w innych aniżeli ziemskie kategoriach. W myśleniu pierwotnym – a bohater-

¹⁵ R. Cudak, *Czytając Białoszewskiego*, Katowice 1999, s. 257.

¹⁶ *Op. cit.*, s. 258.

¹⁷ Zauważa to także wspomniany egzegeta, jednakże wydaje się, iż ignoruje on wpływ ironicznego dystansu na znaczenie stosunku podmiotu do prezentowanej problematyki (por. *op. cit.*, s. 258).

ka „zanotu o wieczności” w swym zdroworozsądkowym sposobie odbierania rzeczywistości zbliża się do niego – pojęcie duszy „nie pociąga za sobą – jak pisze Emil Durkheim – idei życia wiecznego [...]. Dusza, choć tak bardzo odmienna od ciała, [...] uchodzi za ściśle z nim związaną: starzeje się, gdy ono się starzeje [...]”¹⁸.

Trudno jednak orzec – a dla interpretacji fragmentu jest to wszak kluczowe – jakie jest stanowisko spisującego podmiotu wobec opowiedzianej historii i samej postaci, która dzieli się z nim swoimi wątpliwościami. W tekście brak eksplicytnych wskaźników jego stosunku do przedmiotu zapisu. Naiwna wizja wieczności, czy raczej wyznanie niewiary wobec optymizmu eschatologicznego, jest tutaj podane w sposób obiektywny, niedeprecjonujący niepewności bohaterki opowiedzianej historii. Mamy prawo przypuszczać (pomimo kilku literalnych indykatorów: infantylnego „tatuś”, czy usytuowania Stefy w relacji podrzędnej wobec podmiotu), iż człowiek-poeta odnosi się do owych nieufności z całą dozą zrozumienia i przyzwolenia (uznaje wszak, iż prosta logika, z której one wypływają jest świadectwem zbytnej abstrakcji religijnej nauki i cała historia warta jest zapisu).

Czasowość bytu ludzkiego, egzystencjalne odczucie pustki są czynnikami, które stanowią asumpt do świadomej integracji podmiotu, do przywrócenia – przynajmniej na chwilę – chwiejnej tożsamości. Jednakże scalenie ludzkiego bycia w świecie dokonujące się w ten sposób jest zjawiskiem zbyt efemerycznym, aby stało się podstawą pozytywnego doświadczenia religijnego. Z przeżycia całości – spowodowanego *notabene* nie tylko przez fenomen kresu – nie wyłania się jeszcze, zdaje się mówić nam Białoszewski, racja dla wykraczania poza świat. To raczej punkt dojścia wszelkiej poznawczej działalności człowieka. Jedyny pewny, dodajmy, punkt. W tym świetle po raz kolejny ujawnia się ateistyczny światopogląd autora *Ostatnich wierszy*.

Pierwszą właściwością każdego aktu religijnego – twierdzi Max Scheler – jest to, że w nim nie tylko rzeczy i fakty doświadczane przez osobę, lecz wszelkie rzeczy skończone i przypadkowe zostają ujęte w pewną całość, łącznie z własną osobą, i połączone w ideę *świata*. [...] Drugim momentem [...] jest to, że swoją intencją przekracza czy transcenduje ten *świat*. [...] dopiero wtedy, gdy to, co transcendowane stanowi świat jako całość (włączając własną osobę), mamy prawo mówić o akcie religijnym¹⁹.

Transcendens zresztą niczego człowiekowi nie jest w stanie zaoferować. Wszystkie eschatologiczne idee religijne, łącznie z koncepcją życia wiecznego będą w bohaterach tej twórczości jedynie poczucie lęku i zagrożenia:

STEFA O ŚMIERCIACH

– Mój tatuś był policjantem, ale umierał spokojnie, kazał wszystkich przeprosić, wysunął rękę do wstawienia gromnicy. A moja mamusia umierała w rozpacz. Zebraliśmy się wszyscy, ona wołała „ratujcie mnie”. Po kolei. Do każdego. Ukochana wnuczka stanęła za jej poduszką i tak mó-

¹⁸ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, op. cit., s. 259.

¹⁹ M. Scheler, *Problemy religii...*, op. cit., s. 213–214.

wiła „babciu, i czego ty nie chcesz umierać, masz 82 lata, tyle się nażyłaś, namodliłaś, i czego się tak boisz?” A ta do niej „boję się, córuniu, przejść przez próg wieczności”. I umarła [O, s. 31].

Doświadczenie głodu życia, z którym mamy do czynienia powyżej, ma stanowić – w świetle różnorodnych propozycji filozoficznych i teologicznych – jedną ze sfer „doświadczenia religijnego sensu”²⁰. Gdziekolwiek jednakże poszukiwalibyśmy punktu wyjścia do pozytywnych rozważań na temat transcendencji i Istot Boskich, w niczym nie zmieni to faktu, iż wizja człowieka-i-świata w późnej twórczości Białoszewskiego nie daje się zestawiać z żadną istniejącą religią. Dlatego bowiem – podsumujmy już całą rzecz – iż pozostający w stanie „świętej obojętności” podmiot świadomie usuwa możliwość transcendencji, nie odkrywa jakiegokolwiek boskiej postaci osobowej, nad tropienie zaś przejawów świata *sacrum* w porządku doczesności przedkłada własną działalność metafizyczną. O religii może być bowiem mowa „tylko wtedy, gdy jej przedmiot – jak pisze Max Scheler – nosi boską postać osobową i gdy objawienie [...] tej postaci osobowej daje wypełnienie aktowi religijnemu [...]”²¹.

Nawet gdyby potraktować rozproszone na przestrzeni całej twórczości Białoszewskiego sygnały wskazujące na pokrewieństwa problematyki epistemologicznej i antropologicznej z doświadczeniem religijnym jako względnie spójny obraz duchowej potencji istniejącej w strukturze ontycznej naszego człowieka-poety, wciąż daleko byłibyśmy od wykrycia konsekwentnej wiary religijnej, która byłaby składnikiem paradygmatu osobowego i organizowałaby sferę podmiotowych czynności. Na ów fakt wskazuje wszak nie tylko implicytne negowanie aksjologicznego podłoża ludzkiej egzystencji, lecz także – a może przede wszystkim – brak potwierdzenia ze strony podmiotu stałości jakichkolwiek mniemań światopoglądowych i religijnych. A przecież sens wiary religijnej „jest tego rodzaju, że domaga się – jak zauważa Karol Tarnowski – z istoty świadectwa i ze świadectwem jest w ścisłym związku”²².

Puste niebo, odseparowany od dialogicznego wpływu na własną działalność poznawczą podmiot, pozostawanie w granicach świata materialnego i uczynienie zeń jedyne go uprawomocnionego przedmiotu rozumienia, głęboka nieufność wobec modelującego charakteru języka mitu, tworzenie „heretyckich” – alternatywnych w stosunku do tradycji religijnej – kosmogonii, uprzywilejowanie rzeczywistości tekstu – to wszystko stanowi o totalnej samotności człowieka-poety i prowadzi w konsekwencji do zamknięcia sfery doświadczenia symbolicznego. Protagonista Białoszewskiego nie odnajduje Boga w przestrzeni dostępnego mu świata, nie dostępuje ani oświecenia, ani doznaje śladu obecności Transcendensu. Nie słysząc tęsknego głosu, wołania „Gdzie jesteś?”, człowiek-poeta rezygnuje z poszukiwań. Za cenę niepewności w kwestii rzeczy ostatecznych pochyla się nad istnieniem tego, co dane w doświadczeniu codzienności.

²⁰ Zob. K. Mech, K. Tarnowski, Wstęp, do: *Człowiek wobec religii. Filozoficzne aspekty religijnego sensu*, pod red. K. Mecha, Kraków 1999, s. 5–10.

²¹ M. Scheler, *Problemy religii...*, *op. cit.*, s. 218.

²² K. Tarnowski, *Wiara – sens – świadectwo [w:] Człowiek wobec religii...*, *op. cit.*, s. 238.

Czy jednak taka koncepcja bycia nie jest przypadkiem, by tak rzec, antropologicznie nieprawdziwym konstruktem powstałym na skutek całkowitego wyparcia ze świadomości problematyki transcendencji? Czy brak pytania o Boga, pytania, które dotyczyłoby mnie jako osoby, nie wskazuje na swoisty redukcjonizm takiej wizji człowieka? Zapewne łatwiej byłoby przyjąć negatywne rozwiązania autora *Zawatu*, gdyby odbiorczym udziałem było doświadczenie poszukiwania Boga przez tekstowy podmiot. Pozostajemy jednak wobec tego oczekiwania niezaspokojeni. Jakkolwiek nie prowadzilibyśmy badań, nie natknęliśmy się u późnego Białoszewskiego na ujawnione pragnienie Transcendensu²³, gdziekolwiek nie usytuowalibyśmy przyczyny religijnych potrzeb – w lęku przed groźbą boskiej kary, przeżyciu własnej bezsilności, w nadziei, bez której ponoć nie można przeżyć – jak chce filozof – ani minuty, nie będziemy bliżej wyjaśnienia fenomenu postawy podmiotu tej twórczości. Dzieje się tak dlatego, że ów nie odczuwa dramatycznego braku transcendencji, a procesy symbolizacyjne, za pomocą których usensawnia świat odbywają się ściśle według reguł porządku naturalnego²⁴. Gest wyzwolenia człowieka spod wpływu religii, przywrócenie mu prawa do absolutnej wolności i samostanowienia przywodzi na myśl rozprawę Nietzscheańskiego Zaraturstry. O ile jednak autor *Poza dobrem i złem* konstruuje swoją paraboliczną opowieść w celu przypiecztowania śmierci Boga i ogłoszenia nadejścia nadczłowieka, o tyle Białoszewski nie zastanawia się w ogóle, kto i kiedy dokonał aktu „bogobójstwa”. Człowiek-poeta po prostu nie słyszy boskiego zewu, nie znajduje więc Boga w przestrzeni swojej egzystencji – *implicite* zatem kwestionuje jego istnienie jako *causa sui*²⁵. W tym więc posuwa się do jeszcze większej

²³ George Cottier, zwracając uwagę na kluczowe w tym doświadczeniu momenty, pisał, iż pragnienie przedmiotu religijnego wyraża „[...] pewien brak, pewną nieobecność oraz dążenie, aspirację, dynamikę, aktywne zorientowanie ku dobru, którego się jeszcze nie posiada. W stosunku do tego przedmiotu, pragnienie zakłada zdolność przyjęcia go i dążenie ku niemu” (G. Cottier, *Pragnienie Boga [w:] Człowiek wobec religii...*, op. cit., s. 130).

²⁴ Białoszewski dezawuuje – podstawowe w doświadczeniu religijnym – przeżycie tajemnicy. W jego metafizycznych wizjach wyeliminowane zostało poszukiwanie transcendentalnej pierwszej przyczyny bytów wewnątrzświatowych. Doświadczenie symboliczne, które staje się udziałem protagonisty autora *Rozkurzu* jest zatem zasadniczo sprzeczne z modelem tradycji religijnej, który jest konstytuowany przez doznanie „[...] siebie samego we własnym świecie, takim jaki on każdorazowo jest oraz swojej własnej tajemnicy, a dokładniej tego, że tajemnica człowieka nie wyczerpuje się w jego nawet najbardziej rozszerzonym i pogłębionym doświadczeniu samego siebie i *rzeczy tego świata*” (T. Węćławski, *Wspólny świat religii*, op. cit., s. 69).

W terminologii teologicznej zresztą pojęcia doświadczenia symbolicznego i metafizycznego bardzo często bywają ze sobą utożsamiane, gdyż poznawcza działalność człowieka ma tutaj strukturę teleologiczną i ruch myśli kończy się w odczuciu wjawienia się Transcendensu, „czegoś – jak pisze Karol Tarnowski – nie z tego świata” (zob. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 51).

²⁵ Nietzsche interesuje się oczywiście śmiercią Boga religii chrześcijańskiej jako konstruktu uprawomocniającego pewien rodzaj moralności, jego bunt zatem nie ma charakteru metafizycznego. Niemieckiemu filozofowi chodziło o negację „etycznego aspektu” Absolutu i uwolnienie człowieka od nieadekwatnych form postępowania. „Tym, co naprawdę zmarło – przekonywa Etienne Gilson – jest więc Bóg chrześcijańskiej i tradycyjnej etyki. [...] Negacja Boga nie dotyczy w tym

negacji, aniżeli ta, której autorem był niemiecki filozof, większej, ponieważ opartej na ignorancji – zamknięciu drogi do Transcendensu.

Człowiek-poeta nie odnajduje Boga (a może raczej go nie przyjmuje), nic nie jest zatem w stanie rozbroić pęt absurdu istnienia. Białoszewski jednak nie czyni niczego, co mogłoby w jakiś sposób uchronić człowieka przed grozą i anonimowością śmierci, nie buntuje się – jeśli nawet śmierci nie daje się oswoić, to przecież i z nią można się w pewien sposób ułożyć, tj. po prostu ją przyjąć, ignorując jej ostateczny charakter. Autor *Ostatnich wierszy* mógłby zapewne powtórzyć za A. Camusem: „Chodziło [mi] o to, by żyć i myśleć w tym rozdarciu oraz wiedzieć, czy należało się zgodzić [na przewyciężający rozpacz akt zawierzenia się Bogu – przyp. A. G.] czy też nie”²⁶.

Adrian Gień

„WHAT IS TO BE DONE WITH THAT SACRED THING?”: RELIGIOUS THEMES
IN THE LATE WORK OF MIRON BIAŁOSZEWSKI

S u m m a r y

The article examines the problem of man's relation to the sphere of religion (language, ideas, topoi) and Transcendence in the late phase of Miron Białoszewski's creative life. The analysis is concerned with the following issues: a critique of the phase concept of existence and the soul-body dialectic in Judeo-Christianity, the role of religious language in relating existential experiences found in everyday life, the fragmentation of the Subject creating an insuperable barrier to transcendental experience, metaphysics as an expression of the philosophy of the Neutral, and ironic eschatological visions.

Placed in the context of philosophical debates ranging from metaphysics (Hedegger, Levinas) and anthropology (Eliade, Durkheim) to theology (Scheler, Cottier, Gilson), Białoszewski's work and his peculiar poetic idiom reveals, as the article tries to prove, an atheistic existentialism.

przypadku [...] stwórcy świata i człowieka” (E. Gilson, *Który Bóg umarł?* przeł. S. Piwko, „Więź” 1984, nr 11–12, s. 30–31).

Człowiek u Białoszewskiego, egzystując w porządku naturalnym, nie poczytuje sobie za ujęcie istnienia jedynie własną historią. Konsekwentnie przyjmuje wszystkie ograniczenia wynikające z braku transcendencji, w tym sensie jest spadkobiercą sytuacji nakreślonej w pismach Nietzschego. Po śmierci Boga „człowiek ma żyć – pisze Mircea Eliade – samotnie w świecie całkowicie zdesakralizowanym. [...] a jako istota historyczna [...] musi już żyć tylko wyłącznie w historii” (M. Eliade, *W poszukiwaniu „początków” religii*, tłum. A. Tatariewicz, „Znak” 1966, nr 7/8, s. 908).

²⁶ A. C a m u s, *Poczucie absurdu i jego konsekwencje filozoficzne* [w:] *Filozofia egzystencjalna*. Wyboru dokonali i wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 403.

Białoszewski *implicite* zatem występuje przeciwko rozwiązaniu Kierkegaarda i Szestowa; jego stanowisko jednak wyływa nie tyle z odważnej analizy sytuacji absurdałnej – jak ma to miejsce u Camusa – lecz jest wynikiem konsekwentnego odsuwania od siebie tego stylu myślenia o świecie. Postawa podmiotu w twórczości autora *Oho* jest najsakrajniejszym przykładem swoistej filozofii życia, przyjmującej tutaj kształt, w którym wyeliminowane zostało pytanie o właściwą postawę człowieka wobec własnej skończoności. Priorytet i fundamenty bycia człowiekiem nie zasadzają się w niej na egzystencjałe bycia-ku-śmierci, ale są wynikiem przedsięwzięcia „życiopisania” wyłącznie z materii egzystencji (zob. Cz. P i e c u c h, *Człowiek metafizyczny*, Kraków 2001).