

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU**

Anna Bańska-Szuba

**Koncepcja *sacrum*
w ponowoczesnej myśli Wisławy Szymborskiej
wobec katolickiej teologii duchowości**

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
w Instytucie Teologii Systematycznej
pod kierunkiem
o. prof. dr hab. Kazimierza Lubowickiego OMI

WROCŁAW 2023

Spis treści

Wykaz skrótów	5
Wstęp	6
ROZDZIAŁ I. RELIGIA NATURY I JEJ PONOWOCZESNE ODNIESIENIE	23
I.1. <i>Anty credo</i> – eksmisja Boga „z realności do przenośni”	23
I.1.1 Próba Abrahama w namyśle filozofów	25
I.1.2 <i>Noc</i> a popaździernikowy kryzys ideałów	28
I.1.3 Dekonstrukcja biblijnej perykopy	33
I.1.4 <i>Noc</i> jako wiersz „programowy”	41
I.2. <i>Credo ateisty</i> – wyznanie nowej wiary	44
I.2.1 „Wierzę”	47
I.2.2 „Wierzę w Człowieka”	51
I.2.3 „Wierzę wielorodnego syna Natury”	55
I.2.4 „Oczekuję końca w śmierci”	62
I.3. „Prawdy ewangeliczne” nowej religii	64
I.3.1 Zło – od optymizmu Leibniza do nad optymizmu Marquarda	66
I.3.2 Wolność - wyzwolenie przez naturę	74
I.3.3 Miłość – ponowoczesne oblicza miłości	84
I.3.4 Nowa religia natury	93
ROZDZIAŁ II. PONOWOCZESNA KONCEPCJA SACRUM	96
II.1 Przypadek jako <i>mysterium tremendum</i> i <i>mysterium fascinosum</i>	98
II.1.1 Ewolucja a doświadczenie <i>numinalne</i> przypadku	101
II.1.2. Konieczność a przypadek	111
II. 1.3. Determinizm i prawda a przypadek	113
II.1.4. Eschatologia przypadku	117
II.2. Przypadek jako „święta moc”	120
II.2.1. Moc przypadku w chrześcijaństwie	121

II.2.2. Moc przypadku a Opatrzność	124
II.2.3. Moc przypadku a łaska.....	128
II.2.4 Oswajanie mocy przypadku - ryt postępowania i obrzędu	131
II.3. Przypadek jako hierofania	146
II.3.1. Ogień jako <i>hierofania</i> przypadku.....	150
II.3.2. Ciało jako efekt <i>hierofanii</i> przypadku	153
II.3.3. Krajobraz (pejzaż) jako miejsce <i>hierofanii</i> przypadku	158
II.3.4. Przypadek jako boska manifestacja	161
ROZDZIAŁ III. CZŁOWIEK WOBEC RELIGII NATURY	169
III.1. Dusza	171
III.1.1. Dusza „starych mistrzów”	172
III.1.2. Współczesna dekonstrukcja duszy	175
III.1.3. Dusza jako „protest przeciwko śmierci”	181
III.1.4. Substytuty duszy.....	190
III.2. Ciało	196
III.2.1. Ciało ludzkie jako eksperyment natury	198
III.3.2. Radość istnienia w ciele	204
III.2.3. Ból istnienia w ciele.....	208
III.2.4. Wartość ciała.....	214
III.3. Konsekwencje błędu antropologicznego	220
III.3.1. Rozmyta prawda.....	221
III.3.2. Odrzucenie „starej” etyki.....	226
III.3.3. Nowa postmodernistyczna etyka	229
III.3.4. Apoteoza wolności	234
Zakończenie.....	239
BIBLIOGRAFIA.....	243

Wykaz skrótów

- Ch W. Szymborska, Chwila, Kraków 2002.
- CP W. Szymborska, Czarna piosenka, Kraków 2014.
- DŻ W. Szymborska, Dlatego żyjemy Warszawa 1952.
- D W. Szymborska, Dwukropek, Kraków 2005.
- KiP W. Szymborska, Koniec i początek, Poznań 1993.
- LnM W. Szymborska, Ludzie na moście, Warszawa 1986.
- Pzs W. Szymborska, Pytania zadawane sobie, Kraków 1954.
- S W. Szymborska, Sól, Warszawa 1962.
- SP W. Szymborska, Sto pociech, Kraków 1967.
- T W. Szymborska, Tutaj Kraków 2009.
- WL W. Szymborska, Wielka liczba, Warszawa 1976.
- WdY W. Szymborska, Wołanie do Yeti, Kraków 1957.
- Ww W. Szymborska, Wszelki wypadek, Warszawa 1972.
- W W. Szymborska, Wystarczy, Kraków 2012.

Wstęp

Podjęcie badań nad koncepcją *sacrum* wpisaną w twórczość polskiej noblistki, Wisławy Szymborskiej (1923-2012) może wydawać się pomysłem chybionym. Poetka bowiem uznawana za osobę o poglądach ateistycznych, dodatkowo była obarczona przeszłością twórcy wierszy z okresu socrealistycznego¹, w których sławiła ówczesny system i jego przywódców oraz wskazywała na zacofanie i hipokryzję ludzi Kościoła². W swoich utworach zawartych w trzynastu tomikach, które staną się **źródłem** badawczym niniejszej rozprawy, zarówno tych sprzed 1956 roku³, jak i tych wydanych po październikowym przełomie⁴, trudno doszukać się pozytywnych odniesień do wiary, religii czy Boga. Dodatkowo, co niezwykle istotne, utwory te są programowo pozbawione odniesień do transcendencji⁵.

¹ Ten okres życia i twórczości został dobrze opisany - zob. A. Zarzycka, *Rewolucja Szymborskiej 1945-1957. O ówczesnej twórczości poetki na tle epoki*. Poznań 2010.

² Zob. wiersze - *List Edwarda Dębowskiego do Ojca* z tomu *Pytania zadawane sobie*, w którym w nienajlepszym świetle przedstawia posługę osoby duchownej; „wzdycha ksiądz/ nabożnie patrząc w karty”, czy wiersz *Ucieczka* z tego samego tomu, gdzie decyzję lotnika Enrique Bernal, który zrzucił bombę atomowa na Hiroszimę, o wstąpieniu do klasztoru, by odpokutować swój czyn, nazywa „ucieczką” od obowiązku walki o pokój i sprawiedliwość, a jego pokutne praktyki „czytaniem modlitwy za zmarłych w języku, który też jest martwy”. Także wiersz *Hania* z tomu *Wołanie do Yeti*, w którym o służącej zamawiającej mszę św. z ironią napisze: „Ona widziała diabła kurz ścierając z lustra:/ (...) Więc ona da na bractwo i da na mszę świętą, i zakupi serduszek ze srebrnym płomieniem. Odkąd nową plebanię budować zaczęto, od razu wszystkie diabły podskoczyły w cenie”.

³ Wiersze z okresu socrealistycznego wydane w dwóch tomikach – *Dlatego żyjemy* (1952), (1954) oraz *Pytania zadawane sobie* (1954).

⁴ *Wołanie do Yeti* (1957), *Sól* (1962), *Sto pociech* (1967), *Wszelki wypadek* (1972), *Wielka liczba* (1976), *Ludzie na moście* (1986), *Koniec i początek* (1993), *Chwila* (2002), *Dwukropek* (2005), *Tutaj* (2009), *Wystarczy* (2012), *Czarna piosenka* (na podstawie maszynopisu) (2014).

⁵ Zob. S. Balbus, *Świat ze wszystkich stron świata – o Wisławie Szymborskiej*, Kraków 1997; A. Węgrzyniak, A. Sandauer, *Pogodzona z historią*, W; *Radość czytania Szymborskiej, wybór tekstów krytycznych*, oprac. S. Balbus, D. Wojda, *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996, s. 201-214. Cz. Miłosz, *Poezja jako świadomość*, w: *Radość czytania Szymborskiej...*, s. 32-38. J. Kwiatkowski, *Wisława Szymborska*, w: *Radość czytania Szymborskiej...*, s. 353-356. M. Wyka, *O poezji Wisławy Szymborskiej*, w: *Radość czytania Szymborskiej...*, s. 215-221.

Dlatego też zamiar określenia koncepcji *sacrum* zawartej w owej poezji oraz skonfrontowania jej z chrześcijańską teologią duchowości może budzić niemałe zdumienie. Jednak warto zacytować fragment wypowiedzi Eliadego, który daje nadzieje na powodzenie takich działań, pisząc o możliwości wydobywania z tekstów literackich ukrytych sensów teologicznych⁶, odkrywania w nich *sacrum*, nie wykluczając utworów, które są na wskroś zatopione w rzeczywistości *profanum*. O takich zabiegach rumuński uczonego pisał:

„Trzeba więc zastosować tu demistyfikację *à rebours*. Freud, podobnie jak Marks, nauczył nas odkrywać *profanum* w *sacrum*. W interesującej mnie tu sytuacji jawne, świadome i zamierzone jest *profanum* (powieść-opowieść, zwyczaje, postacie, pospolite zdarzenia), krytycy zaś odkrywają w nim – ukryte i zamaskowane *sacrum*. To właśnie jest charakterystyczne dla sytuacji współczesnego człowieka: swe nieistniejące (nieistniejące na płaszczyźnie świadomości) życie religijne realizuje on poprzez imaginacyjne światy literatury i sztuki. Jest to również znamienne dla krytyków literackich, odkrywających sensy religijne w dziełach świeckich”⁷.

Myśl postmodernistyczna

Zaskoczenie może również stanowić założenie wpisane w temat rozprawy, iż w twórczości tej odnaleźć można myśl ponowoczesną⁸,

⁶ Jest to funkcja teologii literatury, „gdzie «instancją ujawniającą, współtworzącą teologiczny sens wewnętrzny i zewnętrzny utworu» jest odbiorca, czyli interpretator”. Zob. S. Sawicki, *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Goffryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983, s. 20.

⁷ M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, przeł. I. Kania, przypisami opatrzył R. Reszke, Warszawa 2001, s. 534.

⁸ Ponowoczesność i postmodernizm to terminy używane w niniejszej pracy zamiennie. Określają one całościowy stan obecnej kultury. Źródłem ich powstania jest sprzeciw wobec modernistycznych i nowoczesnych „wielkich narracji” - jedynie słusznych, narzuconych całym społeczeństwom, opowieściom wolnościowym - mającym przynieść wyzwolenie. Postmodernizm stworzył swoje „małe narracje”, w których centrum postawił indywidualnego człowieka z jego subiektywnym widzeniem rzeczywistości. Zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 1996, vol. 33-34, s. 63.

czy też postmodernistyczną⁹. Co więcej, że myśl ta w poezji tej dominuje i staje się kluczem, niezbędnym narzędziem przy próbie odczytania koncepcji *sacrum* w poezji noblistki. Zdecydowana większość badaczy bowiem zalicza Szymborską do poetów modernistycznych. Włodzimierz Bolecki zaś, historyk literatury polskiej, jeszcze w latach dziewięćdziesiątych przestrzegał przed doszukiwaniem się u tych twórców odniesień do postmodernizmu, a próby takie z niesmakiem i naganą określał mianem „polowania na postmodernistów”¹⁰. Obecnie badacz zgadza się, że we współczesnej literaturze polskiej, głęboko zakorzenionej w tradycjach modernistycznych, nastąpiło zjawisko „postmodernizowania” utworów. Pisze:

„Paradoksalnie rewitalizacji idei modernizmu towarzyszą próby wyjścia poza tradycję modernistyczną, czemu służy m.in. postmodernizowanie najoryginalniejszych utworów polskiego modernizmu, a przede wszystkim adaptacja haseł postmodernizmu w rozmaitych jego wersjach, np. jako dekonstrukcja kanonów estetycznych i ideowych, nobilitacja i kanonizacja kultury masowej, idea wyczerpania języka, koncepcje programowego tworzenia tekstów ze stereotypów literackich, antyliteratury, „psucia” i „banalizacji” oraz estetyzacja i inkorporacja mechanizmów rynku do poetyki tekstów (...). Trudno jednak dziś orzekać, czy te zjawiska są przekroczeniem

⁹ Zaznaczyć trzeba, że w poezji Szymborskiej odnaleźć można wpływy różnych systemów i myśli filozoficznych. Edward Kasperski na ten temat pisał: „Poezja filozoficzna Szymborskiej stanowi zwięzłą syntezę tradycji i myśli współczesnej. Bez trudu można wskazać i wyodrębnić w niej, jak wcześniej wspomniano, składniki wywodzące się z nurtów różnorodnych, nawet krańcowo odmiennych, jak tradycje libertyńskie z jednej strony, a treści ewangeliczne z drugiej, pierwiastki Heglowskie i wątki filozofii życia, oświeceniowy racjonalizm i Darwinowski bez mała ewolucjonizm, filozofię przypadku i paradygmatyczny strukturalizm itd.” E. Kasperski, *Poezja filozoficzna Szymborskiej*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1996, nr 31, s. 11-26.

¹⁰ W. Bolecki, *Polowanie na postmodernistów*, Kraków 1996. Oczywiście przez ten czas badania nad literaturą polską znacznie się rozwinęły i obecnie postmodernizm stał się kategorią wykorzystywaną, jak postulował Andrzej Szahaj, do opisu stanu współczesnej kultury. Zob. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, W: „Ethos”, 1996, vol. 33-34, s. 63.

granic modernizmu, czy jedynie kolejnym wariantem jego dominant. Analiza historycznoliteracka nie jest bowiem jeszcze możliwa ze względu na zbyt mały dystans czasowy”¹¹.

Odżegnując się od próby przesądzenia sprawy przynależności utworów Szymborskiej do innego niż oficjalnie przyjmuje się okresu literackiego, pragniemy wskazać i wykorzystać w procesie analizy, obecność w jej twórczości myśli postmodernistycznej, owego „postmodernizowania” utworów.

Być może przytoczone wyżej powody wpłynęły na fakt, iż nikt wcześniej nie zdecydował się opracować tak sformułowanego i zakrojonego tematu. Tymczasem od lat istnieje zapotrzebowanie na tego rodzaju badania. Michał Rusinek, były osobisty sekretarz poetki, prezes Fundacji Wisławy Szymborskiej, w jednym z wywiadów mówił:

„Chyba nikt jeszcze nie podjął się opisu fenomenu religijności Szymborskiej (albo raczej tego, co ona proponowała zamiast tego). Szczerze mówiąc ona bardzo na tym bolała. Tak jakby do opisu nadawała się tylko religijność chrześcijańska, natomiast jej była za bardzo heretycka”¹². Jeszcze inaczej przedstawiał to w opublikowanych wspomnieniach: „Szymborska bardzo żałowała, że nikt z krytyków nie podjął się nie tyle opisanie jej religijności, ile raczej tego, co ona proponuje w zamian. Takie rzeczy czekają na opracowanie, zresztą tak samo jak jej stosunek do przyrody, skromnie do tej pory zbadany, a w jej wierszach tak silnie obecny i ważny”¹³.

Intuicje Michała Rusinka, by podczas badań łączyć przestrzeń *sacrum* z naturą, okazały się, co zostało zbadane i udokumentowane w niniejszej rozprawie, niezwykle trafne. Tak jak trafna okazała się

¹¹ W. Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX w. : rekonesans*, w: *Teksty Drugie* : teoria literatury, krytyka, interpretacja 2002, nr 4 (76), s. 33-34.

¹² *Zachwył i rozpacz Piotrusia Pani. Stanowcze „nie” dla Wodogrzmotów Szymborskiej – rozmowa z Michałem Rusinkiem „W Drodze”* 2012, nr 4.

¹³ M. Rusinek, *Zachwył i rozpacz Piotrusia Pani*, w: *Zachwył i rozpacz. Wspomnienia o Wisławie Szymborskiej*, wybór, redakcja i opracowanie Agnieszka Papińska, PWN, Warszawa 2014, s. 406.

przedstawiona w tym samym wywiadzie myśl, w której odważył się zaklasyfikować Wisławę Szymborską do grupy poetów postmodernistycznych¹⁴, czy też takich, którym myśl postmodernistyczna nie była obca. Mówił:

„W tradycyjnym modelu hermeneutycznym, także bardzo chrześcijańskim, na rzeczywistość należy patrzeć jako na powłokę zakrywającą coś ważniejszego, metafizycznego. A Szymborska miała inne podejście. Mówiła, że my właśnie zbyt łatwo przechodzimy do porządku nad tą powłoką i za szybko szukamy za nią jakiejś idei. Nie, trzeba się najpierw zatrzymać na poziomie tej dosłowności, tu zobaczyć, co się dzieje, stąd spróbować wysnuwać wnioski. To czyni Szymborską poetką postmodernistyczną”¹⁵.

Powyższy cytat z jednej strony dowodzi, w sposób pośredni, prawdziwości tezy o braku transcendencji w poezji Szymborskiej, a z drugiej zaś wyjaśnia tego przyczynę, wskazując na myśl postmodernistyczną, która była nieobca poetce. Dlatego fakt ten został ujęty w temacie pracy. Stało się tak, ponieważ w odkrywaniu religijności noblistki na podstawie jej twórczości¹⁶, ważnym etapem będzie odczytanie wpływu myśli ponowoczesnej na jej twórczość.

W tym miejscu należy wyjaśnić w jakim zakresie i na jakich zasadach wykorzystano „myśl postmodernistyczną” do interpretacji utworów Szymborskiej. Omawiane w niniejszej pracy tematy i zjawiska (*sacrum*, *profanum*, religia, wolność, prawda, zło, miłość, antropologia, dusza, ciało, etyka, natura ludzka, i inne) zostały

¹⁴ Niezwykle ostrożne sugestie wskazujące na powiązanie twórczości Szymborskiej z postmodernizmem czynili m. in. też: Monika Świerkosz: zob. M. Świerkosz, *Wszystkie lektury feministyczne Wisławy Szymborskiej*, „Ruch Literacki” 2017, t. 58, z. 3 (342), s. 277-287, Wypowiedź Teresy Walas: zob. *Szymborska prywatna i kłopotliwa. Rozmowy*, W: *Dekada*. Dwumiesięcznik Kulturalny, 6(28) 2016, s.17. Katarzyna Baran: zob. K. Baran, *Polskie frazeologizmy w słoweńskich przekładach wierszy Wisławy Szymborskiej*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2012, nr 3/1, s. 200-215.

¹⁵ *Zachwyty i rozpacz. Wspomnienia o Wisławie Szymborskiej*, wybór, redakcja i opracowanie Agnieszka Papińska, PWN, Warszawa 2014, s. 406.

¹⁶ Przy założeniu, że osoba mówiąca w tekście poetyckim stanowi porte parole poetki.

przedstawione za każdym razem nie tylko w perspektywie teologii chrześcijańskiej, filozofii klasycznej, socjologii religii, tradycji Kościoła czy dokumentów kościoła, ale też w perspektywie założeń postmodernizmu. Postmodernizm bowiem, jak się okazało w trakcie wstępnych badań nad koncepcją *sacrum* i religijnością Szymborskiej najlepiej i najpełniej tłumaczył koncept poetki, a do tego pozwalał na wydobywanie w jej utworach znaczeń, które do tej pory były zakryte. W każdym przypadku więc kolejne zagadnienie przedstawione zostało w świetle myśli postmodernistycznej, gdzie na bieżąco ukazano podstawowe założenia tego prądu na dany temat oraz wskazano myślicieli postmodernistycznych, którzy daną tematyką się zajmowali. Pozwoliło to czytelnikowi ukazać zgodność myśli poetki z myślą postmodernistyczną. Dlatego też, by nie powielać informacji, zrezygnowano z przedstawienia zagadnienia postmodernizmu w osobnym paragrafie. Przyjęty sposób wydaje się sprzyjać komfortowi czytelniczemu niniejszej rozprawy.

Wątpliwości może budzić fakt, że poezja ta powstawała w latach 1945¹⁷ – 2012, postmodernizm zaś określił się jako filozoficzny dyskurs w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Jednak refleksja filozoficzna nad rzeczywistością dokonuje się zazwyczaj, jak nie raz udowodniono, ze sporym opóźnieniem w stosunku do dynamicznie zachodzących zmiany cywilizacyjnych, kulturowych czy społecznych. Inaczej rzecz ma się z literaturą, która towarzyszy wiernie takim przemianom, powstając często na bieżąco jako reakcja na transformacje. Jak podkreślają literaturoznawcy, należy pamiętać, że „literatura powszechnie jest uważana za barometr przemian kulturowych. Znalezienie w niej elementów ponowoczesnej aury przed latami 60. potwierdza tezę mówiącą, że zanim postmodernizm wyłonił się jako filozofia, musiały istnieć (i to od

¹⁷ Jest to rok publikacji wiersza *Szukam słowa* w „Dzienniku Polskim” z 14.03.1945, nr 39, s. 3.

dawna) symptomy ponowoczesne, które twórcy wyłowili z chaosu powojennej Europy”¹⁸.

Koncepcja *sacrum*

Cóż jednak począć ma badacz, przed którym stoi zadanie wskazania koncepcji *sacrum* w poezji, która programowo pozbawiona jest transcendencji¹⁹? To właśnie transcendencja, rozumiana jako boskość, absolut, byt wieczny, Tajemnica, czy jakakolwiek inna siła nadprzyrodzona jest wręcz nieodzowna do wskazania istnienia przestrzeni świętej, w której obecne jest i działa *sacrum*. Dzięki „pęknięciu”, „szczelinie” w doczesnym wymiarze świata, pojawiającym się w przestrzeni świętej, dokonuje się otwarcie na *sacrum* i objawienie rzeczywistości absolutnej. Religijność zaś rodzi się w chwili otwarcia człowieka na *sacrum*, poznania i nawiązania z nim osobowego kontaktu²⁰. Tymczasem fakt dokonania przez poetkę eksmisji Boga „z rzeczywistości do przenośni” (w wierszu *Noc z tomu Wołanie do Yeti* z 1957 roku) oznacza w praktyce, jak mówi Eliade²¹, „wyrugowanie Odwiecznego” z przestrzeni życiowej, zniknięcie, a w konsekwencji jego śmierć. A śmierć Najwyższego nie pozostaje, jak pokazuje historia, bez wpływu na człowieka. Konsekwencją ogłoszenia przez Nietschego w XIX wieku „śmierci Boga”, była w czasach

¹⁸ D. Jaszewska, *Nasza niedojrzała kultura. Postmodernizm inspirowany Gombrowiczem*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 15.

¹⁹ Ks. Jan Sochoń, filozof i poeta, poruszając temat religijności noblistki, podkreślał złożoność i stopień trudności zagadnienia: „Szyborska używa słowa „wiara” w sensie, że wierzy w świat, ale w taki świat, który pochodzi z wnętrza człowieka. Ona w swojej twórczości właściwie oddala porządek transcendencji, w istocie nie pojawia się w niej doświadczenie religijne, przynajmniej takie, które jest łatwe do odkrycia, zewnętrzne. Może emocje religijne głęboko gdzieś tkwią, ale one nie są łatwo uzewnętrzniane”. Źródło: KAI 2.02.2012 r. Zob. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2012/Przewodnik-Katolicki-6-2012/Kultura/Staroswiecka-jak-przecinek-autorka-paru-wierszy> [Dostęp:21.03.2021].

²⁰ M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 179-182.

²¹ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 72-73.

współczesnych, wskazana przez filozofów związanych z postmodernizmem²², śmierć człowieka, o której Józef Życiński pisał:

„Niepokojące pozostaje to, iż po głośnych deklaracjach śmierci Boga ogłoszonej przez Nietzschego w 1882 roku, dyskretnie mówi się o śmierci człowieka i o tym, że idee oświeceniowego humanizmu stanowiły wielką iluzję, która spłonęła w krematoriach Auschwitz lub została pogrzebana razem z więźniami Kołomy. «Homo postmodernus» jawi się w tej perspektywie jako istota tragiczna, skazana na bezsensowne błędzenie w świecie aksjologicznej pustki”²³.

Przed tak rozumianą śmiercią – aksjologiczną pustką w zdesakralizowanym świecie - obroną staje się, jak mówił Eliade, „powołanie do istnienia całego panteonu bóstw bardziej żywych i bardziej dramatycznych, choć niższych rangą”²⁴. Bóstwa będące wytworem człowieka stają się coraz bardziej „prywatne”, aż w końcu przybierają postać „pustej transcendencji”²⁵. Oddziałując na człowieka, jako substytut prawdziwego Boga, wpływają także na jego wierzenia, praktyki, sposób funkcjonowania, jednym słowem wyzwalają jakąś jego religijność. Podobnie dzieje się w przypadku Wisławy Szymborskiej, która odrzucając osobowego Boga tworzy

²² Vincent Descombes, francuski filozof w swojej książce poświęconej współczesnej filozofii francuskiej pisze: „slogan lat sześćdziesiątych – „śmierć człowieka” – pojawił się najpierw w wykładach Kojèva, gdzie występował również jako ostateczna konsekwencja „śmierci Boga”. Zob. V.Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, wyd. Spacja, Warszawa 1997, s. 39-40. Hasło „śmierć człowieka” rozpowszechnili tacy filozofowie związani z postmodernizmem jak: Gilles Deleuze, zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, wyd. Spacja, wyd. Pavo, Warszawa 1993, s. 201, Jacques Derrida, zob. J. Derrida, *Pismo i różnica*, wyd. KR, Warszawa 2004, Michel Foucault, zob. M.Foucault 2006, cz. 2, rozdz. 9: Człowiek i jego sobowtóry: 273-308. Tegoż, Człowiek i jego sobowtóry, „Literatura na Świecie”, nr 6 (203) 1988, s. 200-234, Jean-François Lyotard zob. J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa. 1997, Lévi-Straussem, zob. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, wyd. 1, PWN, Warszawa 1969, s. 370-371, Gianni Vattimo zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, wyd. Universitas, Kraków 2006.

²³ J. Życiński, *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny*, „Więź” 2002, nr 1, s. 16.

²⁴ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii...*, s. 72.

²⁵ Zob. Motak D., *Religia – Religijność – Duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religijologiczne” 2010, z. 43, s. 207.

swoje własne bóstwa, tworząc równocześnie swoje specyficzne odniesienie do sfery *sacrum*, swoją własną religijność.

I tu dochodzimy do rozwiązania sprawy ateizmu Wisławy Szymborskiej. Kryje się ono w ponowoczesnej koncepcji ateizmu, który jest rozpaczliwą ucieczką od nihilizmu. John Gray, brytyjski filozof w swojej najnowszej książce *Siedem typów ateizmu*, w której rozprawia się z mitami narosłymi wokół tej kwestii, pisze:

„Współczesny ateizm jest ucieczką od świata pozbawionego Boga. Bez siły zapewniającej porządek lub ostateczną sprawiedliwość życie może przerażać, a dla wielu osób stanowi perspektywę nie do przyjęcia. Powstaje obawa, że dzieje ludzkości okażą się wielkim chaosem, a opowiadanie historii zaspokajających potrzebę głębszego sensu stanie się niemożliwe. Żeby jakoś uciec od tej wizji, ateści szukają zastępstwa dla Boga, którego odrzucili”²⁶.

Jak widać z powyższego cytatu brak transcendencji w omawianych utworach nie musi być przeszkodą do realizacji celu, jakim jest określenie koncepcji *sacrum* w twórczości Wisławy Szymborskiej. Wprost przeciwnie, staje się wyznacznikiem, śladem za którym podążając, można dojść do pierwszych ważnych wniosków. Współczesność przyniosła bowiem, po latach sekularyzmu, powrót do zainteresowania sferą wiary, czy też religii. Georg Simmel, niemiecki filozof, teoretyk kultury już na początku dwudziestego wieku (rok 1918) diagnozując tendencje spadkowe w uczestnictwie wiernych w życiu Kościołów, pisał:

„Jedną z najgłębszych wewnętrznych bolączek człowieka nowoczesnej epoki jest to, że nie jest on w stanie dłużej trwać przy religiach przekazywanych tradycją kościelną, podczas gdy jego popęd religijny nie słabnie”²⁷.

²⁶ J. Gray, *Siedem typów ateizmu*, Fundacja Kultura liberalna 2020, s. 7.

²⁷ G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, w: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, red. H.J. Helle, Berlin 1989, s. 174.

Po upływie pół wieku istnienia tendencji sekularnych, kiedy nasiliła się tendencja odejścia od wiary instytucjonalnej, kiedy ludzkość zaliczyła dwie światowe wojny, kilka totalitaryzmów, upadek wiary w ludzki intelekt, w nieograniczony rozwój techniki i w zbawczą rolę nauki, a co za tym idzie odrzucenie Boga i wszelkich form religijności, pojawiły się zauważalne tendencje zwiastujące rodzenie się nowej religijności. Oprócz synkretyzmu, mieszanki elementów zaczerpniętych z różnych religii, cechuje ją między innymi właśnie odejście od transcendencji i skupienie się na immanencji. Ponadto niechęć do instytucji na rzecz wiary przeżywaną indywidualnie, odrzucenie dualizmu na rzecz monizmu, utrata zainteresowania eschatologią przy jednoczesnym skupieniu się na życiu doczesnym²⁸. Ten rodzaj, dobrze zbadanej, religijności nazwanej postmodernistyczną²⁹, już na pierwszy rzut wydaje się doskonale współgrać z prezentowanymi przez naszą noblistkę poglądami. Dlatego też w niniejszej pracy zostaną zawarte wyniki własnych badań porównawczych między tym rodzajem religijności, a religijnością, którą można odczytać z utworów Wisławy Szymborskiej.

Cel pracy

Za cel pracy przyjęto odkrycie wpisanej w poezję Wisławy Szymborskiej koncepcji *sacrum*, które według religioznawców - takich jak Rudolf Otto - stanowi sedno każdej religii. Jest więc podstawą do określenia charakteru religii i religijności poetki. Przyjęto

²⁸ Zob. J. Mariański, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 43, 45.

²⁹ Fenomen religii postmodernistycznej został dobrze opracowany w takich m.in. pozycjach jak: J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012. Janusz Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, tegoż, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

jednocześnie założenie, iż myśl ponowoczesna, przypisana poetce, jest narzędziem pozwalającym zrealizować to niełatwe to zadanie.

Tak zakrojona praca, chce z jednej strony być odpowiedzią na postulat samej noblistki, która upominała się, by badacze odważyli się zająć jej religijnością. Z drugiej zaś strony wyniki badań zawartych w pracy mają służyć wszystkim czytelnikom stykającym się z tą poezją, w tym uczniom i nauczycielom języka polskiego, którzy nie raz stawali przed dylematem, jak interpretować wybrane utwory, szczególnie te, w których manifestuje się światopogląd poetki. Wydaje się to szczególnie ważne w sytuacji, gdy twórczość Wisławy Szymborskiej jest obficie obecna w podręcznikach szkolnych niemal wszystkich klas na każdym poziomie edukacji, a wiersze jej, jak napisała autorka najnowszej monografii o noblistce, „uczą nas jak żyć”³⁰. Z tego powodu warto odkryć, pod wpływem jakiej szkoły jesteśmy, szczególnie zaś – pod wpływem jakiej duchowości. W czasopiśmie, na portalach katolickich pojawiają się artykuły, w których autorzy analizując fragmenty wierszy Szymborskiej, starają się przekonać czytelników, że w jej twórczość wpisany jest obraz Boga pojmowanego w sensie chrześcijańskim. Autorzy ci konsekwentnie opuszczają i ignorują wiersze o zabarwieniu niechrześcijańskim, nie umiając połączyć je z tak (niepoprawnie) zinterpretowaną religijnością poetki. Wyczuwają bowiem, że wiersze te są wykładnią jakiejś religijności, a więc nie mogą być równocześnie nihilistyczne. Dlatego też ukazanie koncepcji *sacrum*, która zakłada, iż jej źródłem jest ponowoczesna myśli obecna w twórczości noblistki, będąca jednocześnie czynnikiem formującym jej religijność, a zakładająca brak transcendencji, przyczyni się do nowego, prawidłowego spojrzenia na tę kwestię obecną w twórczości noblistki.

³⁰ Rozmowa Magdaleny Huzarskiej-Szumiec z Joanną Gromek-Ilig, autorką monografii *Szymborska. Znaki szczególne*. Zob. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C757771%2Cwiersze-szymborskiej-pomagaja-ludziom-zyc.html> [dostęp 20.02.2021]

Jednak niniejsza praca nie chce być tylko literaturoznawczą próbą określenia jednego z kulturowych fenomenów współczesnej poezji. Jest to raczej próba spojrzenia na twórczość polskiej noblistki z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii duchowości, która chce, jak mówił Jan Paweł II do przedstawicieli świata nauki i sztuki w 1983 roku, „osiągnąć głębsze poznanie *conditio humana*, wspaniałości i nędzy człowieka³¹”. Pragnie odsłonić stosunki między kulturą a wiarą. „Zrozumieć trudny czas, rozpoznać kierunek drogi”, którą zmierza współczesny człowiek. A przede wszystkim chce określić jego kondycję duchową.

Metoda badawcza

Z uwagi, iż podstawowym źródłem badawczym – zgodnie z wola poetki – stały się jej utwory poetyckie, celowi pracy przyporządkowano metodę, która zawiera się w formule *lex orandi lex credenti*³². Jest to starożytna chrześcijańska maksyma, wyrażająca myśl, że „prawo modlitwy jest prawem wiary”, wywodzi się zaś z przekonania, że wiara Kościoła może być odczytana z jego liturgii. Kościół bowiem wierzy tak, jak się modli. Poczynione więc będzie na wstępie założenie, że teksty poetyckie Szymborskiej będą traktowane jako osobisty i natchniony rodzaj modlitwy³³, która odzwierciedla wiarę twórcy, a co za tym idzie są lustrem, odbiciem, w którym ujawnia się bardzo specyficzna religijność poetki. Takie pojmowanie poetyckiego aktu twórczego - jako modlitwy – nie jest obce poetom³⁴. Adam Zagajewski, wybitny współczesny poeta polski pisał:

³¹ JP II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Wiedeń, 12 IX 1983, w: tenże, *Wiara i Kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin, 1988, s. 209.

³² Szczegółowe omówienie formuły zob. B. Ferdek, *Wzajemna relacja między lex orandi a lex credendi*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 2012, nr 6, s.45-60.

³⁴ Zagadnienie modlitwy poetyckiej ciągle czeka na zainteresowanie literaturoznawców. Na brak szerszych opracowań tematu zwracał uwagę Zenon

„W zapomnianym eseju poświęconym wyobraźni angielski pisarz Charles Morgan zwracał niegdyś (w latach trzydziestych, w wykładzie wygłoszonym na Sorbonie) uwagę, że akt wyobraźni twórczej nie ma charakteru intelektualnego, tylko ekstatyczny, i w ten sposób bliższy jest modlitwie czy przeżyciu mistycznemu niż traktatom filozoficznym czy rozprawom uczonych humanistów”³⁵.

Julian Tuwim zaś w wierszu *Poezja* z tomu *Czyhanie na Boga* z roku 1918 pisał: „Poezja jest to, proszę panów, skok, / Skok barbarzyńcy, który poczuł Boga!”.

Jednocześnie aby analizowane utwory móc interpretować jako osobisty rodzaj modlitwy ich autorki, zastosowano terminologię wywodzącą się z dziedziny teoretycznoliterackiej. Dotyczy to szczególnie kwestii używania takich kategorii, jak: "autorka wiersza", "poetka", które bezpośrednio dotyczą Wisławy Szymborskiej – twórczyni przekazującej w tekście własny światopogląd, wizję świata, Boga i człowieka oraz "podmiot liryczny", "podmiot wiersza", "bohaterka wiersza", "osoba mówiąca w wierszu", które dotyczą wewnątrztekstowego nadawcy i zostają uznane za alter-ego czy parteparole autorki³⁶.

Ożóg : „Modlitwa poetycka jako zjawisko jednocześnie literackie i religijne nie doczekała się zadowalającej definicji. Próżno by szukać hasła »modlitwa poetycka« w indeksach rzeczowych syntez historycznoliterackich, nie ma ich w spisach treści monografii poszczególnych prądów literackich ani też w omówieniach twórczości poszczególnych poetów. Modlitwa poetycka tak rzadko (statystycznie) staje się problemem refleksji literaturoznawczej, że w rozprawach historycznoliterackich jest prawie niezauważalna. A przecież modlitwa jest najczęściej wskazywaną wartością w próbach prezentacji takich gatunków, jak choćby psalm, litania, suplikacja, kolęda, pieśń itp.; wskazuje się na nią w opracowaniach dorobku poetów, którzy często posługiwali się w swojej twórczości lirycznej strukturą modlitwy: Jana Kochanowskiego, Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, Konstancji Bienisławskiej, Franciszka Karpińskiego, Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Kamila Norwida, Kornela Ujejskiego, Jerzego Lieberta, Beaty Obertyńskiej, Wojciecha Bąka, Romana Brandstaettera, Jana Twardowskiego i wielu innych” Zob. Z. Ożóg, *Modlitwa w poezji współczesnej*, Rzeszów 2007, s. 21–22.

³⁵ A. Zagajewski, *Poezja wywiesza białą flagę. Wykład w Tybindze*, „Zeszyty Literackie” 2018 nr 2/142.

³⁶ Szczegółowe znaczenie wymienionych terminów zob. S. Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986.

Oprócz przedstawionej wyżej metody zawierającej się w formule *lex orandi lex credenti*, by osiągnąć wyznaczony w rozprawie cel zastosowano, obok klasycznej analizy tekstu literackiego, studium porównawcze. Wszystkie fragmenty zostały zestawione, porównane i przeanalizowane przy pomocy narzędzi, jakie daje literaturoznawstwo³⁷, filozofia³⁸, fenomenologia religii³⁹, socjologia religii⁴⁰, teologia duchowości⁴¹. Z uwagi na temat szczególnie przydatna będzie tu myśl Jana Pawła II oraz Benedykta XVI, którzy często w swoich pismach odnosili się do zagadnienia współczesnego ateizmu konfrontując go z wiarą chrześcijańską, czy też do relatywizmu oraz innych zagrożeń charakterystycznych dla ponowoczesności. Szczególnie przydatnym narzędziem interpretacyjnym będzie nauka pomocnicza teologii, jaką jest filozofia, specjalnie zaś myśl postmodernistyczna, gdyż jako powstała w czasach współczesnych, ma ambicję opisać obecny stan kultury. Adam Szahaj definiując postmodernizm pisał:

„Nie jest bowiem postmodernizm tylko, czy nawet przede wszystkim sprawą filozofii. To raczej pewien opis stanu kultury uwzględniający zarówno codzienne zachowania ludzi, wzory myślenia i postępowania, jak i sztukę, politykę, częściowo religię i naukę, a wreszcie także filozofię”⁴².

³⁷ Np. zob. S. Balbus, *Świat ze wszystkich stron świata – o Wisławie Szymborskiej*, Kraków 1997. W. Bolecki, *Połowanie na postmodernistów*, Kraków 1996.

³⁸ Np. zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004. Z. Zdybicka Z., *Bóg czy sacrum*, Lublin 2007, Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978.

³⁹ Np. zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.

⁴⁰ Np. zob. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010. J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016.

⁴¹ Np. zob. K. Lubowicki, *Sakralność życia w ciele w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „*Verbum Vitae*”, 2022, nr 40/1.

⁴² A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, W: „*Ethos*”, 1996, vol. 33-34, s. 63.

Ważną uwagą niech będzie stwierdzenie, że przedstawione w niniejszej rozprawie analiza i interpretacje poszczególnych wierszy, które prowadzą do udowodnienia prawdziwości postawionej na wstępie tezy, są autorskie i poparte wielomiesięcznymi badaniami. Baza do tych badań została stworzona w procesie segregacji utworów i ich fragmentów, w których uwidaczniają się (choć nie są obecne *explicite*) wartości, którym hołduje poetka; jej wizja rzeczywistości, absolutu, świata, człowieka. W efekcie tak zakrojonych badań ukazał się spójny obraz religijności poetki, religii, którą wyznawała, co pozwoliło zaprezentować pełną koncepcję *sacrum*. Dodatkowo analizowane wiersze Szymborskiej zyskały nowe, nieodkryte dotychczas, głębokie znaczenia. Jest to szczególnie ważne nie tylko dla literaturoznawstwa ale też, a może przede wszystkim, dla teologii duchowości. Ukazuje meandry dróg, na które wkracza człowiek odrzucając wiarę w Objawionego Boga na rzecz własnej religii.

Realizacja

Droga do realizacji określonych celów została zapisana w trzech rozdziałach niniejszej dysertacji.

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Religia Natury i jej ponowoczesne odniesienie*, podzielony został na trzy podrozdziały, w których zaprezentowano fenomen „narodzin” w twórczości Szymborskiej nowej religii – „religii natury”. W pierwszym podrozdziale na podstawie analizy wiersza *Noc*⁴³ z tomu *Wołanie do Yeti* z roku 1957 przedstawiono proces odrzucenia osobowego Boga i jego postmodernistyczne uwarunkowania. Wyznanie niewiary poetki zinterpretowano jako *Anty credo*. W podrozdziale drugim *wiersz Odkrycie* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1975 zinterpretowano jako wyznanie wiary w „naturę”. W interpretacji pomocne było, doskonale

⁴³ W opisie podrozdziałów podano tylko tytuły wierszy sztandarowych, stanowiących filar, na którym zbudowana jest analiza. Oprócz nich wykorzystano fragmenty wielu innych wierszy.

obrazujące poglądy noblistki, *credo ateisty* stworzone przez Piergiorgio Odifreddiego, twórcę religii natury, wywodzącej się z religii postmodernistycznej, zagorzałego krytyka i interlokutora Benedykta XVI. W trzecim podrozdziale, uwzględniając sugestię papieża seniora na temat występujących braków w wizji religii natury, będących przeszkodą do zrozumienia, czym owa religia jest, ukazano trzy podstawowe dla każdej religii zagadnienia - *prawdy ewangeliczne* – wolność, zło, miłość.

W rozdziale drugim, zatytułowanym *Ponowoczesna koncepcja sacrum*, omówiono proces zastąpienia Boga osobowego przez *sacrum* subiektywne, pozbawione transcendencji, kształtowane przez ludzki podmiot, charakterystyczne dla religijności postmodernistycznej. Na podstawie analizy całej twórczości poetki ustalono, iż jest to przypadek. W podrozdziale pierwszym ukazano *przypadek* jako *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum* – według koncepcji Rudolfa Otta. Drugi podrozdział zawiera obraz *przypadku* jako „świętej mocy” – wg koncepcji Gerarda Van der Leeuwa. W trzecim podrozdziale przedstawiono *przypadek* jako hierofanię - manifestację rzeczywistość *sacrum* w sferze *profanum* - wg myśli Marsela Eliadego.

Trzeci rozdział, zatytułowany *Człowiek wobec religii natury* przedstawił antropologiczną wizję człowieka, wyznawcy religii natury - czciciela natury i przypadku - oraz sens i cel jego życia. Pierwszy podrozdział zatytułowany *Dusza* przedstawia m. in. na podstawie wiersza *Trochę o duszy* z tomu *Chwila* z roku 2002, duszę jako śmiertelną, odrębną w swoim bycie (istocie), niezwiązaną z człowiekiem na stałe, pojawiającą się okresowo w chwilach doniosłych, cząstkę nastawioną na przeżywanie *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum*. W drugim podrozdziale *Ciało* przedstawiono stosunek poetki do niedoskonałości, przypadkowości ludzkiego ciała, które jednocześnie staje się jedyną podstawą tożsamości i bytu osobowego człowieka. Jest to redukcjonistyczna

wizja człowieka pozbawionego duszy, a co za tym idzie natury ludzkiej, jej wymiaru psychiczno-duchowego. Trzeci podrozdział *Konsekwencje błędu antropologicznego* przedstawia błędy w koncepcji człowieka – wyznawcy religii natury i ich wpływ na pojmowanie rzeczywistości.

W *zakończeniu* zostały zebrane wyniki badań zaprezentowane w powyżej przedstawionych rozdziałach oraz zaproponowane tematy dalszych badań nad religijnością poetki.

Rozdział I

Religia natury i jej ponowoczesne odniesienie

Odkrywaniu koncepcji *sacrum* w twórczości Wisławy Szymborskiej towarzyszyć będzie założenie, że w myśli poetki dostrzec można elementy zgodne z filozofią postmodernistyczną. Stąd w niniejszym rozdziale zostanie podjęta próba odczytania budzącego skrajne emocje wiersza *Noc z tomu Wołanie do Yeti* z roku 1957 nie tylko jako manifestu ateizmu, materialistycznej koncepcji świata, ale jako postmodernistycznej deklaracji zerwania z modernistycznymi ideami, tzw. wielkimi narracjami⁴⁴ – w tym socrealizmem i chrześcijaństwem. Kolejnym krokiem będzie zestawienie poglądów zawartych w wierszu *Odkrycie z tomu Wszelki wypadek* z roku 1975, utworu będącego swoistym wyznaniem wiary poetki, ze stworzonym przez włoskiego matematyka, Piergiorgio Odifreddiego tzw. *credo* ateisty, które według Benedykta XVI zawiera wykładnię „nowej religii” czczącej naturę⁴⁵. Dodatkowo przedstawiony zostanie sposób ujęcia w poezji noblistki tematów podstawowych dla każdej religii: wolności, miłości i zła.

I.1. Chrześcijańskie anty *credo*

Pochylając się nad twórczością Wisławy Szymborskiej, próbując odszukać w tworzonej przez nią poezji elementów, z których udałoby się zbudować zwarty system określający jej religijność, a co za tym idzie dotrzeć do samego obiektu kultu - *sacrum*, określić jego koncepcję, badania wypada rozpocząć od poszukiwania poetycko

⁴⁴ Postmodernizm odrzucił wiarę w modernistyczne tzw. „wielkie narracje”, czy też „mata-narracje”. Były to przejęte po oświeceniu opowieści o postępującej emancypacji rozumu i wolności, które miały na celu uprawomocnienie instytucji i praktyk polityczno — społecznych. Według postmodernistów doprowadziły do powstania dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Taką mata-narracją dla postmodernistów było też chrześcijaństwo. Zob. Lyotard J-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997, s. 23-27.

⁴⁵ *Benedykt XVI polemizuje z zatwardziałym i agresywnym ateistą*, w: Fronda.pl [data dostępu: 1.04.2021] <https://www.fronda.pl/a/benedykt-xvi-polemizuje-z-zatwardzialym-i-agresywnym-ateista,30867.html>

wyrażonego wyznania wiary. Wiara bowiem stanowi podstawę wszelkich praktyk religijnych. A że wszystkie wielkie religie monoteistyczne wywodzą się od Abrahama, poszukiwania warto zacząć od wiersza, w którym poetka wykorzystła perykopę biblijną opowiadającą o pierwszym patriarsze. Dokładniej zaś o próbie, jakiej Abraham został poddany przez Boga na górze Moria, o ofierze Izaaka. Jest to wiersz *Noc* z tomu *Wołanie do Yeti* z roku 1957. Wiersz, ten otwierający pierwszy tomik Szymborskiej wydany po przełomie październikowym, wydaje się być niezwykle ważny. Jak bowiem od historii Abrahama zaczęło się dla ludzkości nowe przymierze z Bogiem, tak od wiersza będącego własną poetycką wizją historii patriarchy zaczyna się dla poetki, skorygowana po okresie tworzenia w konwencji realizmu socjalistycznego, nowa karta twórczości. Warto przypomnieć, iż po latach tom ten został uznany za właściwy debiut poetycki Szymborskiej.

Biblijna perykopa wykorzystana w wierszu *Noc* według tradycji chrześcijańskiej ma fundamentalne znaczenie - z jednej strony bowiem ukazuje potęgę zaufania, jakim darzył Abraham Boga, jego niezachwianą wiarę, dzięki której doszedł do spełnienia Bożej obietnicy i zyskał miano Ojca wierzących, z drugiej zaś odkrywa i wprowadza w tajemnicę tego, w którego patriarcha uwierzył - Boga. Benedykt XVI w swoich rozważaniach na temat nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary podkreśla, iż opowieść ta jest jednym z podstawowych wyznaczników wytyczających kierunek drogi, by dojść do w pełni świadomie wypowiedzianych słów *credo*. Ojciec święty mówił:

„Wypowiadane przez nas «Wierzę w Boga» to fundamentalne stwierdzenie, które w swej głębi wprowadza nas w tajemnicę Boga. Poznajemy ją dzięki Biblii, przez którą Bóg do nas ustawicznie przemawia. (...) wiara jest fundamentem dóbr, których się spodziewamy, dowodem rzeczywistości, których nie widzimy (por. Hbr 11, 1). Znamiennym tego przykładem jest wiara patriarchy

Abrahama. Patrząc po ludzku, zawierzył Bogu w sposób paradoksalny. (...) Jego zawierzenie zostanie nagrodzone spełnieniem się błogosławieństwa”⁴⁶.

Papież przypomina więc z całą mocą, iż przy pominięciu aspektu nadprzyrodzonego owo paradoksalne zawierzenie wywołuje protest i zgorszenie. Nic więc dziwnego, że stało się inspiracją do powstania ogromnego zbioru tekstów kultury, w których autorzy – filozofowie, poeci, pisarze, malarze, kompozytorzy, a współcześnie nawet twórcy gier komputerowych, mierzą się - po ludzku ujmując - z „szalonym” żądaniem Boga i „obłąkana” odpowiedzią Abrahama. Opowieść ta, niosąc cały wachlarz egzystencjalnych problemów dotyczących przeżyć granicznych, wynikających z wyborów człowieka uwikłanego w paradoksy wynikające z dychotomii ludzkiej natury podporządkowanej jednocześnie i racjom wiary, i prawom rozumu, przywilejowi wolnej woli i ograniczeniom wynikającym z prawa wpisanego w serce człowieka kryjącego się pod postacią nakazu „zła unikaj, czyń dobro”, od wieków prowokowała zarówno wierzących, jak i niewierzących do sądu nad Bogiem i Abrahamem. Wiersz *Noc* inspirowany perykopą opowiadającą o ofierze Izaaka dołącza do tego zbioru.

Proces analizy wypada jednak zacząć od przywołania poglądów wielkich myślicieli, którzy na przestrzeni wieków rozważając aporie pojawiające się przy lekturze perykopy o ofierze Izaaka, wytyczyli ścieżki interpretacyjne, które na stałe weszły do kanonu kultury tak, że nie sposób o nich, przy okazji omawiania wiersza *Noc*, nie wspomnieć.

I.1.1 Próba Abrahama w namyśle filozofów

Immanuel Kant przyglądając się „szaleństwu” Abrahama pytał, czy głos nakazujący złożyć Izaaka w ofierze na pewno należał do

⁴⁶ Benedykt XVI, Przemówienie na środowej audiencji ogólnej (23.01.2013), <https://opusdei.org/pl-pl/article/benedykt-xvi-na-audiencji-ogolnej-wierzac-w-boga-jak-abraham-musimy-isc-w-nieznane-i-pod-prad/> [data dostępu 14.04.2021]

Boga. Wskazywał bowiem na wyraźną sprzeczność między owym żądaniem, a nakazem prawa „nie zabijaj”, które Stwórca sam ustanowił. Dla filozofa głoszącego maksymę „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”, Bóg był nie tylko osobowym Stwórcą, ale i, a może przede wszystkim, moralnym prawodawcą. Absurdem z Jego strony więc byłoby, żądając zabicia Izaaka, występować wbrew swoim własnym, Boskim prawom. Filozof z Królewca wykluczał więc możliwość, iż za Boży można uznać głos, który wydaje nakaz wyraźnie sprzeczny z prawem moralnym.

Dla Sorena Kierkegaarda, który podjął kantowską myśl, Abraham nie mając do końca pewności skąd (od kogo) płynie nakaz zabicia Izaaka – zrobił to, co ostatecznie uczyniło z niego Ojca Wiary, sprowadziło błogosławieństwo - zaufał i uwierzył wbrew rozsądkowi. A ponieważ wiara nie daje ostatecznego spokoju - rodzi bojaźń i drżenie, niesie ryzyko, inicjuje walkę duchową - Abraham popadł w konflikt z etyczną sferą, w której obowiązuje norma „nie zabijaj”. Bowiem, jak twierdził duński filozof, z punktu widzenia etyki Abraham już w chwili zgody na zabicie syna, stawał się mordercą. Paradoksalnie ten sam czyn, z punktu widzenia religii, uczynił go ikoną wiary. Aporię tę rozwiązał Kierkegaard przez zabieg zawieszenia etyki na korzyść wiary. To dzięki zawieszeniu norm etycznych czyn Abrahama rozpatrywać można w kategoriach religijnych. Kierkegaard pisał:

"Wiara jest wielkim paradoksem; paradoks ten pozwala z morderstwa uczynić święty i miły Bogu czyn, paradoks ten powrócił Abrahamowi Izaaka i nie daje się ogarnąć myślą, ponieważ wiara właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy"⁴⁷.

Leszek Kołakowski, który relacje między Abrahamem a Bogiem rozpatruje jako prostą, wojskową zależność występującą na linii podwładny–przełożony, problem żądania ofiary widzi jako rozkaz -

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*. Przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, s. 55.

bezdyskusyjne żołnierskie polecenie wydane przez Zwierzchnika. Tego, który w zamian za posłuszeństwo przysiągł uczynić z Abrahama za sprawą Izaaka naród wielki, wybrany, obdarzony szczególnym błogosławieństwem gwarantującym potęgę i wyjątkową pozycję w świecie. Kołakowski pisze:

„Skąd pewność, że to rozkaz Boga, a nie pokusa szatańska, złudzenie lub obłąd? (...) „Gdyby Abraham nie był pewien, czy Bóg naprawdę do niego przemawia, zamiar Boga byłby bez sensu: pragnął on bowiem wypróbować wierność poddanego, musiał więc zapewne znaleźć środki, aby doprowadzić do jego umysłu niezłomne przekonanie, że taki właśnie rozkaz uzyskał od Zwierzchnika; w przeciwnym razie cel przedsięwzięcia byłby chybiony – miast zastanawiać się, czy spełnić rozkaz, Abraham musiałby rozmyślać, czy w ogóle rozkaz otrzymał”⁴⁸.

Wszystkie te, wybrane z pośród wielu, ważne w historii kultury ujęcia tematu, choć różnią się znacznie, mają wspólną cechę. Usiłują odpowiedzieć na pytanie dotyczące wiary Abrahama; czy była uzasadniona, czy uzasadniony był akt całkowitego zawierzenia Bogu? Czy patriarcha miał prawo zaufać, czy nie przekroczył uprawnień w stosunku do rodziny, czy zlekceważył rodzinne zobowiązania? Kant nie znajdując racji w samej próbie, jakiej poddany został Abraham – kwestionuje prawdziwość objawienia, Kierkegaard broniąc objawienie zawiesza prawa etyki. Kołakowski, pomijając względy etyczne, wskazuje na łączące ojca Izaaka z Bogiem relacje, w których nie pyta się o słuszność racji, ale ufa bezwarunkowo.

Tak filozofowie usiłują wpisać w stwórczy porządek Boga – tego który jednocześnie żąda spełnienia krwawej ofiary z życia Izaaka i jest prawodawcą norm moralnych, w tym „nie zabijaj”- niepojęte żądanie i niewyobrażalną odpowiedź. Tym samym szukają możliwości ochrony harmonii w kosmosie, którą gwarantuje i poświadcza idea Boga

⁴⁸ L. Kołakowski, *Abraham, czyli smutek wyższych racji*, [w:] tegoż, *Klucz niebieski albo Opowieści biblijne zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Warszawa 2005, s. 52.

sprawiedliwego, nagradzającego i kającego według raz nadanego prawa. Z drugiej strony koncepcje te, ukazując drogi ku wyjaśnieniu aporii, starają się chronić Boga przed osądem człowieka. Służą ocaleniu w człowieku poczucia Boskiej siły transcendentnej porządkującej rzeczywistość. Najprościej rzecz ujmując chronią transcendencję Boga przed immanencją człowieka – przed tym, co w czasach współczesnych dokonało się jako degradacja i dekonstrukcja sfery *sacrum*, sprowadzenie świętości do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Ks. Jan Sochoń o tak zbanalizowanej świętości mówi jako o postmodernistycznym *sacrum* „prywatnego Boga kameralnej wrażliwości”⁴⁹, co doskonale określa dokonujący się proces odejścia od realnego obrazu Boga na rzecz własnych wyobrażeń na Jego temat. Procesu uwidaczniającego się w popaździernikowej twórczości noblistki.

I.1.2 Noc a popaździernikowy kryzys ideałów

O ile z rozpraw wielkich filozofów obaj – Bóg i patriarcha – wychodzili zwycięsko, a czyny ich odczytane na nowo, choć z pominięciem światła Biblii, dawały światu na dręczące pytania uspokajającą odpowiedź, o tyle w wierszu *Noc* usprawiedliwia dla nich nie ma. Nie tylko Bóg ze swoim niepojętym żądaniem, ale i Abraham z szaloną odpowiedzią zostają osądzeni i skazani na eksmisję z „realności do przenośni”. Zanim jednak zostanie przedstawiona analiza wiersza, warto osadzić go w realiach historyczno-literackich.

Krytycy i badacze twórczości Szymborskiej nie zatrzymują się jakoś szczególnie nad omawianym utworem. Włodzimierz Ligeża marginalizował wiersz i odmawiał mu większego znaczenia. Pisał:

„Styl groteski małych poematów *Noc* oraz *Spotkanie* [...] to możliwość dykcji artystycznej od razu wyczerpana. Szymborska nie umieszczała tych prób w kolejnych wyborach wierszy. (...) Rozmowa z

⁴⁹ Zob. J Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.

katechetą (*Noc*) każe trudny problem celowego zawieszenia etyki, który tak wnikliwie analizował Søren Kierkegaard, zobaczyć w perspektywie nieco uproszczonej – szkolnej dyskusji, sztubackiej przekory⁵⁰.

Przyznając krytykowi częściowo rację, szczególnie w kwestii uproszczonej perspektywy obranej przez poetkę w interpretacji wybitnie trudnego tematu, nie można się jednak zgodzić ze stwierdzeniem, że wiersz ten jest mało znaczący i można go w twórczości Szymborskiej pominąć. Choć rzeczywiście z uwagi na „uproszczoną perspektywę i nietrafne argumenty” w „sztubackiej” dyskusji, która wobec wnikliwej analizy filozofów, teologów, artystów musi wydać się błada i naiwna, zadanie udowodnienia powyższej tezy staje się niezwykle trudne. Wydaje się, że sama Wisława Szymborska w sposób wyjątkowy traktowała ten wiersz. Otwiera on tomik poezji z roku 1957 *Wołanie do Yeti*. Tomik szczególny, uważany przez samą poetkę, ale i krytyków, za właściwy debiut autorki. Jak już wyżej wspomniano cześniejsze dwa tomy poezji *Dlatego żyjemy* z 1952 roku i *Pytania zadawane sobie* z roku 1954, pisane w konwencji socrealistycznej, przez wiele lat były pomijane w twórczości noblistki. Wiersz o próbie Abrahama pojawił się jako pierwszy utwór po okresie dłuższego milczenia spowodowanym, jak pisze Anna Zarzycka w książce przedstawiającej twórczość Szymborskiej w latach 1945-1957, „kompromitacją komunistycznych ideałów, w których słuszność bezkrytycznie wierzyła”⁵¹. Wiersze z tomiku *Wołanie do Yeti* pozbawione są nie tylko - co oczywiste - dotychczasowego żaru i zaangażowania w sprawy polityczne i społeczne, ale i wyczyszczone z jakiegokolwiek myśli ideologicznej, czy założeń programowych. Literaturoznawcy podkreślają, że kryzys, dotykając sfery artystycznej,

⁵⁰ W. Lięża, *O poezji Wisławy Szymborskiej: świat w stanie korekty*, Kraków 2001, s. 76.

⁵¹ A. Zarzycka, *Rewolucja Szymborskiej 1945-1957. O ówczesnej twórczości poetki na tle epoki*. Poznań 2010, s.279.

„obudził w poetce świadomość własnej drogi twórczej”⁵². O drodze tej – założeniach twórczych Szymborskiej po roku 1956 – Włodzimierz Bolecki pisał następująco:

„Poetyka Szymborskiej oznacza bowiem odrzucenie głównych założeń polskiego modernizmu (...). W ich miejsce poetka wprowadza charakterystyczne dla jej twórczości zerwanie z koncepcją <<sztuki krytycznej>>, tzn. zakwestionowanie założeń programowych”⁵³.

Ten brak założeń programowych upatrywać należy oczywiście we wspomnianym kryzysie światopoglądowym, odrzuceniu wszelkich meta-narracji, w których głoszenie można by się nieopatrznie uwikłać. Sama poetka, przy okazji przemówienia z okazji uroczystości wręczenia nagrody im. Goethego we Frankfurcie w 1991 roku, mówiła:

"Rzeczywistość objawia się czasem od strony tak chaotycznej i zastraszająco niepojętej, że chciałoby się wykryć w niej jakiś trwalszy porządek, dokonać w niej podziału na to, co ważne i nieważne, przestarzałe i nowe, przeszkadzające i pomocne. Jest to pokusa groźna, bo często wówczas między świat a postęp wciska się jakaś teoria, jakaś ideologia, obiecująca wszystko posegregować i objaśnić. Są u nas pisarze, którzy oparli się tej pokusie i woleli zawierzyć własnemu instynktowi i sumieniu niż wszelkim pośrednikom. Ja tej pokusie, niestety, uległam, o czym świadczą dwa pierwsze zbiorki wierszy”⁵⁴.

Ten bezsporny fakt, odejścia od poezji zaangażowanej, odrzucenia założeń programowych, nie oznacza jednak, że wiersz *Noc* otwierający nowy tom, a równocześnie nowy rozdział twórczości poetki, nie jest wyborem starannie przemyślanym, nieprzypadkowym, zawierającym sprawy ważne, a nawet kluczowe.

⁵² Tamże, s. 279.

⁵³ W. Bolecki, *Nowoczesność w poezji XX wieku*, w: Culture.pl <https://culture.pl/pl/artykul/nowoczesnosc-w-poezji-polskiej-xx-wieku> [data dostępu:20.02.2021]

⁵⁴ M. Rusinek, *Nic zwyczajnego. O Wisławie Szymborskiej*, Kraków 2016, s. 115.

Fakt powstania w latach odwilży październikowej wiersza, który inspirowany opowieścią biblijną nie buduje, lecz burzy gmach wiary w Boga, w Jego dobroć i miłość siłą rzeczy odsyła do myśli Jacques'a Derridy⁵⁵, francuskiego filozofa i jego słynnej metody dekonstrukcji. Metoda ta polegająca ogólnie rzecz ujmując na wykraczaniu w wyjaśnianiu danego dzieła (tu Biblii) poza intencje autora i przyjętą tradycję interpretacji, doskonale tłumaczy twórcze poczynania poetki. Rorty wyjaśniając zasady dekonstrukcji pisał:

„(...) nie chodzi tu o zwykłe «wzbogacające wyjaśnienie poszczególnych dzieł». Rezultaty te polegają raczej, dzięki stałemu przekraczaniu wcześniej przyjętych ram interpretacji, na «objawieniu ślepoty, która zrodziła stary wgląd». Dekonstrukcja oznacza projekt radykalnej destabilizacji i kojarzy się z jakimś nihilistycznym odrzuceniem tradycyjnych wartości i instytucji. «Dekonstrukcjonista» jest synonimem politycznego radykała, uprawiającego perwersyjną, pisaną nieznośnie hermetycznym językiem, krytykę akceptowanych idei”⁵⁶.

Stephan Hicks w książce *Zrozumieć postmodernizm* zaskakująco trafnie i prosto tłumaczy okoliczności pojawienia się postmodernistycznej idei dekonstrukcjonizmu. Przedstawiając postmodernizm jako swojego rodzaju strategię polityczno-filozoficzną, jako połączenie lewicowej polityki ze sceptyczną filozofią, zauważa fakt, który nie sposób przeoczyć; wszyscy główni postmoderniści pierwszego pokolenia byli przedstawicielami lewicy. W latach pięćdziesiątych Foucault⁵⁷, Derrida, Lyotard⁵⁸ byli zaangażowani w

⁵⁵ Jacques Derrida (1930-2004) francuski filozof uważany z przedstawiciela postmodernizmu. Krytyk tradycyjnej filozofii, której uwagę chciał skierować na język jako główny obiekt zainteresowania. Twórca dekonstrukcjonizmu i słynnej maksymy „nie istnieje nic poza tekstem”. Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, Warszawa 1999.

⁵⁶ R. Rorty, *Dekonstrukcja*. W: „Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 3 (45), 1997, s. 185.

⁵⁷ Paul Michel Foucault (1926-1984) francuski filozof i socjolog łączony z postmodernizmem, choć sam nie przyznawała się do tego kierunku. Będąc pod wpływem Nietschego wyznawał skrajnie naturalistyczną i biologizującą koncepcję

ruchy skrajnie lewicowe. Równocześnie była to dekada głębokiego kryzysu myśli lewicowej. W obliczu owego kryzysu odpowiedzią na upadające lewicowe konstrukcje możliwy był już tylko zwrot ku dekonstrukcjonizmowi. Nie mogąc dalej konstruować, można było już tylko zostać dekonstrukcjonistą⁵⁹. Tak nakreślona sytuacja myślicieli i twórców związanych z lewicą w latach pięćdziesiątych zaskakująco dobrze określa sytuację, w której znalazła się w okresie popaździernikowym autorka wiersza *Noc*. Konstrukcje, które budowała angażując się w twórczość socrealistyczną stały się wstydlivym tabu, do którego nie chciała odnieść się przez lata. Jedną z takich konstrukcji była idea „nowego Adama”, protoplasty nowego komunistycznego człowieka, wyznawcy nowej religii, którą zapoczątkował i której wyznaczył fundament, ów „nowy Adam” – Lenin. W wierszu *Lenin z tomu Dłatego żyjemy* z 1952 pisała:

Że w bój poprowadził krzywdzonych,
że trwałość zwycięstw nadał,
dla nadchodzących epok
stawiając mocny fundament -
grób, w którym leżał ten
nowego człowieczeństwa Adam,
wieńczony będzie kwiatami
z nieznanymi dziś jeszcze planet.

Wkraczającemu w szeregi wyznawców owej religii, „młodemu Komuniście” konstruowała w wierszu *Wstępującemu do partii* z tomu

człowieka. Zajmował się analizą psychiatrii, więziennictwa i seksualności. Wiedzę łączył z władzą. Zob. P. M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Warszawa 1993.

⁵⁸ Jean-François Lyotard (1924 – 1998) francuski przedstawiciel postmodernizmu. Nazwany ojcem i papieżem tego kierunku. Autor wydanej w roku 1979 książki *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy* uznanej za manifest filozoficzny postmodernizmu. Ogłosił w niej koniec wiary w wielkie oświeceniowe opowieści wolnościowe - metanarracje oraz w potęgę ludzkiego rozumu na usługach postępu. Zob. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997

⁵⁹Zob. S.R.C. Hicks, *Zrozumieć postmodernizm. Sceptycyzm i socjalizm od Rousseau do Foucaulta*. Bydgoszcz 2016.

Pytania zadawane sobie z roku 1954 zasady i pryncypia, w które sama wierzyła:

Nie musiałeś, szczęśliwy,
brnąć do książki Marksa
przez siedem rzek rozpaczy,
przez siedem gór kłamstwa
(...)

Pytania brzmią ostro
Ale tak właśnie trzeba,
Bo wybrałeś życie
Komunisty. I przyszłość
czeka Twoich zwycięstw.

Po śmierci Stalina w wierszu *Ten dzień* z tomu *Pytania zadawane sobie* z roku 1954 konstruowała zasady kultywowania pamięci i tradycji:

Oto Partia - ludzkości wzrok.
Oto Partia: siła ludów i sumienie.
Nic nie pójdzie z jego życia w zapomnienie.
Jego Partia rozgarnia mrok.

Po październiku 1956 autorka znalazła się w sytuacji adekwatnej od opisywanej lapidarnie przez Hicksa: „Zatem kiedy nie jesteś w stanie już skonstruować, zwracasz się w stronę destrukcji, dekonstrukcji”. Dlatego też celowym wydaje się spojrzenie na pierwszy opublikowany po latach milczenia wiersz poetki z perspektywy dekonstrukcji.

I.1.3 Dekonstrukcja biblijnej perykopy

Wiersz *Noc* rozpoczyna się słowami będącymi cytatem biblijnej perykopy:

I rzekł Bóg: Weźmij syna twego jednorodzonego,
którego miłujesz, Izaaka, a idź z nim do ziemi
Moria i tam go ofiarujesz na całopalenie na
jednej z gór, którą tobie wskażę.

Nawiązanie do biblijnej opowieści na tym się kończy i niespodziewanie
pojawia się pytanie tzw. naiwne, które całą sytuację stawia w zupełnie
innym, niż do tej pory zwykle się rozważać ofiarę Izaaka, świetle:

Co takiego zrobił Izaak,
proszę księdza katechety?

W proponowanych odpowiedziach pojawia się jawna ironia, która jest
orężem dekonstrukcji:

Może piłką wybił szybę u sąsiada?
Może rozdarł nowe spodnie,
gdy przechodził przez sztachety?
Kradł ołówki?
Płoszył kury?
Podpowiadał?

Doskonale widoczna jest tu strategia stosowana w dekonstrukcji,
której główną metodą jest banalizowanie, ironizowanie oraz swobodna
zabawa tekstami i skojarzeniami. Dlatego też Jürgen Habermas,
niemiecki współczesny filozof, krytyk postmodernistycznej filozofii
dekonstrukcji mówi, iż myśl ta stanowi „klasyczny przykład ofiary
złożonej z intelektu [...] na ołtarzu błazeńskiej gry i niekończącej się
interpretacji”⁶⁰.

Zaznaczyć tu tylko wypada, iż ironia będąca podstawowym
narzędziem dekonstrukcji - ironia dekonstrukcyjna - ma niewiele
wspólnego z ironią sokratejską⁶¹. Starożytny filozof ironię uczynił

⁶⁰ J. Habermas, *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu, rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany w podmiocie*. W: „Colloquia Communia”, lipiec-październik 1986, nr 4 - 5 (27-28), s. 132—133.

⁶¹Krytycy omawiając problem ironii w twórczości Szymborskiej wielokrotnie wskazywali jej sokratejską proveniencję. W analizowanym wierszu uwidacznia się raczej postmodernistyczny charakter ironii, znajdujący swoje wytłumaczenie w filozoficznej myśli Rorty’ego i Lyotarda.

narzędziem, za pomocą którego wciągając rozmówcę w dyskusję, zmuszał interlokutora do wysiłku intelektualnego i duchowego. Trud ten zaś pozwalał mu zdobyć wiedzę pewną i prawdziwą. Ironii dekonstrukcyjnej takiej roli nie sposób przypisać. W omawianym wierszu zabiegiem umożliwiającym „ofiary złożoną z intelektu na ołtarzu błazeńskiej gry” czyli dekonstrukcję biblijnej opowieści pozwalającą na dalekie odejście od zamysłu autora, przekroczeniu przyjętych ram interpretacji, jest powołanie dziecięcego podmiotu lirycznego. Tylko dziecko nie narażając się na śmieszność, czy jakieś szczególne napiętnowanie, może zadać tak sformułowane pytania. Pytania, które w konsekwencji służą dekonstrukcji, gdyż pozwalają pominąć cały dramat Abrahama, który jak mówił Kierkegaard „spędzał sen z powiek kolejnym pokoleniom myślicieli”. Dramat ów dotyczący zawieszenia etyki nie stanowi w konsekwencji zasadniczego trzonu poetyckich rozstrzygnięć poetki. Akcent zostaje przeniesiony z rozważań etycznych na płaszczyznę relacji między dzieckiem a Stwórcą.

W wierszu należącym do liryki bezpośredniej dziecko, alter ego poetki, słysząc na lekcji katechezy opowieść biblijną, utożsamia się z Izaakiem. Patriarcha wezwany przez Boga do próby wiary utożsamiony zostaje z ojcem podmiotu lirycznego. Ojcem nieobecnym, niemy, milczącym, jak czytamy w wierszu, „zaczarowanym” „dmuchnięciem” Boga „z dużej trąby”. Jest to ironiczne przedstawienie majestatu Boga, działania Ducha Świętego, który „wieje” - niczym wiatr - „kiedy chce”:

Coś niebawem zabieleje przed oknami,
ptakiem, wiatrem
po pokoju zaszumi.
Ale przecież nie ma ptaków
z tak wielkimi skrzydłami,
ani wiatru
w takiej długiej koszuli.

Sam Stwórca jawi się jako podstępny starzec, wkradający się w rodzinne zacisze, by zniszczyć domowy mir:

Pan Bóg uda,
że wefrunął przypadkiem,
że to wcale a wcale nie tutaj,
a potem weźmie ojca
do kuchni na konszachty,
z dużej trąby mu w uszy zadmucha.

„Konszachty” – tym jednym ironicznym słowem poetka określa cały dramat postawy i wyboru Abrahama, jego egzystencjalne rozterki, nad którymi łamali sobie głowy najtężsi myśliciele. Wiekopomny dramat przemienia się w groteskę. Pominiecie przymierza i próby wiary patriarchy, sprawia, że ofiara Izaaka staje się absurdalna. Zaczyna być rozpatrywana nie w kontekście gotowości patriarchy na wezwanie Boga, lecz winy i kary Izaaka. Dokonana w wierszu dekonstrukcja polega na całkowitym odejściu od realiów biblijnych czy kulturowych – odrzuceniu pojęcia ofiary składanej bóstwu w akcie przebłagania, bądź zawierzenia czy zawarcia przymierza. W efekcie dobrowolna, wynikająca z zawartego przymierza ofiara staje się opresyjną karą, a dziewczynka ironicznie wskazuje na nieadekwatną winę wobec wyroku. Wylicza dziecięce, szkolne przewinienia, których zestawienie z karą śmierci zawstydzić ma katechetę i samego Boga. Deprymująco bowiem działają coraz bardziej niewinne brzmiące grzechy:

kradł ołówki
płoszył kury
podpowiadał?

To wyliczenie coraz mocniej wskazuje na bezduszność nakazu Boga, by złożyć w ofierze - ukarać w istocie niewinne dziecko.

Tak oto następuje degradacja (dekonstrukcja) obrazu Boga Przymierza, Boga Obietnicy. Pojawia się postać Boga mściwego, karzącego za trywialne, błahe winy. Takiego Boga podmiot liryczny zdecydowanie odtrąca. Z prostotą dziecka, które nie wdaje się w

skomplikowane przemyślenia, podmiot liryczny, alter ego autorki w osobie małej dziewczynki, odrzuca zdecydowanie Boga, wiarę w niego, w Jego miłość i dobroć. Przerażona bezwzględnością żądania Boga, przekonana, że akt ten może się powtórzyć, przydarzyć po raz kolejny, tym razem nie Izaakowi a jej samej, zawczasu rezygnuje z miłosierdzia Bożego objawiającego się w finalnym (ostatecznym) ocaleniu. Dzieje się to kosztem utraty wiary. Następuje eksmisja Boga z „dosłowności do przenośni”. Brak tu jakiegokolwiek rozważań, prób usprawiedliwienia Stwórcy, zrozumienia Abrahama utożsamianego w wierszu z ojcem „ja” lirycznego. Nie ma pytań filozoficznych i nie ma prób odpowiedzi. Jest gniew i bunt dziecka, które poznało, jak czytamy, „smak nienawiści”. Nienawiści, która pojawia się w wyniku dekonstrukcji toposu Abrahama, sprowadzenia Przymierza, na którym opiera się wiara judeochrześcijańska do „konszachtów”, tajnych nieuczciwych układów między Stwórcą a patriarchą. Nienawiści spowodowanej zbyt naiwnym odczytaniem i interpretacją biblijnej perykopy, sztubackim przekonaniem o niesprawiedliwości i obłudzie niepojętego, niezgłębitego Stwórcy:

A gdy jutro skoro świt
ojciec w drogę mnie zabierze,
pójdę, pójdę
pociemniała z nienawiści.
W żadną dobroć, w żadną miłość
nie uwierzę

Dziecko przypatruje się, jak krwiożerczy i sadystyczny (niehumaniczny) Bóg zza chmur patrzy na płonący stos, by w akcie miłosierdzia w kulminacyjnym momencie ocalić ofiarę. Nie zamierza jednak dać Mu satysfakcji, nie zamierza „dać się ocalić”. Z własnego wyboru staje się ofiarą. Choć przypomina to taki rodzaj buntu, jakim jest samospalenie w akcie protestu, poświęcenie życia na ołtarzu sprawy, powód jest naiwny i dziecinny - wynika ze zwykłej przekory.

Czeka Pan Bóg
i z balkonu chmur spoziera,

czy się ładnie, czy się równo
stos zapali
jak na przekór się umiera,
bo ja umrę,
nie pozwolę się ocalić!

Autorka, jak widać, przesunęła centrum rozważań z porządku kosmicznego, transcendentalnego na porządek subiektywnych odczuć – w sferę własnego „ja”. Staje się obrońcą nie Boga, nie Abrahama, nawet nie Izaaka. Borni swoich własnych racji. Dokładniej zaś przyjmuje rolę nie obrońcy, ale oskarżyciela. Ukazując niewinne wykroczenia Izaaka, oskarża z całą mocą Boga. Staje się sędzią i wymierza karę. Ta kara to nie tylko odrzucenie dobroci, miłości, miłosierdzia. To eksmisja Stwórcy „z realności od przenośni”:

Od tej nocy
ponad miarę złego snu,
od tej nocy
ponad miarę samotności,
zaczął Pan Bóg
pomalutku
dzień po dniu
przeprowadzkę
z dosłowności
do przenośni.

W wierszu będącym dekonstrukcją biblijnej perykopy nastąpiło więc przekroczenie wszelkich zasad egzegetycznych. Bowiem faktem bezspornym i nadrzędnym, nie potrzebującym żadnej interwencji czy obrony, jest właśnie niewinność Izaaka - ikony niewinnego Chrystusa, wydanego na ofiarę krzyża. O zasadzie czytania Starego Testamentu przypomina w adhortacji apostolskiej „Verbum Domini” Benedykt XVI. Ojciec święty podaje zasadę obowiązującą już od czasów apostolskich:

„(...) chrześcijanie czytają Stary Testament w świetle Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał”. Sposób ten pozwala ukazać jedność planu Bożego obu Ksiąg, a dzieje się to dzięki typologii, która

„rozpoznaje w dziełach Bożych Starego Testamentu figury tego, czego Bóg dokonał w pełni czasów w Osobie swego wcielonego Syna”. Jak pisze papież „Lektura typologiczna odsłania niewyczerpaną treść Starego Testamentu w odniesieniu do Nowego”.

W takim rozumieniu ofiara Izaaka zapowiadała zbawcze wydarzenie Nowego Testamentu. Wyraża zapowiedź nowego przymierza, ofiary Chrystusowej oraz Eucharystii. A przede wszystkim, co podkreśla Benedykt XVI, prowadzi do poznania tajemnicy samego Boga. Ojciec święty pisze:

„Znaczenie obrazu baranka poznałem w zagadkowej historii biblijnej, która wciąż wywołuje protest czytelników; ale właśnie dzięki temu stała się także ościeniem głębszego pytania o Boga i drogą lepszego zrozumienia Jego Tajemnicy”⁶².

Bowiem to, co zapowiada ofiarowanie Izaaka, dokonuje się w Jezusie Chrystusie, a w Jego zbawczym dziele objawił się Bóg jako Ten, kto całe cierpienie i zło świata przyjmuje na siebie⁶³. Tymczasem niekwestionowana niewinności znalazła w wierszu Szymborskiej swojego ironicznego obrońcę, a zarazem oskarżyciela kwestionującego wiarygodność Przymierza i samego Stwórcy, który traci swój status ontologiczny – byt realny, stając się literacką przenośnią. Skąd tak ostre konsekwencje wyciągnięte wobec Boga? Jest to tak niedorzeczne, jak stracić wiarę w Boga, jego dobroć, miłość i miłosierdzie względem człowieka ze względu na cierpienia niewinnego Baranka w obliczu fundamentalnej dla chrześcijaństwa prawdy, że

⁶² J.Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red.S.O. Horn, V. Pfnür; tłum.M.Rodkiewicz,Kraków 2005, s. 50.

⁶³ Bibliści zwracają uwagę, iż słowa Boga określające Izaaka - „syn jedyny umiłowany” – są paralelne do słów, które „dały się słyszeć” nad Jordanem w momencie chrztu Pana Jezusa „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie” (Mt 3,17). Podobieństwo jest tym bardziej oczywiste, że obaj – Izaak i Jezus zostali przeznaczeni na ofiarę. Dodatkowo obie te ofiary łączyło miejsce. Bóg wyznaczył Abrahamowi górę Moria, jako miejsce złożenia ofiary. Była to ta sama góra, na której potem Izraelici zbudowali świątynię i składali ofiary ze zwierząt. W owej świątyni w chwili śmierci krzyżowej Jezusa na Golgocie – góry należącego do tego samego pasma co Moria, rozdarła się kotara w miejscu najświętszym. Śmierć Chrystusa zastąpiła wszystkie dotychczasowe ofiary. To czego nie dokonał Izaak, dokonało się w Chrystusie.

Bóg wydał samego siebie na ukrzyżowanie, by zbawić ludzi. Stąd raczej rodzi się podejrzenie, że przewrotna, ironicznie ukazana myśl streszczona w słowach „w żadną dobroć, w żadną miłość/ nie uwierzę” jest metaforycznym (postmodernistycznym) wyznaniem popaździernikowej utraty wiary we wszystkie wielkie narracje i to zarówno chrześcijańska, jak „wielkie narracje” wszelkich ideologii.

Na korzyść tej tezy przemawiać może niezwykle ciekawe ujęcie relacji modernizm – socrealizm, jaki prezentuje Andrzej Skrendo w książce „*Poezja modernizmu*”. Autor, przyjmując za kontekst i ramę swych rozważań polemiczne względem siebie teorie modernizmu Włodzimierza Boleckiego i Ryszarda Nycza, postrzega modernizm przede wszystkim jako wyraz kryzysu kultury i zarazem jako serię prób zmagania się z owym kryzysem. Socrealizm jest dla niego nie przerwą w trwaniu modernizmu, lecz odpowiedzią na kryzys społeczny i kulturowy wywołany doświadczeniem II wojny światowej. Czyli jest to postulat, by uznać zaangażowanie w socrealizm za szczególny przejaw zmagania się z kryzysem wartości modernistycznych. To zaś daje prawo, by zwątpienie w tak rozumiany socrealizm, odczytać jako przełom postmodernistyczny. Czytelny i klarowny staje się w takim ujęciu powód, dla którego poetka zerwała z koncepcją "sztuki krytycznej", zakwestionowała założenia programowe. Wszak postmodernizm, niejako „programowo”, wszelkie założenia programowe, jako skompromitowane odrzuca. Wprowadzenie zaś na ich miejsce ironii, o której wspomina Bolecki, a która stanowi cechę charakterystyczną tych wierszy, będącą znakiem rozpoznawczym stylu Szymborskiej po roku 1957, wydaje się być oczywistą konsekwencją. W słynnym fragmencie swego posłowania do *Imienia róży* Umberto Ecco pisze:

„Postmodernistyczna odpowiedź na modernizm to uznanie, że przeszłość trzeba zrewidować podchodząc do niej ironicznie i bez

złudzeń - nie można jej bowiem unicestwić, gdyż to doprowadziłyby do zamilknięcia”⁶⁴.

Szahaj tłumaczy to zjawisko następująco:

„brak złudzeń co do możliwości samodoskonalenia człowieka, ostrożność wobec tych, którzy roszczą sobie posiadanie Pewnej Wiedzy co do celów i sensu ludzkiego życia, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, łącznie złożyły się na sceptyczno-ironiczną atmosferę naszych ponowoczesnych czasów”⁶⁵.

Niektórzy badacze zaś ironię, będącą jedną z najbardziej rozpoznawalnych cech twórczości noblistki, rozpatrują z perspektywy filozoficznej figury stworzonej przez Richarda Rorty’ego, przedstawiciela amerykańskiego postmodernizmu, tzw. liberalnej ironistki⁶⁶. Liberalna ironistka, jako przedstawicielka swojej epoki, odrzuca tradycyjne kategorie prawdy, wiedzy i obiektywności, uznając je za przyczynę fundamentalizmów, autorytaryzmów i totalitaryzmów. Odrzuca metafizykę, która według niej nie jest w stanie określić istoty i przyczyny bytu, gdyż istotą bytu jest „przygodność”. Zakłada więc współistnienie różnorodnych pomysłów, koncepcji oraz filozofii życiowych. Kategoria ta doskonale sprawdza się jako narzędzie do analizy twórczości Szymborskiej, o czym w pracy niniejszej będzie jeszcze wspomniane.

I.1.4 Noc jako wiersz „programowy”

Wiersz *Noc* w tym kontekście staje się nie niewiele wartą próbą poetyckiego dotknięcia tematu wiary Abrahama i na tym tle sztubackim wyznaniem własnej niewiary, ale wierszem o ile nie programowym (wszak Szymborska oficjalnego programu nie miała), to

⁶⁴ U. Ecco, *Imię róży*, przekład: A. Szymanowski, s. 406.

⁶⁵ A. Szahaj, *Postmodernizm w kulturze współczesnej*. Bydgoszcz 2001, s. 20.

⁶⁶ Zob. D. Kujawa, *Poezja Szymborskiej i koncepcja ironii Richarda Rorty’ego*, w; *Niepojęty przypadek. O poezji Wisławy Szymborskiej*, pod red. Joanny Grądziel – Wójcik i Krzysztofa Skibińskiego, Kraków 2015, s. 143-155.

przynajmniej przełomowym o pierwszorzędym znaczeniu. Jest wierszem sytuującym się na pograniczu dwóch odrębnych okresów twórczości - socrealistycznego i postsocrealistycznego. Odnaleźć można w nim zarówno cechy poetyki socrealistycznej, tzn. tak charakterystyczne w przypadku poezji rewolucyjnej, zwróconej przeciw „imperialistom” cechy pamfletu - służąc ośmieszeniu przeciwnika, wezwanie do działania, gniew przeciw wrogowi – tu Bogu, uosabiającemu stary porządek. Znamienny dla poezji tego okresu patos, ton imperatywny: „Pójdę, pójdę /poczerniała z nienawiści”, „w żadną dobroć, w żadną miłość/ nie uwierzę”, „bić mi będzie grzyb suszony/ zamiast serca”⁶⁷. Ale też widać już nowy styl, który jest tak bardzo charakterystyczny dla całej późniejszej twórczości Szymborskiej – przede wszystkim ironię, która od tego wiersza będzie stale obecna w wierszach poetki. W tym zaś konkretnym utworze nie jest to, jak już zostało powiedziane, ironia sokratejska (sokratyczna) - narzędzie, którym obok majeutyki posługiwał się grecki filozof. Kierkegaard w swojej rozprawie ironię sokratyczną, służącą do usuwania pozorów prawdy, słał słowami: „Tak jak filozofia zaczyna się od wątpienia, tak godne tego miana życie człowieka zaczyna się od ironii”⁶⁸. Duński filozof przeciwstawiał ją ironii, którą Friedrich Schlegel nazwał „romantyczną”, służącą twórcom tego okresu, by zademonstrować nieskrępowaną niezależność, całkowitą suwerenność i wolność w wygłaszaniu sądów i opinii. Ironia ta, jak podkreślają teoretycy literatury, „zrodzona na gruncie nowoczesnym, zbyt ryzykuje (co wypominał jej Hegel)

⁶⁷ Fragmenty te mają swoje zakorzenienie w socrealistycznej poetyce walki, której, jak określił Z. Jarociński, „istotę stanowi główny konflikt ideologiczny epoki: socjalizmu i imperializmu, postępu i reakcji, a zarazem jasnych sił pokoju i ciemnych sił wojny”. Zob. Z. Jarosiński, *Nadwiślański socrealizm*, Łódź 1999, s.109.

⁶⁸S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii: z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1999, s. 10.

ześlizgnięcie się w czystą negację i głoszenie nicości”⁶⁹. Jeszcze inni podkreślają, że „istnieje ścisły związek pomiędzy pojęciem (owej) ironii i dekonstrukcji [...]”⁷⁰. Wydaje się, że Szymborska w wierszu *Noc* posługuje się tym właśnie typem ironii. Doskonale bowiem widać, jak prowadzi ona do dekonstrukcji biblijnej perykopy, a co za tym idzie obrazu Boga, Jego przymierza z Abrahamem, próby wiary. Powoduje powstanie szczeliny, którą uchodzi pewność przekonania o zasadności toposu ukazującego Abrahama jako ojca wszystkich narodów, Ojca i Rycerza Wiary. Tłumaczy proces odrzucenia dosłownie pojętej judeochrześcijańskiej wizji świata, w tym zamknięcie się na transcendencję. Skupienie się na rzeczywistości „tu i teraz”, co stało się cechą charakterystyczną i rozpoznawalną poezji Szymborskiej.

Wydaje się, że sama poetka z czasem tak właśnie, jako o tekście ważnym, być może programowym, myślała o wierszu *Noc*. Jak zauważył Jakub Kozaczewski „po długiej przerwie zaczęła regularnie przedrukowywać go w wydawanych przez Wydawnictwo A5 kolejnych edycjach *Wierszy wybranych*, które, jak się wydaje, stanowiły próbę uporządkowania dorobku i niejako ustalenia kanonu własnej twórczości”⁷¹. I fakt ten, poza przedstawioną analizą, wydaje się najważniejszym argumentem za tym, by wiersz ten uznać za ważny i znaczący w twórczości poetyckiej Wisławy Szymborskiej. Rzuca on bowiem światło na związek twórczości poetki z myślą postmodernistyczną zawierający się w dekonstrukcji, służącej jej

⁶⁹Katarzyna Szewczyk-Haake, *O ironii jako figurze retorycznej i postawie moralnej (z odniesieniem do Wittlina i Kierkegaarda)*. W: „Przestrzenie teorii”, 2015, nr 24, s. 27.

⁷⁰Zwraca na to uwagę chociażby Adam Lipszyc. Zob. A. Lipszyc, *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma z nieustającym odniesieniem do podmiotoburstwa*. Kraków 2004, s. 139

⁷¹J. Kozaczewski, *Ofiarowania Izaaka oczami dziecka*, w: „Świat tekstów”. Rocznik Słupski, nr 14 s. 160.

ironii, odrzuceniu transcendencji i wiary w modernistyczne wielkie narracje. Zaryzykować można więc twierdzenie, że mamy tu do czynienia nie tylko z osobistym, ale i poetyckim *credo* poetki (zawierającym poglądy, zasady, system wartości), które skryte pod błahą formą umknęło uwadze krytyków. Zasługującym na miano poetyckiego *credo*, czy też raczej – ujmując z teologicznego punktu widzenia – chrześcijańskiego *anty credo*. Poetka raz zrzuciwszy „brzemie” transcendentalizmu i tradycji konsekwentnie podążała obraną drogą, nigdy nie zmieniając kierunku. Aż po wybór świeckiego pogrzebu i symbolu sowy i łopianu miast krzyża, czy też innego symbolu wiary, na swoim grobie. Dlatego sugestia, która, jak podał jej sekretarz, Michał Rusinek, padła z ust Szymborskiej zapewne krótko przed śmiercią, by na podstawie twórczości zająć się jej religijnością, musi budzić zdziwienie. Jednak, jak można przypuszczać, zadziałał tu mechanizm, który został opisany przez Leszka Kołakowskiego:

„Po wiekach rozkwitu oświecenia obudziliśmy się nagle pośród kulturowego i umysłowego zamętu, przerażeni, wobec świata, który – jak się wydaje – traci swoje religijne dziedzictwo. Nasz strach jest całkowicie uzasadniony. Utracone mity zastępowane są nie przez oświeconą racjonalność, ale przez przerażające świeckie karykatury mitów. Obserwujemy z pewnego rodzaju ulgą symptomy religijnego odrodzenia, a „powrót *sacrum*” stał się modnym tematem⁷².

Odnalezienie koncepcji owego „nowego” *sacrum* w twórczości Wisławy Szymborskiej jest nie lada wyzwaniem, któremu praca niniejsza w dalszej części postara się sprostać.

I.2. Credo ateisty – wyznanie nowej wiary

W co wierzy człowiek, który odesłał Boga „z rzeczywistości do przenośni”? Jak można określić kogoś, kto w życiu konsekwentnie dokonuje wyborów świadczących o światopoglądzie

⁷² L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, posłowie J.A. Kłoczowski OP, Znak, Kraków 2014, s. 100.

materialistycznym, ale sam o sobie mówi, że jest osobą religijną, choć w innym - niechrześcijańskim - znaczeniu? Jest ateistą? Agnastykiem? Sceptykiem? Czy może być osobą religijną?

Otóż według tradycyjnej definicji słownikowej ateista to potencjalnie wciąż osoba, która może być w jakiś sposób religijna⁷³, szczególnie zaś, gdy nie jest to ateista radykalny a relatywny, który „zaprzecza jedynie transcendencji i osobowemu bytowi Boga”⁷⁴. Najnowsze zaś rozumienie ateizmu, które prezentuje m. in. John Gray, współczesny brytyjski filozof, ideolog, komentator i prowokator, krytyk modernizmu jednak nie identyfikujący się z postmodernizmem, w swojej książce *Siedem typów ateizmu*⁷⁵, znacząco różni się od ateizmu „klasycznego”, zdecydowanie odrzucającego potrzebę wiary i praktyk religijnych. Postawa taka bowiem rodzi niepokój, bezradność i trwogę w sytuacjach granicznych. John Gray pisze:

„Współczesny ateizm jest ucieczką od świata pozbawionego Boga. Bez siły zapewniającej porządek lub ostateczną sprawiedliwość życie może przerażać, a dla wielu osób stanowi perspektywę nie do przyjęcia. Powstaje obawa, że dzieje ludzkości okażą się wielkim chaosem, a opowiadanie historii zaspokajających potrzebę głębszego sensu stanie się niemożliwe. Żeby jakoś uciec od tej wizji, ateści szukają zastępstwa dla Boga, którego odrzucili”⁷⁶.

Takim zamiennikiem, który wprowadza ład, pewność ciągłego trwania i odnawiania, rozwoju według ustalonych, pewnych reguł i daje poczucie przychylności jakiejś ponadludzkiej siły sprawującej

⁷³ W *Małym słowniku terminów i pojęć filozoficznych* z roku 1983 znajdujemy słowo „ateizm”, który zdefiniowany jest jako „negacja Boga, rozumiana bądź jako zaprzeczenie istnienia Boga, bądź jako odrzucenie wiary religijnej (w Niego). Pierwsze pociąga za sobą drugi, natomiast drugie nie musi pociągać pierwszego, ponieważ odrzucenie wiary może się okazać ostatecznie zaprzeczeniem niektórych przedstawień Boga i sposobów wyrażania wiary w Niego”⁷³. Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofie chrześcijańską*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 28.

⁷⁴ Definicje ateizmu relatywnego zob. Tamże, s. 28.

⁷⁵ J. Gray, *Siedem typów ateizmu*, Fundacja Kultura liberalna 2020.

⁷⁶ Tamże, s. 7.

władzę nad światem i człowiekiem jest natura⁷⁷. Przez wieki człowiek odczytywał z niej wielkość i potęgę stwórcy, czego doświadczyć można choćby wczytując się w średniowieczną *Pieśń Słoneczną* św. Franciszka. Dziś natura sama staje się (obok człowieka) bogiem, czego dobitny przykład znajdujemy w sformułowanym przez włoskiego matematyka, Piergiorgio Odifreddiego⁷⁸ tekście zatytułowanym *credo ateisty*. Włoski matematyk, autor słynnej książki *Dlaczego nie mogę być chrześcijaninem, a tym bardziej katolikiem*, również krytyk pism Benedykta XVI oraz jego interlokutor, nawiązując do *credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego, stworzył, w opozycji do wyznania wiary katolików, tzw. *credo ateisty*, które w miejsce Boga wprowadził słowo „człowiek” i „natura”. Brzmi ono następująco:

„Wierzę w jednego Pana, w Człowieka, wielorodnego syna Natury, zrodzonego z Matki u końca wszystkich wieków: natura z Natury, materia z Materii, zrodzonego nie stworzonego z tej samej substancji co Matka. Wierzę w Ducha, który jest Panem, dając świadomość życia, i który wypływa z Matki i z Syna, i który wraz z Matką i Synem adorowany jest i gloryfikowany, i który przemawia poprzez proroków Intelktu. Oczekuję końca w śmierci, a nie następnego życia w świecie, jaki nie nadejdzie”⁷⁹.

⁷⁷ Określając złożone zjawisko ateizmu Gray pisze: „Część z nich [ateistów], chętnie upaja się majestatem kosmosu, część woli rozkoszować się mikroświatem”. I dalej „Tak jak istnieje wiele różnych religii, tak istnieje wiele rodzajów ateizmu. W XXI wieku jest on przeważnie jakąś postacią materializmu”. Tamże, s, 9-11.

⁷⁸ Warto zaznaczyć, że włoski myśliciel jest też autorem głośnej książki wydanej w Polsce w 2019 roku *Dlaczego nie mogę być chrześcijaninem, a tym bardziej katolikiem*, która, jak pisze we wstępie, doczekała się nagany opublikowanej na oficjalnej stronie internetowej Stolicy Apostolskiej. Autor kpi w niej z Boga i religii chrześcijańskiej, która jest według niego „religią dla dosłownych kretynów”, „pozbawioną rozumności i niegodną ludzkiej inteligencji”. Odifreddi jest również krytykiem pism Benedykta XVI, który odpowiedział listownie na stawiane mu zarzuty. Zob. P. Odifreddi, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem a tym bardziej katolikiem?* przeł. B. Badyńska, Wydawnictwo Stapis 2019.

⁷⁹ Za: H. Nowak, *Credo niewierzących*, „Przewodnik katolicki”, 09 .06. 2023.

Emerytowany papież, prowadząc przyjazną listowną wymianę myśli z wybitnym matematykiem⁸⁰, w oparciu o wszystkie postulaty zawarte w jego *credo* stwierdził, że nie sposób określić, jakiej religii jest on wyznawcą. Fakt, że zastępuje słowo „Bóg” słowem „Natura” niczego nie wyjaśnia. W religii, której wyznawcą jest włoski matematyk brakuje, zdaniem Benedykta XVI, trzech podstawowych tematów: wolności, miłości i zła, „a religia, która nie zajmuje się tymi tematami, pozostaje pusta”⁸¹.

Opierając się o *credo* Piergiorgio Odifreddiego, spróbujemy, w myśl sugestii Benedykta XVI, wyjaśnić, czym poetka w swoich wierzeniach zastępuje słowo „Bóg”.

I.2.1 „Wierzę” ...

W Katechizmie Kościoła Katolickiego na pytanie, co jest główną i najważniejszą prawdą wiary chrześcijańskiej, pada odpowiedź „wierzę w Boga”. Wszystkie pozostałe prawdy wiary (o Sędzi sprawiedliwym, o trzech Osobach Boskich, o Synu Bożym Zbawicielu, o duszy nieśmiertelnej, o łasce koniecznej do zbawienia) wynikają z tej jednej, najważniejszej, bez której mówienie o całej reszcie nie miałyby sensu. Na zasadzie analogii można powiedzieć, że *credo* Odifreddiego rozpoczynające się od słów „wierzę w jednego Pana, w Człowieka” za najważniejszą prawdę wiary uznaje wiarę w człowieka, która jest odzwierciedleniem dziejowego procesu zamiany teocentryzmu na antropocentryzm. Oświeceniowy racjonalizm bowiem kwestionując model świata opartego na religii przyczynił się do odrzucenia teocentryzmu, a w miejsce Boga postawił człowieka i

⁸⁰ P. Odifreddi, *W poszukiwaniu prawdy. Rozmowy z Benedyktem XV*. Papież teolog i matematyk ateista: Nieznane listy i rozmowy z Benedyktem XVI, Warszawa 2023.

⁸¹ *Benedykt XVI polemizuje z zatwardziałym i agresywnym ateistą*, w: Fronda,pl] <https://www.fronda.pl/a/benedykt-xvi-polemizuje-z-zatwardzialym-i-agresywnym-ateista,30867.html> [data dostępu: 1.04.2021]

jego rozum. Stał się tym samym epoką, z której wywodzi się nowoczesność z jej kultem nauki, wiedzy empirycznej, racjonalizmu. Idee te doprowadziły do przekonania o zdolności człowieka do panowania nad siłami natury oraz kontrolowania życia jednostki i społeczeństwa. Zapanowała bezwzględna wiara w człowieka, w jego moc twórczą i możliwości samozbawienia. Ten sposób myślenia, skompromitowany przez wydarzenia drugiej wojny światowej, od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku zaczął być kwestionowany przez nurty postmodernistyczne, głoszące nastanie ponowoczesności, która zaprzeczała możliwości podporządkowania człowiekowi świata. Kult rozumu i wiedzy zastąpiony został wizją pojęciowego chaosu, a natura ze swoimi prawami zyskała miejsce centralne przyczyniając się, szczególnie dzięki teorii doboru naturalnego Darwina tłumaczącej nieomal wszelkie aspekty życia, do rozkwitu biocentryzmu.

W utworach Wisławy Szymborskiej również można znaleźć wiersz, który może rzucić światło na zagadnienie jej wiary. W wierszu *Odkrycie* z tomu *Wszelki wypadek* z 1972 czytamy:

Wierzę w wielkie odkrycie.

Wierzę w człowieka, który dokona odkrycia.

Tak poetka rozpoczyna swoje *credo* – poetyckie wyznanie wiary zawarte w utworze, w którym posługując się anaforą otwiera każdy wers słowem „wierzę”. Z tego też powodu trudno nie pochylić się nad tym utworem i spróbować odkryć, co w rzeczywistości jest przedmiotem wiary poetki. Wyznanie zawarte w dwóch pierwszych wersach nasuwa skojarzenie z modernistycznym racjonalizmem, kiedy to wiara w transcendencję i Absolut została zastąpiona wiarą w potęgę ludzkiego rozum. Na podstawie tego fragmentu chciałoby się rzec, że poetkę cechuje modernistyczna wiara w rozum, naukę, w rozwój, w technikę, która ma służyć człowiekowi, uczynić go panem życia i śmierci, zdetronizować Boga i w miejsce to postawić istotę ludzką, która posiada boską wiedzę. Trudno jednak, po analizie wiersza *Noc* zawartym w poprzednim podrozdziale, który odkrył

stosunek Szymborskiej do modernistycznych „wielkich opowieści” przełomu XIX i XX wieku, uwierzyć w tezę o wpisanej w tę twórczość modernistycznej myśli o nadrzędności ludzkiego rozumu, gloryfikującą postęp i naukę jako źródło urzeczywistnienia marzeń o wyzwoleniu z nieszczęść dręczących ludzkość. Tym bardziej, iż w dorobku poetki znajdujemy wiersz, w którym całą wiedzę ludzką, czy też naukę, określa jednym słowem „niewiedza”. Jest to utwór zatytułowany *Tutaj* z tomu *Tutaj* z 2009 roku, w którym podjęta zostaje próba odpowiedzi na pytanie o wynik ludzkich wysiłków, starań i zabiegów mających prowadzić do osiągnięcia poznania pozwalającego panować nad rzeczywistością „tu i teraz”. Wyniki tych wysiłków poetka podsumowuje słowem „niewiedza”, czyli określeniem na brak wiedzy będący efektem dokonywanych obecnie w zawrotnym tempie coraz to nowych odkryć naukowych, których wyniki często okazują się być sprzeczne z dotychczasowymi ustaleniami branymi w nauce za pewniki. Ten rodzaj impasu, kryzysu wiary w możliwości poznania prawdy spowodowany chaosem poznawczym jest charakterystyczny dla postmodernizmu mającego ambiwalentny stosunek zarówno do rozumu jak i do wyników ludzkiego poznania. Podważa on możliwość odkrycia prawdy, która wymyka się ludzkiemu rozumieniu. Co więcej według poetki „niewiedza” mami i oszukuje, występując publicznie w przebraniu wiedzy, choć nie tylko niczego nie wie na pewno, ale ciągle na nowo bez wytchnienia, chaotycznie „coś liczy, porównuje, mierzy”:

Niewiedza tutaj jest zapracowana,
Ciągle coś liczy, porównuje, mierzy,
Wyciąga z tego wnioski i pierwiastki.

Wymowa wiersza *Tutaj* doskonale współgra z myślą Edgara Morina, jednego z najważniejszych i najbardziej wpływowych współczesnych ateistycznych myślicieli francuskich, który określając dzisiejszy typ rozumu ludzkiego ujawniający się w różnych naukach szczegółowych, stwierdza, iż jest to:

„inteligencja szatkująca, szufladkująca, mechanistyczna, rozdzielająca, redukcyjna, rozbijająca złożoność świata na oddzielne fragmenty, rozdrabnia problemy, oddziela to, co jest połączone, czyni jednowymiarowym to, co wielowymiarowe. Taka inteligencja jest zarazem krótkowzroczna, dalekowzroczna, daltonistyczna, jednooka: na koniec przeważnie staje się ślepa”⁸².

Nie jest, jak chciał modernizm, bo być nie może, rękojmią lepszego życia, nie zapewnia szczęścia, nie spełnienia obietnic uczonych o rajach na ziemi. Jej wysiłki nie ulepszają świata, nie zmierzają do jasnego celu, nie przynoszą wymiernych korzyści, gdyż efekty w postaci rozwoju technicznego nie prowadzą do oczekiwanych zmian na polu walki o lepsze, szczęśliwsze, pozbawione bólu, cierpienia, przemocy życie. Modernistyczne marzenia o szczęściu, które nadejdzie wraz z postępem, legło w gruzach, bo czyż można, jak pisze francuski filozof, przedstawiciel postmodernizmu Lyotard „wierzyć jeszcze w wielkie narracje i wielkie pomysły po tym, co dokonało się podczas II wojny światowej. Wielkie Narracje doprowadziły do zrodzenia się totalitaryzmów XX-wiecznych, a te z kolei do rozpętania się wojen światowych. Nic już nie może być takie jak przedtem. Symbolem zniszczenia modernistycznego dorobku jest Auschwitz”? Tę myśl Lyotarda, Szymborska wyraziła w wierszu *Schyłek wieku* z tomu *Ludzie na moście* z roku 1988:

Miał być lepszy od zeszłych nasz XX wiek,

(...)

Już zbyt wiele się stało,

co się stać nie miało,

a to, co miało nadejść,

nie nadeszło.

Miało się mieć ku wiosnie

i szczęściu między nami.

Strach miał opuścić góry i doliny.

Prawda szybciej od kłamstwa

⁸² E. Morin, *Ziemia – ojczyzna*, tłum. T. Jakielowa, Warszawa 1998, s. 214.

miała dobiegać do celu.

Miało się kilka nieszczęść
nie przydarzać już,
na przykład wojna
i głód, i tak dalej.

W poważaniu być miała
bezbronność bezbronnych,
ufność i tym podobne.

Kto chciał cieszyć się światem,
ten staje przed zadaniem
nie do wykonania.

Widać tu charakterystyczną dla postmodernistycznego sprzeciwu myśl, iż modernistyczne marzenia o świecie doskonałym i szczęśliwym są utopiami - złudzeniami, które człowiek, uwikłany w różne ideologie, nigdy nie będzie w stanie zrealizować. Modernistyczne wielkie opowieści bowiem, przyczyniając się do powstania wielkich totalitaryzmów, stały się przyczyną największego w dziejach świata dramatu - drugiej wojny światowej.

Tak oto trzeba odrzucić myśl, iż podstawą *credo* Wisławy Szymborskiej jest wiara w człowieka, który dzięki rozumowi, jego potędze sławionej przez modernizm, może zapanować nad wszelkim złem i cierpieniem tego świata. Dopiero lektura całego wiersza *Odkrycie* przynosi odpowiedź na pytanie, w co naprawdę wierzy noblistka.

I.2.2 „Wierzę w Człowieka”

Nie trudno w pierwszym momencie ulec przekonaniu, że utwór *Odkrycie* jest wyznaniem wiary w nadrzędność ludzkiego rozumu i hołdem złożonym nauce, kontynuacją XIX i XX wiecznej (z jego początków) fascynacji wielkimi odkryciami. Jest to jednak przekonanie zwodnicze. To tylko preludium, zarysowanie sytuacji. Rzecz bowiem nie dotyczy samego odkrycia, lecz człowieka, który tego odkrycia dokonał. A ściślej przełomu, jaki w człowieku dokonuje się

dzięki świadomości nieprzewidywalnych skutków, które może przynieść niekontrolowany rozwój techniki. Wiersz bowiem nie jest apoteozą rozumu i postępu. W trzecim wersie, tuż za wyznaniem wiary w człowieka i jego intelekt, czytamy:

Wierzę w przestrach człowieka, który dokona odkrycia.

Oto mamy zarysowany moment konfrontacji odkrywcy ze swoim odkryciem, które jest, jak można się domyśleć, na miarę rozszczepienia atomu. Zamiast radości, dumy, poczucia zwycięstwa intelektu nad materią, odkrywcę ogarnia strach. I trudno tu uniknąć skojarzeń z sytuacją, kiedy to w roku 1939 naukowcy zrozumieli, jak wielki potencjał posiada metoda pozwalająca na produkcję wielkiej ilości energii, szczególnie w kontekście wojny i potrzeb przemysłu zbrojeniowego. Na nic zdały się ostrzeżenia kierowane do ludzkości przez odkrywczynię owego zjawiska, Lise Meitner. Mimo sprzeciwu wobec wykorzystania jej odkrycia do celów militarnych i odmowy udziału w pracach amerykańskiego projektu *Manhattan* dążącego do zbudowania bomby atomowej, sfinalizowano przerażające dzieło, które na zawsze zmieniło oblicze świata. Stało się przyczyną tragedii Hiroszimy, Nagasaki, strachu przed jądrową zagładą nakręcanego przez spiralę wyścigu zbrojeń i zimnej wojny.

W czasie powstania wiersza *Odkrycie* w roku 1972 nad światem zawisła groźba zagłady totalnej, wynikająca z niesłychanego postępu techniki. Dla filozofów związanych z postmodernizmem – od Derridy do Baudrillarda – była ona impulsem do stawiania tez o zmierzchu cywilizacji, końcu historii, kresu człowieka, końcu wielkich narracji.

Szyborska nie mówi o tych sprawach wprost. Nie tworzy przerażających obrazów apokaliptycznego grzyba atomowego. Tworzy zaś wizję ocalenia za sprawą odkupiciela ludzkości za grzechy modernistycznej wiary. Obraz człowieka zdolnego do najwyższego poświęcenia, który może to zagrożenie nadludzkie, niemalże boskim zbawczym wysiłkiem, okupionym stratą, bólem, samozniszczeniem,

odrzucając – jak sam Chrystus Zbawiciel – zażegnać, wydając siebie, swój intelekt (w postaci swojego dzieła) na samozagładę – kenozę. Oto zawarty w wierszu opis męki współczesnego zbawiciela, który jest jednocześnie wyznaniem wiary w człowieka, który dla odkupienia ludzkości z grzechu niekontrolowanego rozwoju techniki, występku przynoszącego śmierć i zniszczenie w postaci nuklearnej samozagłady, wydaje swój intelekt i jego dzieło na samozniszczenie:

Wierzę w błądność jego twarzy,
w mdłości, w zimny pot na wardze.

Wierzę w spalenie notatek,
w spalenie ich na popiół,
w spalenie co do jednej.
Wierzę w rozsypanie liczb,
w rozsypanie ich bez żalu.

Wierzę w pośpiech człowieka,
w dokładność jego ruchów,
w nieprzymuszoną wolę.

Wierzę w utłuczenie tablic,
w wylanie płynów,
w zgaszenie promienia.

Wiersz z jednej strony jest zapisem (efektem) rozczarowań rozwojem cywilizacji naukowo-technicznej, zanegowaniem modernistycznej metanarracji - wiary w wielkie odkrycia służące wyzwoleniu ludzkości z plag wojen, głodu, chorób, niesprawiedliwości, która wraz z rzuceniem bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki straciła racje bytu, z drugiej zaś - wiarą w człowieka, który jako jedyny całe to zło potrafi siłą swojego zatrzymać („*Wierzę w Ducha, który jest Panem, dając świadomość życia*”). W ludzką świadomość zagrożenia, w dobrodziejstwo uczucia strachu i w wyobraźnię, która ponad osobisty sukces, pokusę uczynienia kolejnego kroku na drodze ku panowaniu nad światem, każe zatrzymać się i raczej zniszczyć wyniki badań, niż przyłożyć rękę do nieuchronnej zagłady:

Wierzę w nieprzyłożoną rękę,
wierzę w złamaną karierę,
wierzę w zaprzepaszczoną pracę wielu lat.

Wierzę w sekret zabrany do grobu.

Opis ukazujący zachowania człowieka; przestrach, zacieranie śladów, przywodzi na myśl działania kogoś, kto wszedł w konflikt z prawem, z władzą i spodziewa się miast nagrody dotkliwej kary, uwięzienia, czy tortur:

Nikt się nie dowie, jestem tego pewna,
ani żona, ani ściana,
nawet ptak, bo nuż wyśpiewa.

Akt zniszczenia wyników badań na miarę odkrycia rozszczepienia atomu nie jest bowiem tylko rezygnacją z własnej indywidualnie pojętej kariery, sławy, rozwoju. W ujęciu Foucaulta, francuskiego filozofa łączonego z poststrukturalizmem i postmodernizmem jest to swoiste uderzenie we władzę, działanie wywrotowe. Na wiedzę (naukę) patrzył on bowiem poprzez pryzmat odgrywanej przez nią roli politycznej i ekonomicznej. Filozof twierdził, że „władza i wiedza wprost się ze sobą wiążą; nie ma relacji władzy bez skorelowanego z nimi pola wiedzy, ani też wiedzy, która nie zakłada i nie tworzy relacji władzy”⁸³. Według Francuza władza i wiedza są nierozdzielne, gdyż w takim mariażu mają wpływ na kształt sprawy fundamentalnej - utrwalania wyznawanej przez władzę prawdy, w kształcie takiej, jaką chciałyby narzucić rządzącym. Bowiem jak pisze Foucault:

„Prawda jest rzeczą z tego świata: jest ona tworzona jedynie na mocy wielostronnych form przymusu. I to wytwarza regularne efekty władzy. Każde społeczeństwo posiada swój rząd prawdy, swoją generalną «politykę prawdy»: to znaczy typy dyskursu, które ono akceptuje i które działają jako prawdziwe”⁸⁴.

⁸³ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa 1998.

⁸⁴ Tenże, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, red. C. Gordon, New York 1980, s. 131.

Wiedza jest używana do walki o władzę, ta zaś łączy się z narzuceniem własnej prawdy. Postmodernizm odrzucił więc modernistyczną wiarę w zbawczą rolę nauki, a za sprawą Foucaulta przyjął jej rolę opresyjną. Co więcej przyjął też „dogmat” relatywizmu poznawczego głoszący, iż prawdę można oszacować wyłącznie w ramach systemu, w którym powstała. Nie ma więc jednej uniwersalnej prawdy.

Wiersz Szymborskiej *Odkrycie* (wraz z wierszem *Rehabilitacja* pochodzącym z tomu *Wołanie do Yeti* z 1957 roku, gdzie poetka dzieli prawdę na „sprawdzoną” i „niesprawdzoną”⁸⁵ zaprzeczając tym samym istnieniu jednej obiektywnej prawdy dostępnej ludzkiemu poznaniu, jest doskonałą ilustracją myśli Foucaulta, gdzie sprawcą ocalenia świata czyni nie skompromitowaną wiedzę na usługach władzy, nie Boga, nie jakąś siłę nadprzyrodzoną, lecz człowieka świadomego swego związku z naturą i zależności od niej. Szymborska bowiem wierząc w człowieka wierzy nie w jego intelekt dążący za wszelką cenę do technologicznej władzy nad naturą, lecz w jego podporządkowanie naturze. Wierzy w człowieka, który staje się kapłanem składającym ofiarę z własnego życia (w tym przypadku zawodowego) na ołtarzu natury. *Wielorodnego syna Natury*, który czując się częścią wszechświata jest w stanie, nawet za cenę samoukrzyżowania uratować go od zagłady.

1.2.3 „Wierzę wielorodnego syna Natury”

Szymborska w centrum swojego poetyckiego świata stawia więc nie tyle człowieka, ile poprzez jego wyjątkowy związek z naturą, samą naturę. Wiersz *Przemówienie w biurze rzeczy znalezionych* z tomu *Wszelki wypadek* z 1972 roku to jeden z licznych utworów poetki, w których przedstawia ścisły związek człowieka z wszechświatem. Bowiem dzisiejszy człowiek to utracjusz, który wywodząc się z

⁸⁵ Wiersz zostanie szczegółowo omówiony w kolejnym podrozdziale zatytułowanym „Prawdy ewangeliczne”.

natury (*zrodzony z Natury*) w procesie ewolucji stracił, roztrwonił i zgubił cechy swoich pierwotnych przodków. W poszukiwaniu swojej tożsamości trafia do biura rzeczy zagubionych, by odszukać w sobie związek z przeszłością, własne korzenie – wspólnotę biologiczną z każdą żyjącą przed nim istotą. Pragnie on odtworzyć harmonię pomiędzy sobą a naturą, postrzegając się jako jej część oddzieloną od całości w procesie ewolucji biologicznej:

Nie wiem nawet dokładnie, gdzie zostawiłam pazury,
kto chodzi w moim futrze, kto mieszka w mojej skorupie.
Pomarło mi rodzeństwo, kiedy wypełzłam na ląd
i tylko któraś kostka świętuje we mnie rocznicę.
Wyskakiwałam ze skóry, trwoniłam kręgi i nogi,
odchodziłam od zmysłów bardzo dużo razy.
Dawno przymknęłam na to wszystko trzecie oko,
machnęłam na to płetwą, wzruszyłam gałęziami.

Z kolei wiersz *Sto pociech* z tomu o tym samym tytule stanowi swoistą wykładnię myśli antropologicznej Szymborskiej i zagadnienia genezy człowieka, który nie został stworzony na „obraz i podobieństwo”, ale „wydarzył się” na Ziemi, która znajduje się pod „jedną z gwiazd prowincjonalnych”:

Bo przecież chyba jest,
naprawdę się wydarzył
pod jedną z gwiazd prowincjonalnych.
Na swój sposób żywotny i wcale ruchliwy.
Jak na marnego wyrodka kryształu -
dość poważnie zdziwiony.

Nazwanie słońca „jedną z gwiazd prowincjonalnych”, ukazanie jego nikłego znaczenia w kosmosie, dodatkowo potęguje rolę przypadku w zaistnieniu człowieka. Odrzucając kreacjonizm na rzecz darwinizmu, poetka fakt powstania człowieka postrzega jako niezamierzony efekt ewolucji. Po prostu człowiek „*wydarzył się*”. Nie został stworzony, nawet nie był celem ewolucji, zaistniał przypadkowo. Pragnąc

szczęścia, prawdy i wieczności przetrwał - jak powiedziałby Nietzsche – bo pokazał „wolę mocy”⁸⁶:

Zachciało mu się szczęścia,
zachciało mu się prawdy,
zachciało mu się wieczności,
patrzcie go!

Ledwie rozróżnił sen od jawy,
ledwie domyślił się, że on to on,
ledwie wystrugał ręką z płetwy rodem
krzesiwo i rakiętę,
(...)
ale wolność mu w głowie, wszechwiedza i byt
poza niemądrym mięsem,
patrzcie go!

Podobnie jak dla Nietzschego, a także dla postmodernistów w tym np. amerykańskiego filozofa Richarda Rorty’ego, który twierdził, że człowiek jest dziełem niezaplanowanego działania natury, przypadku⁸⁷, dla Szymborskiej w pojawieniu się człowieka nie ma żadnego planu, sensu i logicznego wytłumaczenia. Stało się, wydarzyło i budzi szczere zdziwienie poetki. Obserwując człowieka widzi istotę wyrosłą ze wspólnych korzeni ze zwierzętami, która w procesie ewolucji pogubiła fizyczne cechy swych przodków („ledwie wystrugał ręką z płetwy rodem krzesiwo i rakiętę”) czego konsekwencją było przekształcenie swojego ciała w zbyt delikatny organizm („łatwy do utopienia w łyżce oceanu, (...)oczami tylko widzi,/

⁸⁶ Nietzsche, nazywany ojcem postmodernizmu, stając w opozycji do Darwina, twierdził, że człowiek nie jest gatunkiem uprzywilejowanym i wyższym w świecie zwierzęcym. Mówił: „Choć człowiek nie jest dziełem myśli sensownej, to sam powinien usensownić swoje życie”. Celem jego życia jest samo życie, dlatego winien wyrabiać w sobie "wolę mocy". F. Nietzsche. *Wola mocy*. Warszawa 1910 -1911 s. 377.

Obowiązkiem człowieka wg Nietzschego jest aktywne kształtowanie siebie i swego życia. Zob. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* s. 155-159.

⁸⁷ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W. J. Popławski, Warszawa 1996, s. 102.

uszami tylko słyszy,/ rekordem jego mowy jest tryb warunkowy,/ rozumem gani rozum,/ słowem: prawie nikt”). Jednak ten niedoskonały rozum i niedoskonałe zmysły, szczególnie wobec rozwiniętych zmysłów zwierząt, sprawiają rzecz zadziwiającą. Dają mu moc, by usensownić swoje życie, otwierają człowieka na pytania zasadnicze o byt, istnienie, wieczność, szczęście i skłaniają do poszukiwania prawdy, co wybrzmiewa w wierszu *Zdumienie z tomu Wszelki wypadek* z 1972 roku:

Czemu zanadto w jednej osobie?
Tej a nie innej? I co tu robię?
W dzień co jest wtorkiem? W domu nie gnieździe?
W skórze nie husce? Z twarzą nie liściem?

Szyborska rysuje obraz człowieka daleki od wizerunku, który daje nam filozofia klasyczna. W obrazie człowieka dominuje przypadkowość, fragmentaryczność, nieokreśloność, co przejawia się w wyrażeniach „wydarzył się”, „wyłonił” i „zapra gnął”, „patrzcie go!”. Widać w obrazie tym związek głęboki z naturą, z procesem ewolucji. Człowiek jest przedstawiony jako byt indywidualny taki, który wyalienował ze wspólnoty przodków (zwierząt, roślin) tracąc „zmysł udziału” w wielkim dziedzictwie pierwotnej natury, jak powie w wierszu *Rozmowa z kamieniem* z tomu *Sól* z 1962 roku:

brak ci zmysłu udziału.
Żaden zmysł nie zastąpi ci zmysłu udziału.
Nawet wzrok wyostrzony aż do wszechwidzenia
Nie przyda ci się na nic bez zmysłu udziału.

To wyalienowanie jest w wierszach Szyborskiej mocno podkreślone, szczególnie w takich, które pokazują próby renaturalizacji człowieka. Wiersz *Milczenie roślin* z tomu *Chwila* z 2002 roku ukazuje obraz podobieństwa i wspólnego losu człowieka i roślin. Podmiot liryczny świadomy wspólnego pochodzenia, usiłuje nawiązać z roślinami rozmowę „konieczną i niemożliwą”:

Podróż nasza jest wspólna.

(...)

Nie brakłoby tematów, bo łączy nas wiele.

Ta sama gwiazda trzyma nas w zasięgu.

Rzucamy cienie na tych samych prawach.

Próbujemy coś wiedzieć, każde na swój sposób,

a to, czego nie wiemy, to też podobieństwo.

Rośliny to byty odrębne, według Szymborskiej świadome, niezainteresowane człowiekiem, będące ponad nim. Obojętne wobec człowieka, istniejące swoim istnieniem, mające swoje zasady, swoje normy, swój własny świat. W tym świecie nie ma miejsca dla człowieka. Zrywając z teocentryczną wizją człowieka stworzonego na Boży obraz i podobieństwo przedstawionego jako korona stworzeń, mająca czynić sobie świat poddanym, a nawet z antropologiczną oświeceniową wizją ogrodnika, pielęgnującego własny ogród, Szymborska pokazuje człowieka zebrzącego rośliny o uwagę. Pragnie nawiązać z nimi rozmowę, zainteresować sobą, wytłumaczyć się ze swojej krepującej odrębności:

Objaśnię jak potrafię, tylko zapytajcie:

co to takiego oglądać oczami,

po co serce mi bije

i czemu moje ciało nie zakorzenione.

Ale jak odpowiedzieć na niestawiane pytania,

jeśli w dodatku jest się kimś

tak bardzo dla was nikim.

Szymborska nie stawia znaku równości między człowiekiem a naturą. Raczej ukazuje jej wyższość. Porozumienie jest niemożliwe, gdyż człowiek zbyt mocno wyalienował, za daleko odszedł od wspólnego początku, stał się obcym i niepotrzebny naturze, która nie odwzajemnia zainteresowania tych, którzy takiego porozumienia potrzebują i pragną:

Macie u mnie imiona:

klon, łopian, przyłaszczka,

wrzos, jałowiec, jemiola, niezapominajka,
a ja u was żadnego.

Poetkę fascynuje fakt wspólnych korzeni – pragnie porozumienia z kimś, z kim ma wiele wspólnego, bo podlega tym samym prawom natury. Widzi podobieństwo, wspólnotę losu. Uważa nawet, że taka rozmowa jest konieczna, gdyż odsłoni prawdę o człowieku. O jego przeszłości, korzeniach, historii, istocie życia, przyczynie istnienia i o kresie życia. Widać w tej twórczości poszukiwanie „obrazu i podobieństwa”, z którym mógłby się utożsamiać człowiek. Mimo, iż można powiedzieć, że u Szymborskiej widać biblijną prawdę, że człowiek został ulepiony z prochu ziemi, a więc jego korzenie tkwią w naturze, odrzucona zostaje wizja, iż stało się to na obraz i podobieństwo Stwórcy, który ulepił człowieka swoimi dłońmi, stając się pierwowzorem, podstawą człowieczej wielkości. Dlatego też obrazu i podobieństwa szuka Szymborska podobnie jak Odifreddi nie w Bogu, lecz w naturze („natura z Natury, materia z Materii, zrodzonego nie stworzonego z tej samej substancji co Matka”). Są to jednak poszukiwania uświadamiające przykrą dla poetki prawdę, jak bardzo (mimo niewątpliwych podobieństw) różnimy się od innych istnień w świecie natury i jak trudna, czy wręcz niemożliwa jest komunikacja.

W wierszu *Obmyślam świat* z tomu *Wołanie do Yeti* z 1957 w braku takiej komunikacji (braku mowy u innych istot poza człowiekiem) będzie upatrywać przyczynę zła na ziemi i nazwie go błędem popełnionym przy stwarzaniu świata⁸⁸.

W latach powstania wiersza *Odkrycie* była to nowa perspektywa widzenia człowieka. W myśli filozoficznej tego okresu kontestującej modernizm zachwiane zostają istniejące modele postrzegania roli człowieka w świecie. Chcąc go renaturalizować antropologia nie odwołuje się już do metafizyki, ale do biologii. Jest to szczególnie charakterystyczne dla postmodernizmu, filozofii czasu upadku mitu

⁸⁸ Analiza wiersza znajduje się w podrozdziale „*Prawdy ewangeliczne*”.

dominacji rozumu ludzkiego, entuzjastów biocentrymu, ekologizmu czy kultu matki Ziemi – Gai. Za sprawą Rachel Carson, zajmującej się biologią morza i jej książki *Silent Spring (Milcząca Wiosna)*⁸⁹ wydanej w roku 1962, pojawił się w latach sześćdziesiątych nowy model postrzegania zależności człowieka i jego środowiska naturalnego. Po raz pierwszy zaczęto mówić o szkodliwym wpływie współczesnej technologii na przyrodę. Miało to niebagatelny wpływ na społeczne postrzeganie natury, co w konsekwencji doprowadziło do powstania pierwszych ruchów ekologicznych, głoszących konieczność ratowania natury kosztem samoograniczenia człowieka. Na początku lat siedemdziesiątych norweski filozof, Arne Naess i amerykański ekolog, George Sessions ogłosili osiem tez „głębokiej ekologii”⁹⁰, z których dwie pierwsze mówiły o wartości każdej biologicznej formy życia na ziemi, a czwarta o konieczności ograniczenia przyrostu naturalnego ludzi celem ratowania naturalnego środowiska, w którym wszystkie te organizmy żyją. Tym sposobem Naess odrzucał antropocentryzm wprowadzając biocentryzm, w którym tzw. „różnorodność biologiczna” uznana została za wartość naczelną. Podobne poglądy widoczne są w całej twórczości Szyborskiej i dają podstawę sądzić, iż daleka jest od chrześcijańskiej wizji człowieka, którą Henri de Lubac opierając się na ojcach Kościoła - Grzegorz z Nyssy, Orygenesie, Grzegorz z Nazjanzu - tak przedstawił:

„Nie gardź człowiecze tym, co w tobie szlachetne! (...) Powiedzieli ci filozofowie, że jesteś <<mikrokosmosem>>, całym światem stworzonym z tych samych elementów, obdarzonych tą samą strukturą, poddanych tym samym rytmom, co wielki wszechświat; wyjaśnili ci, że jesteś stworzony na jego obraz i poddany jego prawom; uczynili cię jednym z kółek a nawet miniaturą maszyny kosmicznej. Nie całkiem się mylili. Twoje ciało i wszystko, co w tobie

⁸⁹ R. Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.

⁹⁰ Zob. B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, przekł. E. Margielewicz, Wydawnictwo Pusty Obłok, 1995, s. 99.

można nazwać „naturą” , świadczy o tym, że jest to prawdą. Lecz jeżeli podrażysz w sobie głębiej, twoją myśl oświecą wskazówki świętych ksiąg, wówczas ogarnie cię zdumienie na widok głębin, jakie otworzą się przed Tobą. Niepojęte przestworza roztoczą się przed twoim spojrzeniem. Rychło spostrzeżesz, że pod każdym względem nieskończenie wykraczasz ponad ten wielki świat i że w rzeczywistości to on, makrokosmos, zwiera się w tym pozornym mikrokosmosie”⁹¹.

Redukcja makrokosmosu do mikrokosmosu, pozbycie się transcendencji, odrzucenie wizji stworzenia na „obraz i podobieństwo” ma swoje konsekwencje również w wizji eschatologicznej. Miejsce finalizmu transcendentnego zajmuje finalizm immanentny. Następuje całkowite odrzucenie nadziei religijno-eschatologicznej, co zostanie przedstawione w poniższym paragrafie.

I.2.4 „Oczekuję końca w śmierci”

Wiara wyrażona w *credo* ateisty w zrodzenie z „Matki Natury”, stworzenie człowieka na jej obraz i podobieństwo oraz poddanie jej prawom kryje również odpowiedź na pytanie o kres istnienia i zawiera wizję szczęścia człowieka bez eschatologicznej nadziei. Dla Szymborskiej bowiem, podobnie jak dla Odifreddiego, człowiek - będąc synem natury zrodzonym z tej samej substancji co matka - oczekuje swojego końca w powrocie do „Matki Natury” czyli ziemi. Wszelkie życie zamienia się wszakże w proch ziemi. I to ona - ziemia - daje „*wieczny odpoczynek*”, schronienie, co wyraziła Szymborska w wierszu *Nagrobek* z tomu *Sól* z 1962 roku, w którym, snując wizję końca swojego doczesnego życia pisze:

Tu leży staroświecka jak przecinek
autorka paru wierszy. **Wieczny odpoczynek
raczyła dać jej ziemia** [podkreślenie autorki]

⁹¹ H. De Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. Arkadiusz Ziernicki, Kraków 2004, s. 34-35.

Ziemia, która jest tu dawczynią wiecznego odpoczynku, staje się również dawcą życia wiecznego w toczącym się nieustannie kole odradzającej się natury w biologicznym cyklu rodzenia i umierania. Tę wyznawaną wiarę w istnienie głębokiego związku z naturą nie tylko w sensie biologicznym, ale i duchowym, wyraziła poetka w kolejnych wersach wiersza:

Ale też nic lepszego nie ma na mogile
oprócz tej rymowanki, łopianu i sowy.

To elementy natury, fauny i flory – łopian i sowa – stają się symbolami wyznawanej wiary umieszczonymi na grobie zamiast innych, tradycyjnych symboli konfesyjnych; krzyża, menory czy półksiężyca. Nie można oprzeć się wrażeniu, iż jest to symboliczne wyznanie wiary w obliczu majestatu śmierci, w którym najpełniej objawia się religijna wiara w naturę.

To ona sprawuje niepodzielnie władzę nad toczącym się wiecznym kołem odradzania i unicestwiania. Celem życia staje się samo życie w kolejnych cyklach biologicznego odradzania. Tym samym wieczność jako eschatologiczna rzeczywistość przestaje istnieć. Następuje całkowita rezygnacja z potrzeby nadziei religijno-eschatologicznej. Widać to szczególnie w wierszu *Tutaj z tomu Tutaj z 2009 roku*:

przez uchylone okno podmuch tylko powietrza
a w ścianach żadnych przeraźliwych szczelin
którymi by do nikąd cię wywiało

Ten charakterystyczny dla Szymborskiej brak transcendencji, skupienie się na naturze, naturalnym cyklu życia, współistnienia człowieka z naturą, przebóstwienia jej i uczynienia z niej jedynej Matki – dawczyni życia o cechach absolutu, sprawia, że mówiąc o religijności poetki i wyznawanej przez nią religii, zasadnym staje się nazwanie jej „religią natury”. Podobnie Benedykt XVI nazwał religię, którą stworzył i zamknął w słowach swojego *credo* Piergiorgio Odifreddi.

Jednak samo *credo* ateisty w istocie niewiele mówi o sensie religii natury włoskiego matematyka. Benedykt XVI stwierdza, że jedynym *novum* występującym w *credo* Odifeddiego jest zastąpienie słowa „Bóg” słowem „Natura”. Jednak trudno odczytać sens tego zabiegu, gdyż autor nie tłumaczy, czym ona jest. W religii, której wyznawcą jest włoski uczyony brakuje, zdaniem Benedykta XVI, trzech podstawowych tematów: wolności, miłości i zła, „a religia, która nie zajmuje się tymi tematami, pozostaje pusta”⁹². Odpowiedź Benedykta XVI sugeruje więc, że nie poznamy bliżej czym jest religijność Szymborskiej, jak się manifestuje i jaki jest przedmiot jej kultu - sacrum, jeśli nie spróbujemy naprawić błędu popełnionego przez włoskiego matematyka, nie określimy sensu wymienionej triady - wolności, miłości i zła - w poezji noblistki. Dlatego też warto przyrzeć się tym zagadnieniom bliżej.

I.3. „Prawdy ewangeliczne” nowej religii

U podstaw każdej religii znajdują się „przeżycia egzystencjalne człowieka: stwierdzenie przygodności i ograniczoności istnienia i działania, niepewność warunków egzystencji i znikomość dóbr, fascynacja nieskończonością, lęk przed nieznanym, itp.”⁹³. Rodzą one podstawowe pytania o sens ludzkiego istnienia, które znajdujemy już w Starym Testamencie. W Księdze Syracha (Syr 18,8) czytamy: „Kimże jest człowiek i jakież jest jego znaczenie? Cóż jest jego dobrem i cóż złem jego?”. Odpowiedzi na te pytania szuka człowiek od zarania dziejów. Często jednak umysł ludzki okazuje się bezradny wobec tajemnicy bytu. W takich razach z pomocą przychodzi wiara, religia, która wskazuje na wyznaczniki nadające życiu pełny sens. Tymi wyznacznikami jest miłość, wolność i zło. Pytania o nie są

⁹² Benedykt XVI polemizuje z zatwardziałym i agresywnym ateistą, w: Fronda.pl] <https://www.fronda.pl/a/benedykt-xvi-polemizuje-z-zatwardzialym-i-agresywnym-ateista,30867.html> [data dostępu 29.03.2021

⁹³ Definicję religii zobacz w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofie chrześcijańską*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 337- 338.

pytania o źródło i sens oraz cel ludzkiego życia. Wchodzą w skład wielkich pytań „kim jestem”, „po co żyję”, „dokąd zmierzam”. Co więcej i co ważniejsze - odpowiedź na nie znajdujemy jedynie w religii, która dzięki temu nadaje znaczenie osobie ludzkiej. Siostra Zofia Zdybicka, filozof religii pisze: „Religia jest odpowiedzią na pytania (...) pojawiające się w życiu każdego myślącego człowieka, żyjącego w różnych układach kulturowych, społecznych politycznych i jakby od nich niezależne. Są to pytania o źródło i sens ludzkiego życia (dlaczego i po co istnieję?), sens miłości, cierpienia, powinności, a przede wszystkim pytania, które rodzi nieuchronna konieczność śmierci. Religia jest odpowiedzią na ludzką dolę, którą nie są w stanie istotnie zmienić ani nauka, ani najdoskonalsza technika i polityka. (...) Dopiero religia (...) nadaje sens osobie ludzkiej, wyjaśnia ostatecznie tajemniczy świat i niezrozumiałą historię”⁹⁴.

Ujmując problem z innego punktu widzenia możemy powiedzieć, że zagadnienia te wprowadzają w ludzkie życie sens, stają się podstawą myślenia, postępowania, porządkują międzyludzkie relacje oraz relacje z bóstwem. Chrześcijaństwo odnajduje owe idee w Ewangelii, Dobrej Nowinie Jezusa Chrystusa. To w niej chrześcijańskie pojmowanie miłości, wolności, zła zostały przekazane światu. To ona głosi Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który z **miłości** przyniósł ludziom prawdziwą **wolność** i wybawił od **zła**.

Należy zatem oczekiwać, że w odpowiedzi na pytania o przyczynę i sens cierpienia, rozumienie miłości, początek i kres wolności, które możemy udzielić na podstawie analizy poezji Szymborskiej, znajdziemy również dookreślenie religii, jaką wyznaje poetka oraz prawdę o jej religijność.

⁹⁴ Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 8-9.

I.3.1 Zło - od optymizmu Leibniza do nadoptymizmu Marquarda

Tajemnica zła intrygowała ludzkość od zarania dziejów. Zagadkę dotyczącą zarówno jego pochodzenia jak i przyczyny występowania na świecie usiłowali rozwiązać myśliciele kolejnych epok. Starożytni filozofowie (Platon, Plotyn) pochodzenie zła upatrywali w materii. Dlatego nie winili Demiurga, który posłużył się nią w dziele stwarzania świata, za objawienie się zła na ziemi. Religia chrześcijańska przyjęła, że Bóg – wszechmogący i dobry - stworzył świat z niczego, a dzieło, które powstało w akcie stworzenia, jest doskonałe, gdyż, jak mówi Biblia, Bóg "widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rdz. 1, 31). Pozostawało więc pytanie dlaczego dzieło miłującego Boga, wbrew tym przekonaniom, jest tak niedoskonałe? Skąd w nim tyle zła i cierpienia? Chrześcijańscy myśliciele kolejnych pokoleń usiłowali rozwiązać tę aporię i uwolnić Boga od oskarżeń o przyczynę zła na ziemi.

Św. Augustyn przytaczając opowieść o grzechu pierwszych rodziców wskazał na wolną wolę człowieka. Nadużycie jej sprawiło, że za przyczyną ich postępuku zło weszło na świat burząc dotychczasową harmonię między Stwórcą i ludźmi oraz całym stworzeniem. W konsekwencji nastąpiła degeneracja pierwotnej natury świata, a obecny stan nie jest tym, jaki powstał w zamyśle Boga. Według biskupa z Hippony źródła zła i cierpienia należy więc szukać w ludzkiej wolności. W możliwości wyboru zarówno dobra, jak i niegodziwości.

Podążając za tą myślą niemiecki filozof, Leibniz w wydanym w 1710 roku dziele *Teodycea o dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła* udowadniał, iż świat stworzony przez Boga wszechmocnego i dobrego musi być najlepszym z możliwych. Bóg bowiem będąc wszechmocny stworzył świat jaki chciał, bez żadnej przypadkowej skazy, czy błędu. Fakt zaś, że Stwórca jest nie tylko wszechmogący, ale też dobry, a dobroć ta oznacza samą istotę

dobroci, która wyklucza choćby najmniejsze braki w tym względzie, stworzył świat nie tylko jaki chciał, ale chciał stworzyć świat tak dobry, jak On sam, a więc najlepszy z możliwych. Dobroć i wszechmoc Boga wykluczała bowiem stworzenie dzieła ułomnego. Żyjemy więc w najlepszym z możliwych światów, w którym człowiek cieszy się wolnością. Wolność jest więc integralną częścią stworzonego świata, bez której byłby on zupełnie inny – a więc nie najlepszy z możliwych. Wolność jest więc jednym z warunków zaistnienia najlepszego ze światów. Bóg zaś, szanując wolną wolę człowieka, dopuszcza zło - metafizyczne, moralne czy fizyczne – jako konsekwencję jego wolnego wyboru. Za zło więc odpowiedzialny jest człowiek nadużywający swojej wolności. Leszek Kołakowski o problemie tym pisał:

„Zamiast wolnych ludzkich istot Bóg mógł być stworzyć istoty niezdolne do grzechu, ale tylko za cenę pozbawienia ich wolnej woli, która nieuchronnie zawiera w sobie zarówno możliwość grzechu jak i faktyczne akty grzeszne. Otóż Bóg obliczył, że świat zamieszkały przez bezgrzeszne automaty wytworzyłby znacznie mniej dobra niż ten, w którym ludzkie istoty, obdarzone swobodą wyboru, mogą często wybierać zło”⁹⁵.

W ten sposób, za pomocą logicznego rozumowania, udało się Leibnizowi usprawiedliwić Boga i oczyścić go z zarzutów.

Sceptycznie nastawieni do wyводу Leibniza filozofowie, nie widząc związku między złem fizycznym (np. destrukcyjnymi siłami przyrody) a wolną wolą człowieka, tworzą - poczynając od Woltera, dla którego trzęsienie ziemi jakie nawiedziło Lizbonę w roku 1755 stało się kanwą opowiadki filozoficznej *Kandyd czyli optymizm*⁹⁶ polemizującej z poglądami niemieckiego filozofa, po czasy

⁹⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 15.

⁹⁶ Wolter, *Kandyd czyli Optymizm*, tłum. i wstęp Tadeusz Żeleński-Boy, Wrocław 2021.

współczesne - swoją własną teodyceę rozumianą nie jako obrona Boga, lecz jako sąd nad Bogiem za zło, które dotyka człowieka.

Jednym z krytyków Augustiańskiej (i przy okazji Leibnizjańskiej) koncepcji pochodzenia zła był John Hick, jeden z najbardziej znaczących filozofów religii XX wieku, wielokrotnie krytykowany przez Jozefa Ratzingera⁹⁷ za poglądy głoszące relatywizm wiary – co zbliżało go do postmodernizmu. Powołując się na teorię ewolucji oraz względy logiczne kwestionował teorię upadku pierwszych rodziców, winę za zło przypisując Bogu⁹⁸. Coś z tej teodycei (czy też „braku teodycei”, jak nazwano tezę Hicka) odnajdujemy w twórczości Szymborskiej. Zło nie jest winą, następstwem grzechu, za który należałoby obarczyć człowieka, czy też jakikolwiek inny byt. W wierszu *Zdarzenie z tomu Dwukropek* z roku 2005 punktem wyjścia dla refleksji poetki jest zdarzenie na stepie sawanny, gdzie po szaleńczej gonitwie ginie antylopa upolowana przez głodnego lwa. Winę za właśnie zaistniałe zło i cierpienie nie można nikomu z „osób” uczestniczących w opisanym dramacie przypisać:

Na pytanie kto winien,
nic, tylko milczenie.
Niewinne niebo, *circulus coelestis*.
Niewinna *terra nutrix*, ziemia żywicielka.
Niewinny *tempus fugitivum*, czas.
Niewinna antylopa, *gazella dorcas*.
Niewinna lwica, *leo massaicus*.
Niewinny hebanowiec, *diospyros mespiliformis*.
I obserwator z lornetką przy oczach,
w takich, jak ten, przypadkach
homo sapiens innocens.

⁹⁷ G. Chrzanowski OP, *Kogo krytykuje kardynał Ratzinger*, w: „W Drodze” 2001, nr1, s. 33.

J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Kielce 2004 s. 168.

⁹⁸ Hick teorię swoją zawarł w: J. Hick, *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, London 1985.

Dla poetki zło i cierpienie jest wpisane w naturę tak stworzonego świata. Jest konsekwencją błędu powstałego podczas aktu stworzenia. Winę ponosi, jak chciał Hick, Stwórca. Powstaje więc pytanie, czy można było, wbrew temu co głosił Leibniz, świat stworzyć inaczej? Odpowiedź na tak postawione pytanie daje Szymborska w wierszach autotematycznych takich jak *Radość pisania* z tomu *Sto pociech* z roku 1967 czy *Obmyślam świat* z tomu *Wołanie do Yeti* z 1957 roku. Poetka zachłystuje się w nich rolą poety – nowego Demiurga oraz potęgą języka – materii, z której można zbudować świat od nowa, a w procesie tym wyeliminować zło. Ogłosivszy w wierszu *Noc* eksmisję Boga „z realności do przenośni” z powodu, jak udowadniała, zła i krwiożerczych roszczeń Stwórcy, widzi możliwość tworzenia świata na nowo, na zupełnie innych zasadach. Tym razem sama, w poetyckim procesie twórczym, przejmuje funkcję kreatora. Konstruuje rzeczywistość nową, odmienną, na co pozwala funkcja języka, którym jako literatka włada niepodzielnie. Są to więc utwory autotematyczne, dotyczące pisania wierszy, w których od nowa, po swojemu można skonstruować świat i zasady na nim panujące. W świecie tym poetka zajmuje miejsce wszechmocnego stwórcy, a ręka jej ujmująca pióro i kreśląca strofy zyskuje miano „mścicielki”. Utrwalanie wierszy na piśmie, które opiera się przemijaniu, jest bowiem, jak powie w wierszu *Radość pisania* z tomu *Sto pociech* z roku 1967 „zemstą ręki śmiertelnej”:

Okamgnienie trwać będzie tak długo, jak zechce,
pozwoli się podzielić na małe wieczności
pełne wstrzymanych w locie kul.
Na zawsze, jeśli każe, nic się tu nie stanie.
Bez mojej woli nawet liść nie spadnie
ani źdźbło się nie ugnie pod kropką kopytka.
(...)
Radość pisania.
Możliwość utrwalania.
Zemsta ręki śmiertelnej.

Ten atrybut - wieczne trwanie - zrównujący śmiertelnego poetę, dzięki jego dziełom, z nieśmiertelnym Bogiem, pozwala poetce tworzyć świat od nowa; rzeczywistość bez bólu, cierpienia i śmierci. (Tkwi tu oczywiście horacjański motyw „non omnis moriam” - nieśmiertelności sztuki i jej twórców.) W wierszu *Obmyślam świat* z tomu *Wołanie do Yeti* z 1957 roku poetka nawiązuje do stworzenia świata, które znamy z opisu biblijnego. W utworze tym zło jest immanentną składową świata, który według poetki został źle zaprojektowany i wymaga poprawki. Akt stworzenia - w domyśle uznany jako „wydanie pierwsze” biblijne, niedoskonałe - domaga się korekty. Szymborska wchodzi więc w kompetencje Boga:

Obmyślam świat, wydanie drugie,
wydanie drugie, poprawione,

Pozwala jej na to rola poety, który ma moc kreowania świata na nowo. Efektem jest „wydanie drugie, poprawione”. Poprawione po Bogu. W zamysle doskonałe, bądź przynajmniej doskonalsze, choć pozostające tylko w wymiarze literackiej fikcji. Bez walorów użytkowych – w sensie pragmatycznym przeznaczone jest, jak czytamy:

idiotom na śmiech,
melancholikom na płacz,
łysym na grzebień,
psom na buty.

Świat bowiem i tak zostanie okrutny, bez widoków na lepszą przyszłość. Okrucieństwo to – wymagające zmian, poprawek naniesionych przez „rękę nieśmiertelną”, a więc równą Bogu – objawia się w trzech, ustalonych w wierszu „rozdziałach” wydania drugiego. Zmiany dotyczą mowy zwierząt i roślin, czasu przynoszącego starość, cierpienia najpełniej uwidaczniającego się w śmierci. Są to dla poetki sprawy wadliwie zaprogramowane przez Boga, przyczyny zła i cierpienia, wymagające poprawek.

Po pierwsze więc źródłem zła dla Szymborskiej na tym świecie jest milczenie zwierząt i roślin. Jest to przyczyna braku komunikacji z

naturą, a co za tym idzie braku zjednoczenia z nią, wsłuchiwania się w jej głos, który byłby zrozumiały dla człowieka, ożywczej wymiany myśli, zbudowania trwałych relacji. Tego zjednoczenia z naturą, które, jak powie poetka, „*umacnia przy życiu*”, człowiek potrzebuje tak, jak zjednoczenia z Bogiem w Eucharystii:

Nawet proste dzień dobry
wymienione z rybą
ciebie, rybę i wszystkich
przy życiu umocni.

Nota bene w poruszającym wierszu *Obóz głodowy pod Jasłem* z tomu *Sól* z roku 1962 męczeńską śmierć ludzi zestawia poetka z widokiem natury, która karmi korą i poi sokami drzew, jak sam Chrystus swoim ciałem i krwią:

Jesteśmy na tej łące, gdzie stało się ciałem.

A ona milczy jak kupiony świadek.

W Słońcu. Zielona. Tam opodał **las**

do żucia drewna, do picia spod kory [podkreślenie autorki]

Natura występuje tu w roli zbawcy; współcierpi i ma moc ocalenia człowieka – również od konsekwencji jakie niesie mijający czas, który jako drugi zostaje wskazany w wierszu *Obmyślam świat* przez Szymborską do poprawki. Zbliżenie z naturą sprawia, że przedstawieni w wierszu kochankowie „z nastroszoną duszą/ jak wróblem na ramieniu” mogą pokonać czas, zostać na zawsze młodymi - podobnie jak natura w swej odradzającej się ciągle od nowa postaci zawsze pozostaje młoda. Śmierć zaś - kolejny powód, by świat poprawić - jeśli w końcu przyjdzie (umierają wszak i tysiącletnie drzewa) wykona swój wyrok delikatnie, jak na opadającym płatkach róży:

Cierpienie (rozdział trzeci)

ciała nie zniewala.

Śmierć,

kiedy śpisz, przychodzi.

(...)

Śmierć tylko taka. Bólu więcej
miałeś trzymając róże w ręce
widząc, że płatek spadł na ziemię.

To poprawione, drugie wydanie stworzenia świata, gdzie akcent w dokonywaniu korekty pada na zbliżenie człowieka do natury, która ma ocalić go od zła – umocnić przy życiu, wyjąć spod władzy czasu, zapewniając wieczną młodość, zmienić trwogę śmierci w nostalgiczny obraz opadającego płatka róży – kieruje myśl w kierunku religii natury⁹⁹. Przerzuca ona winę za zło na świecie na zaburzone relacje człowieka z ogromną liczbą innych istot żywych zamieszkujących naszą planetę. W utworze Szymborskiej relacje tę uzdrowić mogłaby, postulowana jako poprawka do aktu stworzenia, mowa, którą obdarowane zostałyby zwierzęta i rośliny. Taka korekta, wyrównując egzystencjalną pozycję wszystkich żywych stworzeń, w rozumieniu religii natury zmniejszyłaby problem zła na ziemi.

Próba udzielenia mowy zwierzętom i całej naturze przez poetkę to nie tylko próba ucłowieczenia natury. To próba przebóstwienia natury, gdyż mowa jest funkcją rozumu – logosem. Logos zaś jest pierwiastkiem Bożym związanym z pojęciem Boskiej Mądrości, tej, która miała swoją szczególną rolę podczas stworzenia świata. W takim ujęciu natura jest dla poetki stwórcą człowieka. Z niej wywodzi się człowiek, co wybrzmiewa w *credo* Odifreddiego: „Wierzę w jednego Pana, w Człowieka, wielorodnego syna Natury”.

Ta dowolność w kreowaniu świata, poprawiania świata, przywodzi na myśl tezę Marquarda, współczesnego filozofa wiązane go z postmodernizmem¹⁰⁰. Głosi on (w opozycji do teorii Leibniza), że świat w procesie stwarzania „wymknał” się Bogu, który stracił nad

⁹⁹ O Religii Natury zob: Donald A. Crosby, *The Thou of Nature: Religious Naturalism and Reverence for Sentient Life*, State University of New York Press, Albany 2013.

¹⁰⁰ Odo Marquard (1928 – 2015) niemiecki filozof, któremu przypisuje się myśl postmodernistą. Twierdził: „my, ludzie wciąż jesteśmy dziełem wyłącznie przypadku”. Zob. *Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym?*, W: *Postmodernizm i filozofia, wybór tekstów*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 299-319.

stworzeniem kontrolę. Samo zaś stworzenie jest złe. Tym, kto ma moc uczynienia go dobrym jest człowiek. Jest on na tyle wolnym, że może wziąć odpowiedzialność za świat i za zło szerzące się na nim. Jest na tyle wolny i silny w swojej wolności, że może przejąć funkcje stwórcy, uprzednio odrzuciwszy bezsilnego Boga. Uczynić może to dzięki własnym siłom twórczym oraz intelektowi uwidaczniającym się w stałym postępie. Marquand pisze:

„Bóg staje się tym samym niepotrzebny. (...) siła ludzkiej wolności żywi się (...) bezsilnością Boga. To, że człowiek (...) staje się sprawcą, twórcą i zbawcą, ma swą przyczynę w tym, że Bóg ze swej strony przestaje tym wszystkim być. Autonomia człowieka żywi się depotencjalizacją Boga”¹⁰¹.

To spektakularne odrzucenie „ optymizmu” Leibniza, który za zło winił człowieka z jego wolnością wyboru i uczynienie z obwinianego bohatera, stawiającego odpór wszelkiemu złu i cierpieniu, rodzi postmodernistyczny „nadoptymizm”. Wiare w prawo do nieskrępowanej wolności rodzącej nie tyle zło, co dobro. Nadoptymizm Marquanda tłumaczy również proces, jaki dokonał się w rozumieniu świata, a ściślej mówiąc w postmodernistycznym zanegowania wartości, w tym poglądu o niezmienności praw natury w świecie, który człowiek może dowolnie kreować. Stało się tak, bowiem proces wytoczony Bogu w Oświeceniu za pochodzenie zła na ziemi przez takich filozofów jak Wolter, definitywnie zakończył erę średniowiecznego teocentryzmu. Następnie umożliwił ogłoszenie przez Nietzschego śmierci Boga i osadzenie na jego miejscu człowieka. Współcześnie zaś pozwolił filozofom ogłosić śmierci człowieka¹⁰², a

¹⁰¹ Zob. Marquand, *Koniec mocy przeznaczenia? Kilka uwag o nieuchronności tego, czym nie da się rozporządzać*, w: tegoż, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s.78.

¹⁰² Michel Foucault łączy śmierć Boga i śmierć człowieka w następujących słowach: „Myśl Nietzschego głosi nie tyle śmierć Boga, ile [...] koniec jego zabójcy”. M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 346.

wraz z nim wszelkich wartości, zapoczątkowując postmodernizm - czas małych indywidualnych narracji, gdzie świat może zostać stworzony od nowa, na nowych, lepszych zasadach¹⁰³. Wraz ze śmiercią człowieka nastąpił więc wykreowany przez postmodernizm biocentryzm, w którym natura, jak u Szymborskiej, zajęła miejsce Boga. Wolność człowieka, który w nad optymizmie pozbył się Boga, jako bezsilnego stwórcy, doprowadziła do przebóstwienia natury. Ta zaś zajmując miejsce pierwotnie przynależne Bogu, przejęła rolę zbawcy. Wolność swą człowiek oddał naturze, w niej upatrując swoje ocalenie. Tak właśnie zagadnienie wolności widzi Szymborska, co zostanie przedstawione w następnym paragrafie.

I.3.2 Wolność - wyzwolenie przez naturę

Sprawa wolności to jeden z najważniejszych problemów, którym od wieków zajmują się filozofowie. Definicji wolności i sposobu jej pojmowania jest tyle, ile poglądów filozoficznych, szkół, czy nurtów. Najogólniej mówiąc wolność to brak przymusu, możliwość postępowania w zgodzie z własną wolą, źródło godności człowieka. W chrześcijaństwie wolność definiuje się w kontekście zniewolenia przez grzech i dlatego nie da się jej zrozumieć bez Jezusa Chrystusa, jedyne Zbawiciela, dawcy prawdziwej wolności. Tego, który nierozzerwalnie połączył ją z prawdą, czyniąc z niej fundament wolności: "Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J8,32) i który sam sobie nazywał prawdą: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J14,6).

¹⁰³ Wojciech Czaplewski pisze: „Filozof ze Słupska Odo Marquard twierdzi, że teodycea jest znakiem nowożytności, czymś w rodzaju dowodu tożsamości naszej epoki. Czyli nowożytność zaczynałaby się od publikacji „Teodycei” przez Leibniza. A kończy się – po śmierci oskarżonego i oskarżyciela – w punkcie znaczonej przez zło, wobec którego jesteśmy, jak się zdaje, bezradni. Taki byłby koniec nowożytności i początek po-nowożytności, post-modernizmu”. Zob. W. Czaplewski, *O postmodernizmie, prawowaniu się z Bogiem i pewnym filozofie ze Słupska*, w: „Latarnia Morska”, Pomorski Magazyn Literacko-Artystyczny (28 .05. 2021).

Jan Paweł II wielokrotnie powtarzał, że prawda jest fundamentem wolności człowieka¹⁰⁴. W przemówieniu do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej w 1991 roku mówił:

„(...) człowiek jest wolny dlatego, że posiada zdolność poznania prawdy - równocześnie zaś człowiek staje się wolny o tyle, o ile kieruje się prawdą w swych decyzjach, wyborach i całym działaniu: o ile kieruje się prawdą o dobru”¹⁰⁵.

Szyborska swój stosunek do zagadnienia prawdy umieściła m. in. w wierszu *Rehabilitacja* z tomu *Wołanie do Yeti* z roku 1957 . Był to, o czym już wspomniano, pierwszy tomik wierszy wydany po przełomie październikowym. Wiersz poruszał sprawę odbywających się wówczas procesów rehabilitacyjnych i prób wyrównania krzywd doznanych przez niesłusznie posądzonych o zdradę socjalistycznego państwa¹⁰⁶. Obok omawianego wcześniej wiersza *Noc*, w którym odrzuciła wiarę, jak się wydaje, we wszelkie, w tym chrześcijańską, metanarracje, pojawił się więc też wiersz, który przedstawia konsekwencje zaufania w wolnościowe opowieści budowane przez totalitarne państwo. Utwór można odczytać jako wyraz rozgoryczenia faktem, jak chciałoby się powiedzieć, „kolektywizacji prawdy”, kiedy prawda została przejęta przez państwo, zmanipulowana i przekazana ogółowi do wierzenia jako ta „jedyna”, stając się bonią straszną, niszczącą zarówno tych, których wskazała jako wrogów, jak i tych, którzy w jej oskarżenia uwierzyli. To dlatego poetka, usprawiedliwiając własne nietrafne wybory, dzieli prawdę na „sprawdzoną” i „niesprawdzoną”:

Czas własną głowę w ręce brać
mówiąc jej: Biedny Yorik, gdzież twoja niewiedza,

¹⁰⁴ Zob. K. Wojtyła , *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 5.

¹⁰⁵ JP II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej*, Częstochowa 15 .08. 1991.

¹⁰⁶ O procesach rehabilitacyjnych w tym okresie zob. A. Kutkowski, *Polskie rehabilitacje. Wybrane zagadnienia polityki karnej władz PRL w latach 1953–1957*, Lublin–Radom 2021.

gdzież twoja ślepa ufność, gdzież twoja niewinność
twoje jakoś to będzie, równowaga ducha
pomiędzy niesprawdzoną a sprawdzoną prawdą?

Wielkie hamletowskie pytanie dotyczące najgłębszego zagadnienia egzystencjalnego - zachowania życia bądź rezygnacji w akcie samobójczej śmierci w obliczu fałszywych oskarżeń, "bo któż by ścierpiął pogardę i zniewagi świata(...) Gdyby obawa czegoś poza grobem, Obawa tego obcego nam kraju, Skąd nikt nie wraca, nie wątlila woli"¹⁰⁷ - wykorzystala poetka, by postawic pytanie o sprawe rownie wazna, o prawde w otaczajacym swiecie. O konsekwencje wyborow w imie narzuconej prawdy i kosztow trwania przy niej. Z wlasna glowa w rekach, miast czaszki Yorika, w zagubieniu, z powodu braku niezaleznej prawdy, „pomiędzy niesprawdzoną a sprawdzoną prawdą”, przychodzi, jak powie poetka, „stracic niewinność”, „równowagę ducha”. Bo wybór „niesprawdzonej” prawdy ma moc nie tylko zabijania, ale tez odbierania zmarlemu wieczności – trwania dobrego imienia w pamieci potomnych:

Dziś o wieczności więcej wiem:
można ją dawać i odbierać.
Kogo nazwano zdrajcą - ten
razem z imieniem ma umierać.

Poetka nigdy już nie uwierzyła w możliwość dotarcia do prawdy. Po latach w wierszu *Spis z tomu Chwila z roku 2002* wciąż pytała: „Dlaczego rzeczy złe/brałam za dobre/i czego mi potrzeba,/ żeby się więcej nie mylić?”. Bowiem nawet „sprawdzona” prawda, po latach znów okazywała się fałszem. Wyraz tej zawilej, tragicznej w skutkach zależności prawdy od uwikłania w historię, dała w wierszu *Platon, czyli dlaczego?* również z tomu *Chwila z 2002 roku*. Poetka sięga tu do platońskich idei piękna, dobra, prawdy. Triada ta u greckiego filozofa odsyła nas do sfery wartości wyższych, transcendentnych,

¹⁰⁷ W. Szekspir, *Hamlet, królewicz Duński*, tłum. J. Paszkowski, Wolne lektury, s. 66.

obiektywnych, będących aksjomatem i podstawą rzeczywistości. Szymborska wskazując na historyczne zmiany zachodzące w pojmowaniu tych wartości, piękno, dobro, prawdę – przenosi ze świata idei do rzeczywistości materialnej, w której zostają im przydane cielesne cechy - rzucany przez ciało materialne cień i zapewniający biologiczne trwanie, kłopotliwy i wstydlivy przewód pokarmowy:

Z przyczyn niejasnych,
w okolicznościach nieznanych
Byt Idealny przestał sobie wystarczać.

(...)

Czemu, u licha, zaczął szukać wrażeń
w złym towarzystwie materii?

Na co mu naśladowcy
niewydarzeni, pechowi,
bez widoków na wieczność?

(...)

Piękno
z niepowabnymi w środku jelitami
i Dobro
– po co z cieniem,
jeśli go wcześniej nie miało?

Musiał być jakiś powód,
choćby i drobny z pozoru,
**ale tego nie zdradzi nawet Prawda Naga
zajęta przetrząsaniem
ziemskiej garderoby.** [podkreślenie autorki]

W świecie tym prawda absolutna, ostateczna i jedyna otrzymuje przebranie z „ziemskiej garderoby”. Znika więc „naga Prawda” na rzecz prawdy przebranej, zamaskowanej, nieostrej, niejednoznacznej, odzianej w kostium z danej epoki. Odnaleźć tu można echo poglądu zwanego historycyzmem¹⁰⁸, któremu hołduje postmodernizm, a który głosił, że każda prawda jest tylko wyrazem swojego czasu.

¹⁰⁸ Zob. D. E. Wayne: *Nowy historycyzm*, w: „*Facta Ficta*”. *Z zagadnień dyskursu historii*, Katowice 1992, s. 7-22.

Rzeczywistość jest bowiem „historycznie zinterpretowana”, czyli uwarunkowana przez dzieje, tradycję, kontekst polityczno-kulturowy. Człowiek zaś będąc „podmiotem historycznym”, ukształtowanym w tak pojmowanej rzeczywistości, nie jest w stanie dotrzeć do jakiejś „absolutnej prawdy”¹⁰⁹. Pogląd ten zrodził relatywizm, pogląd który odrzuca wiarę w istnienie obiektywnej prawdy. Prawda, według relatywizmu zależna jest od kontekstu - czasu, miejsca i osoby wypowiadającej sąd. Vattimo¹¹⁰, włoski filozof, którego poglądy zalicza się do postmodernizmu, lapidarnie ujmując tę myśl w zdaniu: „nie ma faktów, są tylko interpretacje”¹¹¹. Według niego „[...] dotąd filozofowie wierzyli, że opisują świat, teraz trzeba go interpretować...”¹¹². Według Vattimo bowiem, nikt nie ma takich narzędzi poznawczych, by ocenić, co jest prawdą, a tym bardziej, by ją opisać.

Relatywizm nie ominął również religii. Postmodernizm przyniósł relatywizację podstawowych prawd wiary. Jezus Chrystus przestał być Zbawicielem, a został jednym z przywódców religijnych. Pojęcia „Kościół”, „dogmat”, „sakrament” straciły swój jednoznaczny charakter¹¹³. 27 czerwca 1982 roku kardynał Josef Ratzinger podczas wykładu w Akademii Katolickiej w Monachium pytał:

„Czy prawda zasadniczo jest dostępna człowiekowi? Czy opłaca się jej szukać? Czy poszukiwanie jej i poznawanie jako jedynej mistrzyni ludzkości nie jest wręcz jedynym naszym ratunkiem? Czy też pożegnanie się z pytaniem o prawdę (...) jest prawdziwym

¹⁰⁹ G. Vattimo, *Wiek interpretacji*. Królak S. (tłum.), w: Zabala S. (red.). *Przyszłość religii*. Kraków 2010.

¹¹⁰ Gianni Vattimo (ur. W 1936) włoski filozof przedstawiciel postmodernizmu. Według własnych deklaracji równocześnie katolik i ateista. Postuluje tzw. „słabą wersję” chrześcijaństwa pozbawionego dogmatów oraz „słabe myślenie”. Zob. G. Vattimo, *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, Warszawa 2011.

¹¹¹ G. Vattimo, *Poza interpretacją*. Tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s.12.

¹¹² Tamże, s. 24.

¹¹³ Zob. S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 2003, t. XVI, s. 7-26.

wyzwoleniem człowieka otrząsającego się ze spekulatywnych mrzonek i biorącego w końcu sprawy w swoje ręce (...)”¹¹⁴?

Te wielkie pytania o prawdę i o wolność we współczesnym świecie (gdzie według słów Benedykta XVI tylko prawda wyzwala) Pytania te, czy też odpowiedź na nie, ukazują sens rozumienia wolności przez Szymborską. W swoich utworach bowiem, rezygnując z poszukiwania prawdy, odrzucając ją, kwestionując możliwość jej poznania (gdyż bez sprawdzenia można popełnić pomyłkę, a i sprawdzenie nie gwarantuje nieomyślności w tym względzie), zrywa z wizją wolności jaką daje pewność właściwego wyboru. Wybór taki nie jest możliwy w świecie, gdzie prawdę zastąpił użyteczny fałsz na usługach zręcznych manipulatorów. Człowiek miast wolności wikła się w niechciane zależności, które nakładają na niego kaganiec zniewolenia. Poetka w wierszu *Ktoś, kogo obserwuje od pewnego czasu* ze swojego ostatniego tomu *Wystarczy* z roku 2012 ukazuje wartości, z którymi utożsamiają się kolejne ugrupowania polityczne niosąc je jako hasłach na swoich sztandarach. Zagarnięte, zmanipulowane prawdy aktywują znane jej z przeszłości, odradzające się raz po raz, polityczne rozgrywki, partyjne batalie, starcia wrogich obozów. W świecie takich „prawd” wolność zachowuje bohater wiersza - ten, którego podmiot liryczny „obserwuje od dłuższego czasu”. Człowiek niezaangażowany w żadną ze stron sceny politycznej:

Nie przybywa gromadnie.
Nie zbiera się tłumnie.
Nie uczęszcza masowo.
Nie obchodzi hucznie.

Nie wydobywa z siebie
głosu chóralnego.
Nie oświadcza wszem wobec.
Nie stwierdza w imieniu.
Nie w jego obecności

¹¹⁴ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 200-201.

to rozpytywanie –
kto jest za, a kto przeciw,
dziękuję, nie widzę.

Brakuje jego głowy,
gdzie głowa przy głowie,
gdzie krok w krok, ramię w ramię
i naprzód do celu
z ulotkami w kieszeniach
i produktem z chmielu.

Właśnie w tym – wszelkich ideologiach opowiadających się za jedynymi prawdami, które postmodernizm, jako wielkie narracje odrzucił – widzi Szymborska zniewolenie. Dlatego według niej dobry wybór nie jest możliwy. Jest to wybór między złem a złem, zniewoleniem takim czy innym. I nie mówi tu tylko o opcjach politycznych. Zły wybór dotyczy też zinstytucjonalizowanej religii. Wśród zgłiszczy po konfrontacji przeciwnych prawd obok transparentów, spalonych kukieł (w domyśle przedstawicieli przeciwnych obozów), zwykłych śmieci i wstydliwych odpadów, ukazuje też symbole, czy też przedmioty kultu religii katolickiej:

Podarte transparenty,
rozbite butelki,
spalone kukły,
obgryzione kości,
różańce, gwizdki i prezerwatywy.

Tytułowy bohater „ktoś, kogo poetka obserwuje”, ktoś kto godny jest obserwacji, pozostaje wolny. Wolny od uwikłania w „niesprawdzone” i „sprawdzone” prawdy, ideologie, hasła i walkę w ich obronie. W jego postawie ujawnia się krytyka zdogmatyzowanego świata, idei zniewalających wyznawców i wyprowadzających ich na ulice dla obrony własnej prawdy. Ów człowiek:

Raz znalazł w krzakach klatkę po gołębiach.
Zabrał ją sobie
i po to ją ma,
żeby została pusta.

Tak właśnie, w obrazie otwartej, pustej klatki znalezionej i trzymanej przez „nonkonformistę” odrzucającego wszelkie prawdy, czy też jej falsyfikaty, wyraża Szymborska swoją ideę wolności. Jest to wolność „od”, którą Isaiah Berlin, twórca pojęcia, określił jako „wolność od przymusu”¹¹⁵, wolność negatywną, rozumianą jako możliwość swobodnego rezygnowania z narzucanych norm. Wolność „od” stała się podstawą postmodernistycznej apoteozy wolności, wolności od ograniczeń, konieczności i obowiązków¹¹⁶.

W wierszu *Są tacy, którzy* również z tomu *Wystarczy* z 2012 roku bohaterami utworu uczyniła osoby, które w przeciwieństwie do człowieka z Zakładu Oczyszczania Miasta stały się niewolnikami narzuconych im prawd. Osoby te:

Przybijają pieczątki do jedynych prawd,
wrzucają do niszczarek fakty niepotrzebne,
(...)

Myślą tyle, co warto,
ani chwilę dłużej,
bo za tą chwilą czai się wątpliwość.

Zniewolenie tych osób podkreślone jest ich bezmyślnością w wykonywaniu zadań, automatyzacją, która chronić ma przed rodzącymi się wątpliwościami. Na wolność bowiem, według poetki, decydują się nieliczni. Ci, którym ostracyzm, wykluczenie i życie na marginesie społeczeństwa nie jest straszne, jak bohaterowi wiersza

¹¹⁵ Isaiah Berlin w swoim wykładzie inauguracyjnym zatytułowanym *Dwie koncepcje wolności* wygłoszonym na Uniwersytecie w Oksfordzie w 1958 roku wprowadził rozróżnienie wolności na wolność pozytywną „do” i wolność negatywną „od”. Pierwszą - wolność „do” - rozumiał jako możliwość swobody w decydowaniu o własnych wyborach. Druga - wolność „od” - którą uważał za jedyną prawdziwą, rozumiał jako możliwość swobodnego rezygnowania z narzuconych norm. Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i oprac. J. Jedelicki, tłum. H. Bartoszevska, Warszawa 1991.

¹¹⁶ Wolność „od” stała się podstawą apoteozy wolności, charakterystycznej dla postmodernizmu który - według Zofii Zdybickiej - „przypisuje człowiekowi wolność bezwzględna, niczym nie skrepowana, nie uwarunkowana nawet przez prawdę oraz kryterium dobra i zła. Co więcej, człowiek jest wolny dopiero wówczas, gdy wyzwoli się od prawdy obiektywnej”. Zob. Z.J. Zdybicka: *Wolność ludzka i Bóg*. W: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL, Lublin 1997, s. 666.

Clochard z tomu *Sól* z 1962 roku. Ale i oni nie osiągają prawdziwej wolności, bowiem muszą respektować choćby administracyjne, nienaturalnie narzucone przez człowieka w świecie granice. Dla poetki wolna jest tak naprawdę tylko natura, która lekceważy wszelkie wzniesione przez człowieka kordony¹¹⁷. Wiesz *Psalm* z tomu *Wielka Liczba* z roku 1976 rozpatrywany w tym kontekście odczytać można jako manifest wolności, protest przeciwko ludzkiej ingerencji w odwieczne, nieskrępowane życie natury:

O, jakże są nieszczelne granice ludzkich państw!
Ile to chmur nad nimi bezkarnie przepływa,
ile piasków pustynnych przesypuje się z kraju do kraju,
ile górskich kamyków stacza się w cudze włości
w wyzywających podskokach!

Czy muszę tu wymieniać ptaka za ptakiem jak leci,
albo jak właśnie przysiada na opuszczonym szlabanie?
Niechby to nawet był wróbel - a już ma ogon ościenny,
choć dzióbek jeszcze tutejszy. W dodatku - ależ się wierci!

Z nieprzeliczonych owadów poprzestanę na mrówce,
która pomiędzy lewym a prawym butem strażnika
na pytanie: skąd dokąd - nie poczuwa się do odpowiedzi.

(..)

Tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie obce.
Reszta to lasy mieszane, krecia robota i wiatr.

Człowiek w świecie wolnej natury jest elementem „obcym”, tworzącym sztuczne podziały, wznoszącym niewidzialne granice, dzielącym ziemię między państwa. Zbrojna Walka o skrawki terytorium tocząca się z użyciem najcięższej broni, budowanie i przesuwanie przez zwycięzców państwowych granic, stawianie straży gotowej zabić w przypadku jej naruszenia, zaprzecza idei braterstwa. Braterstwa pomiędzy ludźmi i pomiędzy ludźmi a naturą. Natura zaś, nie uznając kordonów i granic, ma moc pojednania. Będąc „dobrą matką” stanowiąc „ojczyznę wszystkich ludzi” jako jedyna jest

¹¹⁷ O motywie przekraczaniu granic w literaturze współczesnej zob. Anna Bańska-Szuba, *Duchowość postmodernistyczna i jej promocja w literaturze pięknej*, w: *Współczesne oblicza duchowości*, red. B. Ferdek, Wrocław 2020, s. 39-50.

nośnikiem, jak określił Edgar Morin, „ewangelii Ziemi-Ojczyzny”, ewangelii ludzi „zgubionych”. Tych, którzy rezygnując z uznanych religii, na żadne ocalenie liczyć nie mogą - jedyną pociechę i nadzieję znajdując w braterstwie, pojednaniu i zburzeniu wszelkich murów w imię budowanie wspólnego domu, wspólnej Ojczyzny – nie w niebiosach, Ojczyzny Niebieskiej – lecz tu na naszej planecie Ojczyzny-Ziemi. Francuski filozof pisze:

„Oto zła nowina: jesteśmy zgubieni, nieodwołalnie zgubieni. Jeśli mówimy o ewangelii czyli o dobrej nowinie, to musi ona mieć punkt wyjścia w złej nowinie: jesteśmy zgubieni, ale mamy dach nad głową, mamy dom, ojczyznę: małą planetę, na której życie ma swój ogród, ludzie założyli rodziny, a którą społeczność ludzka powinna obecnie uznać za wspólny dom. (...) Ewangelia ludzi zgubionych i Ziemi-ojczyzny mówi nam: bądźmy sobie braćmi, nie dlatego, że będziemy zbawieni, ale dlatego, że będziemy zgubieni”¹¹⁸.

I trudno nie zauważyć, że Szymborska wyznaje taką właśnie „ewangelię ludzi zgubionych” odartą z transcendencji¹¹⁹. Nie ma innej nadziei, jak zaufać naturze, oprzeć przyszłość na wierze w jej moc. Odrzucić wiarę w jedną prawdę i w granice, które powstają pod wpływem walk w imię „niesprawdzonych prawd”. Prawdy ewangeliczne owej „ewangelii ludzi zgubionych” - miłość, wolność, zło - określają zależność człowieka od natury. To ona przejmuje funkcję doczesnego zbawcy ludzi eschatologicznie zgubionych. Tym samym świat w jego naturalnej, niepodzielonej ludzką ręką postaci, staje się przestrzenią świętą, miejscem, gdzie ujawnia się miłość, co przedstawione zostanie w kolejnym paragrafie.

¹¹⁸ E. Morin, *Ziemia-Ojczyzna*, tłum. T. Jekielowa, PIW, Warszawa 1998, s. 228.

¹¹⁹ Chantal Delsol, francuska filozof uważa, iż w obecnej dobie odrzucenia religii instytucjonalnych nie jest równoznaczne z rezygnacją z prawd ewangelicznych. Są one jednak odarte z transcendencji. Zob. Ch. Delsol, *Koniec chrześcijańskiego świata*, w: *Teologia Polityczna*, <https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzeszczjanskigo-swiatea-chrzeszczjanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol> [data dostępu 29.04.2021r.]

I.3.3 Miłość - oblicza miłości w wierszach Wisławy Szymborskiej

Istotę chrześcijańskiej miłości, która wypływa z Boga, gdyż on sam jest miłością i rozlewa się na wszystkich ludzi, znajdujemy z Nowym Testamencie. Święty Jan Ewangelista pisał: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”¹²⁰. Sposób realizacji postulatów „trwania w miłości” został nam przekazany w dwóch przykazaniach miłości: „Będziesz miłował Pana Boga swego z całego serca swego, z całej duszy swojej i całym umysłem swoim, a bliźniego swego, jak siebie samego”¹²¹. W przypowieści o Samarytaninie Jezus doprecyzował, kto jest naszym bliźnim; to każdy człowiek bez względu na narodowość, wyznanie, status społeczny czy ekonomiczny. Naukę tę uwiarygodnił przez uniżenie, śmierć krzyżową i zmartwychwstanie, ofiarowując całemu rodzajowi ludzkiemu zbawienie, w którym najpełniej objawiło się Boże miłosierdzie – miłosierna forma miłości.

Miłość jako *misericordia*

Chrześcijańskie przesłanie o miłosierdziu znalazło swoją własną wersję w postmodernistycznej myśli Gianni Vattimo, najważniejszego dziś przedstawiciela filozoficznego postmodernizmu. Vattimo uważa się za „filozofa chrześcijańskiego”¹²² i katolika, choć, jak zaznaczył w wywiadzie dla polskiego portalu, „papież na pewno miałby inne zdanie”¹²³. Postuluje bowiem wersję religii „słabej” pozbawionej fundamentów, jakimi są dogmaty. W praktyce oznaczałoby to podkreślenie człowieczeństwa Chrystusa i rezygnację z

¹²⁰ 1 J 4,8.16

¹²¹ Mt 22,37-39

¹²² G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 122.

¹²³ Por. G. Vattimo w wywiadzie z P. Marczewskim, *O etyce miłosierdzia*, Dziennik.pl (22.12.2007).

wymagań, jakie niesie prawda o Jego bóstwie. Również rozumienie miłosierdzia w myśli włoskiego filozofa daleko odbiega od katolickiego. Vattimo zupełnie pomija w swoim rozumowaniu kategorię sprawiedliwości, bez której nie ma pełnego obrazu miłosierdzia Bożego. W chrześcijaństwie miłosierdzie Boże działa tam, gdzie nędza ludzka usiłuje wynagrodzić Bożej sprawiedliwości. Bez miłosierdzia, które obficie rozlało się na całą ludzkość z drzewa krzyża, człowiek nie zdołałby swoimi siłami zadośćuczynić Bogu za swe przewinienia. Bóg okazuje swoje miłosierdzie tym, którzy pragną Jego przebaczenia. Vattimo pomijając tę kwestię skupia się na „miękkiej cnocie” miłosierdzia, rozumianej tylko jako współczucie i litość. Miłosierdzie w takim „słabym” wydaniu staje się usprawiedliwieniem i ideową podbudową dla pluralizmu i relatywizowania prawdy, na którą według filozofa, chrześcijaństwo zamyka się przez „twardy dogmatyzm”. Jediną możliwością funkcjonowania w przestrzeni społecznej chrześcijaństwa jest zaakceptowanie „słabego miłosierdzia”, a co za tym idzie „słabych zachowań” i „słabych rozwiązań” czyli takich, które pozwalając konstruować własną narrację o świecie, usiłują pogodzić wszelkie sprzeczności. Taki „słaba wersja miłosierdzia” pozwoliłaby zbudować w przestrzeni społecznej społeczeństwo oparte na solidarności.

Szyborska porusza zagadnienie miłosierdzia w podobny sposób, jak czyni to Vattimo. Staje się ono kategorią niezwiązaną z chrześcijaństwem, lecz odnoszącą się do przestrzeni społecznej (publicznej). Jednak miłosierdzie w takim wydaniu jest dla poetki utopią i o ile Vattimo szuka w miłosierdziu podstaw życia społecznego, Szyborska z ironią rozprawia się z taką formą miłości w życiu publicznym. W wierszu *W parku* z tomu *Chwila* z 2002 roku pojawia się pomnik miłosierdzia wystawiony przez miasto dla uczczenia godnej najwyższego uznania formy miłości. Niestety, pomnik zapomniany, jak same miłosierdzie, popada w ruinę, co zauważa mały chłopiec:

-Ojej - dziwi się chłopczyk-
a kto to ta pani?

-To pomnik Miłosierdzia,
czy czegoś takiego-
odpowiada mama.

-A dlaczego ta pani
taka po...o...o...poobijana?

-Nie wiem, odkąd pamiętam,
zawsze taka była.

W krótkim wierszu Szymborska ustami dziecka obnaża prawdę, że miłosierdzie, choć godne pomników, jest zapomniane, zrujnowane, zniszczone. I nigdy nie było inaczej, jak dopowie mama chłopca, żyjąca dłużej na świecie i mająca większe doświadczenie. Owszem stawiamy miłosierdziu pomniki, które potem zapomniane i niemiłosiernie zniszczone, straszą w ciemnych zakamarkach. Pomnik jest, ale na świecie trudno o prawdziwe miłosierdzie. I o ile Vattimo szuka w miłosierdziu podstaw życia społecznego, Szymborska nie wierzy w istnienie miłosierdzia w przestrzeni społecznej. Poetka jeszcze raz ukazuje puste hasła i idee zaczerpnięte z religii chrześcijańskiej, które nie urzeczywistniają się w życiu. Prawdy, które stały się fikcją. Według poetki w życiu społecznym króluje uczucie będące przeciwieństwem miłości – uczucie nienawiści. Uczucie mające w sobie taką samą siłę, namiętność, żar jak miłość, jednakże nakierowane na niszczenie. W wierszu *Nienawiść* z tomu *Koniec i początek* z roku 1993 tytułowa bohaterka wiersza z „*twarzą wykrzywioną miłosną ekstazą*” rozpalona religijnymi sporami, politycznymi waśniami, niemiłosierną sprawiedliwością kontynuuje destrukcyjny pęd przez dzieje:

Religia nie religia –
byle przykleknąć na starcie.
Ojczyzna nie ojczyzna –
byle się zerwać do biegu.
Niezła i sprawiedliwość na początek.
Potem już pędzi sama.

Nienawiść. Nienawiść.
Twarz jej wykrzywia grymas
ekstazy miłosnej.

Miłosierdzie jako norma moralna pozwalająca odnaleźć jedyny sens religii w przestrzeni publicznej, uwiarygodnić jej potrzebę, okazuje się dla Szymborskiej pojęciem bez desygnatu, pojęciem pustym, godnym zrujnowanego, zapomnianego pomnika. Przesłanie zaś wiersza w kontekście myśli Vattima jest oczywiste. Póki pojęcia takie jak religia, ojczyzna, sprawiedliwość, nie będą podlegały „słabym rozwiązaniom”, jak postuluje filozof, będą ustawiać nienawiść w bloki startowe do szaleńczego biegu przez ludzką historię. W czasie, gdy miłosierdzie, podobnie jak jego pomnik postawiony rękoma ludzi, niszczy w zapomnieniu, nienawiść ma się świetnie i sama „buduje” swoje monumentalne, porażające w swej bezsensowności i barbarzyństwie pomniki - ruiny i zgliszcza. W wierszu *Nienawiść* czytamy:

Trudno odmówić patosu ruinom
i rubasznego humoru
krzepko sterczącej nad nimi kolumnie

Co więcej, przepustkę, impuls, dla odrodzenia się nienawiści poetka upatruje w braku miłosierdzia. Miłosierdzie jako umiłowanie bliźniego nie istnieje. Przegrani odzierani są z godności. Nienawiść jako miłość własna pozbawiona miłosierdzia, usprawiedliwia każdą zbrodnię, uszlachetniając zwycięzcę:

A nade wszystko nigdy jej [nienawiści] nie nudzi
motyw schludnego oprawcy
nad splugawioną ofiarą.

Szymborska odrzucając wiarę w Boga, odrzuca miłosierdzie. Nie może ono funkcjonować tylko w przestrzeni czysto ludzkiej. Ludzi zwyczajnie na nie nie stać. W wierszu *Wolę z tomu Ludzie na moście z roku 1986* czytamy:

Wolę moralistów,
którzy nie obiecują mi nic.
Wolę dobroć przebiegłą od łatwowiernej za bardzo.

W strofach tych przebija myśl postmodernistyczna, w której Vattimo postuluje „miękkie” chrześcijaństwo pozbawione twardych założeń doktrynalnych po to, by ocalić etykę. Nic innego, poza chrześcijaństwem, bowiem nie ma mocy sprawczej, by człowiek odnosił się do drugiego człowieka z szacunkiem, traktując go „jak siebie samego”. Vattimo odrzuca nawet imperatyw kategoriowy Kanta, gdyż, jak uważa, żadna zasada etyczna sama w sobie nie zmusi człowieka do działania moralnego. Każda okazuje się niepełna i domaga się dopowiedzenia, które w chrześcijaństwie daje Bóg. Przykazanie miłości nie zawiera się bowiem tylko w nakazie „miłuj bliźniego swego jak siebie samego”, ale stanowi całość z poprzedzającym je fundamentalnym żądaniem „będziesz miłował Pana Boga swego”. To miłość Boga implikuje i uwiarygodnia miłość bliźniego.

Szyborska eksmitując Boga z „realności do przenośni”, pozostawiając Go tam na dobre, zasadę etyczną stosunków międzyludzkich buduje w oparciu o prawo natury - ewolucję. Pobrmiewają tu echa myśli Nietzschego będące podstawą biologizmu, dla którego nie Bóg jest gwarantem zachowań moralnych, lecz wykształcona w procesie ewolucji, spełniająca u zwierząt funkcje barw ochronnych, chęć zamaskowania prawdziwego oblicza, czy prawdziwych nie zawsze dobrych intencji¹²⁴. Oznacza to, że podstawą etycznych zachowań człowieka jest chęć przeżycia; strach przed demaskacją i tym samym wola uniknięcia ataku ze strony innych ludzi. Zasada ta, budowanie w oparciu o prawa natury,

¹²⁴ Nietzsche pisał: „Gdyby nie błędy kryjące się w założeniach moralności, człowiek pozostałby zwierzęciem. Tak jednak zaczął uważać się za coś wyższego i przepisał sobie surowsze prawa”. Zob. F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyludzkie. Książka dla wolnych duchów*. Przekł. K. Drzewiecki. Warszawa 1910, s. 66.

sprawdza się w również w przypadku pojmowania przez poetkę miłości rozumianej jako *caritas*.

Miłość jako *caritas*

Miłość braterską, opatrującą rany, podnoszącą z upadku, uwalniającą od cierpienia przedstawia poetka nie w relacji człowiek–człowiek czy człowiek–Bóg, lecz człowiek–natura. Nie każdy jednak okazuje się być zdolnym, by doświadczyć owej miłości. Warunkiem staje się porzucenie niszczącego udziału w pełnym fałszu wyścigu często wrogich ugrupowań po „jedyną prawdę” oraz otwarcie się na naturę. Wiersz *Ktoś, kogo obserwuję od pewnego czasu* z tomu *Wystarczy* z 2012 roku Szymborska poświęciła, jak już było mówione, właśnie takiemu człowiekowi. Nie jest on w nic uwikłany, w żadną złudną ideologię, w żadną ideową sprawę, nie jest zrzeszony w żadnej grupie. Jak czytamy o nim: „Nie przybywa gromadnie. /Nie zbiera się tłumnie. /Nie uczęszcza masowo. /Nie obchodzi hucznie”. To sprawia, że wolny od nienawiści, uwikłań w międzyludzkie rozgrywki (partie, ideologie, wojny) może prawdziwie i szczerze miłować naturę. Na pobożowisko po ulicznych burdach - miejsce starcia „miłosierdzia” z nienawiścią - wkracza on, postać związana z ekologią (nieprzypadkowo bowiem postać ta pracuje w **Oczyszczalni** Miasta), godna miana współczesnego Samarytanina:

Jest zatrudniony w Oczyszczalni Miasta.
O bładym świecie,
z miejsca, gdzie się działo,
zgarnia, wynosi, do przyczepy wrzuca,
co hakami przybite do półżywych drzew,
co rozdeptane w umęczonej trawie. [podkreślenie autorki]

Jest to człowiek, który jako jedyny, według poetki, w ideowej zawierusze skupiony jest na czynieniu dobra pod postacią miłości wspierającej – *caritas*. Jak Samarytanin niesie ulgę zmęczonej Ziemi. Miłosiernie sprząta po każdej wojnie, w której cierpi także cała planeta. Przywraca świat do stanu, gdzie zmęczona trawa może

odetchnąć, a drzewo zalać żywicą rany po gwoździach przytwierdzających odezwy. Bo przecież, jak zauważy poetka, w wierszu *Koniec i początek* z tomu pod tym samym tytułem z 1993 roku:

Po każdej wojnie
ktoś musi posprzątać.
Jaki taki porządek
sam się przecież nie zrobi.

(...)

W trawie, która porosła
przyczyny i skutki,
musi ktoś sobie leżeć
z kłosem w zębach
i gapić się na chmury.

Jednak w odróżnieniu od miłości rozumianej jako *miser cordia* czy *caritas*, najpełniejsze odniesienie do natury widać u Szymborskiej w ukazaniu miłości jako *erosa*.

Miłość jako eros

Związek natury z miłością erotyczną między ludźmi widać najpełniej w wierszu zaczynającym się od słów „Nicość przenicowała się” z tomu *Wszelki wypadek* z 1972 roku. Nagłe uczucie poetka porównuje do wydobycia się z nicości, z pustki, z próżni. Miłość ma tu siłę sprawczą, (boską siłę zbawczą), mogącą przenieść osobę oszołomioną niespodziewanie doznany miłości, z ciemnej pustki, z nicości, niebytu, puste j vegetacji, nihilistycznej negacji istnienia, sensu i wartości do prawdziwego świata, do życia „od stóp do głów” wśród cudów natury:

Nicość przenicowała się także i dla mnie.
Naprawdę wywróciła się na drugą stronę.
Gdzież ja to się znalazłam -
od stóp do głowy wśród planet,
nawet nie pamiętając, jak mi było nie być.

O mój tutaj spotkany, tutaj pokochany,
już tylko się domyślam z ręką na twoim ramieniu,
ile po tamtej stronie pustki na nas przypada,
ile tam ciszy na jednego tu świerszcza,
ile tam braku łąki na jeden tu listeczek szczawiu,
a słońce po ciemnościach jak odszkodowanie
w kropli rosy - za jakie głębokie tam susze!

Bo człowiek dla Szymborskiej wydobywa się na świat, „rodzi” z nicości, za sprawą miłości. Miłość ludzka, *eros* - wydobywa nas z nicości na łono Matki Natury. Natura jako pełnia istnienia ewokuje sens i wartość. Tym samym ulega absolutyzacji, zyskuje atrybut boski. Miłość sprawia, że człowiek w stanie uniesienia wydobywa się z przerażającej nicości, która utożsamiana jest z brakiem natury. Pustka dla Szymborskiej to stan pierwotny, nicość to miejsce oczekiwania na „życie krótkie”, ale prawdziwe. Życie w pełni, uważne przeżywane takie, które pozwala rejestrować subtelności egzystencji:

Teraz albo nigdy wiatr porusza chmurą,
bo wiatr to właśnie to, co tam nie wieje.
I wkracza żuk na ścieżkę w ciemnym garniturze świadka
na okoliczność długiego na krótkie życie czekania.
A mnie tak się złożyło, że jestem przy tobie.
I doprawdy nie widzę w tym nic
zwyczajnego.

Tak pojmowana miłość, miłość erotyczna, jest u Szymborskiej składową natury. Miłość erotyczna budzi zachwyt tak, jak każde zjawisko natury. Można więc powiedzieć, że jest dla Szymborskiej jednym ze zjawisk natury. U Szymborskiej miłość i natura związane są silnymi więzami, miłość wzrasta, jak cała przyroda, na łonie natury, rozkwita, spełnia się, umiera. Rozgrywa się na jej łonie, jest z nią związana. Natura sprzyja głębokiemu odczuwaniu miłości erotycznej, niemal zwierzęcej, jest jej dawcą, towarzyszy jej, błogosławi, ochrania, stając się boską siłą sprawczą. Widać to doskonale w wierszu *Upamiętnienie z tomu Wołanie do Yeti z 1957*

roku, w którym widzimy dwoje kochanków przeżywających swoje zespolenie w łączności i zintegrowaniu z Naturą :

Kochali się w leszczynie
pod słońcami rosy,
suchych liści i ziemi
nabrali we włosy.

Serce jaskółki,
zmiłuj się nad nimi.

Uklękli nad jeziorem,
wyczesali liście,
a ryby podpływały
do brzegu gwiazdziście.

Serce jaskółki,
zmiłuj się nad nimi.

Odbicia drzew dymiły
na zdrobniałej fali.

Jaskółko, spraw, by nigdy
nie zapominali.

(...)

aureolo kochanków,
zmiłuj się nad nami

Natura, w postaci jaskółki - adorowanej swoistą modlitwą w formie litanijskich wezwań - jawi się jako siła sprawcza miłości, nadrzędna, dawca szczęścia człowieka, rękojmia jego stałości i wierności. Szafarz i świadek jego miłosnych zaślubin. Miłość wygasła obumarła zaś wskrzesza poetka poprzez samo wspomnienie (przywołanie) natury - świadka i sprawcy w (postaci trawy i wiatru) miłosnych uniesień. W wierszu *Drobne ogłoszenia* z tomu *Wołanie do Yeti* z 1957 roku obiecuje:

PRZYWRACAM do miłości.

Uwaga! Okazja!

Na zeszłorocznej trawie
w słońcu aż po gardła
leżycie, a wiatr tańczy
(zeszłoroczny ten
wodzirej waszych włosów)

Jakże bliska jest ta wizja filozoficznej myśli Edgara Morina, który miłość widzi nie jako „dar darmo otrzymany” wypływający z miłości Boga¹²⁵, lecz jako dzieło natury, produkt ewolucji¹²⁶. I tak pojęta jest, według filozofa, źródłem religii ziemskiej, o której mówi: „Byłaby to religia ziemska, nie ponad ziemską, i nie dająca zbawienia na Ziemi. Ale byłaby to religia ochrony, ratowania, wyzwolenia, braterstwa”¹²⁷. Ta koncepcja „ewangelii ludzi zgubionych” – pozbawionych zbawienia na ziemi, znajdujących swoje jedyne ocalenie pod dachem wspólnego domu, jakim jest natura, „Ziemia – ojczyzna” jest przewodnikiem nie do Królestwa Niebieskiego, lecz królestwa Ziemi – Matki Natury, w którą wierzy Szymborska. Tak jak Ewangelia Jezusa Chrystusa otwiera na eschatologię, życie wieczne w relacji z Bogiem - Stwórcą, tak „ewangelia ludzi zgubionych” otwiera na zjednoczenie z naturą. Jej wyznaczniki – miłość, zło, wolność widziane w tej perspektywie prowadzą ku pełnemu uczestnictwu w wewnętrznym życiu Ziemi-Ojczyzny. Dla tej racji człowiek wierzący i dążący do pełnego zjednoczenia ze swoim bóstwem może, tak jak poetka w wierszu *Nagrobek* z tomu *Sól* z roku 1962, napisać na nagrobnej płycie:

Tu leży staroświecka jak przecinek
autorka paru wierszy. Wieczny odpoczynek
raczyła dać jej ziemia

I.3.4 Nowa religia - natury

Tak rozumiana religia – czerpiąca z „ewangelii ludzi zgubionych” opierających wiarę w swoje ocalenie na naturze - dążąca do zjednoczenia z naturą, czci swoje bóstwo we wszelkich przejawach życia. Wyznawcy owej religii bowiem, temu który odrzucając Boga osobowego zamyka się na transcendencję, pozostaje tylko zwrócić się ku naturze widząc w niej przymioty boskie: nieśmiertelność - w

¹²⁵ Zob. Rz 5,5

¹²⁶ Zob. E. Morin, *Ziemia-Ojczyzna...*, s. 224.

¹²⁷ Tamże, s. 238.

procesie wiecznego odradzania i trwania, doskonałość – we wszelkich przejawach i formach życia, wolność – w niezależności i trudności w jej okiełzaniu. Religia ta czci więc naturę, poprzez wiarę w **miłość** będącą jej darem i objawiającą się w pełni w miłosnej z nią relacji („Serce jaskółki (...) aureolo kochanków/zmiłuj się nad nami”), **wolność** polegającą na odrzuceniu innych prawd oprócz prawdy o doskonałej niezależności natury, której człowiek może tylko na jej łonie doświadczyć („Tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie [naturze] obce”) i walkę ze **złem**, które upatruje w dominacji człowieka nad światem („Na pytanie kto winien/ nic, tylko milczenie”). przypieczętowanej w akcie stworzenia słowami Boga „czyńcie sobie ziemię poddaną”. I dodać należy, iż religia ta została zapoczątkowana przez postmodernizm, kiedy to ponowoczesność przyniosła ogłoszenie „śmierci człowieka”, jego kresu jako podmiotu poznania oraz zaprzeczenie uprzywilejowania jego bytu wśród innych bytów. Wtedy to zasady moralne obowiązujące do tej pory w relacjach międzyludzkich zaczęły dotyczyć również relacji człowiek–przyroda. Jednym z postulatów stało się, by zagrożona przyroda zyskała osobowość prawną, po to, by mogła się bronić. I tak jak oświecenie (tacy myśliciele jak Hume, Newton, Wolter, Rousseau, Lessing czy Kant) odrzuciło Boga, deifikując Jego normy moralne, czyniąc z nich „religię naturalną” obowiązująca wszystkich ludzi¹²⁸, tak postmodernizm odrzucił Boga deifikując jego stworzenie. Z podziwu i zachwytu zaś dla natury uczynił religię.

Religię tę Benedykt XVI nazywa „religią natury”¹²⁹. W religii tej natura i jej prawa, wspólne dla wszystkich stworzeń, również ludzi,

¹²⁸ Wolter określając sedno owej religii pisał: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu”¹²⁸. Zob. Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, przek. H. Konczewska, Warszawa 1956, s. 32.

¹²⁹ *Benedykt XVI polemizuje z zatwardziałym i agresywnym ateistą*, w: Fronda, pl [data dostępu: 1.04.2021] <https://www.fronda.pl/a/benedykt-xvi-polemizuje-z-zatwardzialym-i-agresywnym-ateista,30867.html>

podnoszone są do wymiaru doktrynalnego. Natura uzyskuje tym samym cechy przedmiotu kultu, status bóstwa, którego czczenie zastąpiło tradycyjną religię. Religię, której wyznawcą, jak się wydaje, jest sama Wisława Szymborska.

Rozdział II

Ponowoczesna koncepcja *sacrum*

Próbując odpowiedzieć na pytanie o nową formę religii wyznawanej przez Szymborską, powstałej - jak powie Kołakowski „na ziemi milczenia, opuszczonej przez bogów”¹³⁰ po „rozwianiu” się mitów budowanych przez komunizm, w które do 1956 roku poetka wierzyła - należy rozważyć również koncepcję *sacrum*. W każdej religii bowiem można odnaleźć przynajmniej trzy elementy strukturalne: doktrynę - prawdy wiary, etos - stosunek do uznanych wartości oraz *sacrum*, a wraz z nim kult polegający na okazywaniu czci wobec przyjętej świętości¹³¹. W religiach instytucjonalnych obecny jest dodatkowo czwarty element - organizacja. W religii postmodernistycznej, jak wiadomo, ten ostatni element jest nieobecny, bowiem postmodernizm odrzuca każdą organizację religijną jako opresywną. W poprzednim rozdziale, wprowadzającym w zagadnienie religijności Wisławy Szymborskiej, przedstawione zostały dwa pierwsze elementy: doktryna - zawarta w *credo* opartym na wyznaniu wiary w naturę, autorem której jest woski matematyk, interlokutor Benedykta XVI, Piergiorgio Odifreddie oraz etos - stosunek do wartości, o które upomina się papież - tj. do wolności, zła i miłości. W niniejszym rozdziale przedstawiony zostanie element trzeci - koncepcja *sacrum*.

Najprostsza słownikowa definicja określa religię jako „relacje człowieka wierzącego do uznawanej świętości”¹³². Definicja ta, pomijająca kwestie doktryny i etosu, jest szczególnie trafna dla określenia tzw. religii współczesnych, w których Bóg utożsamiany

¹³⁰ L. Kołakowski, *Śmierć bogów*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, 1989, t. 2, s. 104.

¹³¹ Zob. *Encyklopedia Katolicka*, pod red. Edward Gigilewicz, Tom XVI, s. 1410.

¹³² Zob. Hasło „religia” w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 338.

jest, a następnie zastępowany przez pojęcie *sacrum*. Zofia Zdybicka tłumacząc historycznie owe zjawisko, które doprowadziło do powstania religii pozbawionych Boga, opartych na *sacrum* powoływanych przez człowieka i odpowiadającym jego potrzebom i preferencjom, wskazuje na Kanta jako tego, kto zapoczątkował ów proces. Dla filozofa z Królewca, który w poznaniu rzeczywistości postawił akcent na ludzki rozum i aprioryczne zasady oraz pojęcia nie pochodzące z doświadczenia, „rzeczy są niepoznawalne, a to co człowiek poznaje jest pewnym konstruktem, będącym wypadkową struktur podmiotowych i wrażeń dostarczanych przez rzecz”¹³³. Idea Boga jest więc aprioryczną, przyjętą z góry, nieopartą na doświadczeniu, lecz na rozumowaniu, ideą rozumu teoretycznego. Dlatego możemy tylko myśleć o Bogu, nie zaś Go poznawać¹³⁴. Owe poglądy stają się zarzewiem religii, która ma swoje korzenie nie w Bogu, lecz w ludzkim podmiocie. Koncepcja Kanta (sytuująca religijność w ludzkim podmiocie) stała się więc źródłem religijności, w której transcendentny Bóg zastąpiony został przez różnego rodzaju substytuty, a religia, jak powie Zygmunt Bauman, to to „co ludzie są w stanie pomyśleć i zrobić”¹³⁵.

Tak omówiona wyżej koncepcja Kanta otworzyła drogę do wyjaśnienia religii przez szeroko rozumiane przeżycie, powstania teorii głoszącej, iż religię można określić jako „doświadczenie *sacrum*”, jako „spotkanie z *sacrum*” lub jako „relację człowieka do *sacrum*”. Pozwoliło to stworzyć, uważane dziś za klasyczne, koncepcje *sacrum* przedstawione po raz pierwszy przez francuską szkołę socjologiczną, której przedstawicielami byli Henri Hubert, Marcel Mauss i Émile Durkheim, a następnie pogłębić je przez XIX i XX wiecznych fenomenologów religii, Rudolfa Otto, Gerarda van der Leeuwa i Mircea

¹³³ Z. Zdybicka, *Bóg czy sacrum*, Lublin 2007, s. 40.

¹³⁴ Tamże, s. 43.

¹³⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesne losy religii*, w: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 283.

Eliadego. To oni - podobnie jak Söderblom, szwedzki teolog luterański i religioznawca, dla którego *sacrum* jest „najważniejszym słowem religii”, a świętość „jest może nawet bardziej istotna od pojęcia Boga”¹³⁶ - uznali *sacrum*, rozumiane jako doznanie bliżej nieokreślonej tajemnicy, za najważniejszą kategorię religijną, przewyższającą ideę Boga, a stosunek do świętości za istotę każdej religii.

Kiedy Otto akcentował zdolność *sacrum* do wywoływania ambiwalentnych uczuć, jako coś co zarazem pociąga i odpycha, inspirujący się jego myślą holenderski badacz religii, van der Leeuw określił *sacrum* jako „moc całkiem inną”, wtopioną w życie, dzięki której człowiek „rozwija życie do granic możliwości, a nawet poza nie”. Eliade zaś pojęcie *sacrum* widziane w opozycji do *profanum* rozszerzył o nowy element: *hierofanię* - objawienie się świętości rozumiane jako wtargnięcie *sacrum* w sferę *profanum*. Wszystkie te ujęcia *sacrum*, jako osiągnięcia klasycznej myśli religioznawczej, zostaną w niniejszej rozdziale wykorzystane do przedstawienia świętości w ujęciu Wisławy Szymborskiej.

II.1 Przypadek jako *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*

Poszukiwania *sacrum* w poezji Szymborskiej rozpocząć należy od założenia, że to czego szukamy jest bliżej nieokreślona tajemnica należąca do sfery absolutu, ale nim nie będąca. Choć należy ono do sfery boskiej, nie jest czczonym przez poetkę bóstwem zdefiniowanym w *credo*, nie jest więc samą naturą. *Sacrum* bowiem, jak mówią religioznawcy, choć „należy do sfery świętej, jednak świętym w sensie ontologicznym nie jest”¹³⁷. W oparciu o to stwierdzenie należy założyć,

¹³⁶ N. Söderblom, Holiness, w: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, red. J. Hastings, t. 6, London 1913, s. 731–759. Cytat za: K. Pilarz, *Sekularyzacja sacrum i jej konsekwencje pastoralno-wychowawcze*, „Teologia i Człowiek”. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK, 2014, nr 28/4, s. 16.

¹³⁷ S. Ewertowski, *Potoczne a teologiczne rozumienie sacrum*, „Sensus Historiae” Vol. XXVIII 2017, nr 3, s. 16.

że w poezji Szymborskiej choć bóstwem w zamian Objawionego Boga, jest uwidaczniana w wielu bytach - poczynając od planet i gwiazd w kosmosie, po ziemską faunę i florę - naturą, to coś zgoła innego - coś, co działa w jej imieniu - odbiera poetka jako *sacrum*. Jest to rzeczywistość nie będąca naturą samą, lecz objawiająca moc i siłę natury.

Przykładem tak pojętego *sacrum* w religii żydowskiej (judaistycznej) może być objawione przez Boga prawo spisane na kamiennych tablicach danych Mojżeszowi na górze Synaj, które Izraelici przechowywali w Arce Przymierza i otaczali czcią. Prawo było dla nich manifestacją samego Boga, a miejsce przechowywania tablic w świątyni jerozolimskiej uznali za miejsce najświętsze. Idąc tym śladem odnajdujemy w poezji Szymborskiej jasno określone święte prawo czczonej przez nią natury. Prawo, któremu podlegają ludzie i cała rzeczywistość. W wierszu *Każdemu kiedyś z tomu Wystarczy z roku 2012*, prawem tym poetka czyni przypadek. Natura bowiem działa, jak powie, „na chybił trafił”:

Ale takie jest prawo i lewo natury.

Taki, **na chybił trafił**, jej omen i amen.

Taka jej ewidencja i omnipotencja.

I trzeba stwierdzić, że przypadek pełni szczególne miejsce w całej twórczości noblistki, o czym znawcy tej poezji napisali немало¹³⁸. Nikt jednak nie podjął próby spojrzenia na temat ten z perspektywy jej religijności, tak by odczytać w przypadku tajemniczą, pełną grozy i nieodpartego uroku moc rodzącą w poetce odczucia religijne - moc *sacrum* będącego manifestacją sił boskiej natury.

Warto zaznaczyć, że Szymborska tak gloryfikując przypadek nie jest oryginalna. Już współcześni Arystotelesowi przypadkowi przypisywali boską moc, co filozof odnotował w *Fizyce*, w którym to

¹³⁸ Zob. J. Lewiński, *Wisławy Szymborskiej przypadki*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Litteraria Polonica” 2001 nr 2, s. 83-103.

dziele zwracał uwagę, że jedną z opcji tłumaczących działanie przypadku jest wiara w jego bóstwo i nadnaturalną moc. Pisał: "Są też i tacy, co twierdzą, że przyczyną naszego nieba i wszystkich światów jest przypadek; bo z przypadku wywodzi się wir i ruch, który oddzielił elementy i ukształtował obecny porządek wszechcałości. (...) Jeszcze inni sądzą, że przypadek jest przyczyną, tylko że niedostępną dla umysłu z tej racji, iż jest czymś boskim i nadnaturalnym"¹³⁹.

Spróbujmy więc przyjrzeć się wielokrotnie podejmowanemu przez poetkę motywowi przypadku, który rządzi światem i wszelkim stworzeniem i przedstawić go jako swoiście rozumiane *sacrum* – świętość. Pomocne przy tak zakrojonych badaniach będą teorie wielkich fenomenologów religii, wspomnianych wyżej Rudolfa Otto, Gerarda van der Leeuwa i Mircea Eliadego.

Rudolf Otto (1869-1937), filozof i protestancki pastor żyjący na przełomie XIX i XX wieku, badacz przeżyć religijnych, w tym doświadczenia świętości, opierając się na myśli Kanta oraz Söderbluma, w swoim najważniejszym dziele zatytułowanym *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*¹⁴⁰ wydanym w roku 1917 pisał: „Przywykliśmy bowiem posługiwać się słowem „święty” w znaczeniu, które jest jego znaczeniem całkowicie przenośnym i bynajmniej nie pierwotnym. Rozumiemy je zazwyczaj jako absolutny moralny orzecznik, jako „doskonale dobry”. Tak Kant nazywa świętą wolą taką wolę, która z poczucia obowiązku posłuszna jest bez wahania prawu moralnemu (...). Ale tego rodzaju użycie słowa „święty” nie jest ścisłe. „Święty” zawiera wprawdzie to wszystko, ale zawiera także — i to w sposób dla nas wyczuwalny - jakąś wyraźną nadwyżkę, którą tu trzeba przede wszystkim wyodrębnić”¹⁴¹.

¹³⁹ Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, II 196 b.

¹⁴⁰ Tytuł oryginału: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*).

¹⁴¹ R. Otto, *Świętość : elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 9-10.

Próbując zdefiniować ową „nadwyżkę”, która nie wyczerpuje się w kantowskim ujęciu świętości opartym na moralności tworzonej przez człowieka, Otto stworzył kategorię *numinosum*, siły świętej uchwytnej wyłącznie w ludzkim przeżyciu. Doświadczenie *numinalne* według niego charakteryzuje się odczuciem szczególnej zależności istnienia człowieka od czegoś, co zdecydowanie przewyższa jego samego. Zależność ta wywołuje grozę i bojaźń, które to odczucia Otto nazwał *tremendum*. Jednocześnie odczucie to jest zabarwione silnym poczuciem oczarowania, zachwytu, fascynacji nazwanej przez religioznawcę *fascinosum*. Te ambiwalentne doświadczenia sprawiają, że pojawia się element tajemnicy, czyli *misterium*. Otto nazwał ten stan *misterium tremendum* i *misterium fascinosum*.

Tak określone przez Rudolfa Otto doświadczenie *numinalne*, odczucie świętości-*sacrum*, będące dla filozofa istotą każdej religii, staje się doskonałym narzędziem, które wykorzystane zostanie podczas próby analizy motywu przypadku użytego wielokrotnie przez poetkę w kontekście darwinowskiej ewolucji.

II.1.1 Ewolucja a doświadczenie *numinalne* przypadku

Od lat czterdziestych XX wieku, gdy okazało się, że genetyka potwierdza postulowany przez Darwina mechanizm powstawania gatunków drogą doboru naturalnego, teoria ewolucji zyskała rzesze zwolenników i odniosła sukces na wielu płaszczyznach wśród entuzjastów, którzy potraktowali ewolucję jako paradygmat myślenia o całej rzeczywistości. W roku 1970 ukazała się praca Jacques'a Monoda zatytułowana *Przypadek a konieczność*¹⁴². Francuski biochemik, laureat Nagrody Nobla z dziedziny fizjologii i medycyny z 1965 roku, wyjaśniał w niej proces powstawania gatunków opierając się na teorii Darwina, jednak z uwzględnieniem przypadkowych mutacji genetycznych i zmian DNA zachodzących pod wpływem „ślepego przypadku”. Pisał:

¹⁴² Zob. J. Monad, *Przypadek a konieczność. Esej o filozofii naturalnej i współczesnej biologii*, Warszawa 2022.

„Fundamentem zdumiewającego gmachu ewolucji jest czysty przypadek, absolutnie nie zdeterminowany, lecz ślepy”¹⁴³.

Echa tych fascynacji doskonale widoczne są w poezji noblistki. Wstępna, pobieżna analiza wielokrotnie pojawiającego się motywu ewolucji, która niemal zawsze ukazywana jest w łączności z teorią zdarzeń losowych, prowadzi do stwierdzenia, iż poetka przyjmuje ewolucyjny charakter zjawisk biologicznych zachodzących na Ziemi, w których jednak, jak dowiódł Monoda, przypadek odgrywa znaczącą rolę - gdyż świat i różnorodność stworzenia, w tym ona sama, są produktem doboru naturalnego i zmiennej losowej, pod postacią ślepego losu. I tak w wierszu *W zatrzęsieniu* z tomu *Chwila* z 2002 roku podmiot mówiący, *aleter ego* poetki, ze zdziwieniem wskaże na „niepojęty przypadek”, jako sprawcę swojego istnienia. To przypadek w zupełnie niewytłumaczalny sposób, niemożliwy do prześledzenia i uchwycenia sprawił, że poetka „jest, kim jest”, nie na przykład „Kimś z ławicy, mrowiska, brzęczącego roju,/ szarpaną wiatrem cząstką krajobrazu./ Kimś dużo mniej szczęśliwym,/ hodowanym na futro,/ na świąteczny stół,/ czymś, co pływa pod szkiełkiem”. W wierszu czytamy:

Jestem kim jestem.
Niepojęty przypadek
jak każdy przypadek.
Inni przodkowie
mogli być przecież moimi,
a już z innego gniazda
wyfrunęłabym,
już spod innego pnia
wypęzła w łusce.

Tak rozumiany przypadek, dzięki któremu, jak powie poetka w wierszu *Sto pociech* z tomu pod tym samym tytułem z roku 1967,

¹⁴³ Zob. D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boże, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków – Poznań 2014, s. 273.

powstał „istny człowiek”, z całą swą skomplikowaną naturą –
zuchwale, wbrew swojej marnej kondycji, walczący o rzeczy niepojęte
dla innych form istnienia; o prawo do „szczęścia, prawdy, wieczności,
wolności i wszechwiedzy”, musi budzić zachwyt i niepokój. Zachwyt,
bo choć w bezmyślnym procesie nie miał prawa „wydarzyć się”, to
niespodziewanie zaistniał:

Bo przecież chyba jest,
naprawdę się wydarzył
pod jedną z gwiazd prowincjonalnych.

Niepokój zaś dlatego, gdyż człowiek tak uformowany przez dobór
naturalny i zmienną losową „wydarzyć się” wcale nie musiał. Zachwyt
i niepokój nad „niepojętym przypadkiem”, świętą tajemnicą skrywaną
przez naturę, idzie w parze ze zdziwieniem. Dla Szymborskiej bowiem
przypadek to manifestacja sił natury, którym poddany jest człowiek i
które budzą w niej respekt. W wierszu *Zdumienie* z tomu *Wszelki
wypadek* z roku 1972, czytamy:

Czemu zanadto w jednej osobie?
Tej a nie innej? I co tu robię?
W dzień co jest wtorkiem? W domu nie gnieździe?
W skórze nie łusce? Z twarzą nie liściem?
Dlaczego tylko raz osobiście?
Właśnie na ziemi? Przy małej gwieździe?
Po tylu erach nieobecności?
Za wszystkie czasy i wszystkie glony?
Za jamochłony i nieboskłony?
Akurat teraz? Do krwi i kości?
Sama u siebie z sobą? Czemu
nie obok ani sto mil stąd

Nietrudno dopatrzeć się tu wpływu Pascala, który w swoich *Myślach*
pisał:

„Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność
będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą
zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie
przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i

dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy”¹⁴⁴.

Odrzucenie przez wielkiego intelektualistę – matematyka, fizyka, filozofa - pod wpływem jansenizmu kartezjańskiej racji rozumu i przypisanie znaczenia emocjom, poznaniu intuicyjnemu, sprawiło, że poglądy jego stały się bliskie postmodernistom¹⁴⁵. Podkreślano, iż w swoich *Myślach* niczym prekursor postmodernizmu pisał:

„Drwić sobie z filozofii znaczy prawdziwie filozofować”¹⁴⁶. Jednak przyczyną załamania się wiary w ludzki umysł u Pascala było nie rozczarowanie zdobyczami nauki, techniki i cywilizacji, lecz „wielkie nawrócenie”¹⁴⁷.

Szyborska swoiście pojęte „nawrócenie” przeżyła po kompromitacji idei komunistycznych po październiku 1956 roku, kiedy to porzuciła wiarę i bezgraniczne zaufanie w potęgę rozumu tworzącego wzniosłe idee, marksistowsko-leninowską filozofię będącą fundamentem systemu totalitarnego. Na pytania egzystencjalne, które stawia (za Pascalem) w omawianym wierszu *Zdumienie*, ludzki rozum nie znajduje zadawalających odpowiedzi. Budzące się lęki egzystencjalne Pascal uspokoił tworząc swój „zakład”, w którym opowiedział się po stronie wiary, Boga będącego odpowiedzią na wszystkie dręczące pytania. Szyborska zaś, odrzucając wiarę w Boga osobowego, zwróciła się w stronę natury i jej prawa – działania przypadku. Tajemnica rzeczy zdawałoby się oczywistych, powszednich, rozpatrywana w kontekście przygodności własnego bytu

¹⁴⁴ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1972, s. 61.

¹⁴⁵ Z tego powodu, według niektórych badaczy: „Pascala można bardzo względnie zaliczyć do postmodernistów”. Zob. O. Łosyk, *Fenomen wolności i postmodernizm francuski*. Lwów 2016, s. 86.

¹⁴⁶ B. Pascal, *Myśli...*, s. 11.

¹⁴⁷ L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Kraków 2001, s. 165.

i przygodności świata („I co tu robię?/ w dzień co jest wtorkiem?/ w domu nie gnieździe?”), budzi w poetce zrozumiałą egzystencjalny lęk, w ukojeniu którego nie pomaga postmodernistyczny brak zgody na istnienie rzeczy stałych i niezmiennych. Nawet Ziemia, jako miejsce przygodnie zaistniałego człowieka, jawi się jako zupełnie przypadkowa, niepozorna, zagubiona we wszechświecie planeta, trudna nawet do zlokalizowania z punktu widzenia całego kosmosu, znajdująca się gdzieś „pod jedną z prowincjonalnych gwiazd”, jak noblistka nazwie słońce w wierszu *Sto pociech* z tomu o tym samym tytule z roku 1967. To dzięki przypadkowi, jego stwórczej mocy, niepozorna planeta zagubiona w bezkresie kosmosu staje w sakralnym centrum wszechświata, wybrana przez naturę na scenę swojego wielkiego widowiska, jakim jest życie. Widowisko to „udało” się przypadkowo naturze tylko raz i tylko na Ziemi „pod tym jednym słońcem”, miejscem „jedynym”, jak powie poetka w wierszu *Szkielet jaszczura* z tomu *Wszelki wypadek* z 1975 roku:

Prześwietna Komisji,
udało się raz
i może tylko pod tym jednym słońcem –
(...)
niebo gwiazdziste nad myślącą trzcina,
prawo moralnej w niej –

Przepych zaistniałego na Ziemi życia i wielość form budzą bezgraniczne zdumienie i zachwyt pomieszany z uczuciem zafrasowania z powodu niemożliwości ogarnięcia i poznania wszystkich odsłon owego spektaklu. W wierszu *Urodziny* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1972 wielkie oczarowanie naturą, odczucie jej majestatu i szczególnej siły, miesza się z poczuciem własnej małości, kruchości i niegodności. Wiersz staje się wyrazem uniżenia człowieka wobec natury, której majestatu nie jest w stanie ogarnąć:

Tyle naraz świata ze wszystkich stron świata:
moreny, mureny i morza, i zorze,
i ogień, i ogon, i orzeł, i orzech -

jak ja to ustawię, gdzie ja to położę?
Te chaszcze i paszcze, i leszcze, i deszcze,
bodziszki, modliszki - gdzie ja to pomieszczę?
Motyle, goryle, beryle i trele -
dziękuję, to chyba o wiele za wiele,
Do dzbanka jakiego tam łopian i łopot,
i łubin, i popłoch, i przepych, i kłopot?
Gdzie zabrać kolibra, gdzie ukryć to srebro,
co zrobić na serio z tym żubrem i zebra?
Już taki dwutlenek rzecz ważna i droga,
a tu ośmiornica i jeszcze stonoga!
Domyślam się ceny, choć cena z gwiazd zdarta -
dziękuję, doprawdy nie czuję się warta.

Doznanie zachwytu i urzeczenia przypadkiem, przez który działa natura, są uczuciami tak silnie oddziałującymi, że prowadzą, zgodnie z myślą Rudolfa Otto, do doświadczenia świętości (*sacrum*), przeżycia związanego z życiem religijnym. Są one bowiem charakterystyczne dla odczuć, które badacz opisywał jako tajemniczą moc – numinosum. Jego cechą nadrzędną jest harmonia, spójność w odczuciu tajemnicy grozy i zachwytu, *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, charakteryzującym się „niesamowitością i dziwnością”. Tajemnicą tak niepojętą, jak dla Szymborskiej, jak powie w wierszu *W zatrząsieniu* z tomu *Chwila* z roku 2002, jest „niepojęty przypadek”, kreator, stwórca i władca całej rzeczywistości. Wobec przypadku bowiem Szymborska odczuwa z jednej strony fascynację, urzeczenie i zdziwienie, co najwyraźniej widać w wierszu *Wszelki wypadek* z tomu o tym samym tytule z roku 1975:

Zdarzyć się mogło.

Zdarzyć się musiało.(...)

Nie umiem się nadziwić, namilczeć się temu.

Z drugiej zaś strony poetka wobec przypadku, który mógł nie powołać ją do życia w ciele ludzkim, odczuwa pewien niepokój widoczny np. w wierszu *W zatrząsieniu* z tomu *Chwila* z roku 2002:

Jestem kim jestem.
Niepojęty przypadek
jak każdy przypadek. (...)
A co, gdybym budziła w ludziach strach,
albo tylko odrazę,
albo tylko litość?

Z całą pewnością jednak „groza tego widoku jest umiarkowana”, jak powie w wierszu *Widziane z góry* z tomu *Wieka liczba* z roku 1976 będącym sprzeciwem – zgodnie z wyznawaną zasadą równości wszystkich stworzeń - wobec nierównego traktowania śmierci żuka i człowieka. Obserwować tu można charakterystyczne dla postmodernizmu zmiany w odczuwaniu tajemnicy śmierci, jej *sacrum*. Wynika to, jak się wydaje, z porzucenia nadziei eschatologicznej – obietnicy życia wiecznego. Postmodernistyczna kultura łagodzi strach przed niezrozumiałą dla siebie i niewytłumaczalną w swojej potworności agonią pojętą jako proces umierania, dwoma sposobami – banalizując lub usuwając z pola widzenia problem śmierci. Jak pisze Zygmunt Bauman¹⁴⁸, jeden z twórców i analityków myśli postmodernistycznej, określając czasy współczesne: "Śmierć banalizuje się przez częstość jej widoków; jej obrazy na przemian narzucają się i wymazują. Niegdyś śmierć publicznie pokazywana miała oświecać i pouczać... Dzisiaj stała się zdarzeniem medialnym, zjawiskiem jakie wyzwala ulotne emocje widzów" (...) „Zgon bliskich ukrywa się przed wzrokiem i usuwa z pamięci, podczas gdy śmierć jako powszechny udział człowieka wystawiana jest zuchwale na pokaz, przekształcona w niekończące się widowisko rozrywkowe”¹⁴⁹.

U Szymborskiej istnieją oba sposoby radzenia sobie ze śmiercią i patrząc przez pryzmat jej religijności odkryć można, że w nich

¹⁴⁸ Zygmunt Bauman (1925-2017) polski socjolog i filozof, jeden z twórców koncepcji postmodernizmu, któremu nadał również nazwę ponowoczesność, płynna nowoczesność, późna nowoczesność. W ponowoczesności widział nadzieję na wyzwolenie ludzi ze zniewolenia, jakie ufundowała nowoczesność - możliwość przejścia pełnej odpowiedzialności za swoje czyny przez stworzenie własnego kodeksu etycznego. Zob. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012.

¹⁴⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 267-268.

tremendum śmierci zastąpione zostaje przez fascinosum życia i stworzenia. Śmierć żuka, nie mniej ważna niż śmierć człowieka, jest zachwytem nad cudem natury. Nad jej stworzeniem doskonale schludnym i pięknym nawet w śmierci. Natomiast wiersz *Kot w pustym mieszkaniu* z tomu *Koniec i początek* z roku 1993 ukazuje śmierć właściciela - nagle jego zniknięcie - od strony pozostawionego bez opieki kociego życia, kota, który domaga się obecności człowieka i tej obecności oczekuje:

Umrzeć - tego się nie robi kotu.
Bo co ma począć kot
w pustym mieszkaniu.
Wdrapywać się na ściany.
Ocierać między meblami.
Nic niby tu nie zmienione,
a jednak pozamieniane.

Mysterium tremendum w znacznym stopniu ustępuje miejsca mysterium fascinosum. Zarówno żuk jak i kot śmierć znoszą z godnością budzącą czułość, współczucie i zachwyt nad stworzeniem. Śmierć człowieka zostaje przemilczana (*Kot w pustym mieszkaniu*) lub zdyskredytowana (*Widziane z góry*).

I kiedy tremendum śmierci zastąpione zostaje przez fascinosum życia i stworzenia, wiara w świat nadprzyrodzony, przerażający, bo wymagający samokontroli, ascezy, uniżenia, ustępuje miejsca wierze w jedyne rzeczywiste istnienie świata doczesnego, którego kontemplowanie, zdziwienie nim - w akcie uważnie przeżytej chwili - prowadzi do duchowego rozwoju. W wierszu *Nieuwaga* z tomu *Dwukropek* z 2005 roku podmiot liryczny niezadowolony z własnego braku uwagi powie karcącym tonem:

Źle sprawowałam się wczoraj w kosmosie.
Przeżyłam całą dobę nie pytając o nic,
nie dziwiąc się niczemu. [podkreślenie autorki]

W umiejętności dostrzegania rzeczy powodujących zdziwienie poetka widzi dobro moralne, sens dobrze przeżytego życia. Jest to oczywiście

stan charakterystyczny dla człowieka, przywilej bycia człowiekiem. Jan Paweł II w wierszu *Zdziwienie* z tomu *Tryptyk Rzymski* powie o Adamie chwilę po jego stworzeniu: „Był samotny z tym swoim zdumieniem/pośród istot, które się nie zdumiewały”¹⁵⁰. Platon w jednym z dialogów pisał o zdziwieniu: „To stan bardzo znamieny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie”¹⁵¹. Rudolf Otto w zdziwieniu (wraz z odczuciem grozy) dostrzegał początek odczuć religijnych, rodzącej się religijności. Zdziwienie więc prowadzi człowieka do budowania, czy też odkrywania, fundamentu i podstaw człowieczeństwa – w filozofii i wierze, które pozwalają odpowiedzieć na najtrudniejsze zagadnienia egzystencjalne, w tym o przemijanie. Pytania takie stawia w omawianym wierszu i Szymborska:

Jedna za drugą zachodziły zmiany
nawet w ograniczonym polu okamgnienia.

Przy stole młodszym, ręką o dzień młodszą
był chleb wczorajszy inaczej krajany.

Chmury jak nigdy i deszcz był jak nigdy,
bo padał przecież innymi kroplami.

**Ziemia się obróciła wokół swojej osi,
ale już w opuszczonej na zawsze przestrzeni.**[przypis autorki]

Jednak poetka nie oczekuje odpowiedzi. Wiara w naturę i jej przypadek, brak reguł wykluczają jednoznaczne rozwiązania, dlatego poetka powie: „Kosmiczny savoir-vivre/ milczy na nasz temat”. W cytowanym wierszu JP II-go reguły są jasno określone. W spotkaniu z Przedwiecznym Słowem człowiek otrzymuje pewność, że „«przemijanie ma sens»/«ma sens... ma sens... ma sens!»”. Szymborskiej wiara w przypadek wyklucza istnienie reguł dających pewność. Życie to, jak powie, „udział w grze o regułach nieznanych”, chaotycznych i przypadkowych:

¹⁵⁰ J. P. II, *Tryptyk Rzymski medytacje*, Kraków 2003, s. 9-11.

¹⁵¹ Platon: *Teajtet*, przeł. Wł. Witwicki, w: tegoż: *Dialogi*, Kęty 1999, t. II, s. 351.

Kosmiczny savoir-vivre
choć milczy na nasz temat,
to jednak czegoś od nas się domaga:
trochę uwagi, kilku zdań z Pascala
i zdumionego udziału w tej grze
o regułach nieznanym. [podkreślenie autorki]

W dniu dobrze przeżytym, według kosmicznego savoir-vivre – dekalogu natury, chodzi o uważnie przeżyte życie, o „zdumiony udział w tej grze” jaką jest życie, które samo w sobie dla Szymborskiej jest święte, bo na inne (wieczne) liczyć nie może. I warto zaznaczyć, że jak postulują współcześni trenerzy i wszelkiego rodzaju „coache”, praktykowanie uważności jest „pewnego rodzaju narzędziem pozwalającym odnaleźć się w ponowoczesnym świecie”¹⁵². Busołą zastępującą pewne i niepodważalne normy prawa naturalnego, etyki, czy wreszcie dekalogu. Dlatego też czczenie *sacrum*-przypadku poprzez odczucie zdziwienia i urzeczenia wobec jego wytworów, zaistniałych „na chybił trafił”, staje się najwyższym celem moralnego postępowania decydującym o dobrze przeżytym dniu, czy też całym życiu. Jest nagrodą samą w sobie, mającą wartość tak wielką, jak dla chrześcijan nagroda życia wiecznego. Wszak dla postmodernistycznej religii tylko życie doczesne ma wartość i tylko to życie należy doceniać w akcie uważnego przeżywania połączonego z zadziwieniem jego przypadkowością. Bauman o tym aspekcie życia w ponowoczesności pisał: „Im mniej w nas (...) ciekawości dla tego, co nieoczekiwane, tym mniejsza szansa, że poznamy, doświadczymy i docenimy bogactwo, różnorodność i dynamikę (...) życia”¹⁵³.

Podczas celebracji, w zdziwieniu i zachwycie nad nieokiełzaną siłą przypadku wymykającą się wszelkim regułom i naukowym teoriom, pojawia się również dziękczynienie za stworzenie rzeczy

¹⁵² R. Kowalska, *Idea uważności w praktyce edukacyjnej*, w: *Codziennosc jako wyzwanie edukacyjne*, red. M. Humeniuk, I. Paszenda, Wrocław 2017, s. 202.

¹⁵³ Z. Bauman, *44 listy ze swiata płynnej nowoczesności*, tłum. T. Kunz, 2012, s. 258.

zupełnie niepojętych, jak choćby ludzkiego geniuszu, wybryku natury, genialnego pisarza, którego poetka w wierszu *Tomasz Man* z tomu *Sto pociech* z roku 1967 przedstawia z dłonią wyposażoną przez przypadek w procesie ewolucji w zdumiewający atrybut, nieodzowny by spełnić przypisane przez naturę zadanie – z dłonią „upierzoną” piórem wiecznym Watermana:

Drogie syreny, tak musiało być,
kochane fauny, wielmożne anioły,
ewolucja stanowczo wyparła się was.

(...)

A najlepsze to,
że przeoczyła moment, kiedy pojawił się ssak
z cudownie upierzoną watermanem ręką.

W wierszu *Szkielet jaszczura* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1975 powie zaś z satysfakcją o niepojętych, nieprzewidywalnych skutkach przypadku, który potrafi zakpić z wszelkich koncepcji i założeń:

Łaskawi Obywatele,
przyroda się nie myli, ale lubi żarty

Przypadek powiem dla Szymborskiej jest wolny i dlatego, co należy podkreślić, dzięki swojej nieokiełzanej mocy jako jeden z nielicznych zasługuje na miano *sacrum* w religii postmodernistycznej - wywodzącej się z nurtu, dla którego wolność i nieprzewidywalność stanowi największą wartość nieomal na prawach dogmatu. Tak wielką, że dla poetki staje się koniecznością.

II.1.2. Konieczność a przypadek

Przypadek swoją tajemnicą, zakrytą dla oczu i myśli (intelektu) człowieka, tak że poetka „nie umie się nadziwić, namilczeć się temu”, obejmuje wszystkie sfery życia ludzkiego. Decydując o być, albo nie być istoty ludzkiej, o jej istnieniu, tożsamości, trwaniu, przyszłości czy też o uczuciu najważniejszym – miłości - staje się, w odczuciu poetki, koniecznością. Odczucie konieczności przypadku, wręcz jego

boskości, widoczne jest szczególnie w wierszu *Pod jedna gwiazdką* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1972. Poetka pisze na wstępie:

Przepraszam wypadek, że nazywam go koniecznością.
Przepraszam konieczność, jeśli jednak się mylę.

W czym tkwi sedno wątpliwości poetki, zawierającej się w zacytowanym fragmencie wiersza, która z jednej strony definiuje wypadek jako konieczność, z drugiej zaś zaznacza, że jednak może się mylić? Zacząć wypada od zdefiniowania obu kategorii - przypadku i konieczności. Podając za słownikiem filozofii „konieczność jest to coś, czego nie może nie być lub nie może być inne, niż jest. Wypadek zaś to w sensie epistemologicznym zdarzenie o nieznanym przyczynie. Nieznajomość przyczyn może wynikać bądź ze zbytnej jej złożoności, bądź z ograniczonych możliwości poznawczych człowieka, bądź z natury rzeczy. Ta ostatnia możliwość oznacza, że obecność przypadku ma charakter metafizyczny; w świecie istnieje coś, co oddziałuje, lecz nie podlega żadnym prawom. Czy też kpi sobie z praw, lekceważy je, jest ponad nimi”¹⁵⁴.

Co więc dokładnie mówi poetka? Wypadek, którego natury nie znamy, bo poznać nie jesteśmy w stanie, wymyka się naszemu poznaniu, działając ponad wszelkimi prawami i ma decydujący wpływ na nasze życie. Wypadek stwarza rzeczywistość, stając się jej sprawcą, kreatorem, siłą nadrzędną, narzędziem absolutu (natury). W wierszu *Miłość od pierwszego wejrzenia* z tomu *Koniec i początek* z roku 1993 poetka nie tylko antropomorfizuje wypadek, ale nawet deifikuje, nadaje mu cechy boskie, ukazując jako coś/kogoś, co/kogo ludzie skłonni są nazywać stwórcą i dawcą miłości. Tym samym nadaje mu, z pewną dozą ironii, atrybut chrześcijańskiego Boga, który sam jest Miłością:

Oboje są przekonani,
że połączyło ich uczucie nagłe.

¹⁵⁴ *Słownik filozofii*, red. J. Hartman, Kraków 2009, s. 120.

(...)

Bardzo by ich zdziwiło,
że od dłuższego już czasu

bawił się nimi przypadek.
zbliżał ich i oddalał,
zabiegał im drogę
i tłumiąc chichot
odskakiwał w bok.

Przypadek więc nabiera u Szymborskiej cech bytu nie przypadłościowego, ale bytu koniecznego. Według teistów bytem takim jest Bóg, który istniejąc samoistnie jest przyczyną istnienia wszelkich innych bytów. I trzeba przyznać, że takie postawienie sprawy przez poetkę jest bardzo przewrotne. Oto kontyngencja (przypadek), coś co jest, ale nie musi być, zastępuje konieczność, coś czego nie może nie być. A jak wiadomo prawidłowość ta – zastąpienie przez kontyngencję konieczności, czy dalej idąc probabilizm (losowość zdarzeń) zastępujący determinizm (prawidłowość zdarzeń), jest jedną z charakterystycznych cech postmodernizmu. Polski socjolog, Markus Lipowicz określając to zjawisko we współczesnym świecie, pisał: „Okazuje się, że żyjemy w kulturze, w której dawne treści, narracje, idee stały się przeżytkami kulturowymi, (...) kontyngencja zastąpiła dawną konieczność, a dawna jedność rozsypała się na części”.¹⁵⁵ Wiara w przypadek będący koniecznością nie pozwala jednak poetce, o czym niżej, zaakceptować determinizmu, przyczynowości zdarzeń.

II. 1.3. Determinizm i prawda a przypadek

W ujęciu filozofii klasycznej, racjonalistycznej zdarzenia zachodzące w świecie, w który żyjemy dzielą się na konieczne -

¹⁵⁵ Zob. M. Lipowicz, *Ponowoczesność jako rzeczywistość społeczna*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2017, vol. XII, fasc. 2, s. 32.

zdeteminowane i przypadkowe - probabilistyczne. Zdarzenia konieczne tworzą sieć przyczyn i skutków. Dlatego człowiek może poznawać świat i wykorzystywać to poznanie do swoich celów. Może swobodnie przewidywać, jak potoczą się zdarzenia w określonych warunkach. Świat, w którym rządziłby przypadek, musiałby być nieracjonalny, a co za tym idzie nieprzewidywalny¹⁵⁶. W rzeczywistości, w której reguły gry nie byłyby ustalone, wszystko mogłoby się zdarzyć. Nietrudno zauważyć, że taka właśnie postawa - uznająca nieprzewidywalność zdarzeń, programowo wręcz antyracjonalistyczna, cechuje postmodernizm będąc odpowiedzią na rozczarowanie nauką i rozwojem technicznym. Prąd ten odchodzi od założeń Kanta, dla którego porządkowanie wiedzy o świecie odbywa się za pomocą sądów apriorycznych niezależnych od doświadczenia, mających źródło w samym umyśle. Postmodernizm, dostrzegając w przyrodzie (świecie) przypadkowość, kwestionuje w procesie poznania rolę umysłu, poznania naukowego, na rzecz poznania intuicyjnego, opartego na przeczuciu, iluminacji, wrażeniach estetycznych czy artystycznych. Nie istnieje dla niego żadna siatka przyczyn i skutków, gdyż świat stanowi „domenę całkowitej przypadkowości, dowolności, płynności i fragmentaryczności”¹⁵⁷.

Myśl Szymborskiej wpisuje się w takie ujęcie rzeczywistości. Nie znajdujemy w jej twórczości przekonania o możliwości istnienia ścisłych i powszechnych praw determinujących rzeczywistość. Raczej zaprzecza ich istnieniu, negując tym samym możliwość dotarcia do

¹⁵⁶ W tym miejscu nie sposób nie wspomnieć o teorii ks. Michała Hallera, wielkiego współczesnego polskiego filozofa, teologa i fizyka na temat przypadku. W publikacji książkowej *Filozofia przypadku* godzi oba stanowiska. Zjawiska przyrodnicze opisywane jako zdarzenia konieczne pozwalające przewidywać i badać rzeczywistość, tworzące sieć przyczyn i skutków nie wykluczają istnienia zdarzeń przypadkowych wkomponowany w prawa przyrody. Dla filozofa sieć ta składa się zarówno z węzłów podlegających zasadom losowym, jak i deterministycznym, gdzie prawa losowe współpracują z prawami deterministycznymi. Widać to szczególnie z perspektywy emergencji – niezbadanego w swojej złożoności fenomenu powstawania jakościowo i ilościowo nowych form z form prostszych. Zob. M. Haller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*, Warszawa 2015.

¹⁵⁷ Zob. P. Sztompka, *Socjologia - Analiza społeczeństwa*. Kraków 2012, s. 14.

prawdy¹⁵⁸. Dane nam jest tragiczne, pełne hamletowskich pytań życie, jak powie w wierszu *Rehabilitacja*, „pomiędzy niesprawdzoną a sprawdzoną prawdą”, czy też pomiędzy prawdą „starą” i „nową”, co stwierdza w wierszu zaczynającym się od słów *Świat umieliśmy kiedyś na wyrywki* – oba wiersze z tomu *Wołanie do Yeti* z roku 1957. Richard Rorty, przedstawiciel filozofii postmodernistycznej twierdzi wprost, że poszukiwanie wartości obiektywnych, w tym prawdy, jest chęcią zrzucenia z siebie odpowiedzialności za własne wybory. Tymczasem za pojęcie prawdy jesteśmy odpowiedzialni sami. Wynika ona z naszych przekonań. Jest tym, co sami jako prawdę akceptujemy¹⁵⁹. Powstaje zaś jako rezultat, jak powie amerykański pragmatysta, „potyczek intelektualnych, konfrontujących obszerne spektrum bronionych stanowisk”¹⁶⁰. To, co Rorty chciał usankcjonować w procesie umowy społecznej, dokonanej najlepiej w wyniku referendum, francuski postmodernista, Lyotard uwalniał od konieczności akceptowania przez kogokolwiek. Prawda dla niego jest stanowiona każdorazowo przez konkretną osobę, która nie ma żadnego obowiązku konfrontować jej z jakimkolwiek poglądem, czy jakimkolwiek autorytetem¹⁶¹. Osobista prawda bowiem nie wymaga usprawiedliwienia czy wyjaśnień. Dlatego też w omawianym wierszu *Pod pewną gwiazdką* może paść zdanie, które będąc zaprzeczeniem prawdy logicznej, jest wyrazem własnej, subiektywnej prawdy:

Przepraszam dawną miłość, że nową uważam za pierwszą.

W postmodernizmie bowiem, jak mówi kard. Walter Kasper, „źródłem prawdy nie jest sąd logiczny, ale postrzeganie zmysłowe, na

¹⁵⁸ O braku jednej prawdy jako podstawowym założeniu postmodernizmu Zygmunt Bauman sarkastycznie powie: „używane słowo »prawda« w liczbie pojedynczej w świecie polifonicznym podobne jest domaganiu się klaskania jedną ręką...”¹⁵⁸. Zob. Bauman, Stanisław Obirek, *O Bogu i człowieku – rozmowy*, Kraków 2013, s. 12.

¹⁵⁹ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994, s. 334.

¹⁶⁰ R. Rorty, "Przygodność, ironia i solidarność", Warszawa 1996, s. 83.

¹⁶¹ Por. J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997 s. 131, 169.

podstawie których człowiek ocenia rzeczy i w sposób eklektyczny wybiera to, co mu najbardziej odpowiada”¹⁶².

Wiara w przypadek będący koniecznością nie pozwala poetce mówić o determinizmie¹⁶³. Nie istnieje coś, co „było pisane”. W omawianym już wierszu *Miłość od pierwszego wejrzenia* dwoje ludzi, przekonanych o „nagłym uczuciu”, nie wie, że ich afekt to wypadkowa losowych zdarzeń. Bo miłość dla Szymborskiej to „nic zwyczajnego”. To moc przypadku, „Gwiazdne na chybił trafił! / Tutejsze na opak!”, jak powie w wierszu *Nicość przenicowała się z tomu Wszelki wypadek* z roku 1972, gdzie przypadek jest czymś, czym posługuje się natura, by dokonać rzeczy tajemnych, nieodgadnionych dla ludzi. To przypadek stwarzając okoliczności zapoczątkowuje nową rzeczywistość, która jest tylko „ciągiem dalszym” kolejnych przypadków. A „księga zdarzeń” – tocząca się historia, jest „otwarta w połowie”, bo wszystko zdarzyć się może, nic z góry nie jest ustalone, gdyż jak czytamy w zakończeniu *Miłości od pierwszego wejrzenia*:

Każdy przecież początek
to tylko ciąg dalszy,
a księga zdarzeń
zawsze otwarta w połowie.

I o ile zasady stałe, odkryte dzięki rozwojowi nauki, należą dla poetki do sfery *profanum*, o tyle brak zasad, przypadkowość należy do sfery *sacrum*, w której objawia się tajemnicza moc natury. Bo dzięki przypadkowi w sferę uporządkowanego, zdeterminowanego świata *profanum* wkracza *sacrum* – przypadek rozumiany jako konieczność, którego największą siłą jest wolność. Jest to wolność od narzuconych zasad, dogmatów, prawd, wyznaczanych granic, które Szymborska zdecydowanie odrzuca, o czym była już mowa w niniejszej pracy.

¹⁶²W. Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, tł. T. Grodecki, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 1 s. 48-49.

¹⁶³ Zgodne jest to oczywiście z myślą postmodernistyczną, która przeciwstawia determinizm przypadkowości. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 1996.

Jednocześnie, jak zostało podkreślone, jest to *sacrum* budzące zachwyty i urzeczenie (*mysterium fascinosum*), ale znacząco pozbawione elementów grozy (*mysterium tremendum*), co najwyraźniej widać, jak powie poetka w „umiarkowanej grozie” widoku śmierci, której opis, na widok martwego żuka, znajdujemy w omówionym już wierszu *Widziane z góry* z tomu *Wielka liczba* z 1976 roku. Tajemnica śmierci, jako rzeczywistości nieuniknionej, „która wymuszonym cieszy się pierwszeństwem”, to dla poetki tylko wtopienie się na powrót w naturę, a niedocenywanie wartości życia żuka wobec życia człowieka nie ma podstaw, co sarkastycznie skwituje słowami:

wygląda, że nie stało mu się nic ważnego.
Ważne związane jest podobno z nami.
Na życie tylko nasze, naszą tylko śmierć

Taka postawa, wynika z przekonania o wspólnym przeznaczeniu zarówno człowieka, jak i całej ożywionej przyrody będących pod władzą przypadku. Przypadek, jak się okazuje, w poezji Szymborskiej ma ogromny wpływ na sprawy dotyczące konieczności jaką jest ostateczne przeznaczenie – na eschatologię.

II.1.4. Eschatologia przypadku

W wierszach Szymborskiej numinosum wzbudzone przez przypadek pozbawione jest, jak zostało wyżej przedstawione, tak charakterystycznych dla koncepcji Rudolfa Otto wzmożonego odczucia grozy i przerażenia. W wierszu *Pamięć nareszcie* z tomu *Chwila* z 2002 roku poetka śni o swoich zmarłych rodzicach. Sen jest pogodny w odróżnieniu od wcześniejszych sennych koszmarów pełnych wizji tragicznych zdarzeń, przynoszących śnionym śmierć, a śniącej cierpienie:

w ilu snach się tułali, w ilu zbiegowiskach
spod kół ich wyciągałam,
w ilu agoniach przez ile lecieli mi rąk.

Sen przynosi wizję rodziców szczęśliwych, „wyzwolonych” od cierpienia, którego doświadczali, „posłusznych tylko sobie”, a więc będących ponad władzą sił rządzących światem, z którym się już pożegnali. Brak owych sił działających za życia nazywa poetka „przypadkiem, któremu zabrakło koniecznego kształtu”. Wraz ze śmiercią bowiem, jak czytamy, „gasną możliwości” zaistnienia kolejnych przypadków:

Śnili się, ale jakby ze snów wyzwoleni,
posłuszni tylko sobie i niczemu już.

W głębi obrazu zgasły wszystkie możliwości,
przypadkom brakło koniecznego kształtu.

Śmierć - uwolnienie od cierpienia, zjednoczenie z naturą - to dla poetki wyzwolenie od ciągu wydarzeń, którymi kieruje przypadek. Jednym słowem żyć, to podlegać przypadkom. Człowiek podlega przypadkowi, który jest jego stwórcą, życiową koniecznością. Człowiek żyje dzięki przypadkowi, jest prowadzony siłą przypadku do miejsca, gdzie jak mówi poetka, „przypadkom braknie koniecznego kształtu”. Jest to miejsce wyzwolenia, gdzie można w końcu być „posłusznym tylko sobie i niczemu już”. Nie ma więc sądu ostatecznego, rozliczeń, nagrody i kary. Jest wolność oraz wieczne schronienie w „miłosierniej ziemi”, jak poetka powie w wierszu *Nagrobek* z tomu *Sól* z 1962 roku. A na scenie życia gasną przypadki, którym wraz ze śmiercią „braknie koniecznego kształtu”.

Po raz kolejny przypadek występujący w roli *sacrum* wzbudza uczucia urzeczenia i fascynacji bez cienia grozy i przerażenia. Postmodernizm kreując bowiem religijność bez Boga, w której nie ma miejsca na trwogę wynikającą z poczucia niegodności, grzeszności, możliwości potępienia, nie wzywa również do pokuty i nawrócenia. Odrzuca tym samym instytucję Kościoła, która według niego bazuje na *misterium tremendum*. Zygmunt Bauman o Kościele, którego powołaniem jest głoszenie Dobrej Nowiny o miłości Boga do ludzi pisał: „delikatny dotyk miłości przeistacza się w spiżowy uchwyt

władzy”¹⁶⁴. W swoich wizjach nawiązywał do Nietzschego¹⁶⁵, który stwierdzał:” pojęcia, takie jak „zaświaty”, „Sąd Ostateczny”, „nieśmiertelność duszy”, sama „dusza”; są to narzędzia tortury, są to systemy okrucieństwa”¹⁶⁶. Opresywną rolę Kościoła upatrywał w zdobyciu władzy nad sumieniami wiernych. W stosowaniu moralnego szantażu opartego na *numinosum tremendum* – wizji piekła, szatana i wiecznego potępienia. Na mnożeniu listy grzechów będących ciężkimi przestępstwami wynikającymi z chęci zakosztowania szczęścia - uczestnictwie w świeckim *misterium fasinusum*. Prowadzi to człowieka, jak twierdzi za Leszkiem Kołakowskim, do przerażającego odczucia „niesamowystarczalność” rodzącej potrzebę oparcia się na Bogu, religii i Kościele. Pisał: „Kościoły nie troszczyły się bynajmniej o to, aby łagodzić przyrodzoną ludziom troskę o „sprawy ostateczne” (...). Wręcz przeciwnie: czyniły one wszystko, co w ich mocy, aby przepełnić tą troską (...) każdą szczelinę ludzkiego życia - by postawić ludziom cele, jakich żadną miarą sami zrealizować nie mogą, i w ten sposób uczynić paniczny lęk niesamowystarczalności motywem przewodnim każdej ich myśli i każdego czynu”¹⁶⁷. W efekcie postmodernizm odrzucił instytucjonalną formę religii oraz wywołujący grozę i przerażenie świat nadprzyrodzony, skupiając się na rzeczywistości ziemskiej, na szukaniu doświadczeń wywołujących odczucie fascynacji i urzeczenia, uniesienia i wyzwolenia z lęku istnienia¹⁶⁸. W religijności zaś zaszły zmiany, o których pisał Janusz

¹⁶⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 139.

¹⁶⁵ Myśli Nietzschego propagował w swoich książkach Gilles Deleuze, filozof francuski, postmodernista. Udowadniał w nich, że Nietzsche był „prepostmodernistą” i położył podwaliny pod postmodernizm. Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993.

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 73.

¹⁶⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesne losy religii*, w: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 288.

¹⁶⁸ Por. L. Dyczewski, *Sacrum*, (w:) *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 359.

Mariański: „Zmieniająca się religijność ewoluuje od wielkiej Transcendencji do małej Transcendencji aż po granice swojej duchowości bez Boga”¹⁶⁹. Bóg bowiem, jako świętość prawdziwa i jedyna domaga się Bożej bojaźni - nabożnego lęku przed swoją wielkością, majestatem, świętością, sprawiedliwością i sądem – wywołuje *mysterium tremendum*, które postmodernistyczna religia, wraz z transcendencją, odrzuca.

Przypadek, który Szymborska czci jako *sacrum*, wpisuje się w tak pojmowaną religijność pozbawioną transcendencji, świadomości życia wiecznego, nagrody i kary. Jest orędownikiem, jak pisał Bauman, „ładu ludzkiego na ziemi, w jakim wolność i szczęście zapanowałyby bez jakiegokolwiek pozaświatowej czy nadprzyrodzonej pomocy”¹⁷⁰. Jedynie mocą szczęśliwego trafu, który zdarza się w życiu kierowanym przez przypadkowe, losowe zdarzenia, na które człowiek nie ma wpływu. Religia natury zaś odpowiada na słynny apel Nietzschego nawołujący do bojkotu „zaświatów” wypowiedziany ustami Zaratustry: „Zaklinam was, bracia, pozostańcie wierni ziemi!”¹⁷¹.

II.2. Przypadek jako „święta moc”

Doświadczenie świętości, pojawiające w obliczu działania przypadku, wywołane odczuciem zachwyty i „umiarkowanej grozy”, jak powie Szymborska w wierszu *Niebo z tomu Koniec i początek* z roku 1993, rozpatrywane zgodnie z koncepcją Rudolfa Otto nie wyczerpuje w całości zagadnienia koncepcji *sacrum* wpisanego w

¹⁶⁹ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 151.

¹⁷⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesne losy religii*, w: *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 292.

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004, s. 9.

twórczość noblistki. Przy próbie poszerzenia rozumienia przypadku jako *sacrum* pomocna będzie teoria kolejnego wielkiego teoretyka, Gerarda van der Leeuwa (1890-1950). Holenderski fenomenolog i religioznawca do zdumienia wywołanego ambiwalentnym odczuciem urzeczenia i trwogi wobec świętości dodał poczucie objawienia się mocy, emanującej z niezwykłą siłą. W swoim dziele *Fenomenologia religii* pisał: “Dystans dzielący rzeczy i osoby obdarzone mocą od rzeczy i osób jej pozbawionych określamy jako stosunek między tym, co święte, a tym, co świeckie”¹⁷². W tym ujęciu źródłem religii jest nadprzyrodzona, bezosobowa i wszechobecna moc, której istnienia człowiek doświadcza w spotkaniu z *sacrum*. Ona to nadając rzeczywistości sens i głębię, wprowadza w życie wymiar religijny.

Zanim jednak zostanie wskazana w poezji Szymborskiej owa moc, z jaką działa przypadek-*sacrum*, jego siła, energia i intensywność oraz istota i źródło, z którego moc ta bije, warto pokazać, na zasadzie porównania, chrześcijańskie rozumienie przypadku jako skutku występowania nieprzewidzianych przez człowieka zdarzeń.

II.2.1. Moc przypadku w chrześcijaństwie

¹⁷² G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 41.

Przygodność, nieprzewidywalność losu budziły od zawsze niepokój i kierowały myśl ludzką ku siłom wyższym, nadprzyrodzonym. Również w Biblii możemy odnaleźć fragmenty mówiące o mocy przypadku. W czym imieniu działa, wpływając potężnie na rzeczywistość, zmieniając losy świata, zaskakując swymi wyrokami zarówno ludzi prostych, jak i władców, walecznych i tchórzy, uczonych i głupców, bogatych i biednych? W Księdze Koheleta (9, 11), ulubionej księdze Szymborskiej, o czym mówiła w mowie noblowskiej¹⁷³, czytamy:

A dalej widziałem pod słońcem,
że to nie chyżym bieg się udaje,
i nie waleczni w walce zwyciężają.
Tak samo nie mędrcom chleb się dostaje w udziale
ani rozumnym bogactwo,
ani też nie uczeni cieszą się względami.

Bo czas i przypadek rządzi wszystkim.

Czyżby Biblia również apoteozowała przypadek? Czy mamy w Biblii jasno powiedziane, że Bóg co prawda stworzył świat w takiej formie, jaką widzimy, lecz władzę nad nim oddał przypadkowi? By odpowiedzieć na to pytanie warto zajrzeć do Księgi Rut (2, 3):

„Rut wyszła więc i przyszła zbierać kłosy na polu za żniwiarzami, a **przypadkiem** tak się stało, że było to pole Booz, który był z rodu Elimeleka.”

Mamy tu opisane zdarzenie (przypadek), kiedy w Betlejem Rut, wdowa po Elimeleku, pragnąc zapewnić choćby najskromniejsze utrzymanie nie tylko sobie, ale i (może przede wszystkim) swojej teściowej, Noemi, podejmuje zwyczajową dla będących w ciężkiej sytuacji kobiet pozbawionych opieki mężczyzn pracę, polegającą na

¹⁷³ Poetka mówiła: „Marzą mi się czasami sytuacje niemożliwe do urzeczywistnienia. Wyobrażam sobie na przykład w swojej zuchwałości, że mam okazję porozmawiania z Eklezjastą, autorem jakże przejmującego lamentu nad marnością wszelkich ludzkich poczynań. Pokłoniłabym mu się bardzo nisko, bo to przecież jeden z najważniejszych, przynajmniej dla mnie, poetów”. Zob. Wisława Szymborska – Odczyt Noblowski 1996 zamieszczony na stronie oficjalnej stronie The Nobel Prize. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1996/szymborska/25586-wislawa-szymborska-odczyt-noblowski-1996/> [data dostępu: 22.06.2022]

zbieraniu kłosów zboża pozostałego na polu po żniwiarzach. Rut będąc noabitką przywędrowała do Betlejem za powracającą do ojczyzny po latach głodu Noemi, którą nie chciała opuścić. Jest więc tu osobą obcą. Przypadek sprawia, że wybiera pole Booza, którego nie zna i o którym nic nie wie. Przypadek sprawia, że jest on krewnym zmarłego męża Rut. Mężczyzna zgodnie z prawem lewirackim, które pozwala poślubić wdowę po krewnym, by „wzbudzić” potomstwo i ocalić ród, poślubia noabitkę, która oczarowała go swoją lojalnością względem teściowej. W ten sposób Rut, rodząc syna Obeda będącego dziadkiem króla Dawida, przyczynia się do przekazania mesjańskiej królewskości i kapłaństwa w narodzie wybranym. Tak więc, z czegoś, co po ludzku nazwane zostało „przypadkiem”, Bóg wywiódł dalszy ciąg historii zbawiania. Przypadek został podporządkowany planom Boga. Co w ludzkich oczach wydało się przypadkiem, celowe było w oczach Pana. W chrześcijaństwie bowiem nad światem sprawuje pieczę jego Stwórca, co w teologii przyjmuje nazwę Opatrzności. Święty Tomasz z Akwinu rozważając aporię zawartą w zagadnieniu współistnienia przypadku i Opatrzności, mówi: „[coś] zdarza się niechybnie i z konieczności, gdy Boska Opatrzność przesądza o tym, by zdarzyło się niechybnie i z konieczności, a zdarza się przypadkowo, gdy zamysł Boskiej Opatrzności nakazuje, by zdarzyło się przypadkowo”¹⁷⁴. W chrześcijaństwie sednem mocy przypadku jest więc Opatrzność Boża. Biblijny przypadek działa z mocy Bożej Opatrzności. Przypadek w poezji Szymborskiej działa zaś w imieniu i z mocy natury. Zasadne więc jawi się pytanie, czy natura też opiekuje się „swoim stworzeniem”, ma pieczę nad nim w jakiejś sobie znanej postaci Opatrzności?

¹⁷⁴ *Summa teologii* I, q. 22, art. 4, ad. 1. Tłumaczenie za: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii; kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999). Akwinata poświęcił cały 74 rozdział summy filozoficznej »Contra gentiles« problemowi zdarzeń losowych i przypadkowych. Twierdzi w nim, że Boża Opatrzność nie wyklucza owych zdarzeń. Por. M. Haller, *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i coda*, Warszawa 2015, s. 216.

II.2.2. Moc przypadku a Opatrzność

Czy Szymborska wierząc w moc przypadku, wierzy również w jakąś formę Opatrzności? Jej nieustannej opieki nad światem i człowiekiem? W twórczości poetki znajduje się wiersz, w którym można doszukać się aluzji do oka Opatrzności Bożej. Jest to utwór *Może to wszystko* z tomu *Koniec i początek* z roku 1993, w którym noblistka zastanawia się nad realnością naszego świata, a ściślej nad formą jego istnienia. Bóg – przedstawiony jako szef laboratorium, w którym być może „to wszystko się dzieje” - spogląda na ludzi, którzy są „obserwowani czymś więcej niż okiem”. Czy jednak rozacza opiekę nad swoim stworzeniem? Nic bardziej mylnego. W wizji przedstawionej przez poetkę ludzie są dla Boga raczej obiektami, które bada. Bo świat i jego mieszkańcy są tylko projektem badawczym. Z zasady Stwórcy nie ingeruje w ich sprawy, pozostawiając je swojemu biegowi. Co prawda są oni obserwowani „bożym okiem”, ale jest to oko, które nie obserwuje po to, by reagować, wkraczać, ocalać („żadnych interwencji” - powie poetka), ale by analizować. Chłodno i rzeczowo spogląda na stworzenie, jak na produkt w fazie badań eksperymentalnych, gdzie jest „każdy z osobna/ brany na koniec w szczypczyki”, nieuchronnie poddany srogiemu sądowi ostatecznemu. Człowiek w swoich zachowaniach jest dla Boga przewidywalny, tylko niezwykle wstrząsy lub osiągnięcia budzą umiarkowaną ciekawość:

Może jak dotąd nic w nas ciekawego?
Monitory kontrolne włączane są rzadko?
Tylko gdy wojna i to raczej duża.
niektóre wzloty ponad grudkę Ziemi,
czy pokaźne wędrówki z punktu A do B?

Oko - w domyśle Opatrzności, którym posługuje się Bóg stwórcy - jest więc dla Szymborskiej bardziej okiem „Wielkiego Brata”, postaci stworzonej przez Orwella w antyutopii *Rok 1984*¹⁷⁵, czy nawet okiem

¹⁷⁵ Zob. G. Orwell, *Rok 1984*, tłum. T. Markowicz, Muza 2017, s. 359.

kamer w Foucaultowskiej pułapce panopticum¹⁷⁶, („Oto mała dziewczynka na wielkim ekranie/ przyszywa sobie guzik do rękawa”), okiem śledzącym i analizującym, niż okiem Bożej opieki i pomocy. Niewiele ma więc wspólnego z okiem Opatrzności kierującej dziejami świata, realizującej odwieczny plan Boży urzeczywistniający się od stworzenia do zbawienia. Do obrazu Boga mściwego i szalonego z wiersza *Noc*, dołącza tu wizja Boga zimnego, beznamietnego szefa laboratorium, w którym badany jest człowiek. I powiedzieć tu należy, że obraz ten wpisuje się w wizję Boga widzianego oczami poetki - stanowi istotę obcą i niepoznaną. Tak bowiem przedstawiony jest również w innych utworach. W wierszu *Wywiad z Atropos* z tomu *Dwukropek* z roku 2005 poetka widzi Boga jako „zwierzchnika” kostuchy, o którego pytana, śmierć zatrwożona milknie w pół słowa, nie chcąc ujawniać żadnych szczegółów:

Spytam inaczej: ma Pani Zwierzchnika?
... Proszę o następne pytanie.

W wierszu *Jawa* z tomu *Koniec i początek* z roku 1995 Bóg jest określony jako „nieznany”:

Ten, bez którego nie byłoby jawy
jest nieznany

Zaś w wierszu *Rzeczywistość wymaga* z tego samego tomu Stwórca nazwany jest słowem „Nic”:

Tak wiele jest Wszystkiego,
że Nic jest całkiem nieźle zasłonięte.

Szyborska eksmitując Boga „z realności do przenośni”, odrzuca tym samym wiarę w Opatrzność tego, którego uważa za „Nic”, za „nieznanego”, jak ojca, który porzuca swe dziecko nie nadając mu w dniu narodzin swego nazwiska, co odnotowuje się w akcie urodzenia

¹⁷⁶ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009.

uwaga „ojciec nieznany”, a nawet zwierzchnika śmierci czyhającej na życie człowieka.

To odczucie braku Opatrzności panującej nad światem, która daje poczucie bezpieczeństwa, sensu każdej przeżywanej chwili – nawet żaloby, poczucie sprawiedliwości – uzyskanej choćby w wieczności, rodzi stany emocjonalne, z którymi człowiek sam nie umie się uporać. Zamiast na pomoc Opatrzności Bożej może liczyć na tabletkę antydepresyjną – „chemiczną litość”, która wie jak „rozjaśnić brak Boga”, jak powie poetka z przekąsem w wierszu *Prospekt* z tomu *Wszelki wypadek* z 1972 roku:

Wiem, co robić z nieszczęściem,
jak znieść złą nowinę,
zmniejszyć niesprawiedliwość,
rozjaśnić brak Boga,
dobrać do twarzy kapelusz żałobny.
Na co czekasz -
zaufaj chemicznej litości.

W utworze będącym poetycką wersją reklamy¹⁷⁷ leków psychotropowych nachalna promocja substancji, którą poetka przedstawia jako mającą moc zagłuszyć konsekwencje odrzucenia wiary w Bożą Opatrzność, przyjmuje formę kuszenia, a zgodę na jej uzależniające i otumaniające działanie można odczytać jako zawarcie paktu ze Złem:

Sprzedaj mi swoją duszę.
Inny kupiec się nie trafi.
Innego diabła już nie ma.

Wiersz ten, co ciekawe i co warto zauważyć, jest doskonałym przykładem reklamy postmodernistycznej. Jak zauważa Dominic Strinati „Reklama postmodernistyczna interesuje się w większym stopniu kulturowymi przedstawieniami niż rzeczywistymi cechami, jakie reklamowany produkt może posiadać w otaczającym świecie, co

¹⁷⁷ Zob. R. Kossakowski, *Zen w pomadce. Rzecz o sacrum w reklamie*, Dialogi polityczne 2007, nr 8, s. 193-212.

nawiązuje do tezy, iż rzeczywistość została sprowadzona do kultury popularnej. Znakiem pojawienia się postmodernizmu w reklamach telewizyjnych jest ich stylistyka, przemyślnie cytaty z kultury popularnej i sztuki, zawarte w nich minipowieści, zainteresowanie zewnętrznymi cechami, dowcipy z reklamy oraz uświadamianie widzom faktu, że reklama to twór mediów oraz krzykliwe powtarzane wykorzystywanie przeszłości¹⁷⁸. To „wykorzystywanie przeszłości” przez media w poetyckiej reklamie prozaku, wprowadzonym w latach osiemdziesiątych leku poprawiającego samopoczucie milionów Amerykanów i Europejczyków, nazwanym „pigułką szczęścia”, poetka podkreśla tworząc „minipowieść” o kuszeniu i podpisaniu paktu z diabłem o duszę. Po odesłaniu Stwórcy w wierszu *Noc z „realności do przenośni”* obraz Boga, diabła, kuszenia, paktu, duszy pojawiające się w późniejszych utworach nie mają już „wartości prawdy”. Są tylko „cytatami z kultury”, elementami, które dla Derridy, twórcy dekonstrukcjonizmu, stanowiły, jak mówił, będącymi „pod ręką” szpargałami przydatnymi w procesie „majsterkowania”, brikolażu (fr. *bricolage*) - prowadzonej gry polegającej na montażu nowych znaczeń dzięki dowolnemu zestawieniu elementów „wyciętych” z różnych tekstów kultury¹⁷⁹. To „majsterkowanie” charakterystyczne dla postmodernizmu (w odróżnieniu od modernistycznej „inżynierii”, gdzie budowany był monolit w postaci uniwersalnego porządku sensów) odczytać można jako montowanie (kleczenie) zlepkę znaczeń, dających jakieś poczucie wyższej idei¹⁸⁰.

¹⁷⁸ D. Strinati, *Postmodernizm a kultura popularna*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1995, s. 185-186.

¹⁷⁹ J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, [w:] tegoż, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 492 -493.

¹⁸⁰ Kolaż – w formie dowcipnych wycinanek - był ulubioną zabawą Szyborskiej. Setki takich karteczek własnej produkcji, zamiast zwykłych kartek pocztowych, wysyłała poetka do znajomych. Zostały one zebrane i opublikowane w kilku wydaniach książkowych. Zob. W. Szyborska, *Kolaże*, Kraków 2019, ss. 200. W. Szyborska, Z. Herbert, *Jacyś złośliwi bogowie zakpili z nas okrutnie. Korespondencja 1955-1996*, Kraków 2018, s. 167. *Wisławy Szyborskiej dar przyjaźni i dowcipu. Teksty i wyklejanki z kolekcji Ryszarda Matyszewskiego*, Warszawa 2008.

Ukazana jako „chemiczna litość”, pigułka zabiera możliwość, jak powie poetka, „odważnego przeżycia życia”. Jak widać Szymborska odrzucając pociechę płynącą z wiary w Bożą Opatrzność, odrzuca również wiarę w miłosierdzie – jak powie „litość” - chemicznych pigułek szczęścia, które uniemożliwiają zmierzenie się ze wszystkimi emocjami i stanami, zanurzenie się w naturę i powierzenie jej siłom. Diabeł bowiem powie:

Kto powiedział,
że życie ma być odważnie przeżyte?

Tymczasem dla Szymborskiej jest to wartość nadrzędna - żyć i celebrować życie. Odkrywać je i uczestniczyć w jego *nominosum* – przygodności istnienia, która po „śmierci Boga” ma moc wzbudzenia w ponowoczesnym człowieku namiastki religijnego doświadczenia. Już Nietzsche twierdził, że rezygnacja z chrześcijaństwa musi w społeczeństwie skutkować przyjęciem nowego sposobu myślenia i odczuwania¹⁸¹. Zachowaniu optymistycznej i społecznie akceptowanej postawy, po odrzuceniu chrześcijaństwa i jego prospołecznych wartości, służyć ma docenienie i skupienie się na samym procesie życia - na fascynacji życiem, celebracji życia, medytacji życia, które to czynności pozwolą przezwyciężyć wszelkie słabości i potęgować życiową moc.

II.2.3. Moc przypadku a łaska

Jaka jest więc odpowiedź na postawione wyżej pytanie? Czy Szymborska wierząc w moc przypadku, wierzy również w jakąś formę jego opieki nad światem? Uważna lektura wierszy ujawnia, iż odrzucając lek, symbol złudnej modernistycznej wiary w zdobycze nauki, które zapewnić mają ludzkości szczęście i wyeliminować

¹⁸¹ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 71.

cierpienie, a przy tym Boga widzianego na obraz szefa modernistycznego laboratorium, poetka brak Opatrzności Bożej sprawującej kontrolę nad przypadkiem zastępuje pojęciem „szczęśliwego trafu”. Opatrzność Bożą, której na próżno szukać w jej wierszach, czy „litość chemiczną”, którą odrzuca, zastępuje zwykłym posiadaniem szczęścia w życiu, które dla niej jest ściśle związane z przypadkiem. Jest ono jego litościwą stroną, opatrnościowym działaniem ratującym świat i ludzi od nieszczęścia. W wierszu *Wszelki wypadek* z tomu pod tym samym tytułem z roku 1975 czytamy:

Ocalałeś, bo (...)

Na szczęście tam był las.

Na szczęście nie było drzew.

Na szczęście szyba, hak, belka, hamulec,
framuga, zakręt, milimetr, sekunda.

Na szczęście brzytwa pływała po wodzie. [podkreślenie autorki]

Życie człowieka pozostaje pod przemożnym wpływem przypadku. Jedynie szczęście może uchronić przed jego nieprzewidywanymi skutkami. Doskonale ukazuje to wiersz *Terrorysta, on patrzy* z tomu *Wielka liczba* z roku 1976. Cały wiersz to analiza przypadku, który działa i ma wpływ na osoby przechodzące koło baru, w którym terrorysta umieścił śmiertcionośną pułapkę. Wejście do baru w najbliższych czterech minutach oznacza śmierć, wyjście z niego – życie:

Bomba wybuchnie w barze trzynasta dwadzieścia.

Teraz mamy dopiero trzynastą szesnaście.

Niektórzy zdążą jeszcze wejść.

Niektórzy wyjść.

Poetka w dalszej części wiersza ukazuje kolejne cztery minuty jako zapis obserwacji, dla kogo wypadek będzie łaskawy, a kogo skarze na śmierć:

Kobieta w żółtej kurtce, ona wchodzi.

Mężczyzna w ciemnych okularach, on wychodzi.

Chłopaki w dzinsach, oni rozmawiają.
Trzynasta siedemnaście i cztery sekundy.
Ten niższy to ma szczęście i wsiada na skuter,
a ten wyższy to wchodzi.

Mamy tu zapis wpływu przypadku na człowieka. Może być łaskawy i ocalać pod postacią szczęśliwego trafu, lub zgubić człowieka przynosząc nieszczęście. Wszystko dzieje się jego mocą. W omawianym już wierszu Miłość szczęśliwa osobom wyróżnionym szczęściem w miłości, mającym złudne przekonanie, że „tak stać się musiało”, poetka zadaje pytania podważające zasadność takiego poglądu. Nie wie, dlaczego szczęście spotkało tych, a nie innych. Są tylko, jak powie, „pierwsi lepsi z miliona”, a jeśli zasłużyli i otrzymali szczęście „w nagrodę”, to nie ma odpowiedzi na pytanie „w nagrodę za co” i dlaczego właśnie „ci, a nie inni”:

Wywyższeni ku sobie bez żadnej zasługi,
pierwsi lepsi z miliona, ale przekonani,
że tak się stać musiało - w nagrodę za co? za nic;
Światło pada znikąd -
dlaczego właśnie na tych, a nie na innych?

Bo szczęście u Szymborskiej choć nie przysługuje wszystkim, przypomina w swej definicji łaskę Bożą – dar darmo dany człowiekowi w celu osiągnięcia zbawienia. I jeśli w chrześcijaństwie łaska będąca darem Boga zbawia człowieka i prowadzi do życia wiecznego, dla Szymborskiej szczęście jest darem natury i wybawia od złego przypadku. Tak jak dla chrześcijan przypadek, pozostający narzędziem w rękach Boga, jest pozbawiony własnej mocy, dla Szymborskiej moc przypadku odbieranego jako *sacrum* jest mocą świętą. I nie jest to bez znaczenia, jeśli idzie o świadomość tego, co człowiek może zrobić, by moc tę okiełznać. Jak przy braku łaski Bożej, można wymodlić jej udzielenie, tak można podjąć działania, by zjednać sobie moc przypadku, by chroniła od nieszczęść.

O próbach osvajania, obłaskawiania mocy *sacrum* tak, by stanowiła dla człowieka nie źródło siły niszczącej, lecz mocy zapewniającej życiu trwałość i sens, pisał van der Leeuw we wspomnianej na wstępie pracy *Fenomenologia religii*¹⁸². *Sacrum* według filozofa żąda działania, które by jego moc, powodującą w człowieku odczucie strachu i trwogi, mogło oswoić i wykorzystać jako źródło umocnienia własnego kruchego życia, a jego wątłe siły wpisać w potężne siły całej natury. Tym działaniem, według holenderskiego fenomenologa, jest zrytualizowanie postępowania i sprawowanie obrzędu.

II.2.4 Oswajanie mocy przypadku - ryt postępowania i obrzędu

Teoria *sacrum* Gerarda van der Leeuwa zakłada, że żąda ono od człowieka działania, sakralnych zabiegów, które mają złagodzić trwogę wynikającą z zagubienia w świecie¹⁸³. Działania owe nazywa ryttem obrzędu i postępowania, i definiuje jako święte czynności, podczas wykonywania których następuje wzajemne oddziaływanie na siebie strefy *sacrum* i *profanum* – świętości i człowieka. Mają one na celu oswojenie mocy *sacrum*, zatrzymanie jej i użycie do wyrwania się z mocy otaczającego wrogiego świata *profanum*. Jak pisze: „Człowiek, który albo szuka kontaktu z mocą, albo go ma, albo odeń ucieka, znajduje się w świecie. (...) W sensie religijnym znaczy to, że świat wydaje się mu obcy, napawa go strachem. (...) Tkwiący w świecie człowiek nie czuje się jak u siebie w domu; odczuwa Obcość, która może przemienić się w trwogę, ba - nawet w rozpacz”¹⁸⁴. By pokonać trwogę i rozpacz człowiek zaproszony jest do działania, które zmienia

¹⁸² G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.

¹⁸³ Jak już wyżej ustalono u Szymborskiej nie samo *sacrum* budzi trwogę, lecz nieszczęście – brak, jak można powiedzieć, postmodernistycznej łaski. To ono budząc trwogę powoduje zagubienie w świecie.

¹⁸⁴ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii ...*, s. 305-306.

się w postępowanie a ono w obrządek. Takim obrządkiem, według van der Leeuwa, jest między innymi przepowiednia.

Dywinacja jako zatrzymanie mocy przypadku

Według van der Leeuwa człowiek odszukując znaki działania *sacrum*, przejmuje działającą świętą moc, która nadaje jego życiu sens i trwałość. Owe „przejęcie mocy” możemy odkryć na w obrzędach takich jak seans dywinacji, stawiania horoskopów czy wróżb. W obrzędach tych przypadek zostaje obłaskawiony i unieszkodliwiony, a jego moc „zatrzymana” i „przejęta”. Takie „zatrzymanie mocy przypadku” widoczne jest w wierszu *Klucz z tomu Wołanie do Yeti* z roku 1957. Przypadek sprawia, że zgubiony klucz od mieszkania kochanków, rzecz dla nich droga i cenna, odnajduje ktoś, dla kogo jest bezwartościowym kawałkiem złomu. Zgubiony klucz otwierający drzwi do szczęścia dwojga ludzi staje się symbolem końca ich miłości. Dzięki przepowiedniom, wróżbom i horoskopom groźba rozdzielenia kochanków zostaje na czas odczytana:

Nie z kart, nie z gwiazd, nie z krzyku pawia
taki horoskop się ustawia.

Zagrożona miłość zostaje ochroniona dzięki przepowiedni i obłaskawieniu mocy przypadku w obrzędzie stawiania horoskopu. Działanie to, zgodnie z myślą van der Leeuwa, zyskuje miano obrzędu religijnego, gdyż moc przypadku-*sacrum* zostaje poprzez obrzęd dywinacji oswojona i obłaskawiona. Pozwala zatrzymać jego moc, a dzięki temu ocalić miłość i nadać jej wartość uniwersalną, kosmiczną:

Z miłością jaką mam dla ciebie,
Gdyby to samo się zdarzyło,
nie tylko nam: całemu światu
ubylałyby ta jedna miłość.

Szyborska sięga po motyw dywinacji również w micie Kasandry, greckiej wieszczki i królowny trojańskiej, która usiłowała bezskutecznie przestrzec rodaków przed zbliżającą się zagładą Troi. W

Monologu dla Kasandry z tomu Sto pociech z roku 1976 w usta córki króla Priama poetka wkłada ważne słowa, które objawiają moc przypadku:

Kochałam ich.
Ale kochałam z wysoka.
Sponad życia.
Z przyszłości. Gdzie zawsze jest pusto

Oto okazuje się, że przyszłość jest pusta, a jeśli tak jest, wszystko co dzieje się stwarza się „na poczekaniu”, a stwórcą jej jest, co podkreśla po raz kolejny, moc przypadku. Nie ma przeznaczenia, nie ma determinizmu – jest wolność, wszystko może się wydarzyć, ale nie musi. Siła i moc przypadku decydują o wszystkim. Jedynie znaki poprawnie odczytane w obrzędzie przepowiedni wskazują drogę do przejęcia i zatrzymania mocy przypadku.

W wierszu *Seans z tomu Koniec i początek z roku 1995* poetka przyrównuje świat do spektaklu dywinacji, podczas którego ujawnia się wszechpotężna rola i wpływ przypadku. Jedna z największych sztuczek polegająca na zachwianiu praw fizyki, obnaża ułudę ludzkiej wiary w możliwości rozumu jako narzędzia dającego panowanie nad rzeczywistością, nad naturą:

Przypadek pokazuje swoje sztuczki.
(...)
Przestrzeń w palcach przypadku
rozwija się i zwija,
rozszerza i kurczy.
Dopiero co jak obrus,
a już jak chusteczka.

Przypadek obnaża fałsz i utopię myśli nowożytnej, której hołduje ludzkość przeświadczona o możliwości zapanowania nad światem. Jest on pozornie tak przewidywalny, „mały”, a więc łatwy do ogarnięcia, zrozumienia, że daje złudzenie, iż łatwo go okiełznać - „pochwycić w ramiona”:

Przypadek zagląda nam głęboko w oczy.

(...)

Chce nam się wołać,
jaki świat jest mały,
jak łatwo go pochwycić
w otwarte ramiona.
I jeszcze chwilę wypełnia nas radość
rozjaśniająca i złudna.

Tym samym seans odkrywa fałsz oświeceniowego sposobu myślenia. Bowiem to co uważane jest za racjonalne, konieczne, zdeterminowane okazuje się podlegać nieobliczalnemu przypadkowi. Moc przypadku-*sacrum* jest tak nieprzewidywalna i groźna, że wymaga, jak zaznacza van der Leeuw, „uwagi, działania, czujności”¹⁸⁵.

Podobnie moc przypadku przedstawiona jest w wierszu *Pierwsza fotografia Hitlera* z tomu *Ludzie na moście* z roku 1986. Wiersz stanowi zapis rozmyślań nad zdjęciem rocznego dyktatora. Jest to poetycka rekonstrukcja chwili, która wydarzyła się, jak możemy się domyślić, w kwietniu 1890 roku w atelier fotograficznym w austriackim miasteczku Braunau. Oto roczny Adolf, syn państwa Hitlerów przygotowywany jest do zrobienia pamiątkowego zdjęcia. Padają zdania, które zazwyczaj dorośli wypowiadają w takich chwilach by zabawić małe dziecko:

No, nie będziemy chyba teraz płakać,
pan fotograf pod czarną płachtą zrobi pstryk
(...)

Czyja to rączka, czyja, uszko, oczko, nosek?
Czyj brzusek pełen mleka, nie wiadomo jeszcze:
drukarza, konsyliarza, kupca, księdza?

W chwil robienia zdjęcia, które uwieczni przyszłego najkrwawszego dyktatora XX wieku, wszystko zdarzyć się jeszcze może. Życie i przyszłość malca nie są określone. O wszystkim zadecyduje przypadek, którego tajemnicę matka usiłuje rozszyfrować:

¹⁸⁵ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii...*, s. 305-306.

kiedy rok temu przychodził na świat,
nie brakło znaków na niebie i ziemi:
wiosenne słońce, w oknach pelargonie,
muzyka katarynki na podwórku,
pomyślna wróżba w bibułce różowej,
tuż przed porodem proroczy sen matki:
gołąbka we śnie widzieć - radosna nowina,
tegoż schwytać - przybędzie gość długo czekany.
Puk puk, kto tam, to stuka serduszko Adolfka.

Odczytywanie „znaków na niebie i ziemi”, „wróżba w bibułce różowej”, „proroczy sen matki” z gołąbką – symbolem pokoju - są to zabiegi należące do obrzędu przepowiedni, w którym usiłuje się oswoić i przejąć moc przypadku. Bo nie istnieje przeznaczenie, nie ma determinizmu, ciągu rozumowo określonych zdarzeń, które pozwalają działać w porę chroniąc świat przed katastrofą. Przyszłość pozostaje nieodgadniona nawet dla historyków – specjalistów analizujących przeszłość, by móc przewidzieć przyszłość. Przypadek wymyka się wszelkim spekulacjom. Pozostaje tajemnicą, wobec której ludzkość jest całkowicie bezbronna. Potrafi z małego bobasa, podobnego do innych bobasów, stworzyć potwora, zagrażającego istnieniu świata. W chwili, gdy mały Adolf Hitler zostaje uwieczniony na fotografii, którą wkrótce znać będzie cały świat, w tym samym mieście, które zapisze się niechlubnie w historii, nic nie zapowiada dramatu:

Nie słyhać wycia psów i kroków przeznaczenia.
Nauczyciel historii rozluźnia kołnierzyk
i ziewa nad zeszytami.

Znaki nie zostały odczytane, uśpiona czujność nie odebrała mocy przypadkowi. Człowiek, zachwycony maleńkim, bezbronnym dzieckiem, poddał się sile przypadku. Jego groźnej i niebezpiecznej mocy. Ale nawet w takim razie, według van der Leeuwa, nie pozostaje wobec mocy *sacrum* bezradny. Pozostaje jeszcze obrzęd zaklinalnia, które zmienia się w modlitwę.

Modlitwa jako zaklinalnia mocy przypadku

Zaklinanie staje się inną formą oswojenia potężnej, budzącej trwogę mocy *sacrum*. Moc zaklęcia działająca na moc *sacrum* zamienia się w obrzęd religijny – w modlitwę. Van der Leeuw pisał: „Gdy człowiek rozpoznaje w mocy najpierw postać, a potem wolę, wówczas słowo mocy, zaklęcie, przekształca się w modlitwę. Tylko moc działa na inną moc: moc woli wymaga innej woli”¹⁸⁶. W postreligijnym świecie, zaklinaniem próbuje się wypełnić pustkę wynikającą z braku rozmowy z Bogiem i kontaktu z *sacrum*. W postmodernistycznej religii natury zaklinanie zmienia się w modlitwę, która oswaja moc przypadku, bo jak powie van der Leeuw, „modlitwa włada ludami, mocami i bogami”¹⁸⁷.

Taką swoistego rodzaju modlitwą-zaklinaniem, w formie litanii skierowanej do natury symbolizowanej przez jaskółkę, jest wiersz *Upamiętnienie* z tomu *Wołanie do Yeti* z 1957 roku:

Serce jaskółki,
zmiłuj się nad nimi.

Serce jaskółki,
zmiłuj się nad nimi.

Jaskółko, spraw, by nigdy
nie zapominali.

zmiłuj się nad nami.

Miłość - rodząca się pod wpływem przypadku, w co wierzy poetka, jest jak każde uczucie krucha i nietrwała. Modlitwa ma za zadanie ochronić miłość przed nieprzewidzianym działaniem przypadku, przejąć jego moc i tym samym nadać jej trwałość i siłę. Bo jak powie van der Leeuw: „Modlić się to manipulować siłą”¹⁸⁸ W tym wypadku siłą natury, której przypadek jest narzędziem i prawem.

¹⁸⁶ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii...*s. 373.

¹⁸⁷ Tamże, s. 371.

¹⁸⁸ G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii...*,s. 300.

Z kolei wiersz *Psalm* z tomu *Wielka liczba* z 1976 roku, nawiązujący do Psalmów biblijnych, z jednej strony jest pochwałą przypadku, chaosu, przygodności panujących w bujnie egzystującej naturze, z drugiej zaś krytyką porządku sztucznie wprowadzonego przez człowieka dzięki wytyczeniu granic państwowych. Konfrontacja wolności natury z narzuconym przez człowieka porządkiem budzi odczucia *muninosum*. Pozwalają one doświadczyć świętą moc przypadku działającą w naturze ponad wszelkimi nakazami, jako siłę należącą do sfery *sacrum*, w którą bez efektów usiłuje wdrzeć się *profanum* - to co ludzkie, sztuczne, uporządkowane:

Och, zobaczyć dokładnie cały ten nieład naraz,
na wszystkich kontynentach!
Bo czy to nie liguster z przeciwnego brzegu
przemyca poprzez rzekę stutysięczny listek?
Bo kto, jeśli nie mątwą zuchwale długoramienna,
narusza świętą strefę wód terytorialnych?

Czy można w ogóle mówić o jakim takim porządku,
jeżeli nawet gwiazd nie da się porozsuwać,
żeby było wiadomo, która komu świeci?

I tak to, co powstaje za przyczyną przypadku, objawia się jako święte,
to zaś co powstaje zdziałane ręką ludzką, zepchnięte zostaje w sferę
profanum, jest - jak powie poetka - „obce”. Obce świętej naturze:

Tylko co ludzkie potrafi być prawdziwie obce.
Reszta to lasy mieszane, krecia robota i wiatr.

Zaklinanie natury w *Psalmie*, które możemy odebrać jako postmodernistyczną modlitwę, jest oddaniem czci naturze i mocy przypadku.

Podobną formę - modlitwy - poetka nadała wierszowi *Woda* z tomu *Sól* z 1962 roku. Wiersz jest pochwałą, zachwytem, uniesieniem nad cudem natury kryjącym się pod wszelkimi postaciami, jakie przybiera woda. Zwracając się do kropelki deszczu spływającej z dłoni podmiot liryczny, *alter ego* poetki, odkrywa nieuświadomianą na co

dzień, niewidoczną gołym okiem tajemnicę cudu jakim jest zamknięty obieg krążącej w naturze wody – wiecznej, niezniszczalnej, wszechobecnej – w tej samej kropli będącej składnikiem wody (cieczy) raz pod postacią rzeki, innym razem morza, czy deszczu. W przypadkowej konfiguracji, siłą przypadku, kropelki nieustannie zmieniając stan skupienia zmieniają swe miejsce:

Kropla deszczu mi spadła na rękę,
utoczona z Gangesu i Nilu (...)
Na moim wskazującym palcu
Morze Kaspijskie jest morzem otwartym

a Pacyfik potulnie wpływa do Rudawy
tej samej, co fruwała chmurką nad Paryżem(...)

Nie starczy ust do wymówienia
przelotnych imion twoich, wodo.

Woda krążąca od narodzin Ziemi w naturze, złożona z kropeł od wieków zasilających, wciąż na nowo, wszelkie zbiorniki – od chrzcielnic katedr, powołujących do życia duchowego, po wody Gangesu, przyjmujące prochy zmarłych, ma moc scalania sfery *sacrum* z *profanum*:

Byłaś w chrzcielnicach i wannach kurtyzan.
w pocałunkach, całunach.

Przez udzielanie mocy w obrzędach, i świętych, i grzesznych, woda kieruje uwagę w stronę obrzędu oczyszczenia, podczas którego, jak wskazuje van der Leeuw, „dokonuje (...) nowego początku, usuwa jakąś moc i przyciąga nową”¹⁸⁹.

Oczyszczenie jako odrodzenie mocy przypadku

Posiadając szczególną moc woda objawia swoją siłę w zależności od przypadku - jednym razem niszcząca, innym ocalająca, gdyż, jak zaznacza van der Leeuw, udzielająca się w obrzędzie moc jest tak

¹⁸⁹ Tamże, s. 308.

potężna, że "<<to, co dobre>>, i <<to, co złe>>, nie zawsze da się od siebie oddzielić"¹⁹⁰. W podobny sposób niepojętą moc wody przedstawia Szymborska:

Ktoś tonął, ktoś o ciebie wołał umierając.

(...)

Domy gasiłaś, domy porywałaś

(...)

Gryząc kamienie, karmiąc tęcze.

Dodatkowo poetka łączy moc oczyszczającą wody z wydarzeniem najwyższej wagi w życiu człowieka – z narodzinami – ale co istotne nie, jak w chrześcijaństwie z narodzinami z ducha, lecz z narodzinami ciała¹⁹¹. Wiersz *Urodzony* z tomu *Sto pociech* z 1967 roku staje się swoistym rodzajem modlitwy uwielbienia dla „rodzicielki mężczyzny”, partnera życiowego (z „którym skacze przez ogień”) podmiotu lirycznego – *alter ego* poetki. Jest ona nazwana łodzią pływającą po wodach rozlanych między dwoma brzegami – niebytem i życiem, z których na świat wydobywa się człowiek:

Więc to jest jego matka.

Ta mała kobieta.

Szarooka sprawczyni.

Łódka, w której przed laty przyplynał do brzegu.

To z niej się wydobywał na świat,

na niewieczność.

Woda więc staje u początku każdego nowego życia¹⁹². Jak Charon przewozi zmarłych na drugą stronę przez Styks do Hadesu, tak matka w łodzi swojego ciała przewozi człowieka przez wody (w domyśle płodowe) do życia – choć oczyszczonego w akcie narodzin, skazanego,

¹⁹⁰ Tamże, s. 310.

¹⁹¹ Van der Leeuw również łączył nowe narodzenie z obrzędem oczyszczenia, o którym pisał: „Obrzęd, który nie tylko usuwa brud, lecz także umożliwia nowe życie, musi mieć w życiu religijnym wagę najwyższą. Powoduje on jak gdyby nowe narodziny”. Zob. tamże, s. 110.

¹⁹² Zob. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 207.

jak powie poetka, na „śmiertelność”. Bo zarówno narodziny, jak i śmierć wymagają oczyszczającej mocy, o której van der Leeuw pisał, iż „nie tylko usuwa brud, lecz także umożliwia nowe życie, musi mieć w życiu religijnym wagę najwyższą. Powoduje (...) jak gdyby nowe narodziny”¹⁹³.

Oczyszczającą moc powodującą nowe narodziny upatruje Szymborska również w mocy odradzającej się natury. Po każdej, szeroko rozumianej wojnie, której konsekwencją jest śmierć i zniszczenie, zachodzi potrzeba oczyszczenia – przywrócenia do życia, jak powie poetka używając słowa „sprzątanie”:

Po każdej wojnie
ktoś musi posprzątać.
Jaki taki porządek
sam się przecież nie robi.

Ktoś musi zepchnąć gruzy
na pobocza dróg,
żeby mogły przejechać
wozy pełne trupów.
(...)

Tak potężna rana zadana naturze może być oczyszczona tylko mocą, jaką posiada natura. To ona w procesie wiecznej wegetacji porasta „przyczyny i skutki” konfliktu zbrojnego, bez rozróżniania i bez rozstrzygania o winie i karze. Jak mówi van der Leeuw: „Dokonuje nowego początku, usuwa jakąś moc i przyciąga nową”¹⁹⁴:

W trawie, która porosła
przyczyny i skutki,
musi ktoś sobie leżeć
z kłosem w zębach
i gapić się na chmury.

Efekt oczyszczenia, którego celem jest „udzielenie dobrej mocy”, Szymborska upatruje w fakcie posiadania szczęścia –

¹⁹³ Tamże, s. 110.

¹⁹⁴ Tamże, s. 308.

postmodernistycznej łaski. To dzięki szczęśliwemu trafowi przypadek, mocą oswojoną w obrzędach, zawiesza nieszczęścia, które choć zdarzyć się musiały, ale zdarzyły się w innym czasie, w innych okolicznościach, innym ludziom. „Zdarzyły się nie tobie”, jak powie w wierszu *Wszelki wypadek* z tomu o tym samym tytule z roku 1975:

Zdarzyć się mogło.
Zdarzyć się musiało.
Zdarzyło się wcześniej. Później. Bliżej. Dalej.
Zdarzyło się nie tobie.
Ocalałeś, bo byłeś pierwszy.
Ocalałeś, bo byłeś ostatni.
Bo sam. Bo ludzie. Bo w lewo. Bo w prawo.
Bo padał deszcz. Bo padał cień.
Bo panowała słoneczna pogoda.

I tak przypadek i jego moc wpisana w twórczość Szymborskiej odczytany w perspektywie myśli van der Leeuwa (inaczej niż w myśli Otto) staje się mocą nadprzyrodzoną, groźną budzącą trwogę i dającą poczucie bezbronności i zagubienia w świecie. Ta tajemnicza moc powodując narastanie uczuć określanych jako religijne, wzywa do sprawowania obrzędów – przepowiedni (*Klucz*), modlitwy (*Psalm*), zaklinania (*Jaskółka*), rytu oczyszczania (*Woda, Urodzony, Koniec i początek*) - udzielających mocy samego *sacrum*, silnego odczucia udziału w jego stwórczej sile, panowania nad nią dzięki „posiadaniu szczęścia”, które chroni przed złą mocą i udziela dobrej.

Przytoczone wyżej przykłady sytuują religijność poetki blisko New Age, religijności wywodzącej się z kultu Matki Ziemi, Bogini Gai. W tym kontekście warto przypomnieć, że w południe 31 grudnia 1986 roku została przeprowadzona przez ruch New Age akcja, która objęła cały glob, a której zadaniem było prowadzenie modlitwy mającej uzdrowić świat poprzez wszczęcie go właśnie w moc natury. Uczestnicy oczekujący zmiany ery Ryby (chrześcijaństwa) na erę Wodnika wypowiadali między innymi takie słowa: „Teraz jest czas

początku..., ludzkość powróci do boskiej natury..., uzdrowienie nastąpiło, światu zostało przywrócone zdrowie. ..”¹⁹⁵.

Jednak z całą stanowczością trzeba stwierdzić, że religia postmodernistyczna, z której czerpie religijność Szymborskiej, nie jest tożsama z New Age. Religijność postmodernistyczna zdaniem Janusza Mariańskiego¹⁹⁶, wybitnego socjologa religii, jest czymś więcej niż religijność wywodząca się z ruchu New Age¹⁹⁷. Socjolog przestrzega przed utożsamianiem tych zjawisk. Zasadniczą różnicę widzi w kwestii odniesień do transcendencji, którą postmodernizm odrzuca¹⁹⁸. Tymczasem „New Age proponuje konkretne (choć doktrynalnie przemieszane) sposoby realizacji siebie w sferze transcendencji”¹⁹⁹.

Marcin Zwierzdzyński, krakowski religioznawca uważa zaś, że „religijność postmodernistyczna” jest określeniem religijności zwolenników postmodernizmu, tak jak określenie „religijność marksistowska²⁰⁰” jest określeniem religijności charakterystycznej dla marksistów²⁰¹. To ostatnie stwierdzenie jest najbliższe rozumieniu

¹⁹⁵ Cyt za: A. Zwoliński, *Tajemne niemoce*. Warszawa 2003, s.

¹⁹⁶ Podobne zdanie prezentuje badaczka filozofii wschodu, która pisze: „choć New Age i postmodernizm mają wspólne źródła i wiele cech charakteryzujących, jeden z tych nurtów można odnaleźć i w drugim, to jednak nie ma tu mowy o pokrywaniu się tych pojęć” Zob. B. Szymańska, *Filozofia wschodu*, Kraków 2001, s. 96. Cyt za: M. K. Zwierzdzyński, *Religia - duchowość - postmodernizm, w: Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, pod red. M. M. Libiszowska – Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, s. 91.

¹⁹⁷ J. Mariański, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997 1(183), s. 35-51.

¹⁹⁸ Zob. H. Grzmil-Tylutki, *Wstęp do części pierwszej: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – w sferze idei, w: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, pod red. H. Grzmil-Tylutki i A. Hannel-Brzozowskiej, Kraków 2010, s. 12.

¹⁹⁹ Zob. B. Kostrubiec, *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2014, s.50.

²⁰⁰ Zob. K. Tyszka, *Religijne oblicze komunizmu*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” XXXI Wrocław 2009, 327- 344.

²⁰¹ M. Zwierzdzyński, *Religia – Duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń*, w: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, pod red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska, Kraków 2010, s. 87.

religijności postmodernistycznej przyjętej w niniejszej pracy. Fakt, iż wyznawana przez Szymborską tzw. religia natury uznana została za religię zakorzenioną czy tożsamą z religią postmodernistyczną, wynika z obecności w poezji jej wyznawczynie wielu elementów zaczerpniętych z myśli postmodernistycznej oraz przyjętej metody badawczej, kryjącej się w starochrześcijańskiej maksymie *Lex orandi, lex credenti* - „prawo modlitwy jest prawem wiary”²⁰².

Warto więc potwierdzenia tezy o braku tożsamości New Age i religii, którą wyznaje Szymborska, odszukać w jej utworach. Oprócz faktu, że poezja poetki programowo pozbawiona jest transcendencji, o czym przekonywująco zaświadcza jej badacze²⁰³ i co jest przedstawione również w niniejszej pracy, a co sytuuje ją poza wyznawcami New Age, warto zwrócić uwagę na inny fakt. Otóż próba odczytania wiersza *Przymus* z tomu *Wystarczy* z roku 2011 w kontekście wyznawanej przez poetkę religii pozwala zinterpretować go jako polemikę z ideami New Age. Jako wprowadzenie w kontekst utworu trzeba przypomnieć, że New Age utożsamia Ziemię ze starożytną boginią Gają, która wyłoniła się a chaosu. Jest to żywa planeta posiadająca nie tylko energię, ale też świadomość. Zgodnie z ideą panteistyczną energia planety przenika cały wszechświat sprawiając, że wszystkie

Religijność marksistowską można za Kołakowskim określić jako „pseudosakralny ruch religijny odznaczający się tym wszystkim, co religie tradycyjne – potrzebą wierności credo, silną strukturą hierarchiczną i roszczeniom do orzekania, co prawdziwe i fałszywe, co dobre, a co złe”. Zob. L. Kołakowski: *Herezja*. Kraków 2010, s. 66.

²⁰² To założenie metodologiczne i jego realizacja opisane zostało we wstępie niniejszej pracy.

²⁰³ O tej charakterystycznej cesze poezji Szymborskiej – programowego braku odniesień do transcendencji - badacze i znawcy napisali sporo artykułów. Zob. A. Legeżyńska, *Wisława Szymborska*, S. Balbus, *Świat ze wszystkich stron świata – o Wisławie Szymborskiej*, Kraków 1997; A. Węgrzyniak, A. Sandauer, *Pogodzona z historią*, W; *Radość czytania Szymborskiej, wybór tekstów krytycznych*, oprac. S. Balbus, D. Wojda, *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996, Cz. Miłosz, *Poezja jako świadomość*, w: *Radość czytania Szymborskiej, wybór tekstów krytycznych*, oprac. S. Balbus; J. Kwiatkowski, *Wisława Szymborska*, w: tamże; M. Wyka, *O poezji Wisławy Szymborskiej*, w: tamże.

stworzenia są sobie równe²⁰⁴. Stąd zwierzęta, pełnoprawni partnerzy człowieka, nie mogą być wykorzystywane, a tym bardziej przeznaczone do konsumpcji. Tymczasem Szymborska w omawianym wierszu pisała o łańcuchu pokarmowym następująco:

Zjadamy cudze życie, żeby żyć.
Denat schabowy z nieboszczką kapustą.
Karta dań to nekrolog.
(...) Nawet najlepsi ludzie

(..) Nawet poeci najbardziej liryczni.
Nawet asceci najbardziej surowi
żują i przełykają coś,
co sobie rosło.

Trudno mi to pogodzić z dobrymi bogami.
Chyba, że łatwowierni,
chyba, że naiwni,
całą władzę and światem oddali naturze.

Wiersz ten można swobodnie odczytać jako podważenie zasadności wegetarianizmu, który stał się fundamentalną zasadą ruchu New Age. Poetka z ironią odnosi się do zbyt dosłownego interpretowania przez ten ruch prawa równości biocentrycznej²⁰⁵, które przyznaje wszystkim cząstkom biosfery równe prawo do życia. W wierszu nie poprzestając na ochronie praw zwierząt, przenosi prawo ochrony życia na rośliny. Do idei niejedzenia mięsa dodaje ideę niejedzenia roślin. Pointa zamieszczona w ironicznej uwadze o „dobrych bogach”, z wiarą w których trudno pogodzić takie „barbarzyństwo”, jak potrzebę „przegryzania” przez ludzi „czegoś zabitego”/”żeby ich czułe serca nie przestały bić”, jest skierowaniem uwagi na mądrość praw natury,

²⁰⁴ Zob. Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age. Papiaska Rada Kultury. Papiaska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. Kraków 2003.

²⁰⁵ Trzecia teza ekologii głębokiej daje ludziom prawo zaspokajając potrzeby życiowe kosztem innych form życia i brzmi: „Ludzie nie mają prawa do ograniczania tego bogactwa i różnorodności, chyba że chodzi o zaspokojenie ich istotnych, żywotnych potrzeb”. Zob. B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, przekł. E. Margielewicz, Wydawnictwo Pusty Obłok, 1995, s. 99.

kontrastującą z absurdalnością ludzkich zakazów i nieprzystającą do idei powoływanych przez nich „dobrych” – w domyśle naiwnych – bogów. Konsekwentnie, zgodnie z wyznawaną religią, jedynym bogiem dla Szymborskiej jest natura, której „dobrzy bogowie” gardzący tak naturalnymi sprawami jak pożywienie, muszą ustąpić miejsca.

Widać więc, że poglądy Szymborskiej bliższe są ekologii głębokiej niż New Age. I warto zaznaczyć, że inspiracją dla ekologii głębokiej stała się myśl Martina Heideggera niemieckiego filozofa, który zyskał ogromną popularność i uznanie wśród postmodernistów²⁰⁶. Opierając się na myśli Hölderlina, niemieckiego poety okresu romantyzmu, Heidegger widział naturę jako wszechobecność, w której dopiero uobecnia się rzeczywistość. Jako to, z czego zbudowany jest wszechświat, co jest wieczne i pierwsze, z czego wszystkie byty powstają i do czego po śmierci wracają²⁰⁷. Natura jest ponad wszystkim, co się w niej uobecnia. Również ponad bogami, którzy dopiero w niej mogą zaistnieć. Dlatego nie im przypisana jest świętość, lecz samej naturze, która jest „mocarna i bosko piękna”²⁰⁸. Dla Heideggera „Świętość jest istotą Natury”²⁰⁹.

Idee ekologii głębokiej, która przyznaje się do czerpania z myśli Heideggera, zaprezentował po raz pierwszy, wspomniany już Arne Naess, norweski filozof i działacz społeczny. To on w swoim artykule z 1973 roku zatytułowanym *The Shallow and Deep, Long-Range Ecology Movement*²¹⁰ po raz pierwszy użył terminu „ekologia głęboka”. Filozof rozumiał pod tym pojęciem „większą wrażliwość i otwarcie człowieka

²⁰⁶ Heidegger, mimo przeszłości związanej z NSDAP i licznym nazistowskim tekstom (był oficjalnym filozofem III Rzeszy) został przez Derridę wbrew oczywistym faktom „oczyszczony” i przedstawiony jako ojciec filozofii postmodernistycznej. Zob. J. Derrida, *O duchu. Heidegger i pytanie*, Warszawa 2015.

²⁰⁷ Zob. M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 54.

²⁰⁸ Tamże

²⁰⁹ Tamże, s. 61.

²¹⁰ Arne Naess, *The Shallow and Deep, Long-Range Ecology Movement*, „Inquir” 16, Oslo 1973, s. 95-100.

na siebie samego i otaczające go formy życia”²¹¹. Z czasem ekologia głęboka stała się nurtem filozoficznym (etyka środowiskowa) i społecznym. Jako etyka środowiskowa stawia pytania o wartości we współczesnym świecie, a próbując na nie odpowiedzieć buduje „spójną filozoficzną a zarazem religijną wizję świata”²¹². Z powodu odrzucenia antropocentryzmu na rzecz biologizmu kojarzona jest z postmodernizmem²¹³. Niektórzy badacze jednak, opierając się na różnicach w sposobie postrzegania natury i stosunku do niej obu nurtów uważają utożsamianie ich za błąd. W ekologii głębokiej szacunek człowieka dla natury rodzi się poprzez identyfikację z nią, natomiast w postmodernizmie poprzez dostrzeżenie i zaakceptowanie różnic. Nie rozstrzygając, kto ma rację, należy stwierdzić, że religia postmodernistyczna, z której czerpie religijność Szymborskiej, charakteryzująca się synkretyzmem jest mieszanką elementów zaczerpniętych z różnych filozofii i religii (w tym ekologii głębokiej i New Age) jednak nie pozwala na utożsamianie się z nimi.

Dla uzyskania całościowego ujęcia koncepcji *sacrum* wpisanego w twórczość Szymborskiej, a zarazem pełnego obrazu jej postmodernistycznej religijności, nie można w badaniach pominąć narzędzia, jakie dostarcza teoria *hierofanii* Mircea Eliadego.

II.3. Przypadek jako hierofania

Pojęcie *numinosum* - doświadczenie religijne, które dla Rudolfa Otto jest siłą świętą, uchwytną wyłącznie w ludzkim przeżyciu, stało się inspiracją dla Eliadego, rumuńskiego klasyka myśli religioznawczej, przy definiowaniu własnej koncepcji religijnego doświadczenia *sacrum*. To co Otto określał jako tajemniczą moc, zdolną do wywoływania w człowieku ambiwalentnych uczuć, która

²¹¹ Zob. B.Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życ w przekonaniu, ze Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielwicz, Warszawa 1995, s. 93.

²¹² Tamże

²¹³ Na różnice te zwrócił uwagę polski socjolog i pedagog. Zob. Z. Melosik, *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń-Poznań 1995, s. 94.

zarazem pociąga i odpycha - *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum*, Eliade określa jako objawienie się w sferze *profanum* tego, co człowiek odczytuje jako świętość, rozpoznawaną przez „doświadczenie wewnętrzne w aktach religijnych”²¹⁴. *Sacrum* objawiające się w sferze *profanum* nazwał Eliade *hierofanią*. Obejmuje ona niezliczoną liczbę zjawisk i obiektów²¹⁵, dlatego też pełna definicja *sacrum* w ujęciu Eliadego oparta jest nie na określeniu sposobów jego objawiania się (definicji *hierofanii*), ale na przeciwstawieniu świętości (*sacrum*), temu co świeckie (*profanum*). Religioznawca zauważał: „Wszystkie (...) definicje zjawiska religijnego posiadają jeden wspólny rys: każda z nich przeciwstawia na swój sposób *sacrum* (sakralność, świętość) i życie religijne *profanum* (powszedniość, świeckość) życiu świeckiemu”²¹⁶.

Objawienie świętości w sferze świeckiej prowadzi do uświadamiającego odczucia istnienia dwóch różnych rzeczywistości – realnej i nierealnej. Według Eliadego *sacrum* należy do sfery rzeczywistości realnej choć pozaracjonalnej, którą pojąć może tylko człowiek religijny. Dotarcie do owego poznania jest dla człowieka początkiem świadomego bycia w świecie. Pisał: "*Sacrum* to (...) doświadczenie tego, co realne, doświadczenie źródła świadomości istnienia w świecie. Czym jest świadomość, która czyni z nas ludzi?

²¹⁴ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992, s. 166.

²¹⁵ Eliade o wielorakość *hierofanii* pisał: „Musimy się oswoić z myślą, że *hierofanie* występują wszędzie, w każdej dziedzinie życia fizjologicznego, ekonomicznego, duchowego i społecznego. W gruncie rzeczy nie wiemy, czy istnieje coś — przedmiot, gest, funkcja fizjologiczna, istota żywa, zabawa itd. — co by gdzieś w ciągu historii ludzkości nie przekształciło się w *hierofanię*. (...) wszystko to, czego człowiek się dotknął, co odczuł, napotkał lub pokochał, mogło się stać *hierofanią*. (...) Chyba nie istnieje żadne znaczniejsze zwierzę ani żadna bardziej znana roślina, które by nie uczestniczyły w ciągu historii w sakralności. (...) choć pewna kategoria . (...) Jakiś przedmiot staje się przedmiotem sakralnym o tyle, o ile wciela (tzn. objawia) coś innego, coś różnego od siebie. (...) .Chcemy tu uwydatnić fakt, że *hierofania* zakłada jakiś wybór, wyraźne oddzielenie przedmiotu *hierofanicznego* od otaczającej go reszty”. Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 15-18.

²¹⁶ M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 7.

Jest ona rezultatem doświadczenia *sacrum*, doświadczenia rozdzielania pomiędzy realnym a nierealnym"²¹⁷.

W twórczości Szymborskiej znaleźć można wiersz doskonale obrazujący pojęcie *sacrum* w rozumieniu Eliadego. I nie będzie niespodzianki, kiedy okaże się, że jest to utwór, w którym główną rolę gra przypadek rozumiany jako prawo natury. W wierszu *Notatka* z tomu *Sól* z roku 1962 przypadek, wkraczający ze swoją mocą w historię ludzkości, bez trudu da się odczytać jako hierofanię objawiającą rzeczywistość *sacrum*, w sferze *profanum*.

Oto w muzealnej gablocie spoczywa kamień z widoczną rysą będącą pozostałością po pierwszym krzesaniu (przez przypadek) ognia:

W pierwszej gablocie
leży kamień.
Widzimy na nim
niewyraźną ryse.
Dzieło przypadku,
jak mówią niektórzy.

(...)
iskry skrzesej z kamienia
do gwiazdy.

Przypadek, objawiający się w dziejach, w przestrzeni i czasie *profanum*, przynosząc efekt w postaci ognia, staje się swoiście pojętą hierofanią. Tworzy ona, w nieświadomym jeszcze swego statusu człowieku, sakralne centrum, prapoczątek jego duchowego istnienia. Zapoczątkowuje czas mityczny, do którego odwoływać się będzie każda ludzka istota, który według teorii Eliadego, stanowi źródło świadomości istnienia w świecie, „świadomość, która czyni z nas ludzi”²¹⁸:

To ona
obróciła naszą głowę w ludzką

²¹⁷ M. Eliade, *Próba labiryntu...*, s. 166.

²¹⁸ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 12.

od iskry do gwiazdy,
od jednej do wielu,
od każdej do wszystkich,
od skroni do skroni
i to, co nie ma powiek,
otworzyła w nas.

To ona
wywabiła nas z wnętrza gatunku,
wywiodła z kręgu snu

Ujarzmiony mocą przypadku, we współpracy z ręką człowieka, ogień – które to wydarzenie w domyśle posiada rangę sakralnego przekazania człowiekowi przez naturę władzy nad żywiołami – budzi człowieka z „uśpienia”, rodzi człowieka świadomego. Staje się, jak twierdzi Eliade, opisem „wtargnięcia sfery *sacrum* (lub «nad-naturalności») w obręb Świata. To na tym wtargnięciu ufundowany jest Świat i właśnie za jego sprawą jest on taki, jakim dziś go widzimy”²¹⁹. Staje się, jak twierdzi Eliade mówiąc o sensie i istocie oddziaływania *sacrum*, „zdobywaniem przyrody przez człowieka”, nie tylko jako następstwo empirycznych odkryć, ale „owocem różnych <<sytuacji>> człowieka w kosmosie, sytuacji określonych dialektyką *hierofanii*”²²⁰.

Motyw *hierofanii* w postaci ognia przywołuje na myśl biblijne objawienie (*epifanię*) Boga, jego wkroczenie w historię zbawienia, w postaci słupa ognia, czy krzaka gorejącego. Przymierze Boga z ludźmi, w którym Mojżesz przekazuje ludziom tablice dekalogu, zastąpione zostaje przymierzem natury z ludźmi, kiedy to mocą swojego prawa – przypadku, przekazuje ludziom ogień. Wtedy to ludzie zyskują nowy status – nie, jak pod górą Synaj, ludu Bożego, wybranego przez Boga spośród innych narodów, ale zwierzęcia rozumnego, wybranego przez naturę spośród innych stworzeń. Znajdując oparcie w sakralnie rozumianym obrzędzie (krzesania ognia), panując nad siłami natury, nad żywiołami wychodzą z sennego błędzenia w labiryntach istnienia

²¹⁹ M. *Aspekty mitu...*, s. 12.

²²⁰ M. Eliade, *Traktat o historii religii...*, s. 150.

i doświadczają, jak mówi Eliade, „rozdzielenia pomiędzy realnym a nierealnym”, świadomości istnienia rzeczywistości przybierającej wymiar sakralny będący przeciwieństwem świeckości. Świadek i relikw tamtych wydarzeń – kamień z rysą będącą dziełem przypadku - umieszczony w muzealnej gablocie ma wywoływać (ewokować) wieczne powroty do świętych wydarzeń, które pozwoliły zapanować nad ogniem, stworzyły duchowego człowieka. Człowiek bowiem dla Szymborskiej powstawał w dwóch etapach - biologicznym i duchowym. W obu zaś udział brał przypadek. Zarówno w procesie ewolucji jak i procesie przekazania władzy w postaci ognia.

II.3.1. Ogień jako hierofania przypadku

Sakralne ujęcie żywiołów - ognia, wody, powietrza i ziemi - odnaleźć można choćby w wierszu *Atlantyda* z tomu *Wołanie do Yeti* z roku 1957. Szymborska podając w wątpliwość istnienie mitycznej krainy opisanego przez Platona w dialogu *Timajos*, o jej nie do końca realnych mieszkańcach powie:

Przypuszczalni. Wątpliwi.
Nie upamiętnieni.
Nie wyjęci z powietrza,
z ognia, z wody, z ziemi

Atlantydzki nie urealnienie przez zakorzenienie w sakralnie pojętych obrzędach związanych z żywiołami, „nie wyjęci z powietrza/ z ognia, z wody, z ziemi”, nie mogą zyskać realnego bytu, zaistnieć w świętym czasie i przestrzeni. Bowiem, jak dowodził Eliade, to co rzeczywiste, co posiada bytową moc i ontyczną wartość jest zawarte w rzeczywistości, która nie jest dana człowiekowi wprost, ale ujawnia się w mitach, symbolach i hierofaniach. W rzeczywistości *sacrum*²²¹.

Zgoła inaczej sprawę przedstawia poetka w wierszu *Jaskinia* z tomu *Sto pociech* z roku 1967. Widać tu doskonale podział na sferę *sacrum* i *profanum*, czas święty i świecki. Współcześni ludzie - turyści

²²¹ Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia...*, s. 170-174.

zwiedzający opuszczoną jaskinię Lascaux w Akwitanii - żądni wrażeń, znajdując się w sferze *profanum*, nie są w stanie niczego szczególnego doświadczyć i zobaczyć. Wokoło widzą i odczuwają, jak powie poetka, „nic”. Żadnego znaku świadczącego o wyjątkowej przeszłości tego miejsca:

Na ścianach nic
I tylko wilgoć spływa.
Ciemno i zimno tu.

Jednak wraz z przywołaniem pamięci wygasłego dawno, nieobecnego już dziś (w czasie historycznym), a tylko we wspomnieniu (w czasie mitycznym), świętego ognia palącego się tu w przeszłości, następuje otwarcie się przestrzeni świętej. W strefę *profanum* wkracza *sacrum* objawiając świętą przeszłość – czas mityczny. Jaskinia w perspektywie *profanum*, czasu historycznego, świeckiego, zwiera „nic”, w perspektywie zaś czasu mitycznego, przywołanego wraz ze wspomnieniem płonącego ognia, zamienia się w realną świątynię, sakralne centrum – z realnymi śladami przeszłości w postaci - tą samą ręką, która krzesła ogień - namalowanych bizonów. Bo jak powie Eliade: „To wieczny czas teraźniejszy wydarzenia mitycznego umożliwia świeckie trwanie wydarzeń historycznych”²²²:

Ale ciemno i zimno
Po wygasłym ogniu.
Nic - ale po bizonie
Ochra malowanym.

I tak jak rzeczywistość Atlantydy nie została urealniona w sakralnych obrzędach ognia, wody czy powietrza, tak jaskinia odsłania swoją historyczną prawdę dzięki odwołaniu do rzeczywistości świętej palącego się w niej w czasach mitycznych ognia. Co więcej uczestnictwo w odbywającym się tam świętym misterium ognia ma moc uświęcenia samych turystów. Bowiem ciała ich w blasku

²²² M. Eliade, *Sacrum, mit, historia...*, s. 110.

mitycznego ognia przestają być tylko rzeczywistością biologiczną, a stają się przestrzenią świętą, zanurzoną w mistyczne wydarzenie pierwotnego, mitycznego czasu „początków”:

Nic, czyli taniec nasz
Niedotańczony.

Twoje pierwsze u płomienia
uda, ręce, karki, twarze.

Moje pierwsze święte brzuchy

I domyślić się można, iż miłość niespełniona, określona jako „niedotańczony taniec” ciał, owo „nic” istniejące w przestrzeni *profanum* (tu i teraz), w przestrzeni sakralnej, w blasku świętego ognia, doznaje spełnienia. Zostaje bowiem uświęcona i przemieniona mocą sakralnego zjednoczenia – swoistej komunii ciał, które poetka przedstawia pod postacią spożywania świętej i uświęcającej stawy chrześcijan - ciała i krwi. Dyskretne określenie „swoje” -w odniesieniu do serca i krwi - określa intymny zakres „komunii” ograniczony tylko do kochanków:

Nic - ale po nas,
Którzyśmy tu byli
I serca swoje jedli,
I krew swoją pili.

Ogień, jeden z żywiołów będących *hierofanią* przypadku, staje się symbolem istnienia, trwania w realnej rzeczywistości. Czegoś tak stałego i rzeczywistego, że ewokuje samo życie zrodzone z przypadku - dawcy i stwórcy miłości, tajemniczej siły, która kobiecie przydziela „mężczyznę, z którym skacze przez ogień”, jak powie poetka w wierszu *Urodzony z tomu Wszelki wypadek z roku 1967*, mając na myśli wspólną drogę przez życie. Z jednej strony bowiem metafora ognia określa trudności, które dwoje ludzi pokonuje idąc wspólnie przez życie, z drugiej określa prawdziwość i realność życia, zanurzonego w przestrzeń sakralną, gdzie „krew swoją piją i serca swoje jedzą”. Bo

jak mówił Eliade, tylko to co święte jest prawdziwe²²³. Jest to trwanie przeżywane w aspekcie cielesności, gdzie ciało ma charakter sakralny, święty²²⁴.

Taki dualizm w przedstawieniu ciała przez Szymborska - jako święte i jednocześnie grzeszne - jest szczególnie charakterystyczne dla wierzeń pierwotnych. Edmund Sakowicz, polski religioznawca stwierdza: „W wierzeniach ludów pierwotnych (...) ciało ma charakter sakralny, święty. Nie jest ono przeciwstawiane temu, co duchowe. Nie ujawnia ontycznej, bytowej dychotomii, znanej w niektórych systemach wierzeń, według której to, co duchowe jest w nieustannym konflikcie z tym, co cielesne. Zresztą w społecznościach pierwotnych „*profanum*” zawsze jest „*sacrum*”²²⁵.

II.3.2. Ciało jako efekt *hierofanii* przypadku

Szymborska precyzyjnie rozdziela sferę *sacrum* i *profanum*. Jednak ciało, o którym mówi w swej poezji, może przynależeć zarówno do sfery *sacrum* – być święte, jak i do sfery *profanum* - być bytem czysto biologicznym, grzesznym. Inaczej jest z duszą przynależącą tylko do sfery *sacrum*, którą według słów poetki tylko „się miewa”, jak powie w wierszu *Trochę o duszy* z tomu *Chwila* z roku 2002. Ciało zanurzając się w przestrzeń *profanum* zostaje i działa bez duszy, która pozostaje w strefie *sacrum*.

Nikt nie ma jej bez przerwy
i na zawsze.

²²³ Dla Eliade prawdziwe i realne jest to, co zawiera się w *sacrum*. Pisał: „Z odkryciem *sacrum* jest ściśle złączona świadomość świata realnego. W doświadczeniu *sacrum* duch ludzki chwyta różnicę między tym, co jawi się jako rzeczywiste, mocne, bogate i znaczące, a tym, co jest pozbawione tych wartości, to znaczy tym, co się pojawia i znika, jest przypadkowe i chaotyczne”. Zob. M. Eliade, *Myśli o kulturze*, tłum. Z. Górnicki, „W Drodze” 1980, z. 8, 41–70.

²²⁴ O sakralności ciała zob. K. Lubowicki, *Sacrum ciała ludzkiego*, w: tegoż, *Duchowość małżeńska w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 110-120.

²²⁵ E. Sakowicz, *Ciało ludzkie w pozachrześcijańskich tradycjach religijnych*, „Forum Teologiczne” 2009 nr10, s. 23.

Dzień za dniem,
rok za rokiem
może bez niej minąć.
(...)

Rzadko nam asystuje
podczas zajęć żmudnych,
jak przesuwanie mebli,
dźwiganie walizek
czy przemierzanie drogi w ciasnych butach.

Przy wypełnianiu ankiet
i siekaniu mięsa
z reguły ma wychodne.

Dusza należąca do świata *sacrum* znika, gdy człowiek zanurza się w sferę *profanum*. U Szymborskiej więc dusza jest bytem chimerycznym, kapryśnym. „Znika” w procesach przyziemnych, prymitywnych związanych z biologią ciała. Łączy się na powrót z ciałem w chwili, gdy człowiek wkracza w strefę *sacrum*, gdzie dane mu doświadczyć ambiwalentnych odczuć *numinosum* złożonych z zachwyków i lęków, „radości i smutków”:

Czasem tylko w zachwykach
i lękach dzieciństwa
zagnieżdża się na dłużej.

(...)

Radość i smutek
to nie są dla niej dwa różne uczucia.
Tylko w ich połączeniu
jest przy nas obecna.

Możemy na nią liczyć,
kiedy niczego nie jesteśmy pewni,
a wszystko nas ciekawi.

Pozostawanie ciała tylko w sferze *profanum*, poświęcanie się tylko obowiązkom dnia codziennego, życia świeckiego, odbiera poetka jako złe i grzeszne. Stworzony w procesie ewolucji na podobieństwo swojego boga – natury, za swoje pierwsze przykazanie człowiek uznać

powinien kontemplowanie natury i świata, jak powie w wierszu *Nieuwaga* z tomu *Milczenie roślin* z roku 2011:

Źle sprawowałam się wczoraj w kosmosie.
Przeżyłam całą dobę nie pytając o nic,
nie dziwiąc się niczemu.
Wykonywałam czynności codzienne,
jakby to było wszystko, co powinnam.
(...)
Żadnych – jak – i dlaczego –
i skąd się taki tu wziął –
i na co mu aż tyle ruchliwych szczegółów.

Dla Szymborskiej ciało jest i świętością - doskonałym tworem natury, i bytem powszednim, świeckim - związanym mocno z doczesnością. Zawsze jednak jest objawieniem się mocy przypadku, który w darwinowskiej teorii ewolucji oraz zmiennych losowych wypracował jego kształt przez „trzy miliardy lat”, jak czytamy w wierszu *Film lata sześćdziesiąte* z tomu *Sto pociech* z roku 1967:

Ten dorosły mężczyzna. Ten człowiek na ziemi.
Dziesięć miliardów komórek nerwowych.
Pięć litrów krwi na trzysta gramów serca.
Taki przedmiot powstawał trzy miliardy lat.

Apoteoza ludzkiego ciała egzystującego na przecięciu się światów *sacrum* i *profanum*, „w którym owe światy nawiązują łączność, w którym może dokonać się przejście od świata świeckiego do świata świętego”²²⁶ zawarta jest również w wierszu mającym formę hymnu pochwalnego *Do serca w niedzielę* z tomu *Sto pociech* z roku 1967. Serce widziane jako najdoskonalszy, niestrudzenie działający mechanizm, przynależące, w swej na co dzień niezauważanej, nieuświadomionej pracy do sfery *profanum*, ukazane jest w wierszu w kontekście czasu świętego, dnia odpoczynku, poświęconego wytchnieniu:

²²⁶ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia...*, s. 145.

Dziękuję ci, serce moje,
że nie marudzisz, że się uwijasz
bez pochlebstw, bez nagrody,
z wrodzonej pilności.
Masz siedemdziesiąt zasług na minutę.

(...)
Dziękuję ci, serce moje,
że obudziłam się znowu
i chociaż jest niedziela,
dzień odpoczywania,
pod żebrami
trwa zwykły przedświąteczny ruch.

Szyborska zauważa tu podział na sferę *sacrum* i *profanum*, której granice zostają przekroczone. W sferę *sacrum* – niedzielnego świętowania wkracza *profanum* – pamięć o sprawach świeckich, codziennych, biologicznych - pracującym nieprzerwanie sercu. *Profanum* okazuje się niezbędne do zaistnienia *sacrum*. Wiersz jest więc doskonałą ilustracją Eliadowskiej koncepcji *sacrum* występującej zawsze w kontekście *profanum*. Fenomenolog pisał: „Świętość i świeckość stanowią dwa rodzaje bycia-w-świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, jakie człowiek ukształtował sobie z biegiem dziejów. Te odmiany bycia-w-świecie (...), sposoby bytowania sakralny i świecki, są uwarunkowane różnymi środowiskami, jakie człowiek zajmował w kosmosie”²²⁷. Środowiska te to z jednej strony natura, w której człowiek bytuje jako w pełni zjednoczony z przyrodą element kosmosu, z drugiej cywilizacja, która tworzy pochłoniętego przyziemnymi sprawami mieszkańca ziemi. Jeden i drugi sposób bytowania opiera się na fundamencie jakim jest ludzkie ciało.

Z jednej strony zatem Szyborska ciało odczytuje i widzi jako efekt działania świętej mocy przypadku, osadzone w wymiarze *sacrum*, ciało doskonale i święte, z drugiej zaś strony w ciele upatruje ułomną powłokę silnie związaną z *profanum*. Do polaryzacji dochodzi zazwyczaj w sytuacji, kiedy człowiek zapomina o swoim

²²⁷ M. Eliade, *Sacrum a profanum...*, s. 11.

pochodzeniu i powinnościach względem stwórcy – natury, lub w chwili, gdy tę naturę usiłuje oszukać. Tak dzieje się w wierszu *Akrobata* z tomu *Sto pociech* z 1967 roku:

Z trapezu na
trapez, w ciszy po
po nagle zmiłkłym werblu, przez
przez zaskoczone powietrze, szybszy niż
niż ciężar ciała, które znów
znów nie zdążyło spaść.

Sam. Albo jeszcze mniej niż sam,
mniej, bo ułomny, bo mu brak
brak skrzydeł, brak mu bardzo,
brak, który go zmusza
do wstydlivych przefrunięć na nieupierzanej
już tylko nagiej uwadze.

Spektakl cyrkowy akrobata to w kontekście lotu ptaka widok „wstydlivy”. Próba pokonania dzieła przypadku, który nie wyposażył ludzkiego ciała w skrzydła, a tylko ptakom ufundował, jak powie poetka w wierszu *Przylot* z tomu *Sto pociech* z roku 1967, zachwycające cuda na miarę:

(...) arcypazurków,
rzetelnych chrząstek i sumiennych błon,
dorzecza serca, labiryntu jelit,
nawy żeber i kręgów w świetnej amfiladzie,
piór godnych pawilonu w muzeum wszechrzemiosł
i dzioba mniszej cierpliwości.

Ten sam przypadek pozbawiając człowieka możliwości lotu, wspiał się na wyżyny geniuszu konstruując ciała ptaków, a nawet roślin. W wierszu *Cebula* z tomu *Wielka liczna* z roku 1976 brzuch ludzki porównany do cebuli okazuje się marną, niedoskonałą i kłopotliwą częścią ciała :

Cebula, to ja rozumiem:
najnadobniejszy brzuch świata.

Sam sie aureolami
na własną chwałę oplata.
W nas - tłuszcz, nerwy, żyły,
służy i sekretności.
I jest nam odmówiony
idiotyzm doskonałości.

Tylko w postawie akceptacji swojego miejsca w naturze ciało ludzkie jawi się jako doskonałe. Raz święte innym razem grzeszne, raz zanurzone w sferę *sacrum* a innym razem *profanum*.

Istnieje jeszcze w poezji Szymborskiej zupełnie wyjątkowa sytuacja, przy okazji której mówi o ludzkim ciele. To rzadki, jak twierdzi, przypadek „miłości szczęśliwej”, który ma moc stwarzania na nowo urody ciała ludzkiego, moc zaczerpniętą z gwiazd, jak powie wierszu *Przy winie* z tomu *Sól* z roku 1962:

Spojrzał, dodał mi urody,
a ja wzięłam ją jak swoją.
Szczęśliwa, połknęłam gwiazdę.
(...)
Pozwoliłam się wymyślić
na podobieństwa odbicia
w jego oczach. Tańczę, tańczę
w zatrzęsieniu nagłych skrzydeł.
Śmieję się, przechylam głowę.
ostrożnie, jakbym sprawdzała
wynałazek, Tańczę, tańczę
w zdumionej skórze, w objęciu,
które mnie stwarza.

Taka miłość szczęśliwa u poetki zawsze należy do sfery *sacrum* - rozwija się i spełnia na łonie natury²²⁸, gdzie w akcie miłosnego zjednoczenia staje się obrzędem konsekracji krajobrazu, na tle którego się spełnia.

II.3.3. Krajobraz (pejzaż) jako miejsce hierofanii przypadku

²²⁸ Szerzej problem został omówiony w pierwszym rozdziale.

Krajobraz u Szymborskiej jest ściśle związany z miłością łączącą dwoje ludzi. Z *sacrum* ich ciał, które ujawnia się w akcie zjednoczenia odbywającego się na łonie natur. Nie trudno dopatrzeć się tu powiązania z życiowymi doświadczeniami poetki, kiedy to miłość do pisarza, Kornela Filipowicza, zapalonego wędkarza spędzającego wolne chwile z dala od Krakowa, nad wodą, sprawiła, że podążając za wybrankiem serca decydowała się raz po raz, wbrew przyzwyczajeniom, na wakacje pod namiotem²²⁹. Potwierdzało to tylko tezę, w którą wierzyła, iż miłość jest wynikiem działania „niepojętego przypadku”. Jego, nie zawsze uświadomianą przez zakochanych, *hierofanią* :

Oboje są przekonani,
że połączyło ich uczucie nagłe.

(...)

Bardzo by ich zdziwiło,
że od dłuższego już czasu
bawił się nimi przypadek.

W wierszu zaczynającym się od słów *Nicość* przenicowała się poetka również swoją miłość uznaje za efekt niesamowitego przypadku:

A mnie tak się złożyło, że jestem przy tobie.
I doprawdy nie widzę w tym nic
zwyczajnego.

Miłość spełniona, cielesna – to „ gwiezdne na chybił trafił!”, przypadek, który wywraca wszystko do góry nogami – „na opak”; czyni przerwę w nieskończoności nieba i ulgę w „nieprzeprześci” – zwykłych codziennych ograniczeń, tak boleśnie odczuwanych w świecie *profanum*:

Gwiezdne na chybił trafił! Tutejsze na opak!
Rozpięte na krzywiznach, ciężarach, szorstkościach i ruchach!
Przerwa w nieskończoności dla bezkresnego nieba!
Ulgę po nieprzeprześci w kształcie chwiejnej brzozy!

²²⁹ Ślad tych wypraw odnaleźć można w listach Szymborskiej do Filipowicza. Zob. W. Szymborska, K. Filipowicz. *Najlepiej w życiu na Twój kot*. Listy. Karków 2016.

Miłość rozumiana jako objawienie się przypadku wpisana zostaje u Szyborskiej w krajobraz uświęcony, konsekrowany obrzędem spotkania i miłosnego zjednoczenia ciał. *Hierofania* zostaje umieszczona w świętym obszarze i w świętym czasie, gdzie przypadek objawia się w postaci miłości szczęśliwej. Tu dochodzi do niewiarygodnego cudu – „przenicowania się nicość na drugą stronę”, gdzie pustka zamieniając się w istnienie, objawia „bycie”, „życie prawdziwe”, zanurzone w bujnej naturze. To przestrzeń święta. Może nawet najświętsza, bo będąca strefą, w której ujawnia się, jak w świątyni, wiecznie trwająca hojna natura:

O mój tutaj spotkany, tutaj pokochany,
już tylko się domyślam z ręką na twoim ramieniu,
ile po tamtej stronie pustki na nas przypada,
ile tam ciszy na jednego tu świerszcza,
ile tam braku łąki na jeden tu listeczek szczawiu,
a słońce po ciemnościach jak odszkodowanie
w kropli rosy - za jakie głębokie tam susze!

Tę przestrzeń świętą, konsekrowaną, uświęconą miłością, poetka w wierszu *Pożegnanie widoku* z tomu *Koniec i początek* 1995 (napisanym po śmierci Kornela Filipowicza) chce chronić przed wtargnięciem *profanum* śmierci. Wszak to przestrzeń „życia prawdziwego”, ocalonego z niebytu, wyrwanego z nicości nieistnienia. Nie chcąc zasnuć jej, skalać, sprofanować smutkiem żałoby, „nie godzi się” na „powrót tam”. Rezygnuje z „przywileju obecności” danemu żyjącym. Żałoba przywilej ten zawiesza. Przestrzeń ta pozostanie przestrzenią miłości spełnionej, kultu ciał, ognia namiętności. Świętą przestrzenią, strefą *sacrum*, gdzie celebrowane jest życie:

Rozumiem, że mój smutek
nie wstrzyma zieleni.
Żdźbło, jeśli się zawaha,
to tylko na wietrze.

(...)

Przyjmują do wiadomości,
że - tak jakbyś żył jeszcze -
brzeg pewnego jeziora
pozostał piękny jak był.

(...)

Na jedno się nie godzę.
Na swój powrót tam.
Przywilej obecności -
rezygnuję z niego.

Rezygnując z powrotu „tam”, chroniąc ,zamykając tym samym krajobraz przed smutkiem, rozpaczą, brakiem i cierpieniem, otwiera go na nowe życie. „Godzi się”, by inna para celebrowała tam swoją miłość. By doświadczała miłosnego „przenicowania się nicości na drugą stronę”, by znaleźć się „od stóp do głowy wśród planet,/ nawet nie pamiętając, jak (...) było nie być”:

Potrafię sobie nawet wyobrazić,
że jacyś nie my
siedzą w tej chwili
na obalonym pniu brzozy.

Szanuję ich prawo
do szeptu, śmiechu
i szczęśliwego milczenia.

II.3.4. Przypadek jako boska manifestacja

Chrześcijanie wierzą, że nawet jeśli subiektywnie odczuwają chaos, przypadkowość - wszystko jest wynikiem Boskiego planu. Wiara ta daje poczucie sensu i celowości istnienia. W takich sytuacjach niewierzący w osobowego Boga tworzą swojego własnego bożka – „dzikie *sacrum*” oderwane od jakiegokolwiek religii. To wiara w jego moc pozwala złagodzić bolesne odczucie przypadkowości i bezsensu istnienia²³⁰.

²³⁰ Marek Szulakiewicz o „dzikim *sacrum*” pisze: „Wśród niebezpieczeństw związanych z poszukiwaniami współczesnego człowieka należy też podkreślić zjawisko „*sacrum* dzikiego” (...) Bowiem bardzo często człowiek współczesny, nie mogąc poradzić sobie z poszukiwaniami *sacrum*, swoją tęsknotę za tajemniczością i świętością zaspokaja uznaniem za sakralne czegokolwiek, co tylko jest mu oferowane. Wyraża się w tym najmocniej chęć ucieczki od jednowymiarowego, bezdusznego świata, lecz jednocześnie zbyt łatwa rezygnacja z poszukiwań. Za cenę

Zupełnie inaczej sprawa wygląda u Szymborskiej, która odesłała Boga „z rzeczywistości do przenośni” tworząc swoją własną koncepcję absoliutu oraz religii, w której deifikuje naturę. Chaos, przypadek, działanie „na chybił trafił”, coś czego przewidzieć nie sposób, jest dla poetki świętym prawem boskiej natury. Stanowi tę „bliżej nieokreśloną Tajemnicę należącą do sfery absoliutu, ale nim nie będącą” nazwaną świętością - *sacrum*. Określa to, co święte, co „związane z bóstwem lub inną tajemniczą mocą niedostępną poznawczo dla człowieka”²³¹. Jego działanie doprowadziło przez tysiące lat do powstania cudów takich jak - „mureny, moreny i chaszczce i paszcze”. Stworzyła arcydzieło ludzkiego ciała - „dziesięć miliardów komórek nerwowych./ Pięć litrów krwi na trzysta gramów serca”. Majstersztyk ptasich „arcypazurków,/rzetelnych chrząstek i sumiennych błon,/dorzeczca serca, labiryntu jelit,/nawy żeber i kręgów w świetnej amfiladzie,/piór godnych pawilonu w muzeum wrzechrzemiosł/i dzioba mniszej cierpliwości”.

Dla poetki jest to interwencja samej natury – jej objawienie, *hierofania*, która przez działanie przypadku powołała na świat człowieka, obdarowała władzą nad żywiołami, uczyniła najpotężniejszym wśród stworzeń żyjących na ziemi, stała się dawcą miłości, by w świętym akcie cielesnym „zapełniać ziemię dziadkami”, które rozbiegłszy się po świecie będą czcić naturę, podnosząc ku niej głowy, jak powie w wierszu *Fetysz płodności z paleolitu* z tomu *Sto pociech* z roku 1967:

Jest świat? No to i dobrze.
Obfity? Tym lepiej.
Mają się dokąd porozbiegać dziatki,
mają ku czemu wznosić głowy

niewielkiego wysiłku chce się znaleźć proste przepisy, które mogłyby wzbogacić odbiór świata i przywrócić utracony sens”. Zob. M. Szulakiewicz, *Powrót sacrum w kulturze współczesnej*, w: *Religie w dialogu kultur*, red. M. Szulakiewicz Toruń 2017, s. 99.

²³¹ *Słownik filozoficzny*, red. Jan Hartman, Kraków 2009, s. 199.

Rola przypadku nie ograniczyła się więc tylko do ewolucji – powstania życia na ziemi w wielkiej różnorodności. Przypadek jest stwórcą i kreatorem rzeczywistości, a formy powstałe za sprawą przypadku Szyborska czci jako hierofanie. Stają się one podstawą jej własnych mitów, opowieści o wtargnięciu *sacrum* w rzeczywistość *profanum*, które to wydarzenia wyznaczają czas i miejsca święte, centra sakralnej przestrzeni, w której poetka staje w obecności swojego bóstwa, w swoiście pojętym doświadczeniu mistycznym, w którym rodzi się jej religijność. I jest to religijność czerpiąca z religijności pierwotnych, w których człowiek pozbawiony Objawienia, poprzez tworzenie własnych mitów, sam odnajdował sens i cel istnienia²³². Mit bowiem w społecznościach pierwotnych, jak mówi Eliade „nadaje znaczenie światu i życiu ludzkiemu; (...) pozwala odczytać i zrozumieć święte przesłanie; dostarcza człowiekowi środków, dzięki którym może on wyzwolić się z terroru własnej przemijalności”²³³. Jest to więc postawa zaczerpnięta z religijności pierwotnej, w niej zakorzeniona i z niej przeszczepiona do religijności Szyborskiej.

Postawa ta koreluje z religijnością postmodernistyczną, w której odrzucenie idei osobowego Boga prowadzi często, przez nawiązanie do panteistycznych wierzeń pogańskich, do identyfikacji absolutu i natury, a co za tym idzie do sakralizacji, a nawet deifikacji natury. W

²³² Odmitologizowania świata nastąpiło już w Biblii. Bp Wielgus tak pisze o tych doniosłych wydarzeniach: „(...) oddzielenie *sacrum* od *profanum* nastąpiło już w Księdze Genesis. Zawarty w niej opis stworzenia świata odbiera bowiem gwiazdom przypisywaną im w starożytnych wierzeniach boskość i wszelkie stworzenie oddaje pod opiekę człowiekowi. Tekst z Genesis stanowi doniosłe w swoich skutkach odmitologizowanie świata i jego sekularyzację we właściwym rozumieniu tego słowa. Świat został tu potraktowany jako rzeczywistość świecka, pozbawiona boskich mocy, oddana w opiekę człowiekowi, a nie wroga mu i nad nim panująca. (...)To przecież Chrystus wyraźnie odróżnia *sacrum* od *profanum*, gdy mówi: co Bożego Bogu, a co cesarskiego cesarzowi. Ale jednocześnie jednoznacznie broni tego, co Boże, przed zachłannością cesarza. Nie zgadza się na to, aby cesarz zasiadał na ołtarzu, aby rościł sobie pretensje do ludzkich sumień i ludzkich dusz, aby decydował o prawdach wiary i o ludzkiej moralności”. Zob. Bp S. Wielgus, *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, t. XVI, s. 17-18.

²³³ A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001, s. 105.

efekcie następuje afirmacja immanencji i zamknięcie się na chrześcijańską transcendencję. Warto przypomnieć, że Pius X w roku 1907 w encyklice *Pascendi dominici gregis*, będącą krytyką herezji modernizmu w Kościele, potępił panteizm usiłujący wyjaśnić doktrynę chrześcijańską w duchu immanentyzmu. I co ciekawe zarzuty stawiane w encyklice przez Ojca świętego wobec modernizmu katolickiego odczytywane dzisiaj wydają się podobne, a nawet tożsame z zarzutami, które Kościół współcześnie stawia postmodernizmowi²³⁴. Zarówno dla modernizmu katolickiego, jak i postmodernizmu źródłem religii jest człowiek – jego immanencja. To w nim - jego uczuciach - ujawnia się potrzeba religijności oraz budowana jest podstawa wiary. Dlatego też dopuszcza się odstępstwo od sztywnych, jak się twierdzi, przestarzałych dogmatów, tak by religia mogła odpowiedzieć na potrzeby człowieka. Ojciec święty pisał: „Wszakże ta immanencja modernistów głosi wprost, że wszelkie zjawisko powstaje w samowiedzy człowieka jako człowieka. Ścisłe więc rozumowanie wnosi stąd, że Bóg i człowiek jest jedno i to samo: a to jest panteizmem”²³⁵.

Przykład takiego postrzegania natury, Boga i człowieka wynikające z panteistycznego odrzucenia transcendencji, odnaleźć można w wierszu *W rzece Heraklita* z tomu *Sól* z 1962 roku będącym, poprzez swoją konstrukcję, nawiązaniem do teorii monad Leibniza:

W rzece Heraklita
ryba wymyśliła rybę nad rybami,
ryba klęka przed rybą, ryba śpiewa rybie,
prosi rybę o lepsze pływanie.

Bóg („ryba nad rybami”) wymyślony przez człowieka („ryba wymyśliła rybę”), czczony przez człowieka („ryba klęka przed rybą”) jest tworem człowieka_wyrośłym z postmodernistycznej, panteistycznej afirmacji

²³⁴ Szerzej o tym fakcie pisze F. Kerr, *Katolicycy teologowie XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, 2011, s. 10.

²³⁵ św. Pius X, *Encyklika pascendi dominici gregis o zasadach modernistów*, tłum. i wstęp 1 bp S. Okoniewski, Kraków 2013, s. 50.

immanencji („ryba mieszka w rybie”), zawieszonym wraz z człowiekiem w zmiennej, płynnej rzeczywistości („rzece Heraklita”).

Nota bene wiersz zinterpretowany w kontekście założeń postmodernizmu i postmodernistycznej religijności odkrywa głębsze sensory. Jak widać, poetka przywołując obraz rzeki Heraklita jako przestrzeni, w której zanurzona jest rzeczywistość, nawiązuje do wariabilizmu, poglądu, którego doskonałą ilustracją jest powiedzenie filozofa z Efezu, „wszystko płynie”- *panta rhei*. Pogląd ten, podkreślający nieustanną zmienność rzeczywistości, legł u podstaw postmodernizmu, jego widzenia świata. Zanurzona w rzece Heraklita poetka czuje się prawdziwie wolna. Zdystansowana i świadoma swej odrębności, powie o sobie nawiązując do teorii Leibniza :

W rzece Heraklita
ja ryba pojedyncza, ja ryba odrębna

W świecie rozmytym, postmodernistycznym, Szymborska podejmuje grę z teorią monad Leibniza, która należy do poglądu przeciwnego wariabilizmowi – do statyzmu. Poglądu „według którego prawdziwym światem jest niezmiennosc i tożsamosc zawarta w ideach (pojeciach uniwersalnych)”²³⁶. Poetka dekonstruuje teorię Leibniza, który widzial Boga jako monade szczegolna - przyczynę i cel wszystkich monad. To sama siebie przedstawia jako monade odrębna, świadomą i twórczą – powołującą do życia nowe monady:

pisuję w poszczególnych chwilach małe ryby
w łusce srebrnej tak krótko,
że może to ciemność w zakłopotaniu mruga?

Dodatkowo poetka „rozprawia” się i zdecydowanie odrzuca transcendencję przedstawiając ją jako „mrugającą w zakłopotaniu ciemność” – zawstydzoną swą pustką.

²³⁶ Zob. H. Kiereś, *Postmodernizm rzeczywistość czy kreacja?* w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki*, 2019, nr 1, s. 186–187.

Wracając jednak do obecnych w utworach poetki nawiązań do panteistycznych wierzeń pogańskich - unaocniają one postmodernistyczną (czy też wywodząca się z modernizmu katolickiego) tendencję powrotu do religijności pogańskiej²³⁷, o której Jacek Bramorski pisze: „Postmodernistyczny „powrót do sacrum” nie jest, powrotem do prawdziwej religii czy mistyki, ale do neutralnej i pluralistycznej mentalności pogańskiej”. I nie sposób tu pominąć przeszłości autorki i jej dawnych przekonań, światopoglądu i wiary w ideały marksistowskie. Bp Andrzej Siemieniewski zwracając uwagę na analogię pomiędzy religijnością pierwotną a postmodernistyczną, wyrosłą z marksizmu, pisze:

„Oto zamiast opiewanych w marksizmie uroków *idealnej wspólnoty pierwotnej*, w której nie było własności, a więc i żadnych konfliktów społecznych, wskutek czego wszyscy byli szczęśliwi, mamy wierzyć w analogiczną wizję — opiewanej przez postmodernistycznego myśliciela — wspólnoty pierwotnej religijności, gdzie w przeżywaniu wewnętrznym bogowie, duchy i ludzie bytowali pospołu i nie było miejsca na żadną alienację”²³⁸.

Alienację, jak wyjaśnia bp Siemieniewski, którą w myśli marksistowskiej powodowała własność prywatna, w postmodernizmie powoduje ortodoksja religijna. Wytwarza ona, u zwolenników myśli postmodernistycznej, alienującą ideę osobowego i autorytarnego Boga. Skutkuje niewolą duchową. I jak w dawnych formach ustrojowych własność prywatna powodowała konflikty i napięcia społeczne, tak obecnie zdogmatyzowane religie budzą bunt w postaci powstawania „religijności anarchicznej, niepoddanej żadnym wiążącym religijnym autorytetom”²³⁹.

²³⁷ J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 2002, nr 72/3, s. 87.

²³⁸ A. Siemieniewski, *Postmodernistyczna duchowość mistyczna w ujęciu Don Cupitta*, <http://teologia-duchowosci.blogspot.com/2008/12/postmodernistyczna-duchowo-mistyczna-w.html> [data dostępu: 3.03.2022]

²³⁹ Tamże

Tak oto w oparciu o osiągnięcia takich myślicieli jak Rudolf Otto, Gerard van der Leeuw i Mircea Eliade dokonana została próba przedstawienia koncepcji *sacrum* Wiesławy Szymborskiej oraz wpływu jej na religijności poetki. Przy założeniu, iż *sacrum* jest tajemniczą mocą związaną z absolutem, lecz nim nie będącą, została odszukana w poezji noblistki siła, która w imieniu natury rządzi światem. Taka rolę poetka nadała przypadkowi, który działając na „chybił trafił” jest, jak powie, prawem czczony przez nią natury (*Każdemu kiedyś*). Będąc siłą nieobliczalną, przypadek wywołuje charakterystyczne dla *sacrum* ambiwalentne odczucia – fascynacji i „umiarkowanej” grozy (*W zatrzęsieniu, Zdumienie, Wszelki wypadek, Miłość od pierwszego wejrzenia*). Sprawia wrażenie tajemniczej mocy *sacrum*, niemieszczącej się w świeckiej rzeczywistości *profanum* (*Terrorysta on patrzy, Miłość szczęśliwa*), którą dzięki obrzędom sakralnym - przepowiedniom, zaklinaniu, modlitwie, obmyciu - można obłaskawić i zatrzymać, by chroniła w nieprzyjaznym świecie (*Klucz, Monolog dla Kasandry, Seans, Pierwsza fotografia Hitlera, Jaskółka, Psalm, Woda, Urodzony, Koniec i początek*). Przypadek też występuje jako *hierofania*, objawienie się *sacrum*-przypadku w ogniu, wodzie i powietrzu (*Atlantyda, Jaskinia*), w perfekcyjnie stworzonym ciele (*Trochę o duszy, Film lata sześćdziesiąte, Do serca w niedzielę, Akrobata, Przylot, Cebula*) i krajobrazie (***)*Miłość przenicowała się, Pożegnanie widoku*). Jest sprawcą podziału rzeczywistości na sferę świętą i świecką, na czas historyczny i mityczny (*Notatka, Jaskinia*). Jest podstawą, na której poetka, po odrzuceniu wiary w Objawionego Boga (*Noc*), buduje swoją własną mitologię.

Przedstawiona koncepcja *sacrum* wpisanego w poezję Szymborskiej pozwala precyzyjnie określić religijność poetki, w której odnaleźć można zarówno elementy religii chrześcijańskiej, wykorzystywanej na zasadzie postmodernistycznego brikolażu, jak i New Age oraz ekologii głębokiej deifikujących naturę i jej moc. Jest to też religijność wykorzystująca przepowiednie, wróżby i horoskopy

charakterystyczne dla ruchu New Age. Odwołuje się zarówno do religii pierwotnych (panteizmu), jak i do myśli marksistowskiej. Z żadną z nich jednak się nie utożsamia. Cechuje ją indywidualizm w przeżywaniu wiary i niechęć do instytucji, utrata zainteresowania eschatologią (odrzućcie misterium *tremendum*) przy jednoczesnym skupieniu się na życiu doczesnym (*misterium fasinosum*)²⁴⁰. Pozbawiona jest transcendencji na rzecz immanencji. Jest to eklektyczna religijność postmodernistyczna, w której poetka położyła szczególny nacisk na negację niszczącej naturę cywilizacyjnego postępu oraz tradycji judeochrześcijańskiej, zarzucając jej wyzysk natury przez człowieka, któremu Bóg oddał panowanie nad stworzonym światem. Jest to religijność oparta na założeniach współczesnej myśli postmodernistycznej propagującej ekologię, afirmację życia i wszelkich jego przejawów oraz powrót do pierwotnych mitów. Religijność nazwana w niniejszej pracy za Benedyktem XVI „religią natury”. Religię, w której natura zyskała miejsce centralne, człowiek zaś pozbawiony korzeni chrześcijańskich, z pozycji „pielgrzyma”²⁴¹ został zdegradowany do roli „włóczęgi”. Zależność tę widać w poezji Szymborskiej szczególnie w odniesieniu człowieka do swego bóstwa-natury oraz *sacrum* -przypadku, co w ramach postmodernistycznej antropologii, zostanie przedstawione w następnym rozdziale.

²⁴⁰ Zob. J. Mariański, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 43, 45.

²⁴¹ „Pielgrzym” i „włóczęga” występują jako ponowoczesne wzory osobowe. Klasycznie pojęta figura pielgrzyma, w odróżnieniu od postmodernistycznego włóczęgi, określa człowieka kierującego się w swojej życiowej wędrówce opartymi na stałych fundamentach drogowskazach i punktach orientacyjnych. Zob. Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 93, 2(119) s. 7-31.

Rozdział III.

Człowiek wobec religii natury

Antropologia ponowoczesnego człowieka

Kim jest człowiek wyznający religię natury? Jaki obraz człowieka wpisany jest w poezję Wisławy Szymborskiej? Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania jest, w kontekście próby określenia religijności Szymborskiej, zabiegiem koniecznym. Bowiem, jak zauważa Mirosław Kiwka, „prawda o religii jest (...) nierozzerwalnie związana z prawdą o człowieku”²⁴². Oznacza to, że pytanie o religię jest nie tylko pytaniem o Boga, czy *sacrum*, ale również pytaniem o człowieka. Religia bowiem, jak mówi Zofia Zdybicka, „jest związana ze sposobem istnienia człowieka, jego ontyczną strukturą i pozycją we wszechświecie”²⁴³.

Opisana w poprzednich rozdziałach religia natury oraz koncepcja *sacrum* zawarta w poezji Wisławy Szymborskiej nie byłaby więc pełna bez przedstawienia wykreowanej przez poetkę wizji człowieka, tego kim jest wyznawca owej religii - czciciel natury i przypadku oraz jaki jest sens i cel jego życia.

Obecnie funkcjonujące poglądy na istotę człowieka wywodzą się z dwóch odrębnych tradycji - z platońskiej wizji dualistycznej, ujmującej człowieka jako duszę uwięzioną w ciele oraz z arystotelesowskiego ujęcia duszy, która jako forma materii kształtuje i ożywia ciało ludzkie, sprawiając, że człowiek żyjąc w świecie, świat ten przewyższa²⁴⁴. Chrześcijaństwo przyjęło propozycję św. Tomasza z Akwinu, który w oparciu o myśl Arystotelesa²⁴⁵ stworzył koncepcje człowieka jako nierozzerwalnej, integralnej całości duszy i ciała -

²⁴² Zob. M. Kiwka, *ABC filozofii*, Wrocław 2001, s. 86.

²⁴³ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1978, s. 418.

²⁴⁴ Zob. M. A. Krapiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 32n.

²⁴⁵ Zob. S. Swieżawski, *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983, s. 118.

*compositum humanum*²⁴⁶. Koncepcja ta, stała się podstawą współczesnego personalizmu, który widzi człowieka jako diadę duszy i ciała. Dlatego też ciało człowieka określane jest jako „ciało uduchowione”, zaś duch jako „duch w ciele”. Każda jednak religia, czy kultura, w tym postmodernistyczna, kreuje taki obraz człowieka, który odpowiada jej potrzebom. Rezygnacja z personalistycznego ujęcia człowieka rodzi kryzys, o którym lubelska filozof mówi: „kryzys współczesnej kultury to przede wszystkim kryzys poznania, kryzys prawdy, zwłaszcza prawdy filozoficznej dotyczącej człowieka, a więc kryzys prawdy o człowieku i jego odniesień do Boga”²⁴⁷. Błędne pojmowanie osoby ludzkiej, tak charakterystyczne dla współczesności, Jan Paweł II nazwał „błędem antropologicznym”²⁴⁸, który polega na przyjęciu fałszywej koncepcji człowieka, co w konsekwencji prowadzi do tworzenia i akceptacji nieprawidłowej wizji rzeczywistości. Jest źródłem nieuniknionych konfliktów prowadzących do kryzysu, jaki możemy obserwować obecnie w naszej kulturze²⁴⁹.

W niniejszym rozdziale zostanie przedstawiona poetycka wizja człowieka zawarta w utworach Wisławy Szymborskiej – w kontekście złożenia ciała i duszy - oraz konsekwencje płynące z przyjętej charakterystycznej dla postmodernizmu koncepcji monistyczno-materialistycznej, która pozbawia go elementu duchowego.

²⁴⁶ W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Gdańskie” 2000, nr 13, s. 6.

²⁴⁷ Z. J. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, w: „Człowiek w kulturze” 1995, nr 4-5, s. 75.

²⁴⁸ Zob. Określenia „błąd antropologiczny” użył Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* w rozdziale 13 w odniesieniu do socjalizmu, który przyjął błędną koncepcję człowieka.

²⁴⁹. O konsekwencjach błędu antropologicznego w kulturze zob. Materiały z V Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego: *Zadania współczesnej metafizyki, Błąd antropologiczny*, pod. red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.

III.1. Dusza

Teologia mówiąc o człowieku ujmuje go jako istotę złożoną z materii i ducha, posiadającą ciało i duszę zespolone w jedną rzeczywistość duchowo-cielesną. Nieśmiertelna dusza, stworzona bezpośrednio przez Boga, formuje materię w ciało ludzkie, które ożywia. Oznacza to, że ciało oddzielone od duszy w chwili śmierci umiera. To ściśle zespolenie materii i ducha tworzy w człowieku jedną naturę ludzką²⁵⁰.

Postmodernizm odrzuca pogląd o istnieniu natury ludzkiej wraz z koncepcją nieśmiertelnej duszy będącej formą ciała²⁵¹. Andrzej Szahaj, wybitny znawca postmodernizmu dowodzi: „Postmoderniści są na ogół krytycznie nastawieni wobec koncepcji człowieka obdarzonego niezmienną naturą (...) w ich refleksji dochodzi do głosu pewna bardzo osłabiona wersja humanizmu, wedle której (...) na człowieka trzeba patrzeć jak na twór (...) pozbawiony jakichś metafizycznych niezmienników (...)”²⁵². Jednym z takich niezmienników jest koncepcja nieśmiertelnej duszy.

Podobnie Szymborska chrześcijańską wizję duszy, będącej „metafizycznym niezmiennikiem”, przyjmuje jako koncepcję przebrzmiałą, nieaktualną, charakterystyczną dla dawno minionego świata. Dlatego poetka w swych utworach dokonuje dekonstrukcji chrześcijańskiego pojęcia duszy i nadaje mu zupełnie nowe znaczenie tak, że dusza staje się, na zasadzie zakorzenionej w kulturze opozycji - śmiertelne ciało/ wieczna dusza - tylko narzędziem do wyrażenia współcześnie odczuwanego „buntu przeciw śmierci”. W konsekwencji odrzucenia duszy w słowniku noblistki zaznacza się brak określenia na trwałe pierwiastek wyrażający osobową tożsamość, niezmienny

²⁵⁰ Zob. KKK 365

²⁵¹ Zob. S. Kowalczyk, *Postmodernistyczna koncepcja życia społecznego*, Roczniki Nauk Społecznych 2005, T. XXXIII, z. 1, s. 29.

²⁵² A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos”, 1996, vol. 33-34, s. 75.

mimo upływu lat i zmian zachodzących w ludzkim ciele i umyśle. Te zagadnienia szczegółowo zostaną omówione poniżej.

III.1.1. Dusza „starych mistrzów”

Na przestrzeni wieków dusza pochodząca od Boga formowała materię w ciało ludzkie, zapewniając człowiekowi najwyższe miejsce w świecie zwierząt oraz życie wieczne. Współczesne koncepcje odmawiają duszy racji istnienia zastępując ją umysłem, który jest funkcją biologiczną, fizyczną aktywnością mózgu²⁵³. Również Szymborska dawną, religijną wizję duszy uważa jedynie za przestarzały, nie przystający do współczesnej rzeczywistości relikwitu kultury, artefakt, który stracił już swoją siłę przekazu i znaczenie.

Taki właśnie pogląd na duszę odnaleźć można w wierszu *Pejzaż* z tomu *Sto pociech* z 1967 roku, w którym obraz starego, XVII wiecznego holenderskiego mistrza staje się kanwą utworu, w którym podmiot liryczny (alter ego poetki) kontempluje realistyczny, z pietyzmem odwzorowany krajobraz. Utrwalona na obrazie natura perfekcyjnie naśladuje rzeczywistość - „drzewa mają korzenie pod olejną farbą”, a „sygnaturę z powagą zastępuje źdźbło”. W tej przestrzeni do złudzenia przypominającej rzeczywistość, dostrzec można kobietę siedzącą pod drzewem, tak realistycznie namalowanym, że bez trudu rozpoznać można jego gatunek - jesion. Podmiot liryczny z łatwością utożsamia się z ową namalowaną kobietą, by wcieliwszy się w nią w wyobraźni, przez chwilę „odpocząć od żywych tajemnic” świata realnego – dziejącego się poza obrazem - tu i teraz. Może jest to chwilowa ucieczka od miłosnych kłopotów („ależ tak, drogi mój/ to ja jestem ta niewiasta pod jesionem/ Przyjrzyj się, jak daleko odeszłam od ciebie”)? Może to ucieczka w przeszłość, by z dystansu wieków zobaczyć swoje obecne położenie?

²⁵³ O kulturowym rozumieniu duszy na przestrzeni wieków zob. U. Lehr, „Dusza” – kulturowy klucz do nieśmiertelności, w: *Dusza w oczach świata*, red. B. Grunwald-Hajdasz, Warszawa 2016, s. 27-38.

Poznać odpowiedź na pytanie, w jakim punkcie jest się dzisiaj, w jakim świecie, o jakich wartościach, by w gmatwaninie i natłoku bieżących myśli określić swoje priorytety, porównać z tymi dobrze z przeszłości znanymi i zweryfikowanymi przez historię, uczynić punktem odniesienia zasady panujące w poprzednich wiekach. Wtedy bowiem, jak na obrazie „starego mistrza”, wszystko było „wiarygodne”, proste i wiodło „na pewno” – jak zaznacza poetka – „do celu”, a więc miało swój sens - jak „namalowana ścieżka”:

drzewa mają korzenie pod olejną farbą,
ścieżka na pewno prowadzi do celu,
sygnaturę z powagą zastępuje źdźbło,
jest wiarygodna piąta po południu,

Poetka kontemplując dzieło przywołuje również dawny system wartości, obowiązujący w czasach utrwalonych na płótnie: Bóg opiekował się światem i namalowaną kobietą, która miała „oczywistą duszę, jak pestkę śliwka”. Bo któż wtedy widział śliwkę bez pestki? Dziś modyfikowany genetycznie owoc pestki nie posiada. Kto widział człowieka bez duszy, kto wątpił w istnienie Boga i szatana, karę za grzech i nagrodę za sprawiedliwość, w siłę modlitwy i siłę ziół leczniczych? Prosta reguła rządziła zasadą kary i nagrody, która kazała za zło karać, a za dobro nagradzać. Zło reprezentował szatan, a dobro Bóg, który wysłuchiwał modlitwy o długie, dobre życie i jak powie poetka, parafrazując słowa suplikacji, o „nienagłą śmierć”. Podmiot liryczny więc wcielając się w postać namalowaną na starym obrazie może powiedzieć:

Znam zioła i zaklęcia na wszystkie boleści.
Bóg jeszcze patrzy w czubek mojej głowy.
Modłę się jeszcze o nienagłą śmierć.
Wojna jest karą a pokój nagrodą.
Zawstydzające sny pochodzą od szatana.
Mam oczywistą duszę jak śliwka ma pestkę.

A jednak wiersz ten nie jest pochwałą, czy też wyrazem tęsknoty do minionych epok, gdzie wszystko było proste, jasne i opierało się

na jednej prawdzie, gdzie można było „odpocząć od żywych dzisiaj tajemnic”. Podobnie jak postmodernizm prowadzi specyficzną grę z historią relatywizując tradycję, przejmując zasady należące do przeszłości, by zbudować nowy, własny przekaz odległy od oryginału, tak Szymborska posługując się opisem dzieła „starego mistrza” przemycia obraz współczesnego świata daleki i obcy temu uwiecznionemu na opisywanym płótnie²⁵⁴. Podmiot liryczny bowiem powie w imieniu namalowanej kobiety: „Znam świat w promieniu sześciu mil”, zaznaczając, że ten udzielający się błogi stan poczucia ładu i porządku w świecie wynika z ograniczonej wiedzy, jaką posiadali ówczesni ludzie. Z ograniczających przekonań i wierzeń. Bo choć opisywany obraz wiernie naśladuje rzeczywistość, nie pokazuje całej prawdy, gdyż, zdaniem poetki, to co prawdziwe, nie zostało namalowane:

Na prawo jest mój dom, który znam dookoła
razem z jego schodkami i wejściem do środka,
gdzie dzieją się historie nienamalowane [podkreślenie autorki]

Te nienamalowane historie, to historie nieoczywiste, nieprzeniknione okiem malarza, zasłonięte przed oczami widza. Historie prawdziwe.

To czego nie znajduje na obrazie starego mistrza, poetka przedstawia w innych utworach, gdzie wizja człowieka i świata jest jej bliższa. Jest to wizja człowieka i duszy daleko odbiegająca od chrześcijańskiej. Wizja, w której dusza z obrazu starego mistrza ulega dekonstrukcji.

²⁵⁴ O postmodernistycznej grze z tradycją i taktyce nazwanej „nowinki i pamiątki” w wykorzystywanej w sztukach pięknych zob. P. Piotrowski, *W kręgu dyskusji postmodernistycznych*, Artium Quaestiones 1991, nr 5, s. 157.

III.1.2. Współczesna dekonstrukcja duszy

Chrześcijańska koncepcja duszy będącej formą ciała, podstawą natury ludzkiej, jest zupełnie obca Szymborskiej. W wierszu *Wersja zdarzeń* z tomu *Koniec i początek* z 1993 roku możemy dostrzec platońską wizję duszy skazanej na wcielenie i „uwięzienie” w ciele. Jednak również tę - dualistyczną koncepcję człowieka składającego się z dwóch osobnych komponentów - poetka w konsekwencji odrzuca, przeprowadzając jej dekonstrukcję.

W omawianym wierszu zgromadzone na „górze”, w wieczności, świadome byty - w domyśle dusze - widzą z „góry” dzieje ludzkości, jak powie poetka „przewidziane wieki”. Ziemię, na której szaleją „skutki przyczyn”. Przyglądają się ludzkiej historii pełnej wojen, ginących plemion, tłumów, manifestacji, złudzeń, oszustw i porażek. Zgromadzone, przebywające w wieczności byty, odrzucają propozycję podróży w „pozawieczność”, na ziemię, by wcielić się w ludzkie ciała, które wydają się im niewygodne, nietrwałe i o żenujących fizjologicznych potrzebach. Również zniechęcająco wygląda lista losów, które mogłyby w tych ułomnych ciałach przeżyć. Odrzucają więc możliwość wcielenia w postacie historyczne czy wybitne, które zaznaczyć mają się niechlubnie w historii ludzkości oraz w te, które mają paść ofiarą ich decyzji:

Nikt z nas nie chciał brać władzy
ani jej podlegać,
nikt nie chciał być ofiarą
własnych i cudzych złudzeń,
nie było ochotników
do tłumów, pochodów
a już tym bardziej do ginących plemion
– bez czego jednak dzieje
nie mogłyby się w żaden sposób toczyć
przez przewidziane wieki.

Jeśli już - skłonne byłyby wybrać ciała mało znaczących postaci, które wieść mają życie z dala od wielkiej polityki, walk, bitew, rozejmów i rozstrzygnięć – ciała ogrodników czy muzykantów. W

ostateczności artystów czy filozofów. Ale i na te brakuje zdecydowanych ochotników. I kiedy wydaje się, że sytuacja jest patowa; nie ma śmiazków decydujących się na tę podróż, wszystko zmienia się za przyczyną „prawdziwych” bohaterów, „ryzykantów”-roślin i zwierząt, których poczynania zauważają obserwujący:

Spojrzeliliśmy na Ziemię.
Żyli już na niej jacyś ryzykanci.
Słaba roślina
czepiała się skały
z lekkomyślną ufnością,
że nie wyrwie jej wiatr.
Niewielkie zwierzę
wygrzebywało się z nory
z dziwnym dla nas wysiłkiem i nadzieją.
Wydaliśmy się sobie zbyt ostrożni,
małostkowi i śmieszni.

Odwagę wątpiącym w możliwość życia na ziemi targanej „skutkami przyczyn” dodają więc rośliny i zwierzęta „czepiające” się życia. To fauna i flora, walczące z determinacją z przeciwnościami, wskazują zawstydzonym duszom wartość najwyższą – życie, które musi być przeżyte na ziemi i w ciele, bo tylko tak - żyjąc na ziemi i w ciele – można je doświadczyć, przeżyć, podziwiać. Zmysłami widzieć, smakować, wdychać i chłonąć jego piękno. Tylko żyjąc można zachwycać się nim i dziwić się jemu, co poetka wyrazi *explicite* w wierszu *Allegro ma non troppo* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1972 słowami:

Jaki polny jest ten konik,
jaka leśna ta jagoda - nigdy bym nie uwierzyła,
gdybym się nie urodziła!

Lub w wierszu *Notatka* z tomu *Chwila* z roku 2002:

Życie – jedyny sposób, żeby obrastać liśćmi,
łapać oddech na piasku, wzlatywać na skrzydłach,
być psem, albo pogłaskać go po ciepłej sierści,

odróżniać ból od wszystkiego, co nim nie jest,
mieścić się w wydarzeniach, podziwiać w widokach,
poszukiwać najmniejszej między omyłkami.

Dla poetki więc życie samo w sobie stanowi najwyższą wartość. I to dzięki odwadze owych bohaterskich pionierów, zwierząt i roślin pierwsi śmiałkowie wyruszają w podróż na Ziemię. Po raz kolejny więc człowiek oceniany na tle przyrody jawi się jako byt żaloszny ze swoją wiedzą, jedyną prawdą, „widzeniem z góry”, które jest niedokładne, mylące, niepewne, jak powie poetka w wierszu *Perspektywa* z tomu *Dwukropek* z roku 2005:

a kto patrzy z góry,
ten najłatwiej się myli.

(...)

A ja, tylko przez moment
pewna, co widziałam,

Prawda widziana „z góry”, przyjmowana a priori - na podstawie przyjętych z góry aksjomatów - to prawda, która poetce, w myśl założeń postmodernistycznych, tylko chwilowo wydaje się pewna. Dla poetki to tylko pozór prawdy, tworzący problemy, zatargi, wojny i terror. Człowiek nie jest w stanie poznać prawdy o świecie, a wiedza, którą posiada jest niepełna, złudna, tylko prawdopodobna, bo pozbawiona możliwości weryfikacji, którą daje pełne zjednoczenie z naturą. Gdyż tak jak w teologii katolickiej najwyższą Prawdą jest Bóg, a poznawanie Boga jest odkrywaniem Prawdy, tak dla Szymborskiej docieranie do prawdy wiąże się z poznawaniem natury. I tak jak grzech oddzielił człowieka od Boga, tak utrata „zmysłu udziału” poprzez proces alienacji, utracenie więzi człowieka z otaczającą przyrodą, jest dla Szymborskiej swoistym „grzechem pierworodnym” uniemożliwiającym pełne zjednoczenie i porozumienie oraz poznanie prawdy dotyczącej boskiej natury. Powie o tym wprost w wierszu *Rozmowa z kamieniem* z tomu *Sól* z roku 1962:

(...) mówi kamień -
brak ci zmysłu udziału.

Żaden zmysł nie zastąpi ci zmysłu udziału.
Nawet wzrok wyostrzony aż do wszechwidzenia
Nie przyda ci się na nic bez zmysłu udziału.

Dlatego też człowiek skazany jest na bezskuteczne „pukanie do drzwi kamienia”, uporczywe „milczenie roślin”, nieustanne zdziwienie światem, co powoduje jego „zachwyty i rozpacz”. Jednak tylko tak – żyjąc i poszukując odpowiedzi na „pytania zadawane sobie”, można zbliżyć się do owej prawdy. Nic dziwnego więc, że wiedza, którą zdobywają dusze podczas podróży w „pozawieczność” – na Ziemię, by przeżyć swe życie w ciele – sprawia, jak można mniemać, że powracając nie kierują się już w stronę skąd wyruszyły – w stronę „niebiańskiej” wieczności, w której „widzi się z góry”, lecz wybierają „inną drogę powrotną”, a co więcej nie wracają z pustymi rękami. Wiersz kończy się bowiem tajemniczym stwierdzeniem, iż niosą „coś pozyskanego”:

Kilkoro
wyruszało już nawet z powrotem.
Ale nie w naszą stronę.
I jakby coś pozyskanego? niosąc?

Cóż takiego mogli pozyskać wracający i dokąd idą? Odpowiedź znaleźć można w wierszu *Bagaż powrotny* z tomu *Chwila* z roku 2002, w którym poetka relacjonuje swój spacer po cmentarzu, na którym znajdują się groby małych dzieci. „Bagażem powrotnym”, niewielkim z powodu młodego wieku, nazywa pamięć doświadczonej zmysłami natury – widoków pejzaży, zapachu powietrza, dotyku motyla:

Niewiele uciuli w bagażu powrotnym.
Strzępki widoków
w liczbie nie za bardzo mnogiej.
Garstkę powietrza z przelatującym motylem.

W wierszu *Urodziny* z tomu *Wszelki wypadek* z rok 1975 obdarowany „dorosły” podmiot liryczny do bagażu może dorzucić znacznie więcej:

moreny, mureny i morza, i zorze,
i ogień, i ogon, i orzeł, i orzech -
jak ja to ustawię, gdzie ja to położę?
Te chaszcze i paszcze, i leszcze, i deszcze,
bodziszki, modliszki - gdzie ja to pomieszczę?
Motyle, goryle, beryle i trele -
dziękuję, to chyba o wiele za wiele,
Do dzbanka jakiego tam łopian i łopot,
i łubin, i popłoch, i przepych, i kłopot?
Gdzie zabrać kolibra, gdzie ukryć to srebro,
co zrobić na serio z tym żubrem i zebra?
(...)
Na chwilę tu jestem i tylko na chwilę:
co dalsze, przeoczę, a resztę pomylę.

Jak więc zinterpretować ten „bagaż powrotny” pełen, jak się okazuje, cudów natury, który można zdobyć tylko w jeden sposób – żyjąc (stąd taka wartość życia, w kontekście „drogi powrotnej” - śmierci), jak czytamy w wierszu, „nie w naszą”, a w inną stronę? Skąd i dlaczego ten zwrot?

Według teologii katolickiej dusza człowieka w chwili śmierci staje na sąd, a zgromadzony, używając określenia Szymborskiej, „bagaż powrotny” - uczynki miłości, wpływa na wyrok, jaki zapada²⁵⁵.

Człowiek miłujący naturę, w niej upatrujący swoje bóstwo, dostrzegający wymiar najwyższy, sens i przyczynę życia, nie wraca do wieczności rozumianej jako „niebios” czy „niebo”. Dla Szymborskiej nie istnieje wszakże dualistyczny podział na ziemię i niebo. Bo, jak powie w wierszu *Niebo* z tomu *Koniec i początek* z roku 1993:

Podział na ziemię i niebo
to nie jest właściwy sposób
myślenia o tej całości.

²⁵⁵ Zob. KKK 1022

Pozwala tylko przeżyć
pod dokładniejszym adresem,
szybszym do znalezienia,
jeślibym była szukana.

Poetka konsekwentnie odrzuca dualistyczną, metafizyczną koncepcję rzeczywistości. Nie ma podziału na niebo i ziemię, co wyklucza wiarę w wieczność i „pozawieczność”. Taki przyjęty kulturowo, tradycyjnie podział przyjmuje poetka tylko ze względów utylitarnych. Żyjąc na „ziemi”, czy też w „niebie” jesteśmy zewidencjonowani, zarejestrowani pod konkretnym adresem – mieszkania, czy miejsca na cmentarzu.

Po wtóre żyjąc zdobywa się doświadczenie, zbliża się do jakiejś prawdy – w tym o boskości natury. Boskość owa przejawia się, dla poetki w cudach - widomych znakach boskości - uchwyconych w wierszu *Jarmark cudów* z tomu *Ludzie na moście* z roku 1986:

Cud pierwszy lepszy: krowy są krowami.

Drugi nie gorszy: ten a nie inny sad z tej a nie innej pestki.

(...)

Cud, który nie dziwi, tak jak powinien:

palców u dłoni wprawdzie mniej niż sześć,
za to więcej niż cztery.

Cud, tylko się rozejrzeć:

wszechobecny świat

Możliwość życia, współuczestniczenia - jako częśćka natury - w cudach kreowanych przez nią, zdobywanie wiedzy i poznanie świata, ma wartość dla poetki ogromną i jest tym, co określa mianem „coś pozyskanego” w trakcie życia. Czymś, co kieruje kroki odchodzących, umierających w stronę inną, niż wieczność przeżywana „na górze”. To coś, co inicjuje i pieczętuje wybór zjednoczenia z naturą przez schronienie w „litościwej ziemi” jak powie w wierszu *Nagrobek* z tomu *Sól* z 1962 roku. Ziemi, która daje możliwość odrodzenia i życia wiecznego w odnawiającym się bez końca pełnym cudów cyklu życia przyrody. Szymborska bowiem nie wierzy w życie wieczne inne, niż poprzez powrót do ziemi i trwanie w formie częśćki odradzającej się natury. W wierszu *Sen* z tomu *Sól* z roku 1962 o bliskim jej sercu

zmarłym, „poległym z przestrzelonym sercem”, który pojawia się w jej snach powie:

Mój poległy, mój w proch obrócony, **mój ziemia** [podkreślenie autorki.]

Rezygnując z podziału na niebo i ziemię, na wieczność i doczesność, rezygnuje też z podziału na nieśmiertelną duszę i śmiertelne ciało. Następuje tu, jak się wydaje, świadoma dekonstrukcja nie tylko dualistycznej koncepcji bytu ludzkiego zapożyczonej od Platona, ale też chrześcijańskiej duszy rozumianej jako integralna część natury ludzkiej. Dusza w poetyckiej antropologii Szymborskiej zostaje potraktowana jak mityczny artefakt, a przedstawiony wyżej wiersz pokazuje wersję zdarzeń, które doprowadziły (wraz z odejściem „w inną stronę”) do unicestwienia bytu zwanego duszą. Widać tu monistyczną i redukcjonistyczną koncepcję świata i człowieka, która nawiązując do teorii ewolucji Darwina, ma charakter naturalistyczny i odbiera nadzieję na jakąś rzeczywistość pozaziemską opierającą się śmierci. Szymborska więc prezentuje pogląd, w którym funkcję nieistniejącej duszy przejmuje odpowiedzialny za świadomość, aktywność intelektualną i całą sferę psychiczną człowieka mózg, należący do rzeczywistości biologicznej. Stąd w innych wierszach pojawia się już tylko kulturowo rozumiane pojęcie duszy stanowiące symbol sprzeciwu wobec grozy nieuniknionej śmierci będącej okrutnym unicestwieniem ciała.

III.1.3. Dusza jako „protest przeciwko śmierci”

Problematyka śmierci, w cieniu której przychodzi człowiekowi spędzić życie, która dotyka i dotyczy każdego człowieka, w antropologii filozoficznej zajmuje znaczące miejsce. W chrześcijaństwie, gdzie osoba ludzka nie daje się zredukować tylko do strony biologicznej, człowiek ukierunkowany jest na nieśmiertelność. Ma silne przeczucie przyszłego życia wiecznego²⁵⁶. Tymczasem błąd

²⁵⁶ Zob. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 391-407.

antropologiczny, tak charakterystyczny m. in. dla postmodernistycznej antropologii kwestionującej istnienie natury ludzkiej i jej wymiaru psychiczno-duchowego²⁵⁷, ogranicza człowieka do sfery cielesności²⁵⁸. Założenia takiej błędnej antropologii odnajdujemy u Szymborskiej.

W wierszu *Autotomia* z tomu *Wszelki wypadek* z 1972 roku poświęconemu Halinie Poświatowskiej, przedwcześnie zmarłej poetce, opis zachowania morskiego zwierzęcia – strzykwy staje się pretekstem do rozważań na temat natury człowieka. Wiersz jest opisem zachowania organizmu strzykwy w momencie zagrożenia życia, kiedy ciało dzieli się na dwie połowy, by jedna – odrzucona - obumarła, a druga – dzięki procesowi regeneracji - żyła nadal. Jest to chwila, kiedy w ciele zwierzęcia spotykają się dwa odmienne stany – śmierci i życia. Stany, które według słów poetki „jak przepaść” przecinają strzykwę, nie wyrządzają jej szkody. Pozwalają:

Umrzeć ile konieczne, nie przebrawszy miary.
Odrośnąć ile trzeba z ocalonej reszty.

Dla poetki jest to wydarzenie niezwykle, które jest człowiekowi niedostępne, ponieważ w chwili zagrożenia życia człowiek nie może dzielić się na część umierającą - ciało i część, która nadal żyć będzie i to życiem wiecznym - duszę. Człowiek pozbawiony elementu duchowego dzielić się może tylko na ciało i „urwany szept” – kiedy wypowiada ostatnie słowo. Dzielić się też może, według poetki, na „ciało i poezję”, która po min zostanie, będzie rozbrzmiewać, gdyż dzięki niej *non omnis moriar*:

Potrafimy się dzielić, och prawa, my także.

Ale tylko na **ciało i urwany szept**.

Na ciało i poezję.

²⁵⁷ Antropologia chrześcijańska przyjmuje, iż intelekt i wola są władzami duszy. Fałsz antropologiczny polega m. in. na przekonaniu, iż stany te są funkcją umysłu, a więc należą od zjawisk biologicznych. Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 239.

²⁵⁸ Zob. M. A. Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 391-407.

(...)

Tu ciężkie serce, tam non omnis moriar,

Śmierć więc dla poetki unicestwia całego człowieka, ciało i umysł. To zaś co pozostaje to nie dusza rozumiana tradycyjnie, ale, jak powie o pracy twórczej człowieka w wierszu *Radość pisania* z tomu *Sto pociech* z 1967 roku, dzieła, które są „zemstą ręki śmiertelnej”. Bo człowiek dla poetki zyskuje nieśmiertelność tylko będąc zaklęty w arcydziełach – jako twórca lub temat dzieła - jak powie w wierszu *Tomasz Man* z tomu *Sto pociech*:

te dystychy rymujące człowieka z czapłą tak kunsztownie,
że fruwa i **nieśmiertelny jest** [podkreślenie autorki]

Pod pojęciem duszy Szymborska konsekwentnie ukrywa synonim tego, co po człowieku zostanie, ale nie w zaświatach, a tu na ziemi. Jako część tego, co w człowieku wybitne, geniuszu - jego wrażliwość, dociekliwość, siłę tworzenia, niezgodę na życie przeżywane bezrefleksyjnie.

W wierszu *Trochę o duszy* z tomu *Chwila* z roku 2002 ukazuje tytułową duszę jako intelektualną aktywność człowieka, dlatego też - jak powie:

Duszę się miewa.
Nikt nie ma jej bez przerwy
i na zawsze.

Towarzyszy ona człowiekowi, ale nie zawsze i nie każdemu. Tylko czasami i tylko tym wrażliwym, umiejącym zachwycać się światem i dziwić się światu. Determinuje intelektualną aktywność człowieka:

Rzadko nam asystuje
podczas zajęć żmudnych,
jak przesuwanie mebli,
dźwiganie walizek
czy przemierzanie drogi w ciasnych butach.

Dusza w poezji Szymborskiej jak widać towarzyszy człowiekowi, ale nie zawsze i nie każdemu. Często „ma wychodne”, „schodzi z dyżuru”, „nie mówi skąd przybywa/ i kiedy znowu nam zniknie”. Jest dana tylko tym wrażliwym, kreatywnym. Towarzyszy zdziwionym pięknem i tajemnicą świata. Rozumiana jest więc jako swoiście pojęta muza, natchnienie, predyspozycja:

Czasem tylko w zachwytach
i lękach dzieciństwa
zagnieżdża się na dłużej.

(...)

Możemy na nią liczyć,
kiedy niczego nie jesteśmy pewni,
a wszystko nas ciekawi.

Dusza jest, jak powie w wierszu *Nic darowane* z tomu *Koniec i początek* z roku 1995 „protestem” przeciwko śmierci. Przeciwko „rachunkowi”, który został otwarty w chwili narodzin każdej istoty, a który będzie trzeba spłacić własnym ciałem:

Nie mogę sobie przypomnieć
gdzie, kiedy i po co
pozwoliłam otworzyć sobie
ten rachunek.

Protest przeciwko niemu nazywamy duszą. [podkreślenie autorki]

Choć dusza w tym wierszu to jedyna rzeczywistość, której nie ma w rachunku do spłaty, nie oznacza, że dusza to byt realny. Zaczerpniętej od Platona rzeczywistości, zakorzenionej w kulturze zachodu poetka przypisuje kolejny raz podobną rolę - symbolu twórczej mocy będącym protestem przeciwko śmierci. Co ciekawe śmierci nie tylko człowieka, ale każdego żywego stworzenia. Bowiem, jak powie, „dłużnikiem” wobec natury jest każda istota i każde istnienie. Szymborska podkreśla po raz kolejny podobieństwo wszystkich istot żyjących, wszystkich, w tym ludzi, zrównując wobec nieuchronnej śmierci, przed którą nie ma w religii

postmodernistycznej, pozbawionej transcendencji, ratunku. Takie zaprzeczenie istnienia transcendencji, wieczności i życia wiecznego spotkać można w wielu utworach. W wierszu *Muzeum* z tomu *Sól* z roku 1962 zaznaczając zwycięstwo śmierci nad życiem powie:

Z braku wieczności zgromadzono
dziesięć tysięcy starych rzeczy.

(...)

Metale, glina, piórko ptasie
cichutko tryumfują w czasie.

W wierszu nad *Styksem* z tomu *Wielka liczba* poetka przedstawia „duszyckę” czekającą nad Styksem na łódź Charona. Pomna mitologicznej wizji ze zdziwieniem i przerażeniem obserwuje zmiany jakie zaszły w zaświatach. Podobne jak na świecie wszystko jest tu zautomatyzowane i skomputeryzowane, a z powodu rozwoju techniki i wzrostu liczby ludzkości, panuje nieopisana ciasnota, zgiełk i ruch:

W Tartarze też ciasnota czeka wielka,
bo nie jest on, jak trzeba, rozciągliwy.
Spętane ruchy, pogniecione szaty,
w kapsułce Lety niecała kropelka.

Duszyckę więc czeka nie tylko wielka ciasnota w Tartarze – miejscu , gdzie trzeba odpokutować zbrodnie, ale też brak ulgi w zapomnieniu przez niewypicie wody z Lety, której po prostu brakuje. Stąd pojawia się wezwanie podmiotu lirycznego:

„Duszycko, tylko wąpiąc w zaświaty
szersze masz perspektywy”.

A przecież wąpić w zaświaty to wąpić w istnienie duszy. To traktować duszę, tak, jak ją traktuje Szymborska – jako „pretekst przeciwko śmierci”, jako wrażliwość, którą się miewa – na świat, na naturę, na piękno, poezję. Taka „dusza” umiera wraz z człowiekiem. Nie jest nieśmiertelna. Poetka więc jeszcze raz podkreśla, że życie przeżyte w pełni, bez wiary w życie wieczne i w złudną nadzieję, że wszystko, czego tu nie udało się doświadczyć, będzie wynagrodzone w

wieczności, ma wartość najwyższą. To dlatego wątpiąc w zaświaty ma się, według poetki, szersze perspektywy.

W wierszu *Tutaj* z tomu pod tym samym tytułem z roku 2009 obserwując życie na ziemi z perspektywy „karuzeli planet”, „zamieci galaktyk” powie, iż na wyżynach „trwa cisza”, a człowiek jest skazany na życie ziemskie, bo nie ma innego. Nic nie może człowieka, jak powie, stąd „wywiać”, bo nie ma dokąd - inna rzeczywistość wszak nie istnieje:

kręcisz się bez biletu w karuzeli planet,
a razem z nią, na gapę, w zamieci galaktyk,
przez czasy tak zawrotne,
że nic tutaj na Ziemi nawet drgnąć nie zdąży.

(...)

przez uchylone okno podmucha tylko powietrza,
a w ścianach żadnych przeraźliwych szczelin,

którymi by donikąd cię wywiało. [podkreślenie autorki]

Po raz kolejny o „pustce na wyżynach” i Ziemi – planecie, która „toczy się bez świadków” - powie poetka w wierszu *Recenzja z nienapisanego wiersza* z tomu *Wielka liczka* z roku 1976, w którym podmiot liryczny stwierdza:

wyłania się więc problem jak żyć et caetera,
albowiem "pustka tego za nas nie rozstrzygnie."
"Mój Boże woła człowiek do Samego Siebie,
ulituj się nade mną, oświeć mnie" ...

Dusza w rozumieniu Szymborskiej nie może być więc pojęta jako byt realny, miejsce otwarcia się na Boga, na Boską transcendencję, gdyż ani Boga, ani transcendencji, ani chrześcijańsko pojmowanej duszy w jej poezji nie ma.

Przy okazji mówienia o duszy pojawia jeszcze jeden problem do rozwiązania. W omawianym już wierszu *Wersja wydarzeń* poetka stwierdza, że jesteśmy jej – duszy – „na coś potrzebni”:

Wygląda na to,
że tak jak ona nam,

również i my
jesteśmy jej na coś potrzebni.

Powstaje więc pytanie, na które Szymborska nie odpowiada wprost. Do czego my jesteśmy duszy, w jej rozumieniu, potrzebni? Do czego jesteśmy potrzebni czemuś, co jest w nas „protestem przeciwko śmierci”?

Przeciwieństwem śmierci jest życie. Życie, które celebruje Szymborska. Jesteśmy więc potrzebni życiu – naturze. W jaki sposób? Odpowiedź znajdujemy w wierszu *Widok z ziarnikiem piasku* z tomu *Ludzie na moście* z 1988 roku. Otóż tylko my – ludzie – tak niedoskonali w swoich ciałach z „oczami, które tylko widzą” i z „uszami, które tylko słyszą” umiemy zachwycić się światem. Nazywać, podziwiać, zdumieć się, zauważyć, że jest i to jest doskonały. To do tego potrzebna nam dusza w rozumieniu Szymborskiej – czyli pewna dyspozycja intelektualna - i duszy my:

Z okna jest piękny widok na jezioro,
ale ten widok sam siebie nie widzi.
Bezbarwnie i bezkształtnie,
bezgłośnie, bezwonnie
i bezboleśnie jest mu na tym świecie.

Bezdennie dnu jeziora
i bezbrzeżnie brzegom.
Nie mokro ani sucho jego wodzie.
Nie pojedynczo ani mnogo falom,
co szumią głuche na swój własny szum
wokół nie małych, nie dużych kamieni.

To my, ludzie nadajemy światu sens, to my sprawiamy, że wszystkie jego elementy są zauważone, nazwane, policzone. One żyją bogactwem naszego wnętrza, zachwytu nimi, naszej uwagi, naszego nimi zdziwienia. Odmierzają czas swego trwania naszym czasem, w którym mierzymy swoje życie:

Mija jedna sekunda.
Druga sekunda.

Trzecia sekunda.

Ale to tylko nasze trzy sekundy.

Również w wierszu *Tutaj* z tomu pod tym samym tytułem z roku 2009 poetka opisując życie na ziemi jako jedną z najważniejszych wartości przedstawia piękno panującej tu przyrody, która jest wyjątkowa i unikalna w skali kosmosu, o tyle, o ile zostanie przez człowieka odkryta, dostrzeżona, oswojona, obdarzona nazwą, uświęcona zachwytem, chroniona od złego jako wartości nadrzędna, święta:

Jest tutaj co niemiara miejsc z okolicami.

Niektóre możesz specjalnie polubić,

nazywając je po swojemu

i chronić od złego.

Może gdzie indziej są miejsca podobne,

jednak nikt nie uważa ich za piękne. [podkreślenie autorki]

Czym jest więc dusza, w ujęciu Szymborskiej? Nie jest realnym bytem składającym się na naturę człowieka. Nie zapewnia mu nieśmiertelności, trwania wiecznego, bo wieczność jako pozaziemska rzeczywistość dla poetki nie istnieje. „Dusza” to tylko symboliczny protest przeciw pospolitości i bezmyślnej egzystencji oraz „protest przeciwko śmierci”. Można powiedzieć, że jest to tęsknota stworzenia, który odrzucił swojego Stworzyciela za prawdziwym Pięknem, Dobrem i Prawdą (życiem), którego poetka bezskutecznie poszukuje w przyrodzie przypisując jej cechy boskie. To wynikające z rozpaczliwego wezwania do rejestrowania wszystkich jej cudów, wezwania do pośpiechu, by zdążyć przeżyć świadomie to życie, które podarowała nam natura. Innego bowiem nie będzie. To dlatego Miłosz określił poezję Szymborskiej jako pesymistyczną²⁵⁹ - mimo występujących w niej humoru, ironii, spokojnego pogodzenia się z rzeczywistością, o której rozpisują się liczni krytycy i badacze²⁶⁰. Jest to konsekwencja

²⁵⁹ Zob. Joanna Grądziel-Wójcik, „Lekcje biologii”, czyli Miłosz czyta Szymborską, „Ruch Literacki” R. LIII, 2012, z. 1 (310), s. 106.

²⁶⁰ O stoicyzmie Szymborskiej pisano: „Stoicyzm Szymborskiej polega na tym, że mimo przyznawania się do rozpaczliwego i bliskiego kontaktu z pesymistyczną wersją

postmodernistycznego braku transcendencji, zamknięcie się na nadnaturalną rzeczywistość, zaniechania poszukiwania Piękna, Dobra i Prawdy poza rzeczywistością zmysłową. A nade wszystko konsekwencja błędu antropologicznego, redukcjonizmu antropologicznego, który przedstawia człowieka jako wyższy etap rozwoju zwierzęcia, pozbawionego duchowej duszy, tkwiącego w immanentnym świecie, bez „widoków na przyszłość”. Gdyż – jak powie poetka w wierszu *Monolog dla Kasandry* o wieczność, w którą nie wierzy, tam „zawsze jest pusto i skąd cóż łatwiejszego/ jak zobaczyć śmierć”.

Szyborska z protestu przeciwko śmierci, którą, jak pisze, „nazywamy duszą”, wywiodła sens istnienia, którego celem jest zachwyty i celebrowanie samego życia, o którym w wierszu *Notatka z tomu Chwila* pisała:

Życie - jedyny sposób,
żeby obrastać liśćmi,
łapać oddech w piasku,
wzlatywać na skrzydłach;
być psem,
albo głaskać go po ciepłej sierści;
odróżniać ból
od wszystkiego, co nim nie jest

Szansę na nieśmiertelność dostrzegła zaś zarówno w twórczości - „zemście ręki śmiertelnej”, jak i w ostatecznym wtopieniu się w naturę. Podjęła tym samym pewnego rodzaju grę, w którą gra postmodernizm, by zapewnić w rozmytej rzeczywistości życiu sens. Proces ten zauważył i opisał Zygmunt Bauman:

„Ponieważ jesteśmy świadomi śmiertelności, chronimy przeszłość i tworzymy przyszłość. Śmiertelność jest bez wątpienia nasza - ale nieśmiertelność musimy zbudować sami. (...) Takie życie -

istnienia jej twórczość to nie poezja rozpaczy, raczej może poezja ironiczności bytu”. Zob. M. Baranowska, *Straszne światło stoicyzmu*, „Teksty Drugie” 1991, nr 4 (10), s. 64-65.

życie niepomne śmierci, życie przeżywane jako sensowne i warte życia, życie ożywiane jakimiś celami, a nie miażdżone i obezwładniane bezcelowością - jest wielkim ludzkim osiągnięciem”²⁶¹.

III.1.4. Substytuty duszy

Szyborska przeprowadzając poetycką dekonstrukcję duszy wprowadza jednocześnie różne rozwiązania, by zakryć brak trwałego bytowego elementu natury człowieka, który opierałby się działaniu czasu, coś co identyfikuje człowieka, będąc podstawą jego tożsamości. W wierszu *Ja nastoletnia* z tomu *Tutaj* z roku 2009 to, co wyznacza tożsamość w zmieniającej się rzeczywistości ciała ludzkiego nie jest już duszą lecz zwykłą materialną rzeczą należącą do człowieka. W tym przypadku jest to szalik.

W utworze przedstawiona zostaje sytuacja, kiedy podmiot liryczny, starsza kobieta – *alter ego* poetki – spotyka siebie samą młodszą o kilkadziesiąt lat. Dojrzała kobieta staje naprzeciw młodej dziewczyny – siebie samej kilkunastoletniej. Niemal wszystko różni te dwie tożsame, ale uchwycone w różnym wieku istoty ludzkie. Poetka przez chwilę zastanawia się, co jest tym pierwiastkiem, który je łączy. Nie jest to wygląd, nie jest to doświadczenie. Nie jest to wiedza i poznanie prawdy, bo wraz z wiekiem i doświadczeniem kobieta straciła wiarę w możliwość dotarcia do prawdy:

Ona wie mało -
za to z uporem godnym lepszej sprawy.

Ja wiem o wiele więcej -
za to nie na pewno.

Nie są to osiągnięcia na polu poezji. Nawet wspólna data urodzenia i fakt posiadania jednej matki nie jest dostatecznym dowodem potwierdzającym osobową tożsamość osoby uchwyconej w różnym okresie swego życia. Nie jest to dusza, gdyż o niej nie ma w wierszu

²⁶¹ Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998, s. 7-8.

ani słowa. Tymczasem to właśnie dusza, chrześcijańsko pojęta - jak powie Mieczysław Krąpiec - „jako racja podmiotowości ludzkiego „ja” organizuje materię, a funkcja bycia formą stanowi, iż jest jedyną podstawą tożsamości człowieka”²⁶².

W tym przedstawionym w wierszu szeregu porównań młodszej i starszej kobiety, w których poetka dowodzi, iż nie ma niczego, co byłoby w człowieku stałe, tylko rzecz, która kiedyś należała do młodej dziewczyny i nie zmieniając właściciela znalazła się w posiadaniu starszej kobiety, wskazuje na osobową tożsamość przedstawionych osób. Jest to szalik zrobiony na drutach przez matkę dla młodszej, który starsza „przechowuje jeszcze”:

Szalik z prawdziwej wełny,
w kolorowe paski
przez naszą matkę
zrobiony dla niej szydełkiem.

Przechowuję go jeszcze.

Ciekawe jest tutaj przeciwstawienie duszy, jako rzeczywistości, która według chrześcijańskiej nauki jako jedyna nie pochodzi w człowieku od rodziców²⁶³, szalkowi zrobionemu na drutach przez matkę.

Szalik, zamiast duszy, w jeszcze jednym wierszu poetka uczyni symbolem trwania w ciele. W wierszu *Odzież z tomu Ludzie na moście* z roku 1988 przedstawia człowieka w sytuacji niezwykle stresującej, w chwili badania podczas wizyty w gabinecie lekarskim. Zamiast opisu strachu i niepewności oraz opisu choroby poetka przywołuje obraz zdejmowanych elementów garderoby, które osłaniają chore części ciała:

Zdejmujesz, zdejmujemy, zdejmujecie
płaszcz, żakiety, marynarki, bluzki
z wełny, bawełny, elanobawełny,
spódnice, spodnie, skarpetki, bieliznę,

²⁶² M. Krąpiec, *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1983, s. 378–380.

²⁶³ Zob. KKK 365.

kładąc, wieszając, przerzucając przez
oparcia krzeseł, skrzydła parawanów;

Zamiast ulgi po diagnozie wykluczającej śmiertelną chorobę,
przywracającej nadzieję na dalsze życie – noblistka rejestruje
czynność nakładania z powrotem drżącymi rękami ubrań, w tym
szalika, któremu poświęca najwięcej uwagi. Szalik o, jak powie,
„przedłużonej nagle przydatności”, staje się bowiem symbolem
trwania:

a wyście przypuszczali, a on podejrzewał;
czas już wiązać, zapinać drżącymi jeszcze rękami
sznurowadła, zatrzaski, suwaki, klamerki,
paski, guziki, krawaty, kołnierze
**i wyciągać z rękawów, z torebek, z kieszeni
wymięty, w kropki, w paski, w kwiatki, w kratkę szalik
o przedłużonej nagle przydatności.** [podkreślenie autorki]

Szalik jak wdać jest dla poetki elementem ubioru najbardziej
osobistym, indywidualnym. O ile inne - „zatrzaski, suwaki,
klamerki,/paski, guziki, krawaty, kołnierze” – są przypadkowe,
zależne od wieku, mody, pogody, o tyle szalik – element
ponadczasowy, jak ukazała to w wyżej omówionym wierszu *Ja
nastoletnia*, posiada każda osoba. Szalik „w kropki, w paski, w
kwiatki, w kratkę” – zależnie od płci, od indywidualnych upodobań,
od charakteru. Szalik określający osobę, towarzyszący jej niemal stale
w różnych sytuacjach, bliższy człowiekowi niż dusza, która, według
słów poetki tylko „się miewa” i to w niezwykle rzadkich, wzniosłych
chwilach. Ponieważ „nikt nie ma jej bez przerwy/ i na zawsze”. Co
innego szalik – on towarzyszy człowiekowi zawsze – jest, kiedy go
potrzebuje „w rękawach, torebkach, kieszeniach” gotowy, by osłonić
ciało od mrozu, wiatru, słońca i deszczu.

Mamy tu obraz człowieka, który nieustannie podlega zmianom,
człowieka pozbawionego elementu stałego – jakiejś substancji, którą
w chrześcijaństwie jest dusza organizująca jego ciało i byt. Jest to
szalenie charakterystyczna cecha antropologii postmodernistycznej, w
której - jak pisze Zygmunt Bauman: „Tożsamość (...) bez zmiany i

ruchu byłaby tym, czym jest rzeka, która nie płynie, deszcz, który nie pada czy wiatr, który nie wieje... Idzie w tej tożsamości o to, by każda jej postać była na czas pewien, każda szata łatwa do zrzucenia, a każde drzwi, przez które wchodzi, pozostawały na oścież otwarte²⁶⁴.

Człowiek z pielgrzymą staje się włóczęgą, czy jak powie Bauman nomadem, koczownikiem. Różnica między nimi polega na tym, że „Pielgrzymi wybierają swe przeznaczenie wcześniej i planują stosownie do niego swą marszrutę życiową. Możemy powiedzieć, że kierują się całkowicie jakimś „projektem życia”, jakimś całościowym „planem życiowym”. Nomadowie natomiast rzadko kiedy sięgają swą wyobraźnią poza następne miejsce postoju karawany. (...) Koczownicy, tak jak pielgrzymi, byli cały czas zajęci konstruowaniem swych tożsamości, lecz ich tożsamości były „chwilowe”, „na dziś”, ważne aż do zauważenia następnych tożsamości. Nomadowie nie wiążą czasu/przestrzeni, poruszają się w nim, i tak samo przemieszczają się oni przez tożsamości²⁶⁵.

Inną rzeczywistością, jakiej Szymborska nadaje status trwałego elementu związanego z ciałem człowieka jest... jego cień. Cień rozumiany jako ciemny aspekt własnej osobowości²⁶⁶. Człowiek dla poetki składa się z ciała i cienia. A więc z ciała i rzeczywistości, która pojawia się, gdy człowieka nie ma ochrony przed słońcem. Warto zaznaczyć, że w Biblii cień jest objawem braku opieki Boga, gdyż człowiek znajdujący się w cieniu góry Synaj, chroniącej przed żarem, cienia nie rzuca. U Szymborskiej cień oznacza ciemną stronę duszy, ciemną stronę własnej osobowości, kompleks, zmaganie się z własnymi słabościami, lękami. Człowiek w odczuciu poetki równocześnie jest i królem (królową), i błaznem. W każdą czynność, życiowe działanie, wkrada się bowiem dręczące, podstępne, niszczące poczucie, które, jak powie poetka, „boli, że jest się nieporadnym”,

²⁶⁴ Z. Bauman, *O sztuce, śmierci i demokracji i o tym, jak się one do siebie mają*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1998, nr 3 (51), s. 211-212.

²⁶⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 1996 R. V, NR 1, s. 22-23.

niekompetentnym, śmiesznym w swojej nieporadności, zniewolonym -
jak własny cień:

Kiedy królowa z krzesła wstanie,
błazen nastroszy się na ścianie
i stuknie w sufit głupią głową.

Co może na swój sposób boli
w dwuwymiarowym świecie. Może
błaznowi źle na moim dworze
i wolałby się w innej roli.

Ciemna, zacieniona strona człowieka odbiera mu godność i siły do
walki. Zdiera z niego królewskie insygnia. Często aż do
samounicestwienia – gdy „ściąga z okna w dół”, „kładzie na torach”:

Królowa z okna się wychyli,
a błazen z okna skoczy w dół.
Tak każdą czynność podzielili,
ale to nie jest pół na pół.

Ten prostak wziął na siebie gesty,
patos i cały jego bezwstyd,
to wszystko, na co nie mam sił
- koronę, berło, płaszcz królewski.

Odarty człowiek – już lekki –

Będę, ach, lekka w ruchu ramion,
ach, lekka w odwróceniu głowy,
królu, na stacji kolejowej.
Królu, to błazen o tej porze,
królu, połóż się na torze.

Wiersz ten można odebrać jako niezwykle pesymistyczny obraz
człowieka, który musi zmagać się z „kompleksami swej duszy”. Tak
bowiem problem „cienia” - jako nieuświadomiony kompleks - widział

²⁶⁶ Erich Neumann, psycholog i filozof, uczeń Junga pisał: „Człowiek musi zrozumieć, że posiada cień, który jest ciemną stroną jego własnej osobowości [duszy]. Jest on zmuszony do rozpoznania swojej podrzędnej funkcji, chociażby dlatego, że tak często staje się nią owładnięty, w efekcie czego jasny świat jego świadomego umysłu i jego etyczne wartości poddają się inwazji ciemnej strony” Zob. E. Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic*, Harper Torchbooks, New York 1973, s. 139–40. Cytat w j. polskim za: K. Szyszka, *Złoto ukryte w ciemności: jungowska koncepcja cienia*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 27, Olsztyn 2021, s. 204.

klasyk psychologii analitycznej, Carl Gustav Jung²⁶⁷. Jung rozróżniał cień osobowy - będący kompleksem - zespolony z „nieświadomością indywidualną”, to jest sferą kompleksów i nazywał go „małą osobowością” w obrębie psyche (duszy)²⁶⁸. Idąc tym tropem widzimy, że Szymborska dzieląc człowieka na ciało i cień dostrzega ciemną stronę jego istnienia. Jest to inna strona tego, co sama nazywa „duszą” – mając na uwadze aktywność intelektualną nakierowaną na aktywne, rozumne życie. Cień w poezji Szymborskiej będąc ciemną stroną duszy zostaje podporządkowany rzeczom przyziemnym i czynnościom powszednim. Towarzyszy człowiekowi w zmaganiach z powszednimi sprawami, kiedy „dusza właściwa” ma „wychodne”. Te wszystkie zwykłe stany, kiedy człowieka nie dziwi się niczemu, nie zadaje pytań, nie uczestniczy w celebracji natury, rzucają się cieniem na człowieka. „Źle zachowywałam się dzisiaj w kosmosie” powie poetka w wierszu *Nieuwaga* z tomu *Milczenie roślin* z 2011 roku mówiąc o swoim roztargnieniu, intelektualnej nieuwadze powodującej przygnębienie – aż do potrzeby sięgnięcia po psychotropy opisane w wierszu *Tabletka*.

Poetka dzieląc duszę na część podległą cieniowi – ciemną stronę duszy i duszę, „którą się miewa”, która ”zagnieżdża się na dłużej/ (...) tylko w zdziwieniu” – odpowiedzialną za przeżycia i doznania piękna, duszę reagującą na wzruszenia i zdziwienia światem, używa nomenklatury chrześcijańskiej, czy też platońskiej, ale nadaje jej zupełnie inne znaczenie. Kryje się za tym nie wiara w nieśmiertelną duszę, będącą w człowieku częścią utworzoną na obraz i podobieństwo Boga, zapewniającą życie wieczne, ale wiara w wartość

²⁶⁷ O związkach i podobieństwach myśli Junga z postmodernizmem zob. Jerzy Bytniewski, *C.G. Jung a dyskurs postmodernistyczny*, Hybris 2016, nr 35, s. 79-101.

²⁶⁸ *Cień*, w: C.G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 65.

życia doczesnego, przeżytego świadomie, w całej pełni, z podziwem i czcią dla natury. Życia przeżytego dzięki istnieniu nie duszy, ale ciała.

III.2. Ciało

Problem ciała ludzkiego w tradycji filozoficznej nie zajmował znaczącego miejsca. Stanisław Kowalczyk o problemie tym pisze: „Filozofia europejska i światowa, w przeciwieństwie do innych dziedzin kultury, nie koncentrowała się na kategorii ciała człowieka, lecz bardziej interesowała się jego wymiarem psychiczno-umysłowym lub też relacją między cielesnością a duchowością w strukturze osoby ludzkiej. Marginalizacja problematyki ciała była konsekwencją platonizmu, manicheizmu i kartezjanizmu”²⁶⁹.

Dla Platona bowiem ciało stanowiło więzienie dla duszy, manicheizm postrzegał ciało „skażone” seksualnością jako zagrożenie dla jej zbawienia, dla Kartezjusza zaś, w myśl zasady „myślę, więc jestem”, myśląca jaźń – dusza będąc autonomiczną substancją, istniała niezależnie od ciała.

Inaczej na ciało patrzyło chrześcijaństwo, które od samego początku przekazywało prawdę, że Bóg zechciał przyjąć ciało z Maryi Dziewicy – wcielić się w ludzkie ciało, aby zbawić całego człowieka – z duszą i ciałem. Św. Tomasz widział człowieka jako jedność duszy i ciała, istotę duchowo-cielesną. Dla Akwinaty więc godność osoby ludzkiej nie dotyczyła tylko duszy, lecz również ludzkiego ciała. Kazimierz Lubowicki, teolog duchowości, wybitny znawca i twórca teologii ciała, zwracając uwagę na sakralny wymiar ciała postuluje: „Ciało ludzkie nie może być podejrzane, ale wezwane”²⁷⁰. Jak podkreśla, to „wezwanie” oznaczające zaproszenie do nieustannego doskonalenia, do świętości, swoje źródło posiada w misterium paschalnym, wydarzeniach, w których cały człowiek, z duszą i ciałem,

²⁶⁹ S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009, s. 5.

²⁷⁰ K. Lubowicki, *Sakralność życia w ciele w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „*Verbum Vitae*”, 2022, nr 40/1 s. 99.

został zbawiony przez Jezusa Chrystusa²⁷¹. Nawiązując do myśli św. Jana Pawła II pisze: „Nauczanie Jana Pawła II o ludzkiej cielesności stanowi rzeczywisty skok jakościowy w historii antropologii teologicznej. Wprowadził on do oficjalnego języka teologii (...) głębszą perspektywę w spojrzeniu na ciało. Już w 1961 roku Karol Wojtyła zwracał uwagę, że w ostatnich wiekach zasadniczo ograniczono się do rozważań de sexto, wzywając, aby unikać grzechów nieczystości, nie podejmowano natomiast zagadnienia doskonałości życia w ciele(...)”²⁷². Ta dążność do osiągnięcia doskonałości, świętości całego człowieka, w Bożym planie zbawienia ma zaowocować życiem wiecznym, zapewniając nieśmiertelność zarówno ludzkiej duszy jak i ciała.

Współczesne koncepcje filozoficzne, odrzucające dualistyczne spojrzenie na ludzką rzeczywistość, prezentują naznaczone błędem antropologicznym poglądy monistyczno-materialistyczne, w których człowiek zredukowany zostaje do wymiaru biologicznego. Pozbawiony duszy jawi się jako wytwór ewolucji i współpracującego z nią przypadku. Jego ciało wraz z mózgiem -materialnym wytworem ewolucji - pojmowane jako fundament ludzkiej natury i osobowej tożsamości, w procesie biologicznego rozkładu obumiera ostatecznie i nieodwracalnie. Człowiek bowiem, widziany w perspektywie ewolucji jako „wybryk wszechświata”, jako „eksperyment natury”, klasyfikowany jest nie jako rzeczywistość cielesno-duchowa, ale jako ciało zwierzęce, pozbawione elementu duchowego, wiecznej duszy. Ten konstytutywny element natury ludzkiej w postmodernizmie został zastąpiony przez wysoko zorganizowany w procesie emergencji mózg, siedlisko uczuć, woli i intelektu. Człowiek więc stał się istotą materialną, rzeczywistością biologiczną, której ciało, jako podstawa osobowej tożsamości, staje się podmiotem osobowego „ja”.

²⁷¹ Zob. Tamże, s. 101.

²⁷² S. Kowalczyk, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*...s. 102.103.

Ta ostatnia - pesymistyczna - koncepcja, kwestionująca istnienie duszy i kładąca akcent na biologiczny wymiar człowieka, jego ciało, jest najbardziej charakterystyczna dla myśli zawartej w poezji naszej noblistki. Poetka wyraziła ją lapidarnie w wierszu *Tortury* z tomu *Ludzie na moście* z roku 1988:

Wśród tych pejzaży duszyczka się snuje,
znika, powraca, zbliża się, oddala,
sama dla siebie obca, nieuchwytna,
raz pewna, raz niepewna swojego istnienia,
podczas gdy ciało jest i jest i jest [podkreślenie autorki]

W utworze poświęconym ciału, rzeczywistości niezmiennej od tysięcy lat, wspomniana dusza błąka się skazana na zmienne i niepewne wyniki dociekań filozofów na temat swego istnienia. Ciało natomiast postrzegane jako fundament osobowego „ja”, dające poczucie własnej tożsamości, obecności w czasie i przestrzeni, jak powie poetka, „jest i jest i jest”. Jak kwestię ciała ludzkiego widzi w swojej poezji Wisława Szymborska zostanie przedstawione w niniejszym podrozdziale.

III.2.1. Ciało ludzkie jako eksperyment natury

We współczesnej postmodernistycznej wizji świata dominuje pogląd, iż „człowiek to jeden więcej eksperyment Natury, a nie kulminacja zamysłu Natury”²⁷³. Richard Rorty, amerykański postmodernista i pragmatysta za eksperyment natury uznał umożliwienie człowiekowi osiągnięcia takiego rozwoju, który uczynił go twórcą kultury. Bowiem, według amerykańskiego filozofa, tylko kulturotwórcza umiejętność tworzenia i posługiwania się narzędziami, wyróżnia człowieka spośród zwierząt. Eksperyment ten nie został jednak przez naturę zaplanowany, lecz był dziełem przypadku²⁷⁴. Prekursorem, na którego powołuje się w swych rozważaniach Rorty,

²⁷³ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 102.

²⁷⁴ Rorty pisał; „Człowiek jest bytem przygodnym, śmiertelnym, ograniczonym, powstałym przypadkowo i równie szybko mogącym przestać istnieć”. Zob. Tamże, s. 103.

jest Erich Fromm podkreślający przypadkowość zaistnienia człowieka w świecie oraz „cud” uzyskania samoświadomości, która wyniosła go ponad inne zwierzęta i uczynił „wybrykiem wszechświata”²⁷⁵.

W swoich pismach wskazując na przypadkowość zaistnienia człowieka we wszechświecie, pisał : ”Wszystko – nasz język, nasze sumienie, naszą wspólnotę – traktować będziemy jako wytwór czasu i przypadku”²⁷⁶.

Ta postmodernistyczna myśl doskonale współbrzmi z poglądami Szymborskiej, która z przypadku uczyniła świętą tajemnicę, *sacrum* swojej religii, boskiej siły, której człowiek zawdzięcza swoje wyjątkowe w świecie przyrody pozycję i znaczenie. Również możliwość tworzenia przez człowieka nieśmiertelnych dzieł zasilających kulturę, ukazuje poetka jako wynik „przeoczenia” w procesie ewolucji. W wierszu *Tomasz Man z tomu Sto pociech z roku 1967* przypadek - „przeoczony przez ewolucję moment” - sprawił, że człowiek gubiąc pióra, łuski i pazury, otrzymał intelekt zdolny do tworzenia dzieł na miarę utworów Tomasza Mana, co poetka metaforycznie określiła jako dar „dłoni upierzonej” wiecznym piórem Watermana:

A najlepsze to,
że przeoczyła moment, kiedy pojawił się ssak
z cudownie upierzoną watermanem ręką.

Myśl tę powtórzyła poetka w wierszu *Dłoń z tomu Wystarczy z roku 2011*. Budowa anatomiczna ręki, tak ukształtowanej przez naturę w procesie ewolucji, by posługiwać się przyborami do pisania,

²⁷⁵ Fromm pisał: „człowiek jest częścią natury poddany działaniu jej praw fizycznych, nie jest zdolny do ich zmiany, a jednak przerasta resztę natury. Jest on oddzielony od natury, jednocześnie będąc jej częścią. Jest bezdomny, a jednak uwięziony w świecie, który dzieli ze wszystkimi stworzeniami. Wrzucony w ten świat w przypadkowym miejscu i czasie jest usuwany z niego siłą w sposób równie przypadkowy. Będąc świadomy samego siebie zdaje sobie sprawę ze swej bezsiły i ograniczeń swego istnienia. Jest on w stanie wyobrazić sobie swój kres swoją śmierć. Samoświadomość, rozum i wyobraźnia burzą harmonię charakteryzującą egzystencję zwierzęcą. Pojawienie się ich uczyniło człowieka wybrykiem wszechświata”. Zob. E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Warszawa 1966, s. 30.

²⁷⁶ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność...*, s. 67.

umożliwia człowiekowi tworzenie wiekopomnych dzieła, zarówno tych budzących niepokój, będących podbudową skrajnych, niebezpiecznych ideologii, jak i tych niosących przekaz o pięknie i radości życia:

Dwadzieścia siedem kości,
trzydzieści pięć mięśni,
około dwóch tysięcy komórek nerwowych
w każdej opuszce naszych pięciu palców.
To zupełnie wystarczy,
żeby napisać „Mein Kampf”
albo „Chatkę Puchatka”.

Po raz kolejny więc Szymborska podkreśla zależność rozwoju kultury od ewolucji, w której człowiek przekształcając ciało (czego symbolem są dłonie pozbawione ptasich piór na rzecz przyrządu pisarskiego) zdobywał umiejętność posługiwania się narzędziami, za pomocą których tworzył cywilizację. Szczęścia takiego nie dostąpiło żadne inne zwierzę, co poetka wyraziła w pełnym ironii wierszu *Szkielet jaszczura* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1972. W wierszu tym porównuje współczesnego człowieka z wymarłym gadem. Zwraca uwagę na budowę ciała zwierzęcia, która sprawiła, że nie przetrwał walki o życie na Ziemi. Zastanawia się nad jego powstałymi w procesie ewolucji proporcjami – szczególnie zbyt małą głową w stosunku do reszty ciała:

proszę zwrócić uwagę na tę śmieszna główkę –

Panie, Panowie,
taka główka nie mogła przewidzieć
i dlatego jest główką wymarłego gada –

Czcigodni Zgromadzeni,
za mało mózgu, za duży apetyt,
więcej głupiego snu niż mądrej trwogi –

Dostojni Goście,
pod tym względem jesteśmy w dużo lepszej formie,
życie jest piękne i ziemia jest nasza –

Zachwianie dysproporcji pomiędzy głową i ciałem jaszczura poetka uznaje za przyczynę jego zagłady. Idealne proporcje ciała ludzkiego, zdają się utwierdzać w przekonaniu, o przychylności ewolucji względem człowieka i nadaniu mu rangi „korony stworzenia”. Jednak wiersz ten nie oznacza zgody na pogląd wyrażający zasadę prymatu człowieka nad przyrodą, nad innymi formami życia. Słowa „życie jest piękne, a ziemia jest nasza” to ironiczna uwaga wskazująca na nieuprawnione, zdaniem poetki, przekonanie człowieka o własnej wyjątkowości. O przewadze nad światem fauny i flory, którą w rzeczywistości zawdzięczamy lubiącej żarty naturze, jej przypadkowemu działaniu i eksperymentowi, który wyrwał się spod kontroli:

Łaskawi Obywatele,
przyroda się nie myli, ale lubi żarty:
(...)

Dostojni Goście,
pod tym względem jesteśmy w dużo lepszej formie,
życie jest piękne i ziemia jest nasza –

Wybitni Delegaci,
niebo gwiazdziste nad myślącą trzcina,
prawo moralnej w niej

Dramat człowieka, według poetki, polega na idealizowaniu i przecenianiu swoich możliwości i swojego statusu w przyrodzie. Słowa „życie jest piękne, a ziemia jest nasza” zostają skonfrontowane z tekstem Pascala, który o człowieku – „myślącej trzcinie” – myślał jako o słabym stworzeniu, pisząc: „Nie potrzeba, by cały świat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić”²⁷⁷.

²⁷⁷ „Człowiek jest tylko trzcina, najwątleszą w przyrodzie, ale trzcina myśląca. Nie potrzeba, by cały świat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym”. Fragment 347. Zob. B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Wolne lektury, s. 70.

Szyborska Kantowskie prawo moralne²⁷⁸ w człowieku i gwiazdziste niebo, nad nim, (które dla poetki jest przecież puste) przeciwstawia prawu ciała. Przystosowane przez naturę – trwa, jak człowiek, niedostosowane do nowych warunków – ginie, jak jaszczury. To przyroda – natura i jej prawa panuje niepodzielnie nad światem. Zarówno gdy stwarza gada, mającego „cztery łapy, co ugrzęzły w mule/ pod pagórem tułowia”, jak i powołując ludzi zaopatrzonych w „zręczne ręce,/(...) wymowne usta,/ głowy na karku /(...) odpowiedzialność na miejsce ogona”.

Jak widać to ciało, w tym rozum, który jest funkcją biologiczną, fizyczną aktywnością mózgu – przypadkowym darem natury, nie zaś dusza, jest dla poetki najważniejszym wyznacznikiem przystosowania do życia i sprawia, że człowiek w hierarchii bytów stoi najwyżej. Pamiętając o tym poetka odczuwa silny związek ze swoimi przodkami. W wierszu *Przemówienie w biurze znalezionych rzeczy* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1972 podmiot liryczny poszukuje zagubionych, w procesie ewolucji, cech swoich przodków – pazurów, futra, płetw, a nawet gałęzi:

Nie wiem nawet dokładnie, gdzie zostawiłam pazury,
kto chodzi w moim futrze, kto mieszka w mojej skorupie.
Pomarło mi rodzeństwo, kiedy wypełzłam na ląd
i tylko któraś kostka świętuje we mnie rocznicę.
Wyskakiwałam ze skóry, trwoniłam kręgi i nogi,
odchodziłam od zmysłów bardzo dużo razy.
Dawno przymknęłam na to wszystko trzecie oko,
machnęłam na to płetwą, wzruszyłam gałęziami.

W omawianym już wierszu *Tomasz Man* poetka główną bohaterką czyni samą ewolucję, wielbiąc jej szczodrość, błyskotliwość i poczucie humoru widoczne do dnia dzisiejszego w cechach

²⁷⁸ „Są dwie rzeczy, które nappełniają duszę podziwem i czcią, niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie. Są to dla mnie dowody, że jest Bóg nade mną i Bóg we mnie”. Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1984, s. 256.

zachowanych zwierząt będących żywymi relikdami i dowodami na zachodzące procesy ewolucyjne. Dziobak – ssak składający jaja oraz ptaszor – latająca niczym ptak ryba, istoty, w budowie których zachowały się cechy innych gatunków, będąc dziś przykładem niepojętych, przypadkowych działań ewolucji, ukazują jej nieograniczoną inwencję twórczą, która wzbudza w poetce uczucie zachwyty i wdzięczności:

Dobrze, że choć pozwala pewnej rybie latać
z wyzywającą wprawą. Każdy taki wzlot
to pociecha w regule, to ułaskawienie
z powszechnej konieczności, dar
hojniejszy, niż potrzeba, żeby świat był światem.

Dobrze, że choć dopuszcza do scen tak zbytkownych,
jak dziobak mlekiem karmiący pisklęta.

Mogłaby się sprzeciwić - i któż by z nas odkrył,
że jest obrabowany?

Trzeba bowiem zdecydowanie zaznaczyć, że dla poetki życie w każdym ciele, niezależnie od kształtu, gatunku i stopnia rozwoju, ma takie samo znaczenie, jest wartością najwyższą, jest „cudem prawdziwym”, jak powie w wierszu *Jarmark cudów* z tomu *Ludzie na mości* z roku 1986:

Cud pierwszy lepszy:
krowy są krowami.

Drugi nie gorszy:
ten a nie inny sad
z tej a nie innej pestki.
(...)

Cud, który nie dziwi, tak jak powinien:
palców u dłoni wprawdzie mniej niż sześć,
za to więcej niż cztery.

Poetka nie przykładła więc wagi do rodzaju ciała, w którym spędza się życie. Nie preferuje też ludzkiego ciała. Każde jest dla niej cudem

uczynionym przez naturę, każde jest podstawą odczuwania i przeżywania radości istnienia.

III.3.2. Radość istnienia w ciele

Szyborska jest nieustannie zdziwiona faktem, że jej ciało jest ciałem ludzkim. Jest to dla niej fakt przypadkowy i nieoczywisty, gdyż, jak powie w wierszu *W zatrzęsieniu* z tomu *Chwila* z roku 2002, „w garderobie natury/ jest kostiumów sporo”. To przypadek sprawia, że przychodzi żywym istotom – ludziom, zwierzętom, roślinom - swoje życie przeżyć w jednym z losowo przydzielonych przez Naturę ciał:

W garderobie natury
jest kostiumów sporo.
Kostium pająka, mowy, myszy polnej.
Każdy od razu pasuje jak ulał
i noszony jest posłusznie
aż do zdercia.

Ja też nie wybierałam,
ale nie narzekam.
Mogłam być kimś
o wiele mniej osobnym.
Kimś z ławicy, mrowiska, brzęczącego roju,
szarpaną wiatrem częścią krajobrazu.

A jeśli już poetka swoje życie przeżywa w ciele człowieka, co wcale nie musiało się zdarzyć, cudem kolejnym (a cudów uczynionych przez Naturę zna i wymienia w wierszu *Jarmark cudów bez liku*) jest fakt posiadania takiej, a nie innej osobowości, bycia tym konkretnym, a nie innym człowiekiem. W wierszu *Nieobecność* z tomu *Dwukropek* z roku 2005 snuje rozważanie nad przypadkowością swego zaistnienia w tym, a nie innym ciele, zrodzonym z tych, a nie innych rodziców, których przecież połączył przypadek:

Niewiele brakowało,
a moja matka mogłaby poślubić
pana Zbigniewa B. ze Zduńskiej Woli.
I gdyby mieli córkę – nie ja bym nią była.

(...)

Niewiele brakowało,
a mój ojciec mógłby w tym samym czasie poślubić
pannę Jadwigę R. z Zakopanego.
I gdyby mieli córkę – nie ja bym nią była.

Pojawienie się konkretnego człowieka na ziemi jest więc dla poetki czystym przypadkiem. Przypadkowe są jego ciało, rodzina, przypadkowe cechy charakteru i zdolności. Nikt, żadna siła stwórcza, w którą wierzy poetka, żaden demiurg – natura czy ewolucja – nie działał z miłością i rozmysłem, jak Bóg, który w księdze Jeremiasza powie: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię” (Jr1,5). Chrześcijaństwo bowiem niesie jednoznaczny przekaz, o którym Kazimierz Lubowicki pisze: „(...) o każdym, również rodzącym się dzisiaj człowieku należy powiedzieć, że się począł i urodził nie tylko dlatego, że takie są prawa biologii, ale jednocześnie, że taka jest stwórcza wola Boga”²⁷⁹.

Tymczasem w omawianym wierszu wszystko jest dziełem przypadku. Bowiem gdyby przypadek nie połączył rodziców bohaterki wiersza, gdyby zawarli inne związki i zrodzili inne córki, nic na świecie nie zmieniło by się. Nadal byłby dokonały, choć zabrakłoby podmiotu lirycznego – alter ego poetki, przyszłej noblistki, gdyż ten sam przypadek zamiast niej stworzyłby jedną dziewczynkę: „Ze świetnymi stopniami z fizyki i chemii,/i gorszymi z polskiego”, drugą zaś: „Bezustannie widzianą w kilku miejscach na raz,/ale rzadko nad książką, częściej na podwórku,/jak kopie piłkę razem z chłopakami”. Nieobecność podmiotu lirycznego nawet nie zostałaby zauważona. Świat byłby tak samo doskonały, a klasowa lista dziewcząt pełna:

Tylko jeszcze policzcie,
czy jesteście wszystkie?
– Tak, proszę pana, wszystkie.

²⁷⁹ K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2012, s. 46- 47.

To ciało zrodzone z rodziców determinuje więc osobowość, jest wraz z mózgiem podmiotem osoby, źródłem intelektu, emocji, woli itp., nie zaś dusza, którą stwarza Bóg. To ciało jest dobrem najważniejszym, bo niezależnie od wszystkiego jedynie w ciele można doświadczać życia. Życie, jak już zostało powiedziane, jest wartością najwyższą, gdyż innego – wiecznego - nie będzie. Co więcej życie w każdym ciele jest tak samo i tyle samo warte, bo jak poetka napisze w wierszu *Notatka*:

Życie – jedyny sposób, żeby obrastać liśćmi,
łapać oddech na piasku, wzlatywać na skrzydłach,
być psem, albo pogłaskać go po ciepłej sierści,
odróżniać ból od wszystkiego, co nim nie jest,

Życie bowiem utożsamia Szymborska z ubóstwianą naturą, której jest darem. Tylko tak - po prostu żyjąc - można naturę wielbić, podziwiać, czcić - „unosić się w zachwycie” i „upadać od podziwu”. Tymi bowiem słowami poetka w omawianym już wierszu *Allegro ma non troppo* wyśpiewuje swego rodzaju hymn pochwalny dla natury tworzącej niezliczone formy życia:

"Jesteś piękne! - mówię życiu -
Bujniej już nie można było.
Bardziej żabio i słowiczo,
Bardziej mrówczo i nasiennie."

(...)

Zabiegam mu drogę z lewej,
Zabiegam mu drogę z prawej
I unoszę się w zachwycie,
I upadam od podziwu.

Jaki polny jest ten konik!

Jaka leśna ta jagoda!

Nigdy bym nie uwierzyła,

Gdybym się nie urodziła. [podkreślenie autorki]

Wśród tych nieprzebranych w swoim bogactwie i pięknie form stworzonych przez naturę (jak napisze w wierszu *Urodziny* z tomu *Wszelki wypadek*: „moreny, mureny i morza, i zorze, /i ogień, i ogon,

i orzeł, i orzech /- te chaszczce i paszczce, i leszczce, i deszczce,/ motyle, goryle, beryle i trele...,) zaistniał człowiek w swoim nieidealnym ciele, z wieloma brakami, jak przedstawia go poetka w wierszu *Sto pociech* z tomu o tym samym tytule z roku 1976:

Łatwy do utopienia w łyżce oceanu,
Za mało nawet śmieszny, żeby pustkę śmieszyć,
Oczami tylko widzi,
Uszami tylko słyszy,
Rekordem jego mowy jest tryb warunkowy,
Rozumem gani rozum,
Słowem: prawie nikt,

Jedyną jego siłą jest właśnie umiejętność zdziwienia tym światem:

Jak na marnego wyrodka kryształu-
Dość poważnie zdziwiony.

To zdziwienie światem, które jest wyrazem podziwu dla stworzenia, oprócz jego „zawziętej” natury, jest siłą człowieka w mierzeniu się z wszystkimi przeciwnościami, które poetka wylicza w wierszu *Życie na poczekaniu* z tomu *Wielka liczba* z roku 1977 pisząc:

Życie na poczekaniu
przedstawienie bez próby
ciało bez przymiarki
głowa bez namysłu. [podkreślenie autorki]

Nie znam roli, którą gram
wiem tylko, że jest moja - niewymienna.

Mimo występowania wielu form życia na świecie, tylko jednym ciałem i jednym życiem obdarowany zostaje konkretny człowiek, co rodzi Pascalowskie pytania przedstawione przez poetkę w wierszu *Zdumienie* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1975. Szymborska nie po raz pierwszy patrzy na człowieka z perspektywy kosmosu. W takiej optyce ziemia nie jest postrzegana jako centrum wszechświata, lecz jako planeta spod jednej „z prowincjonalnych gwiazd”, a człowiek na niej żyjący jako nic nie znaczący pył, który z przerażeniem rozmyśla

nad bezkresem kosmosu i zadaje Pascalowskie pytanie „dlaczego tu, a nie gdzie indziej”? Dlaczego w „takim a nie innym kształcie”?

Czemu w zanedo jednej osobie?
Tej a nie innej? I co tu robię?
W dzień co jest wtorkiem? W domu nie gnieździe?
W skórze nie łusce? Z twarzą nie liściem?
Dlaczego tylko raz osobiście?
Właśnie na ziemi? Przy małej gwieździe?
Po tylu erach nieobecności?
Za wszystkie czasy i wszystkie glony?
Za jamochłony i nieboskłony?
Akurat teraz? Do krwi i kości?
Sama u siebie z sobą? Czemu
nie obok ani sto mil stąd,

Taka perspektywa musi budzić egzystencjalną grozę istnienia, stanowić doświadczenie graniczne, które domaga się spojrzenia poza byt biologiczny i szukania głębszej przyczyny własnego losu. Budzić potrzebę transcendencji, Absolutu czuwającego nad światem, na którym, jak powie poetka: „szaleją skutki przyczyn”. A jednak po raz kolejny Szymborska konsekwentnie zaprzecza możliwości istnienia nadprzyrodzonej rzeczywistości i osobowej siły wyższej. Podmiot liryczny wygłaszający Pascalowskie pytania rzuca je w pustkę czarnego kata, w którym tkwi, a która niczego wyjaśnić nie jest w stanie:

siedzę i patrzę w ciemny kąt
– tak jak z wzniesionym nagle łbem
patrzy warczące zwane psem?

Człowiek ze swoimi pytaniami pozostaje sam - jak każde żyjące przez chwilę na ziemi stworzenie - jak utrwalony w wierszu pies, który warczeniem obwieszcza niepokój. Brak transcendencji odbiera bowiem człowiekowi jakiegokolwiek przywileje i możliwości uzyskania odpowiedzi na dręczące pytania.

III.2.3. Ból istnienia w ciele

W wierszu *Próba* z tomu *Dwukropek* Szymborska powie z trwogą:

mam ciało pojedyncze, nie przemienne w nic,
jestem jednorazowa aż do szpiku kości

Dla poetki rozprawiającej o sensie istnienia, zadającej pytania egzystencjalne, broniącej sensu „jednorazowego” życia pozbawionego nadziei eschatologicznej, najważniejsze staje się przedłużenie bytu dzięki możliwości przekazywania życia, czego wyraz między innymi²⁸⁰ dała w wierszu *Tutaj* z tomu pod tym samym tytułem:

Może jak nigdzie, albo mało gdzie,
masz tu osobny tułów,
a z nim potrzebne przybory,
żeby do dzieci cudzych dodać własne. [podkreślenie autorki]
Poza tym ręce, nogi i zdumioną głowę.

Biologia rozmnażania nie musi opierać się na jakimkolwiek uczuciu. Miłość duchowa – romantyczna jest rzadko spotykana, to ta cielesna, jak ironicznie stwierdzi poetka, „zapełnia świat dziadkami”. Natura zadbała, stwarzając człowieka, o przekazywanie życia – wyposażając go w potrzebne do tego „narzędzia”, przypadek zaś zadbał o złączenie ludzi, którzy biorą naiwnie jego działanie za miłość, jak przeczytamy w omawianym już w tym kontekście wierszu *Miłość od pierwszego wejrzenia*. Tymczasem miłość prawdziwa, jak powie poetka w wierszu *Miłość szczęśliwa* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1972, jest niezwykle rzadkim zjawiskiem:

Miłość szczęśliwa. Czy to jest konieczne?
Takt i rozsądek każą milczeć o niej
jako skandalu z wysokich sfer Życia.
Wspaniale dziatki rodzą się bez jej pomocy.
Przenigdy nie zdołałyby zaludnić ziemi,
zdarza się przecież rzadko.

²⁸⁰ Zob. również wiersze: *Fetysz płodności z paleolitu* (WdY), *Allegro ma non troppo* (WW), *Jako matka* (Pzs), *W przytulku* (WW).

Tułów, ręce, nogi wraz z „potrzebnymi przyborami” do przekazywania życia - jednym słowem doskonale podczas procesu ewolucji zorganizowane i funkcjonujące ciało człowieka - jest w stanie przetrwać, i jako takie od wieków nie ulega zmianie. Bo choć proces ewolucji zajął naturze, jak powie poetka w wierszu *Film - lata sześćdziesiąte* z tomu *Sto pociech* z roku 1967, „trzy miliardy lat”, ciało, które w jego wyniku powstało jest z jednej strony niezwykle skomplikowanym organizmem:

Ten człowiek na ziemi.
Dziesięć miliardów komórek nerwowych.
Pięć litrów krwi na trzysta gramów serca.
Taki przedmiot powstawał trzy miliardy lat.

Z drugiej zaś strony tak skomplikowany „przedmiot”, jakim jest ludzkie ciało, działa niezwykle prosto i przewidywalnie. Poetka przypomina bowiem w wierszu *Tortury* z tomu *Ludzie na moście* z roku 1986, że ciało człowieka, od wieków w sposób niezmienny, tak samo reaguje na ból, który doznaje. Choć ból jest najbardziej osobistym doświadczeniem człowieka: „Każdy cierpi w samotności swojego tylko ciała, jakby zamykając się na głucho przed wszystkimi”²⁸¹, ciało zawsze reaguje tak samo:

Nic się nie zmieniło.
Ciało jest bolesne,
jeść musi i oddychać powietrzem, i spać

(...)Nic się nie zmieniło.

Ciało drży, jak drżało

(...)Nic się nie zmieniło.

Przybyło tylko ludzi,

(...)Nic się nie zmieniło.

Chyba tylko maniery, ceremonie, tańce.

Ruch rąk osłaniających głowę

pozostał jednak ten sam. [podkreślenie autorki]

²⁸¹ T. Sławek, *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego*, w: *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, Gdańsk 2004, s. 11.

Szyborska nie wpisuje doświadczenia bólu w żaden szeroki kontekście metafizyczny. Pisze o bólu fizycznym, związanym z ciałem, z perfekcyjną budową układu nerwowego, nad którą natura pracowała „trzy tysiące lat”. Taki ból unerwionego organizmu wbrew chrześcijańskiej zasadzie umartwienia ciała dla osiągnięcia rozwoju duchowego, dehumanizuje, odczłowiecza, co poetka wyraziła w wierszu o duszy:

Kiedy ciało zaczyna nas boleć i boleć,
[dusza] cichcem schodzi z dyżuru.

Dusza jest tu tylko, co zostało szerzej przedstawione w poprzednim paragrafie, zapożyczonym z kulturowego skansenu artefaktem, jednak przedstawiona ucieczka, rejterada duszy w chwili bólu ciała, jest jasnym wyrazem pojmowania bólu jako rzeczywistości odczłowieczającej. Bowiem ból i cierpienie ponad miarę, wbrew ukutemu powiedzeniu, nie uszlachetniają. To dlatego w jednym z omawianych już w niniejszej pracy wierszy poetka na nowo „obmyśla świat”, pisząc wersję drugą, poprawioną biblijnego opisu stworzenia, w którym „cierpienie ciała nie znieważa”. W tym bowiem, nienajlepiej zaprojektowanym według poetki świecie, cierpienie ciało bezcześci, a nie uszlachetnia.

Szyborska przyznaje rację tym ze współczesnych filozofów, którzy twierdzą, że ból jest samą podstawą rzeczywistości, a jego odczuwanie najpełniejszą formą doświadczania jej istnienia. Ból wszakże to najpewniejszy dowód, najbardziej realny sposób odczuwania istnienia własnego „ja”, które zapewnia nam własne ciało²⁸². Wiersz *Spacer wskrzeszonego* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1975 opisuje proces rehabilitacji człowieka z tytułem profesora, który przeżył wypadek. Trzy razy reanimowany, „wskrzeszany”, jak powie poetka, z uszkodzonym mózgiem, zna i odróżnia od zapomnianych odczuć tylko ból:

Głęboko uszkodzony po wypadku mózg
i proszę, aż dziw bierze, ile pokonał trudności:
(...)

Dwa plus dwa, profesorze?

Dwa - mówi profesor.

Jest to odpowiedź lepsza od poprzednich.

Boli, trawa, siedzieć, ławka. [podkreślenie autorki]

Ból staje się, jak widać, najbardziej pewnym i bezbłędnym doświadczeniem rzeczywistości, bez względu na stan intelektualny człowieka. Dzięki „bolesnemu ciału” następuje najbardziej realny, choć tragiczny, kontakt z rzeczywistością. Jak wyraziła się badaczka motywu bólu w literaturze: „To w ciele doświadczamy siebie i świata, a nie w racjonalistycznych projektach oddzielających przygodność ludzkiej somatyczności od trwałości i niezmienności cogito”²⁸³.

²⁸² Gombrowicz pisał: „Ból jest faktem podstawowym, fundamentalnym. [...] Prawdziwa, naprawdę realistyczna postawa wobec życia – to wiedzieć, iż konkretną rzeczą, prawdziwą rzeczywistością jest ból. [...] chciałbym napisać coś, co mogłoby dać wyobrażenie bólu, który jest prawdziwie przerażający i absolutny, jest samą podstawą rzeczywistości. Wszechświat jawi mi się jako coś całkowicie czarnego i pustego, gdzie jedyną realną rzeczą jest ta, która wywołuje cierpienie: właśnie ból. To prawdziwy diabeł, reszta to deklamacje. Zob. *Gombrowicz: Forma i rytuał* (wywiady Piera Sanavio), przeł. K. Bielas, F. M. Cataluccio, [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969, Dzieła*, t. XIV, red. J. Błoński, J. Jarzębski, Kraków 1997, s. 393–394.

²⁸³ K. Pietrych, *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009, s. 16.

Gomborowicz zaś spory filozoficzne na temat istnienia ludzkiego „ja” podsumował krótko: „Jeśli chce pan odnaleźć swoje „ja”, niech pan idzie do dentysty. Szumne deklaracje o nieistnieniu „ja”, rozbrzmiewające od czasów Nietzschego aż po nasze, kończą się z pierwszym „ajajaj!”²⁸⁴. Człowiek bowiem w odczuwaniu bólu pozostaje sam ze swoim obolałym „ja”. Nikt nie jest w stanie podzielić go z „drugim”. I co ciekawe wśród antropologów katolickich również pojawiły się postulaty, które rozważają możliwość, z punktu widzenia metodologicznego i ontologicznego, dodania nowego konstytutywnego elementu natury ludzkiej jakim jest cierpienie. „Tym co skłania do takiej filozoficznej operacji są poglądy Viktora Emila Frankla, który w próbie wyjaśnienia sensu cierpienia właściwie kreuje wzbogaconą cierpieniem wizję człowieka – *homo patiens*”²⁸⁵.

Szyborska jednak nie mówi o bólu tylko z perspektywy ludzkiej natury. Dla niej, przeżywanie bólu niezależnie od tego, kto, lub co go doświadcza, jest związane z doświadczaniem życia każdego stworzenia, każdego istnienia, które nigdy od bólu nie może być uwolnione, co wyrazi w wierszu *Notatka z tomu Chwila* z roku 2002:

Życie – jedyny sposób, żeby obrastać liśćmi,
łapać oddech na piasku, wzlatywać na skrzydłach,
być psem, albo pogłaskać go po ciepłej sierści,
odróżniać ból od wszystkiego, co nim nie jest

W tym kontekście poetka zrównując cierpienie zwierząt z cierpieniem ludzi, nie zagłębia się w prawdę, że celem życia nie jest odczuwanie bólu, czy też walka o jego brak, ale nadanie mu sensu, co może

²⁸⁴ Gombrowicz, *piewca „ja”*, wywiad Claude’a Jannouda, przeł. I. Kania, [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969*, Dzieła, t. XIV, red. J. Błoński, J. Jarzębski, Kraków 1997, s. 388.

²⁸⁵ Zob. J. Brusilo, *Cierpienie człowieka jako konstytutywny element natury ludzkiej. Przyczynek do antropologii personalistycznej*, w: *Dolentium hominum : duchowni i świeccy wobec ludzkiego cierpienia*, red. A. Muszal, tł. B. Eidrigiewicz, Kraków 2011, s. 421-429.

uczynić tylko człowiek²⁸⁶. Prawda ta bowiem wynika z głębokiego zaufania nie tyle naturze, co Bogu osobowemu, wywodzi się z duchowości chrześcijańskiej, która, jak wskazał Kazimierz Lubowicki, pozwoliła św. Janowi Pawłowi II zrozumieć sens własnego cierpienia, przekuć je na „Ewangelię cierpienia”, którą głosił całemu światu u progu trzeciego tysiąclecia. Ból miażdżący ciało, któremu nadał głęboki sens, stał się w misji tej „najwyższym argumentem”²⁸⁷.

III.2.4. Wartość ciała

Teologia katolicka o ludzkim ciele stworzonym na obraz i podobieństwo Boga mówi z najwyższą czcią. Jego godność najpełniej została ukazana w przyjściu na świat Bożego Syna, który przyjął ludzkie ciało, aby je odkupić i przebóstwić przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie. Chrześcijanie więc mówiąc o śmierci ciała oczekują zmartwychwstania zmarłych i życia wiecznego w przebóstwionych ciałach na powrót złączonych z nieśmiertelnymi duszami²⁸⁸.

W poezji Szymborskiej nie dosyć, że ciała ludzkie nie są idealne, bo jak je przedstawia w wierszu *Wersja zdarzeń*: „Proponowane ciała były niewygodne/i niszczyły się brzydko”, to jeszcze nie są ludziom dane na zawsze. Tak bowiem – jako o rzeczywistości „pożyczonyj” – mówi o swoim ciele podmiot liryczny w wierszu *Nic darowane* z tomu *Koniec i początek* z roku 1995:

Nic darowane, wszystko pożyczone.
Toną w długach po uszy.
Będę zmuszona sobą

²⁸⁶ Viktor. E. Frankl, wybitny psychiatra, więzień obozu w Oświęcimiu, w swoim dziele poświęconym poszukiwaniu i nadawaniu sensu życiu, w tym cierpieniu, określił trzy jego (sensu) źródła: relacje z ludźmi, twórczą pracę i wiarę w osobowego Boga. Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.

²⁸⁷ Zob. K. Lubowicki, *Wasze małżeństwo to wiele więcej niż myślisz*, Kraków 2014, s. 16.

²⁸⁸ Por. KKK 997.

zapłacić za siebie,
za życie oddać życie.

(...)Spis jest dokładny
i na to wygląda,
że mamy zostać z niczym.

Szyborska ukazuje kruchość ciała, jego przygodność, skończoność, śmiertelność jako rzeczywistość chwilową, pożyczoną, którą trzeba będzie oddać, z której trzeba się będzie rozliczyć w chwili śmierci. Bo w przyrodzie „nic darowane” na wieczność. „Z prochu powstałeś i w proch się obrócisz”²⁸⁹ - czytamy w Biblii słowa nawiązujące do stworzenia i do śmierci człowieka. Ciało z ziemi pożyczone, do ziemi powróci, zostanie zwrócone do ostatniej tkanki:

Tak to już urządzone,
że serce do zwrotu
i wątroba do zwrotu
i każdy palec z osobna.

Podobnie powie poetka w wierszu *Nagrobek* z tomu *Sól* z 1962 roku mówiąc o swoim własnym pogrzebie „Wieczny odpoczynek/raczyła dać jej ziemia”. Proch ziemi jako „litościwa ziemia”, która daje ostateczne schronienie rozumiane w sensie eschatologicznej pustki, w ujęciu Szyborskiej zdecydowanie różni się w swej wymowie i znaczeniu od „prochu ziemi”, z którego Bóg ulepił ciało człowieka. Kościół w liturgii pogrzebowej do słów „Z prochu powstałeś i w proch się obrócisz” dodaje słowa „ale Pan cię wskrzesi w dniu ostatecznym. Żyj w pokoju”. Kiedy więc Biblia proch ziemi przedstawia jako tworzywo, z którego człowiek powstał, by dzięki tchnieniu samego Stwórcy uzyskać godność osoby ludzkiej i przeznaczenie do życia wiecznego, Szyborska proch ziemi widzi jako ostateczne przeznaczenie i schronienie dla ludzkiego ciała ulegającemu rozkładowi, jak i dla ciał innych stworzeń²⁹⁰:

²⁸⁹ Por. Rdz 3, 19

²⁹⁰ Szyborska przedstawia tu niepersonalistyczne ujęcie ciała ludzkiego, w którym osoba ludzka, pozbawiona czynnika duchowego zdegradowana została do rzeczywistości biologicznej. O procesie tym Kazimierz Lubowicki pisał: „Współczesny racjonalizm nie czuje tego dogłębnego i nierozzerwalnego związku między tym, co

(...)Chodzę po świecie
w tłumie innych dłużników.
Na jednych ciąży przymus
spłaty skrzydeł.
Drudzy chcą nie chcą
rozliczą się z liści.

Podobnie w wierszu *Stary profesor* z tomu *Dwukropek* z roku 2005 poetka po raz kolejny prezentuje swój pogląd na temat równej wartości życia i śmierci wszystkich istot żywych. Nie ważne w jakim ciele przeżywają tę niesłychaną przygodę, jaką jest życie – dziecka, mężczyzny, kobiety, kota, drzewa, ptaka – wszystkich czeka podobny los. Wszyscy jednakowo i nieodwołalnie przeminają:

Spytałam go o zdjęcie,
to w ramkach, na biurku.

Byli, minęli. Brat, kuzyn, bratowa,
żona, córeczka na kolanach żony,
kot na rękach córeczki,
i kwitnąca czereśnia, a nad tą czereśnią
niezidentyfikowany ptaszek latający
– odpowiedział.

Przeznaczeniem życia jest przemijanie. Przemijają ludzie tak, jak przemijają wszystkie żywe istoty - drzewa, rośliny, zwierzęta. Natura nikogo nie wyróżnia. Nikt nie dostępuje przywileju życia wiecznego, innego jak poprzez wtopienie się w „miłosierną ziemię”, by trwać w odradzającym się cyklu wegetacji. Tę wspólnotę losu Szymborska wyraziła w wierszu *Milczenie roślin* z tomu *Chwila* z roku 2002. Podróż, jaką jest życie, istoty żywe, w tym rośliny, zmuszone są odbywać wspólnie, na podobnych zasadach:

Podróż nasza jest wspólna.

W czasie wspólnych podróży rozmawia się przecież,
(...)

cielesne, a tym, co duchowe w człowieku. Nie widzi też różnicy między ciałem ludzkim a ciałem zwierząt. Zob. K. Lubowicki, *Duchowość małżeńska...*, s. 127.

Nie brakłoby tematów, bo łączy nas wiele.
Ta sama gwiazda trzyma nas w zasięgu.
Rzucamy cienie na tych samych prawach.

Życie na ziemi – życie doczesne Szymborska określa w wierszu *Spis* z tomu *Chwila* z roku 2002 jako „widowisko”, a świat jako „widownię”. Widownia „gwiezdna i podgwiezdna” umieszczona pod „jedną z prowincjonalnych gwiazd” w bezkresnym kosmosie, wybrana zostaje przez naturę na miejsce spektaklu zwanego życiem. Aby uczestniczyć w spektaklu obowiązuje nie tylko „wejściówka”, ale i „wyjściówka”. Nie tylko fakt urodzenia jest odnotowywany, ale i śmierci. W perspektywie nieuchronności śmierci widzi poetka narodzenie każdego człowieka. W wierszu *Urodzony* z tomu *Sto pociech* z 1967 roku o Matce mężczyzny, z którym podmiot liryczny kroczy przez życie, jak powie, „skacze przez ogień,” napisze:

To z niej się wydobywał
na świat,
na niewieczność. [podkreślenie autorki]

Życie to dla poetki wędrowanie ku kresowi życia, do niebytu, „od alfy do omegi”, która kończy bezapelacyjnie wszystko. Brak wiary w trwanie życia po śmierci skutkuje lękiem, iż życie to nieustane narażanie się na nagłą „nieobecność swoją”:

Urodzony.
Więc jednak i on urodzony.
Urodzony jak wszyscy.
Jak ja, która umrę.

Syn prawdziwej kobiety.
Przybysz z głębin ciała.
Wędrowiec do omegi.

Narażony
na nieobecność swoją

zawszad,
w każdej chwili. [podkreślenie autorki]

To dlatego życie doczesne, które można przeżyć dzięki ciału, ma dla Szymborskiej wielką wagę, o czym napisze w wierszu *Monolog Kasandry* z tomu *Wszelki wypadek* roku 1975. Każda chwila w ciele „pożyczonym”, „pożegnalnym”, które trzeba będzie „zwrócić”, to sycący się życiem „płomyk nadziei” na kolejne „bodaj jakiegokolwiek” chwile:

Żyli w życiu.
Podszyli wielkim wiatrem.
Przesądzeni.

Od urodzenia w pożegnalnych ciałach.

Ale była w nich jakaś wilgotna nadzieja,
własną migotliwością sycący się płomyk.

**Oni wiedzieli, co to takiego jest chwila,
och bodaj jedna jakakolwiek** [podkreślenia autorki]

Szymborska z brakiem wiary w życie wieczne, w którym czeka „świętych obcowanie”, a więc spotkanie ze wszystkimi zbawionymi, w tym naszymi bliskimi, radzi sobie „wrzucając” zmarłych do sennych marzeń tych, którzy przy życiu zostali. Zmarli trwają i trwać będą w swoich ciałach tylko w snach najbliższych. Ciało więc ma dla Szymborskiej wartość podwójną. Z jednej strony pozwala przeżyć życie, z drugiej pozwala trwać w pamięci potomnych. W wierszu *Jawa* z tomu *Koniec i początek* z roku 1995 poetka powie:

W snach żyje jeszcze
nasz niedawno zmarły,
cieszy się nawet zdrowiem
i odzyskaną młodością.

Jawa kładzie przed nami
jego martwe ciało.

W wierszu *Pamięć nareszcie* z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1975 podmiot liryczny śni swoich zmarłych rodziców:

Pamięć nareszcie ma, czego szukała.

Znalazła mi się matka, ujrzał mi się ojciec.
Wyśniłam dla nich stół, dwa krzesła. Siedli.
Byli mi znowu swoi i znowu mi żyli.

**Dwoma lampami twarzy o szarej godzinie
błyśli jak Rembrandtowi.** [podkreślenie autorki]

Takie spotkania, w których przekraczana jest bariera życia i śmierci, doczesności i wieczności, budzą zrozumiałe poruszenie wśród racjonalnych umysłów. W wierszu *Konszachy z umarłymi* z tomu *Ludzie na moście* z roku 1995 poetka przedstawiła przesłuchanie prowadzone przez „służby specjalne”, którego celem jest ustalenie, jak i dlaczego zmarli pojawiają się w swych ciałach w snach żywych:

W jakich okolicznościach **śnią ci się umarli?**
Czy często myślisz o nich przed zaśnięciem?

(...)**Ich twarze czy podobne do fotografii?** [podkreślenia autorki]
Czy postarzały się z upływem lat?
Czerstwe? Mizerne?

Wiersze te - oraz kilka innych podobnie ujmujących problem powrotu zmarłych w snach, jak np. *Sny* z tomu *Tutaj* 2009, *Pochwała snów* i *Pamięć nareszcie* oba wiersze z tomu *Wszelki wypadek* z roku 1975, *Wielka liczba* z tomu pod tym samym tytułem z roku 1977, *Wieczór autorski* oraz *Jestem za blisko* oba wiersze z tomu *Sól* z roku 1962 - z perspektywy braku eschatologicznej nadziei na życie wieczne w zmartwychwstałych ciałach ukazuje prawdziwy tragizm poglądu ujmującego człowieka jako monistyczno-materialną rzeczywistość - byt, którego fundamentem jest kruche, niszczące ciało. Z braku innych możliwości powracający w śnie zmarli mogą znaleźć tylko „wieczne odpocznienie” w „miłosiernej ziemi” z nadzieją na uczestnictwo w wiecznym życiu natury. Prowadzi to do powrotu do antycznego kolistego pojmowania czasu, do pozornego trwania, ale tylko w odradzającej się naturze. Jest to wbrew judaistyczno-chrześcijańskiemu wyobrażeniu czasu jako strzały, koncepcji sensu świata, który zmierza do finału, jakim jest Paruzja, Sąd Ostateczny i spotkanie z miłującym Stwórcą. Czasu, kiedy znajdą się odpowiedzi

na wszystkie pytania zadawane na przestrzeni wieków przez ludzkość. Człowiek pozbawiony tego celu, „kręcący się w kółko na galaktycznej karuzeli”, jak powie poetka w wierszu *Tutaj* z tomu o tym samym tytule z roku 2009, traci głęboki sens życia.

III.3. Konsekwencje błędu antropologicznego

Przedstawiona wyżej redukcjonistyczna wizja człowieka pozbawionego duszy, a co za tym idzie natury ludzkiej, jej wymiaru psychiczno-duchowego, wpisana w poezję Wisławy Szymborskiej, zgodna jest z myślą charakterystyczną dla postmodernizmu. Stanisław Kowalczyk szeroko tłumacząc postmodernistyczne odrzucenie koncepcji człowieka jako bytu duchowo-cielesnego pisał: „Postmodernizm głosi monistyczno-materialistyczną koncepcję człowieka, dlatego w jego antropologii nie ma miejsca na idee duszy rozumiane jako kategoria ontologiczna. Michel Foucault nie wierzył w istnienie niematerialnej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Sama zaś idea duszy przekornie interpretował jako więzienie dla ciała, mając zapewne na myśli etyczne normy powiązane w tradycji filozoficznej z akceptacją istnienia czynnika duchowego w człowieku. Inny postmodernista, Jacques Derrida, pojęcia Boga i duszy uznał za wyrażenia tylko symboliczne.(...) Foucault Występował on przeciw humanizmowi, ponieważ kojarzył mu się z uznaniem istnienia Boga i duszy ludzkiej, co z kolei implikowało ich wyższość wobec świata materii i cielesności, a także sugerowało potrzebę etyki i ograniczeń ludzkiej wolności”²⁹¹.

Błąd antropologiczny popełniony przez postmodernizm – polegający na błędnym pojmowaniu osoby ludzkiej - łączy się nierozzerwalnie z odrzuceniem Boga²⁹². Ma to swoje znaczące

²⁹¹ S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 75.

²⁹² Stanisław Kowalczyk o zależności tej pisał: „Śmierć człowieka-osoby, jednoznacznie proklamowana przez większość postmodernistów, jest równoznaczna

konsekwencje, jeśli bowiem nie ma Boga, rzeczywistość pozbawiona logosu, prawdy i sensu jest niepoznawalna, a prawda nie do określenia. Co więcej, jeśli nie ma Boga, Stwórcy i prawodawcy, należy zakwestionować wszelki narzucony porządek, jako nieuzasadnioną ingerencję w nieograniczoną niczym wolność człowieka. Wszystko to rodzi charakterystyczne dla postmodernizmu przekonanie, że człowiek jest bytem przypadkowym, a co za tym idzie bezcelowym²⁹³, bowiem przypadkowość zaistnienia człowieka wyklucza odpowiedź na pytanie, po co żyje i dokąd zmierza. Prawda, etyka i wolność, zostają więc przez błędne odczytanie osoby ludzkiej - błąd antropologiczny - skażone relatywizmem, grzechem głównym postmodernizmu. Elementy te - dla pełnej wizji człowieka w twórczości Szymborskiej, zostaną odszukane w utworach poetki i omówione poniżej.

III.3.1. Rozmyta prawda

Filozofia klasyczna zakłada istnienie wyższej prawdy porządkującej i nadającej znaczenie całej rzeczywistości²⁹⁴. Prawdę tę filozofia usiłuje odkryć za pomocą rozumu. Postmodernizm negując programowo znaczenie intelektu, przecząc możliwości poznania teoretycznego, odrzuca również sens poznawczego odkrywania prawdy, określonej w klasycznej definicji - „prawda jest zgodnością rzeczy i umysłu” (*veritas est adaequatio intellectus et rei*)²⁹⁵. Pragmatyzm – amerykański nurt filozoficzny, do którego nawiązuje postmodernizm - zamiast powyższej arystotelesowskiej definicji

z rezygnacją z potrzeby Boga. Jeśli nie ma osoby ludzkiej, nie ma też osobowego Boga” Zob. tamże s. 102.

²⁹³ Taki pogląd przedstawia teoretyk postmodernizmu Zygmunt Baum. Zob. Z . Baum, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 48.

²⁹⁴ Benedykt XVI przypominał, że chrześcijanie znają jedną prawdę – Prawdę absolutną – Boga. Zob. Przemówienie na spotkaniu z władzami cywilnymi oraz Korpusem Dyplomatycznym, Praga, 26.09.2009.

²⁹⁵ Definicję tę podaje św. Tomasz w *De veritate*, q. 1, a. 1, c. i w *S. Th.*, I, q. 16, a. 1, c.

prawdy wypracował koncepcje „konsensusu”. Koncepcja proponuje przyjąć za prawdę to, co w danej dziedzinie wiedzy uznane zostanie za najbardziej „użyteczne”, gdyż najlepiej tłumaczy zastane fakty. Prawdy więc się nie odkrywa, ale dochodzi się do niej na mocy umowy społecznej. Jest ona względna i umowna, i może być zastąpiona nową prawdą, jeśli ta będzie bardziej przydatna.

Richard Rorty, pragmatysta stworzył zaś lingwistyczną koncepcję prawdy polegającą na „autokreacji”²⁹⁶. W myśl tej koncepcji, z którą zgadza się większość postmodernistów, człowiek nie odkrywa podstaw rzeczywistości (prawdy), ale ją opisując - przy użyciu własnego języka i słownika - tworzy²⁹⁷. Filozof tłumaczył ów pogląd następująco: „skoro prawda jest własnością zdań, skoro zdania zależą w swoim istnieniu od słowników, a słowniki stanowią wytwór istot ludzkich, to takim samym wytworem są prawdy”²⁹⁸. Dodaje również: „rzeczywistość ma się w przeważającej mierze nijak do naszych jej opisów”²⁹⁹. Dlatego też postuluje, by zrezygnować z pytań o naturę Boga, człowieka i prawdy, gdyż rozważania te są nieopłacalne - poza opisami prawdziwymi lub fałszywymi nic nie wnoszą³⁰⁰. Bowiem, jak mówi „nie istnieje żadna pozajęzykowa głęboka, obiektywna świadomość”³⁰¹. Na potrzeby społecznego zainteresowania tematem prawdy, proponuje zawarcie umowy społecznej, w której ludzie będą mogli ustalić, co nią jest. Bowiem, jak mówił: „prawdziwe jest to, w co wygodnie jest nam wierzyć” (what

²⁹⁶ Zob. M. Kwiek, *Rorty a autokreacja*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, pod red. A. Sahaja, Toruń 1995, s. 123-135.

²⁹⁷ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa 2009, s. 19-21.

²⁹⁸ Tamże, s. 41.

²⁹⁹ Tamże, s. 23.

³⁰⁰ Tamże, s.21.

³⁰¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność...*, s. 40.

is good for us to believe)³⁰². Dlatego też wraz z autokreacją u podstaw nowego sposobu poszukiwania prawdy stała się kategoria przeciwstawna do rozumu – życie, które lekceważąc racjonalność kieruje się irracjonalnymi emocjami, uczuciami, popędami i instynktami³⁰³.

Ta postmodernistyczna apoteoza życia przeciwstawionego rozumowi doskonale tłumaczy wiersz Szymborskiej zatytułowany *Utopia* z tomu *Wielka Liczba* z roku 1976. Poetka przedstawia w nim wyspę nazwaną *Utopią*, miejsce idealne, które powinno stać się rajem dla poszukiwaczy jedynej, nieskażonej żadnym fałszem, prawdy. Ta szczęśliwa wyspa odkrywa wszelkie tajemnice bytu, nad którego poznaniem trudziła się od zarania ludzkość:

Wyspa, na której wszystko się wyjaśnia.
Tu można stanąć na gruncie dowodów.
Nie ma dróg innych oprócz drogi dojścia.
Krzaki aż uginają się od odpowiedzi.
Rośnie tu drzewo Słusznego Domysłu
o rozwikłanych odwiecznie gałęziach.
Olśniewająco proste drzewo Zrozumienia
przy źródle, co się zwie Ach Więc To Tak.
Im dalej w las, tym szerzej się otwiera
Dolina Oczywistości.
Jeśli jakieś zwątpienie, to wiatr je rozwiewa.
Echo bez wywołania głos zabiera
i wyjaśnia ochoczo tajemnice światów.
W prawo jaskinia, w której leży sens.
W lewo jezioro Głębokiego Przekonania.
Z dna odrywa się prawda i lekko na wierzch wypływa.
Góruje nad doliną Pewność Niewzruszona.
Ze szczytu jej roztacza się istota rzeczy.

³⁰² Cytat za: E. Kałuszyńska, *Perspektywy filozofii nauki*, „Filozofia Nauki” 1996, nr 3(15), s. 9.

³⁰³ Zob. A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności, w: Moralność i etyka w ponowoczesności*, pod red. Z. Sareły, Warszawa 1996, s. 28.

Poetka nawiązuje w wierszu do szeregu zarówno biblijnych, jak i filozoficznych obrazów ewokujących starania i trud człowieka w dotarciu do wiedzy na temat rzeczywistych podstaw świata. Jest więc tu nawiązanie zarówno do rajskiego drzewa poznania dobra i zła, pięciu dróg św. Tomasza, jak i jaskini Platona. Jednak nazwy poszczególnych miejsc - „Dolina Oczywistości”, jezioro „Głębokiego Przekonania”, góra „Pewności Niewzruszonej” niosą w sobie ironiczny ładunek skierowany przeciw tym, którzy w ostatecznie i definitywnie „ujawnioną” jedyną prawdę wierzą. Jest w tym sprzeciw wobec – jak podkreśla postmodernizm - bezkrytycznie przyjmowanym, często niespójnym ze sobą, twierdzeniom uwikłanym w język, będącym wytworem człowieka. Dlatego też Utopia pozostaje bezludna, a każdy przypadkowy gość szybko rejteruje, rezygnując z jej wątpliwych, jak powie poetka, „powabów”:

Mimo powabów wyspa jest bezludna,
a widoczne po brzegach drobne ślady stóp
bez wyjątku zwrócone są w kierunku morza.

Jak gdyby tylko odchodzono stąd
i bezpowrotnie zanurzano się w topieli.
W życiu nie do pojęcia. [podkreślenie autorki]

Morze, jego wzburzone wody - symbol wolności, przestrzeni, bezmiaru, jednym słowem życia „nie do pojęcia” - staje się schronieniem dla odrzucającego „jedyną prawdę” człowieka. Człowieka, który za najwyższą wartość uznaje życie w jego przypadkowości, różnorodności, zmienności i wieloznaczność. Taka poetycka wizja jest całkowicie zgodna z założeniami postmodernizmu, który zamiast prawdy oraz zasad ontologicznych tożsamości i niesprzeczności przyjął pluralizm, różnię, niestałość i niejednoznaczność³⁰⁴. Stąd też w zakończeniu wiersza pojawia się pochwała „niewiedzy”, odrzucenie wszelkich pewników oraz apoteoza

³⁰⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu...*, s. 102.

samego nieokreślonego życia. Wiersz wraz z jego zakończeniem – skierowaniem uwagi na „życie nie do pojęcia”, jest doskonałą ilustracją nowej życiowej filozofii, gdzie życie wygrywa z racjonalnymi argumentami, a człowiek „bezpowrotnie zanurza się w jego topieli”. Filozofia ta przyznaje człowiekowi prawo do popełniania życiowych „omyłek”, gdyż tylko życie jest okazją by, jak powie poetka w wierszu *Notatka*, „bez ustanku czegoś ważnego nie wiedzieć”, by poszukiwać „najmniejszej między omyłkami”, wybierając i wskazując z braku prawdy na najbardziej akceptowalny fałsz, który musi tę prawdę zastąpić:

Życie - jedyny sposób,
żeby (...)

poszukiwać najmniejszej między omyłkami. [podkreślenie autorki]
(...)

i bez ustanku czegoś ważnego
nie wiedzieć.

Człowiek Szymborskiej nie rozpoznaje więc prawdy, ale ją tworzy popełniając „omyłki”. Nie kroczy do celu wytyczoną przez tysiąclecia ścieżką, lecz szuka własnych dróg, o czym poetka powie zarówno w omawianym wierszu - opisując sytuację ucieczki z wyspy Utopia, gdzie „nie ma dróg innych oprócz drogi dojścia” do prawdy, jak i w wierszu *Pejzaż*, gdzie tylko na starym obrazie, nie zaś w realnym życiu, „wszystkie ścieżki prowadzą do celu”.

Ta, wynikająca z błędu antropologicznego i odrzucenia natury ludzkiej, dyskredytacja roli rozumu - zaprzeczenie możliwości poznania teoretycznego i budowania w oparciu o niego jakiegokolwiek wyobrażenia prawdy - skutkowało m. in. zakwestionowaniem wszelkich koncepcji mających na celu wprowadzenie w życie społeczne porządku opartego na ustanowionych wartościach, normach i zasadach postępowania - na etyce normatywnej. Etykę taką postmodernizm określił mianem „starej” i odrzucił jako sztuczny twór powstały dzięki pomysłom „specjalistów od etyki”.

III.3.2. Odrzucenie „starej” etyki

„Stara” etyka, obowiązująca od wieków, którą Zygmunt Bauman z dezaprobatą określał jako coś „na kształt kodeksu przepisów prawnych, określających czyny poprawne powszechnie – to znaczy, właściwe dla wszystkich ludzi wszystkich czasów; takich przepisów, jakie rozróżniają uczynki dobre od złych raz na zawsze i bez względu na okoliczności lokalne”³⁰⁵, została zdecydowanie przez postmodernizm zakwestionowana. W przekonaniu czołowych przedstawicieli tego nurtu „stara etyka” pozbawiała człowieka wyboru i ubezwłasnowolniała. Niszczyła sumienia i wpływała na brak poczucia odpowiedzialności za własne czyny. Postmodernizm obarczył ją odpowiedzialnością za brak tolerancji i zbrodnie dwudziestowiecznego totalitaryzmu³⁰⁶.

Również w twórczości Szymborskiej odnajdujemy wielokrotnie ironiczną krytykę „starej” etyki opartej na tego typu kodeksach, a szczególnie krytykę etyki konfesyjnej, chrześcijańskiej. W wierszu *Pustelnia* z tomu *Wielka liczba* z roku 1976 Szymborska kompromituje „starą etykę”, która według niej tylko z pozoru pozwala człowiekowi poznać swoją godność, wziąć odpowiedzialność za swoje czyny i doskonalić się moralnie. Oto pustelnik, człowiek z reguły - jak sama nazwa wskazuje - żyjący w odosobnieniu, by z dala od świata oddawać się modlitwie, pokucie i kontemplacji, okazuje się wesołym, towarzyskim, zadbanym i dobrze prosperującym mężczyzną:

Myślałaś, że pustelnik mieszka na pustyni,
a on w domku z ogródkiem
w wesołym lasku brzozowym,
10 minut od szosy,
ścieżką oznakowaną.

³⁰⁵ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 9.

³⁰⁶ Por. A.L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności...*, s. 28–29

Nie musisz go podglądać z dala przez lornetkę,
możesz go widzieć, słyszeć całkiem z bliska,
jak cierpliwie wyjaśnia wycieczce z Wieliczki,
dlaczego wybrał surową samotność.

Ma bury habit,
długą siwą brodę,
rumiane liczko
i oczy niebieskie.
Chętnie zastyga na tle krzaka róż
do kolorowej fotografii.

Robi ja właśnie Stanley Kowalik z Chicago.
Po wywołaniu obiecuje przysłać.

Tymczasem znajdująca się wśród wycieczkowiczów samotna,
małomówna, bogobojna „staruszka z Bydgoszczy,/której nikt nie
odwiedza oprócz inkasenta” uwiecznia swój szczery zachwyty
„pustelnikiem” wpisując podziękowanie do księgi pamiątkowej
znajdującej się w „pustelni” prosperującej jako obiekt turystyczny,
cel licznych - w tym zagranicznych - wycieczek:

Bogu niech będą dzięki,
że pozwolił mi
zobaczyć w życiu prawdziwego pustelnika.

Szyborska zestawiając „pustelnika” łamiącego wszelkie reguły życia
pustelniczego, wbrew obowiązującym zasadom i podjętym
zobowiązaniom, ze staruszką zachowującą owe reguły z własnej woli,
ukazuje ambiwalentne postawy ludzi usiłujących obejść, bądź
skrupulatnie, ponad powinność wypełnić zasady „starej etyki”, którą
postmodernizm z pasją, jako zakłamaną, odrzuca. Etyki, którą
postrzega jako zbiór zniewalających norm sporządzonych przez
„fachowców od etyki”.

Podobne stanowisko poetka zajmuje w wierszu *Hania* z tomu
Wołanie do Yeti z 1957 roku. Etyka chrześcijańska nakazuje starej,
samotnej, schorowanej kobiecie, o której poetka powie „Hania jest
taka chuda, tak bardzo nic nie ma,/że zabłądzi w bezmiarze Igielnego

Ucha”, nie tylko spełniać wymagające praktyki religijne, ale też wspierać religijne inicjatywy finansowo:

A to żadne korale, to Hani różaniec.

A to buty z nosami startymi od klęczeń.

A to jej chustka czarna jak nocne czuwanie,
kiedy z wieży kościoła pierwszy dzwon zadźwięczy.

(...)

Więc ona da na bractwo i da na mszę świętą,
i zakupi serduszko ze srebrnym płomieniem.
Odkąd nową plebanię budować zaczęto,
od razu wszystkie diabły podskoczyły w cenie.

To takie osoby jak staruszka z Bydgoszczy czy Hania, która „Wyuczona pokory, nic od życia nie chce”, Szymborska uznaje za prawdziwych współczesnych świętych, pełnych pokory i cichości ducha, strażników starej, jak powie Bauman – zniewalającej, a nawet dehumanizującej etyki narzuconej ludziom przez elity w celu sprawowania nad nimi kontroli³⁰⁷.

Moralne postępowanie w przypadku przestrzegania „starej etyki” polega na dostosowaniu się, bez sprzeciwu i namysłu, do ściśle określonych zasad. Łamana jest tu wolna wola człowieka, która z jednej strony nastawiona jest na czynienie dobra, z drugiej sprzeciwia się dostosowaniu do narzuconych norm sprzecznych z odczuciem własnego sumienia. Prowadzi to do poczucia ubezwłasnowolnienia, gdzie „wolna wola niby jest i nie jest równocześnie”, jak powie poetka w wierszu *Spis* z tomu *Chwila* z 2002 roku, gdzie porte-parole autorki powie:

Gdzie miejsce wolnej woli,
która potrafi być i nie być
równocześnie

Tak właśnie – jako ubezwłasnowolnione maszyny zaprogramowane odgórnie do wykonywania z góry ustalonych zadań, niczym bezwolni

³⁰⁷ Zob. Z. Baum, *Etyka ponowoczesna...*, s. 45.

urzednicy pilnujący przepisów - odbiera Szymborska te osoby, które bez zastanowienia dopasowują się do wymagań „starej etyki”. W wierszu *Są tacy, którzy* z tomu *Wystarczy* z 2011 roku czytamy:

Są tacy, którzy sprawniej wykonują życie.
Mają w sobie i wokół siebie porządek.
Na wszystko sposób i słuszną odpowiedź.

(...)

Przybijają pieczątki do jedynych prawd,
wrzucają do niszczonek fakty niepotrzebne,

(...)

Myślą tyle, co warto,
ani chwilę dłużej,
bo za tą chwilą czai się wątpliwość.

Próba zwalczania „czającej się wątpliwości” bezmyślnym wykonywaniem odgórnie narzuconych nakazów, według postmodernistów degradowuje moralność. Dlatego zasada jedynie słusznej drogi i jednego właściwego celu, który usiłują narzucić człowiekowi wszelkie modernistyczne kodeksy etyczne, straciły w postmodernizmie znaczenie. Bauman ujął to lapidarnie mówiąc: „wybór portu nie jest już nakazany (...) w sposób «nie podlegający dyskusji»³⁰⁸. Dlatego postmodernizm postuluje zmianę polegającą na wprowadzeniu „nowej etyki” opartej na własnej wrażliwości moralnej każdego człowieka³⁰⁹, tak by każdy był swoim własnym prawodawcą ustalając, co w danej chwili jest dla niego dobre.

III.3.3. Nowa postmodernistyczna etyka

Szymborskiej bliska jest myśl Zygmunta Baumana, który proponuje, by odrzucić „starą etykę” spełniającej tylko rolę dymnej zasłony skrywającej prawdziwe moralne oblicze człowieka. Socjolog twierdził: „Uwolnienie moralności z pancerza sztucznie stworzonych

³⁰⁸ Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 39.

³⁰⁹ A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności ...*, s. 30 – 31.

kodeksów etycznych oznacza powtórne jej uczłowiczenie, spersonalizowanie”³¹⁰. Dążność do realizacji proponowanych tez widać szczególnie w staraniach stworzenia przez postmodernizm tzw. „nowej etyki”, która, jak twierdzi Bauman, uwolni ludzi ze szponów nakazów i zakazów tworzonych zarówno przez zwolenników religii jak i racjonalnych rozwiązań. Etyki opartej na własnym sumieniu i moralnej wrażliwości, która według postmodernistycznego myśliciela „na miejsce świata trzymanego w ryzach przez przykazania Boże i świata administrowanego przez Rozum” pozwoli zbudować „świat wolny kobiet i mężczyzn”³¹¹.

W twórczości Szymborskiej również odnaleźć można utwory, w których kwestionuje możliwość jednoznacznego określania dobra i zła. W wierszu *Stary profesor* z tomu *Dwukropek* z roku 2005 uczony, człowiek z poprzedniej epoki, z modernistycznej przeszłości, z czasów „kiedy byliśmy jeszcze tacy młodzi,/ naiwni, zapalczywi, głupi, niegotowi” - okresu jednej drogi, jednej prawdy, jednej „starej etyki”, pod wpływem życiowych doświadczeń zmienia zdanie na temat kompetencji człowieka do wydawania sądów dotyczących postępowania etycznego:

Spytałam go, czy nadal wie na pewno,
co dla ludzkości dobre a co złe.

Najbardziej śmiercionośne złudzenie z możliwych
– odpowiedział.

Poetka nazywa „złudzeniem” wiarę w możliwości zgłębienia przez człowieka zagadnienia dobra i zła, a konsekwencje tak zuchwałego, nieuprawnionego przeświadczenia określa jako „śmiercionośne”. Wszelkie bowiem narzucone normy, kodeksy, reguły zniewalając rodzą spory, podziały i agresję. Poetka wyraziła tę myśl w wierszu *Nienawiść* z tomu *Koniec i początek* z roku 1995 wymieniając cnoty

³¹⁰ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 47.

³¹¹ Zob. Z. Baumann, *Dwa szkice o etyce ponowoczesnej...*, s. 71.

etyczne, jakimi są sprawiedliwość i patriotyzm oraz religię z jej normotwórczą funkcją, jako przyczynę tytułowej nienawiści:

Religia nie religia -
byle przykłęknąć na starcie.
Ojczyzna nie ojczyzna -
byle się zerwać do biegu.
Nieźła i sprawiedliwość na początek.
Potem już pędzi sama.
Nienawiść. Nienawiść.

To dlatego postmodernizm postuluje zmianę polegającą na wprowadzeniu etyki opartej na własnych predyspozycjach moralnych każdego człowieka³¹², tak by każdy był swoim własnym prawodawcą ustalając, co w danej chwili jest dla niego dobre, a więc według postmodernistów użyteczne. Postulat ten, apoteozujący własne odczucie na temat dobra i zła, czy też własne sumienie człowieka jako jedyne źródło norm etycznych, doskonale tłumaczy myśl zawartą w wierszu Szymborskiej *Zamachowcy* z tomu *Tutaj* z 2009 roku.

Wiersz mówi o ludziach planujących zamach terrorystyczny. Ludziach ze spokojem wykonujących zarówno swoje obowiązki jak i zwykle czynności życiowe, czekając na moment, kiedy będą się strach i nieść śmierć. Ich sumienie jest czyste i pozwala na spokojny sen. Działają wszak zgodnie z zasadą nadającą ich czynowi cechy moralnie dobre, bowiem tak ukształtowaną mają własną wrażliwość moralną i tak dyktuje im etyka oparta na własnym sumieniu:

Całymi dniami myślą
Jak zabić, żeby zabić,
I ilu zabić, żeby wielu zabić.
Poza tym z apetytem zjadają swoje potrawy,
modlą się myją nogi, karmią ptaki,
telefonują drapiąc się pod pachą,
(...)
wieczorem patrzą na księżyc i gwiazdy,

³¹² A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności...*, s. 30 – 31.

zakładają na uszy słuchawki z cichą muzyką
i zasypiają smacznie do białego rana
- chyba, że to co myśla, mają zrobić w nocy.

Sumienie jak się okazuje przy takiej interpretacji wiersza, jako kategoria etyczna jest bardzo zawodne, gdyż nie ukształtowane na prawdzie, o którą w postmodernizmie trudno, może doznać „zaćmienia”. Jan Paweł II podkreślając niebezpieczeństwo „zaćmienia sumienia” będące konsekwencją przyjęcia fałszu za prawdę, mówił: „Nie wystarczy zatem mówić: idź za głosem swojego sumienia. Trzeba dodać zaraz: pytaj siebie, czy twoje sumienie mówi ci prawdę czy fałsz, i nie ustawaj nigdy w poszukiwaniu prawdy”³¹³.

Dla Szymborskiej, która w możliwość dotarcia do prawdy nie wierzy, tylko instynkt, dar natury zapewnia czystość sumienia, uniewinniając z najcięższych zbrodni dokonanych w świecie zwierząt. Poetka wyrazi to w wierszu *Pochwała złego o sobie mniemania* z tomu *Wielka liczba* z 1976 roku:

Myszołów nie ma sobie nic do zarzucenia.
Skrupuły obce są czarnej panterze.
Nie wątpią w słuszności swych czynów piranie.
Grzechotnik aprobuje siebie bez zastrzeżeń.
Samokrytyczny szakal nie istnieje.
Szarańcza, aligator, trychnina i giez
żyją jak żyją i rade są z tego.
Sto kilogramów waży serce orki,
ale pod innym względem lekkie jest.

Nic bardziej zwierzęcego
niż czyste sumienie [podkreślenie autorki]
na trzeciej planecie od słońca

Wszelkie bowiem kodeksy - tak religijne, jak społeczne - niczym są wobec praw, które dyktuje natura. Instynkt, którym kierują się zwierzęta jest jej darem, nie może więc być źródłem zła. Nawet zbrodnia jest tylko efektem działania instynktu każącego zaspokoić

³¹³ Jan Paweł II, *Anioł Pański*, 14 marca 1982, „Insegnamenti” 1982 V, 1, s. 861.

głód, by przetrwać. Zasady są proste, stałe i niepodważalne. Jest to źródłem spokoju, ładu i harmonii. Ironicznie brzmiący tytuł wiersza „Pochwała złego o sobie mniemania” w tym kontekście odczytany być może jako pochwała odrzucenia sztucznie utworzonych kodeksów, krępujących zgodnych z naturą odruchów, wzmagających w ludziach niepotrzebne poczucie winy – „złe o sobie mniemanie”. W tym znaczeniu wiersz jest pochwałą wolności od fałszywych przekonań, praw i nakazów obowiązujących w społeczeństwie i zwrócenia się w stronę jedynych akceptowalnych praw natury. Prawa te bowiem górują nad wszystkimi innymi kiedykolwiek przekazanymi człowiekowi. Jako jedyne jawią się poetce jako trwałe, niezmiennie, istotne i godne zgłębiania. Myśl tę odczytać można w wierszu *Mała dziewczynka ściąga obrus ze stołu* z tomu *Chwila* z 2002 roku:

Od ponad roku jest się na tym świecie,
a na tym świecie nie wszystko zbadane
i wzięte pod kontrolę.

Teraz w próbach są rzeczy,
które same nie mogą się ruszać.

(...) na obrusie szklanki, talerzyki,
dzbanuszek z mlekiem, łyżeczki, miseczka
aż trzęsą się z ochoty.

Bardzo ciekawe, jaki ruch wybiorą,
kiedy się już zachwieją na krawędzi:
wędrówkę po suficie?
lot dokoła lampy?
skok na parapet okna, a stamtąd na drzewo?

(...)

Ta próba dokonana być musi.
I będzie.

Ciekawość małego dziecka – odkrywanie fundamentów rzeczywistości, panujących odwiecznie praw – by wziąć je „pod kontrolę”, to objaw prawdziwej wolności, w poczuciu której nie przyjmuje się narzuconych norm, ale dokonuje ich weryfikacji, bo „próba dokonana być musi”. A wynik nie niszczy niezależności, gdyż prawa przyrody,

którym człowiek podlega z mocy natury, wolności - najwyższej wartości w postmodernizmie - nie niszcza³¹⁴.

III.3.4. Apoteoza wolności

U podstaw zagadnienia wolności leży sposób pojmowania człowieka, a więc przyjęty model antropologii. Inaczej wolność widzi postmodernizm i tzw. antropologia biologistyczna, inaczej antropologia chrześcijańska. Ta ostatnia widzi wolność jako niezbywalny element natury osoby ludzkiej. Jan Paweł II mówił: „Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy **do natury osoby ludzkiej** i jest jej znakiem rozpoznawczym. (...) Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra”³¹⁵.

Stanisław Kowalczyk dodaje: ” Wolność to nie tylko teoretyczne rozpoznanie natury człowieka, lecz także nośnik sensu jego życia. Bez niej człowiek nie byłby osobą”³¹⁶. Antropologia chrześcijańska widzi więc wolność jako swobodę wyboru prawdy i dobra przy podejmowaniu decyzji, które nadają sens ludzkiemu życiu. Postmodernizm odrzucając istnienie elementu duchowego w człowieku, wolność widzi jako wolności od wszelkich **prawd narzuconych** z góry. Jest to wolność negatywna – „od” zasad stanowionych na fundamencie etyki normatywnej, które, jak twierdzi, zniewalają i czynią z człowieka bezwolne narzędzie w rękach prawodawców.

³¹⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 109.

³¹⁵ Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju - szanuj wolność, orędzie na X IV Światowy Dzień Pokoju*, 1981 r., nr 5, w: Paweł VI, *Jan Paweł II, Orędzie papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym 1985, s. 127

³¹⁶ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka...*, s. 104.

Takiego człowieka – wyzwolonego ze społecznych powinności – idei, nakazów i obowiązków uznawanych za jedynie słuszne – obserwuje poetka i jemu poświęca wiersz *Ktoś, kogo obserwuję od dłuższego czasu* z tomu *Wystarczy* z 2012 roku:

Nie przybywa gromadnie.
Nie zbiera się tłumnie.
Nie uczęszcza masowo.
Nie obchodzi hucznie.

Nie wydobywa z siebie
głosu chóralnego.
Nie oświadcza wszem wobec.
Nie stwierdza w imieniu.
Nie w jego obecności
to rozpytywanie –
kto jest za, a kto przeciw,
dziękuję, nie widzę.

Wiersz można odczytać jako wyraz podziwu dla człowieka, który świadomy swojej wolności, nie zważając na spotykające go wykluczenie, ostracyzm społeczny, odważnie przeciwstawia się narzuconym normom i zachowaniom społecznym, które wciskają człowieka w ciasne ramy określonych zachowań. Sam decyduje, co jest dobrem, co jest złem. Otwarta pusta klatka jest symbolem jego wolności wyborów:

Raz znalazł w krzakach klatkę po gołębiach.
Zabrał ją sobie
i po to ją ma,
żeby została pusta. [podkreślenie autorki]

Wolny człowiek pozostający poza wszelkimi społecznymi grupami i układami, żyjący własnym życiem, kierujący się swoimi własnymi zasadami jest godny, by podmiot mówiący wiersza „obserwuje go” z uznaniem. Wszyscy po których sprzęta – politycy, demonstranci, obrońcy swoich prawd – kompromitują je zostawiając po sobie zgliszczą:

Podarte transparenty,
rozbite butelki,
spalone kukły,
obgryzione kości,
różańce, gwizdki i prezerwatywy.

Jeszcze wyraźniej swój stosunek do wolności osobistej wyraziła poetka w wierszu *Clochard* z tomu *Sól* z 1962 roku. Podmiot liryczny wiersza stojąc przed paryską katedrą Notre Dame nie zachwyca się jej architekturą, którą, jak powie z przekąsem, „nie zbudowano (...), o nie, zagrano ją na lutni”, lecz bezdomnym człowiekiem śpiącym w ogrodzie obok kościoła. Prawdziwym, jak powie, świeckim mnichem, który wyrzekł się dóbr tego świata:

w ogrodzie koło kamiennej katedry
(nie zbudowano jej, o nie,
zagrano ją na lutni)
zasnął w sarkofagowej pozie
clochard, mnich świecki, wyrzeczeniec.

Kloszard, człowiek wolny - bez domu, korzeni i praw – egzystujący poza marginesem społecznym, okazuje się być godnym większej uwagi niż majestatyczna katedra. Nie podlegający normom, prawom, nakazom, pozbawiony akceptowalnych zachowań włóczęga okazuje się prawdziwym mnichem, godnym zainteresowania wielkich świętych zaklętych w kamieniach, którzy:

(...) przyglądają mu się z ciekawością,
jakiej nie mają dla nikogo z nas,
roztropny Piotrze,
czynny Michale,
zaradna Ewo,
Barbaro, Klaro.

Wolność, będąca domeną włóczęgi, jest przez postmodernizm niezwykle ceniona tak, że staje się on (włóczęga) symbolem współczesnego człowieka – jego osobowym wzorem kontrastującym z modernistycznym człowiekiem określanym jako pielgrzym. Włóczęga w przeciwieństwie do pielgrzyma nie zna celu swojej wędrówki, nie ma

wytyczanego planu, który dzień po dniu realizuje, a przede wszystkim pozbawiony jest nadziei na szczęśliwe zakończenie swojej podróży. Postmodernizm jednak widzi wartość w takiej niczym nie ograniczonej tułaczce. Zygmunt Bauman pisze: „Tego czego ekwipunek życiowy włóczęgi (...) nie zawiera (...) to owa uciążliwa, obezwładniająca, odbierająca radość życia i spędzająca sen z powiek odpowiedzialność moralna”³¹⁷. Kiedy pielgrzym przeżywa moralne rozterki, sumienia, włóczęgi swobodnie kroczącego gdzie go oczy poniosą, nie obciąża nic. Straciwszy nadzieję o nic nie zabiega, niczego nie pożąda, o nic z nikim nie toczy boju. To dlatego Szymborska paryskiego kloszarda nazwie „świeckim mnichem”, świętym „wyrzeczeńcem” ze spokojem przyjmującym to, co niesie życie. Jest to inna – postmodernistyczna – droga, prowadząca do osiągnięcia „czystego sumienia” – wybranie radykalnej wolności, odcięcie się od społeczeństwa, które narzuca swoje normy.

Postmodernizm gloryfikując wolność, rezygnację ze wspólnych wartości, ustalanie swoich własnych, indywidualnych zasad, przyczynia się do atomizacji społeczeństwa, osłabienia więzi międzyludzkich, zaniku poczucia życia we wspólnocie, zależności od innych i odpowiedzialności za otaczające osoby. Rodzi to tak charakterystyczny dla postmodernizmu indywidualizm, świadomość własnej odrębności, niezależność i prywatność. Chronienia prywatności, przybierania masek, ukrywania prawdziwych myśli i uczuć. Szymborska w wierszu *Do zakochanej nieszczęśliwie* z tomu *Pytania zadawane sobie* z roku 1954 pisała: „Wiem jak ułożyć rysy twarzy,/by smutku nikt nie zauważył”.

Człowiek przedstawiony w wierszach Wisławy Szymborskiej – pozbawiony duszy, zamknięty na Boga, nie znający nieba i nadziei eschatologicznej, przeżywający swe życie od urodzenia w „pożegnalnym ciełe” – świętości (*sacrum*) i boskości poszukuje w naturze. Rozmawia z kamieniem (*Rozmowa z kamieniem*), zaprasza do

³¹⁷ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 239.

dialogu milczące rośliny (*Milczenie roślin*), obmyśla świat (*Obmyślam świat*), w którym mógłby wymienić „dzień dobry z rybą”. To o ich - fauny i flory - uwagę zabiega budując bliskie relacje. Ludziom zaś składa dzięki za wolność, którą mu daje ich obojętność (*Podziękowanie*):

Pokój mi z nimi
i **wolność mi z nimi**, [podkreślenie autorki]
(...)

Sami nie wiedzą,
ile niosą w rękach pustych.
"Nic im nie jestem winna" -

Wolność, o którą walczy, to wolność „do” życia w zgodzie i symbiozie z naturą, gdyż to ona daje mu wolność „od” prawa, które narzuca granice, nakłada kaganiec, stawia bariery, buduje szlabany (*Psalms*). Porzuca więc drogę pielgrzyma, wybiera życie włóczędzy, „wyrzeczeńca” – świeckiego mnicha-kolszarda (*Clochard*). Tak by powiedzieć w zgodzie ze sobą: „Wolę piekło chaosu/ od piekła porządku” (*Możliwość*).

Z boskością i świętością (*sacrum*) nadaną przez poetkę naturze i przypadkowi nie jest w stanie konkurować ani Bóg, ani człowiek. I jak twierdzi Stanisław Kowalczyk jest to konsekwencją postmodernistycznej negacji natury ludzkiej, bowiem: „Tylko w świecie ludzkich osób jest sensowne poszukiwanie prawdy, moralnego dobra, absolutnego piękna i transcendentnego *Sacrum*”³¹⁸.

³¹⁸ Zob. S. Kowalczyk, *Idee filozoficzne postmodernizmu...*, s. 102.

Zakończenie

Krytycy, literaturoznawcy oraz zwykli czytelnicy pochylający się nad poezją polskiej noblistki, Wisławy Szymborskiej jednogłośnie orzekli, że twórczość ta pozbawiona jest odniesień do transcendencji. Nieliczne wzmianki o Bogu, życiu wiecznym, duszy, rzeczywistości nadprzyrodzonej dalekie są od chrześcijańskiej wizji i często niepozbawione ironii. Tymczasem u kresu swojego życia poetka stwierdziła, o czym wspomina jej osobisty sekretarz, Michał Rusinek, że jest osobą religijną - choć w innym niż tradycyjne znaczeniu - i żałuje, że nikt tego w jej utworach nie odkrył. Przypomnieć bowiem wypada, że Szymborska z niechęcią udzielała wywiadów, a ciekawych jej poglądów na wszelkie sprawy odsyłała do swoich wierszy. Jak twierdziła, wszystko co miała do powiedzenia, zawarła w swojej twórczości.

Wyzwanie, jakie poetka rzuciła badaczom, by odkryć jakiego rodzaju jest jej religijność, okazało się niezwykle trudne. Pojawiły się co prawda - szczególnie w roku 2023 ustanowionym przez Senat Rzeczypospolitej Polskiej rokiem Szymborskiej - nieliczne artykuły o odrzuceniu chrześcijańskiego Boga i skierowaniu przez poetkę swej potrzeby odszukania sensu i celu życia w stronę natury. Nikt jednak nie pokusił się o całościowe opracowanie tematu religijności poetki - odkrycia, jaką religię wyznawała, jak brzmi *credo* owej religii, jaki jest jej etos (moralne zasady), co stanowi jej *sacrum*, jak kształtuje człowieka - swojego wyznawcę. Niniejsza praca jest próbą odpowiedzi na wszystkie postawione wyżej pytania.

Tytuł pracy *Koncepcja sacrum w ponowoczesnej myśli Wisławy Szymborskiej wobec katolickiej teologii duchowości* zawiera z jednej

strony cel – odkrycie *sacrum*, które według religioznawców takich jak Rudolf Otto stanowi sedno każdej religii, z drugiej zaś założenie, iż przy realizacji tego zadania pomocna będzie odkryta w wierszach poetki myśl ponowoczesna.

Pierwszym krokiem, który należało uczynić przed przystąpieniem do realizacji zadania, było stworzenie - w procesie segregacji wszystkich utworów - bazy złożonej z fragmentów, w których uwidaczniają się (choć nie są obecne *explicite*) wartości, którym hołduje poetka; jej wizja rzeczywistości, absolutu, świata, człowieka.

Drugim krokiem było ustalenie metody badawczej. By sprostać zadaniu określonymu w temacie oraz życzeniu poetki, by oprzeć się tylko na analizie jej wierszy, poczyniono założenie, że teksty poetyckie będą traktowane jako pewien rodzaj modlitwy, która odzwierciedla wiarę twórcy. Pozwoliło to zastosować metodę, która zawiera się w starożytnej chrześcijańskiej formule, wyrażającej myśl, że „prawo modlitwy jest prawem wiary”- *lex orandi lex credenti*. Obok tego zastosowano klasyczną metodę analizy tekstu literackiego oraz studium porównawcze wyników badań literackich ze źródłami i opracowaniami z zakresu teologii, filozofii, socjologii i religioznawstwa. Zastosowanie tak złożonej metody pozwoliło na wydobycie znaczeń nie podanych wprost w utworach Szyborskiej. W efekcie ukazał się spójny obraz, który pozwolił na zaprezentowanie pełnej koncepcji *sacrum*, a ponadto religii wyznawanej przez poetkę. Dodatkowo niektóre z analizowanych wierszy zyskały nowe, nieodkryte dotychczas znaczenie.

Trzecim krokiem było zapisanie wyników badań. Zostały one przedstawione w trzech rozdziałach;

Pierwszy stanowi określenie doktryny i etosu religii nazwanej za Benedyktem XVI „religią natury”. Tak rozumiana religia czci swoje bóstwo we wszelkich przejawach życia. Religia ta została zapoczątkowana przez postmodernizm, kiedy to ponowoczesność

przyniosła ogłoszenie „śmierci człowieka”, jego kresu jako podmiotu poznania oraz zaprzeczenie uprzywilejowania jego bytu wśród innych bytów. Wtedy to zasady moralne obowiązujące do tej pory w relacjach międzyludzkich zaczęły dotyczyć również relacji człowiek–przyroda. W religii tej natura i jej prawa, wspólne dla wszystkich stworzeń, również ludzi, podnoszone są do wymiaru doktrynalnego. Natura uzyskuje tym samym cechy przedmiotu kultu, status bóstwa, którego czczenie zastąpiło tradycyjną religię.

Drugi rozdział przedstawia całościową koncepcję *sacrum*, wpisaną w poezję Szymborskiej, która pozwala precyzyjnie określić religijność poetki. Można w niej odnaleźć zarówno elementy religii chrześcijańskiej, wykorzystywanej na zasadzie postmodernistycznego brikolażu, jak i New Age oraz ekologii głębokiej deifikujących naturę i jej moc. Jest to też religijność wykorzystująca przepowiednie, wróżby i horoskopy charakterystyczne dla ruchu New Age. Odwołuje się zarówno do religii pierwotnych (panteizmu), jak i do myśli marksistowskiej. Z żadną z nich jednak się nie utożsamia. Cechuje ją indywidualizm w przeżywaniu wiary i niechęć do instytucji, utrata zainteresowania eschatologią przy jednoczesnym skupieniu się na życiu doczesnym. Pozbawiona jest transcendencji na rzecz immanencji. Jest to eklektyczna religijność postmodernistyczna, w której poetka położyła szczególny nacisk na negację niszczącego naturę cywilizacyjnego postępu oraz tradycji judeochrześcijańskiej, zarzucając jej wyzysk natury przez człowieka, któremu Bóg oddał panowanie nad stworzonym światem.

Trzeci rozdział ukazuje redukcjonistyczną - zgodną z myślą charakterystyczną dla postmodernizmu - wizję człowieka wpisaną w poezję Wisławy Szymborskiej. Wyznawcę religii natury pozbawionego duszy, a co za tym idzie natury ludzkiej, jej wymiaru psychiczno-duchowego. Człowiek Szymborskiej jest zamknięty na Boga, nie zna nieba i nadziei eschatologicznej. Świętości (*sacrum*) i boskości poszukuje w naturze. Chcąc budować bliskie relacje zabiega o uwagę

przedstawicieli fauny i flory. Ludziom zaś wdzięczny jest za ich (względem niego) obojętność, która czyni go wolnym od społecznych powinności. Wolność, o którą walczy, to wolność „do” życia w zgodzie i symbiozie z naturą, gdyż to ona daje mu wolność „od” praw narzuconych przez społeczne elity, które tworzą granice, nakładają kaganiec, stawiają bariery. Na koniec zaś natura daje schronienie, wieczny odpoczynek w „miłosiernej ziemi”, zapewniając trwanie w wiecznie odradzającym się cyklu wegetacji.

W podsumowaniu trzeba stwierdzić, że z boskością i świętością nadaną przez poetkę naturze nie jest w stanie konkurować ani Bóg, ani człowiek. Konsekwencją zaś jest niewyobrażalna samotność człowieka.

Tak zrealizowany temat sprawił, że cel został w pełni osiągnięty – wraz z ukazaniem koncepcji *sacrum* określono podstawowe założenia religii natury, a co za tym idzie religijność poetki. W trakcie prac badawczych zrodziło się jednak pytanie; czy da się uratować tę poezję od jej pesymistycznego, jak to już zauważył Czesław Miłosz, wydźwięku? Czy da się odczytać w inny, bardziej optymistyczny sposób? Odnaleźć bardziej budujące przesłanie o pochodzeniu, losie i przeznaczeniu człowieka? Pytanie może stać się początkiem nowych zmagania z treściami ukrytymi w poezji Wisławy Szymborskiej.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

1. Biblia

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Towarzystwo Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

2. Dokumenty Kościoła i przemówienia papieskie

Benedykt XVI, Przemówienie na spotkaniu z władzami cywilnymi oraz Korpusem Dyplomatycznym, Praga, 26.09.2009.

Benedykt XVI, Przemówienie na środowej audiencji ogólnej (23.01.2013), [data dostępu 14.04.2021] <https://opusdei.org/pl-pl/article/benedykt-xvi-na-audiencji-ogolnej-wierzac-w-boga-jak-abraham-musimy-isc-w-nieznane-i-pod-prad/>

Jan Paweł II, *Anioł Pański, 14 marca 1982 r.*: Insegnamenti, V, 1 (1982), 861.

Jan Paweł II, *Centesimus annus*, 1989.

Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju - szanuj wolność*, orędzie na X IV Światowy Dzień Pokoju, 1981 r., nr 5, w: Paweł VI, Jan Paweł II, Orędzie papieskie na Światowy Dzień Pokoju, Rzym 1985.

Jan Paweł II, *Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga*. Spotkanie z przedstawicielami świata nauki i sztuki, Wiedeń, 12 IX 1983, w: tenże, *Wiara i Kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, S. Wylężek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin, 1988.

Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej, Częstochowa 15 .08. 1991.

Pius X, *Encyklika pascendi dominici gregis o zasadach modernistów*, tłum. i wstęp bp S. Okoniewski, Kraków 2013.

3. Zbiory wierszy Wisławy Szymborskiej

Szymborska W., *Chwila*, Kraków 2002.

Szymborska W., *Czarna piosenka*, Kraków 2014.

Szymborska W., *Dlatego żyjemy* Warszawa 1952.

Szymborska W., *Dwukropek*, Kraków 2005.

Szymborska W., *Koniec i początek*, Poznań 1993.

Szymborska W., *Ludzie na moście*, Warszawa 1986.

Szymborska W., *Pytania zadawane sobie*, Kraków 1954.

Szymborska W., *Sól*, Warszawa 1962.

Szymborska W., *Sto pociech*, Kraków 1967.

Szymborska W., *Tutaj* Kraków 2009.

Szymborska W., *Wielka liczba*, Warszawa 1976.

Szymborska W., *Wołanie do Yeti*, Kraków 1957.

Szymborska W., *Wszelki wypadek*, Warszawa 1972.

Szymborska W., *Wystarczy*, Kraków 2012.

3. Korespondencja Wisławy Szymborskiej

Szymborska W., *Kolaże*, Kraków 2019.

Szymborska W., Filipowicz K., *Najlepiej w życiu ma Twój kot*. Listy. Kraków 2016.

Szymborska W., Herbert Z., *Jacyś złośliwi bogowie zakpili z nas okrutnie*. Korespondencja 1955-1996, Kraków 2018.

Wisławy Szymborskiej dar przyjaźni i dowcipu. Teksty i wyklejanki z kolekcji Ryszarda Matyszewskiego, Warszawa 2008.

3. Pisma myślicieli postmodernistycznych

Baranowska M., *Straszne światło stoicyzmu*, „Teksty Drugie” 1991, nr 4 (10).

- Bauman Z., *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, tłum. T. Kunz, 2012.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.
- Bauman Z., Obirek S., *O Bogu i człowieku – rozmowy*, Kraków 2013.
- Bauman Z., *O sztuce, śmierci i demokracji i o tym, jak się one do siebie mają*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1998, nr 3 (51).
- Bauman Z., *Ponowoczesne losy religii*, w: *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 93, 2(119).
- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 1996 R. V, NR 1.
- Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Warszawa 1998.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, Warszawa 1993.
- Derrida J., *O gramatologii*, Warszawa 1999.
- Derrida J., *O duchu. Heidegger i pytanie*, Warszawa 2015.
- Derrida J., *Pismo i różnica*, Warszawa 2004.
- Foucault M., *Człowiek i jego sobowtóry*, „Literatura na Świecie”, nr 6 (203) 1988.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Aletheia 2009.
- Foucault M., *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, red. C. Gordon, New York 1980.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006.
- Liotard J-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.
- Marquard, *Koniec mocy przeznaczenia? Kilka uwag o nieuchronności tego, czym nie da się rozporządzać*, w: *tegoż, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

Rorty R., *Dekonstrukcja*. W: „Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja” nr 3 (45), 1997.

Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.

Rorty R., *Przygodność, ironia, solidarność*, tłum. W.J. Popławski, Warszawa 1996.

Vattimo G. (2010). *Wiek interpretacji*, tłum. Królak S, W: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. Zabala S., Kraków 2010.

Vattimo G. *W wywiadzie z P. Marczewskim, O etyce miłosierdzia*, Dziennik.pl (22.12.2007).

Vattimo G., *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.

Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006.

Vattimo G., Paterlini P., *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Warszawa 2011.

4. Pisma religioznawcze

Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.

Eliade M., *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*, tłum. I. Kania, przypisami opatrzył R. Reszke, Warszawa 2001.

Eliade M., *Myśli o kulturze*, tłum. Z. Górnicki, „W Drodze” 1980, z. 8.

Eliade M., *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Warszawa 1992.

Eliade M., *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.

Eliade M., *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.

Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997.

Otto R., *Świętość : elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

Van der Leeuw G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997.

II Opracowania

Balbus S., *Świat ze wszystkich stron świata – o Wisławie Szymborskiej*, Kraków 1997.

Baran K., *Polskie frazeologizmy w słoweńskich przekładach wierszy Wisławy Szymborskiej*, *Przekłady Literatur Słowiańskich*, 3/1 2012.

Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX w. : rekonesans*, w: *Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja* nr 4 (76), 2002

Bolecki W., *Polowanie na postmodernistów*, Kraków 1996.

Bramorski J., *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „*Collectanea Theologica*” 2002, 72/3.

Brusiło J., *Cierpienie człowieka jako konstytutywny element natury ludzkiej. Przyczynek do antropologii personalistycznej*, w: *Dolentium hominum: duchowni i świeccy wobec ludzkiego cierpienia*, red. A. Muszał, tł. B. Eidrigiewicz, Kraków 2011.

Bytniewski, C.G. *Jung a dyskurs postmodernistyczny*, „*Hybris*” 2016, nr 35.

Casanowa J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

Cichosz W., *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Gdańskie*” 2000, nr. 13..

Czaplewski W., *O postmodernizmie, prawowaniu się z Bogiem i pewnym filozofie ze Słupska*, w: „*Latarnia Morska*”, *Pomorski Magazyn Literacko-Artystyczny* (28 .05. 2021).

Czerniak S., *Czy Odo Marquard jest filozofem postmodernistycznym?*, w: *Postmodernizm i filozofia, wybór tekstów*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, Warszawa 1996.

Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, wyd. *Spacja*, Warszawa 1997.

Devall B., Sessions G., *Ekologia głęboka. Żyć w przekonaniu, że Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielwicz, Warszawa 1995.

Dyczewski L., *Sacrum*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska–Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004.

Ewertowski S., *Potoczne a teologiczne rozumienie sacrum*, „*Sensus Historiae*” Vol. XXVIII (2017/3).

Ferdek B., *Wzajemna relacja między lex orandi a lex credendi*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 2012 (6).

Gray J., *Siedem typów ateizmu*, tł. A. Wilga, Warszawa 2020.

Grądziel-Wójcik J., „Lekcje biologii”, czyli Miłosz czyta Szymborską, „Ruch Literacki” R. LIII, 2012, z. 1 (310).

Grzmil-Tylutki H., *Wstęp do części pierwszej: Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – w sferze idei*, w: *Postmodernizm i fundamentalizm a prawda – od idei do praxis*, pod red. H. Grzmil-Tylutki i A. Hennel-Brzozowskiej, Kraków 2010.

Hick J., *Evil and the God of Love*, Palgrave Macmillan, London 1985.

Hicks S.R.C., *Zrozumieć postmodernizm. Sceptycyzm i socjalizm od Rousseau do Foucaulta*. Bydgoszcz 2016.

Jarosiński Z., *Nadwiślański socrealizm*, Łódź 1999.

Jaroszyński P., *Kultura Dramat natury i osoby*, Lublin 2020 .

Jaszewska D., *Nasza niedojrzała kultura. Postmodernizm inspirowany Gombrowiczem*, Warszawa 2002.

Kałużyńska, *Perspektywy filozofii nauki*, „ Filozofia Nauki” 1996, nr 3(15.)

Kasper , *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, tł. T. Grodecki, „Przegląd Powszechny” 1/1999.

Kasperski E., *Poezja filozoficzna Szymborskiej*,” *Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza*” 1996.

Kerr F., *Katolicycy teologowie XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, Kraków 2011.

Kiereś H., *Postmodernizm rzeczywistość czy kreacja?* w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów? Zadania Współczesnej Metafizyki*, Warszawa 2019.

Kiwka M., *ABC filozofii*, Wrocław 2001.

Kłoczowski J. A., *Chrześcijanin XXI wieku*, "Znak" 1995, nr 3.

Kołąkowski, *Abraham, czyli smutek wyższych rasji*, [w:] tegoż, *Klucz niebieski albo Opowieści biblijne zebrane ku pouczeniu i przestrodze*, Warszawa 2005.

Kossakowski R., *Zen w pomadce. Rzecz o sacrum w reklamie*, *Dialogi polityczne* 8/2007.

Kostrubiec B., *Obrazy postmodernizmu. Badania empiryczne obrazu siebie i obrazu Boga u zwolenników postmodernizmu*, Lublin 2014.

Kowalczyk S., *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

- Kowalczyk S., *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004.
- Kowalczyk S., *Postmodernistyczna koncepcja życia społecznego*, w: *Roczniki Nauk Społecznych* 2005, T. XXXIII, z. 1.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002.
- Kowalska R., *Idea uważności w praktyce edukacyjnej*, w: *Codziennosc jako wyzwanie edukacyjne*, red. M. Humeniuk, I. Paszenda, Wrocław 2017.
- Kozaczewski J., *Ofiarowania Izaaka oczami dziecka*, w: "Świat tekstów". *Rocznik Słupski*, nr 14.
- Krapiec M. A., *Dusza ludzka*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 4, Lublin 1973.
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Kujawa D., *Poezja Szymborskiej i koncepcja ironii Richarda Rorty'ego*, w; *Niepojęty przypadek. O poezji Wisławy Szymborskiej*, pod red. Joanny Grądział – Wójcik i Krzysztofa Skibińskiego, Kraków 2015.
- Kutkowski A., *Polskie rehabilitacje. Wybrane zagadnienia polityki karnej władz PRL w latach 1953–1957*, Lublin–Radom 2021.
- Kwiek M., *Rorty a autokreacja*, w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Sahaja, Toruń 1995.
- Legeżyńska A., *Wisława Szymborska, S. Balbus, Świat ze wszystkich stron świata – o Wisławie Szymborskiej*, Kraków 1997.
- Lehr U., „*Dusza*” – *kulturowy klucz do nieśmiertelności*, w: *Dusza w oczach świata*, red. B. Grunwald-Hajdasz, Warszawa 2016.
- Lewiński J., *Wisławy Szymborskiej przypadki*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 2001 (2).
- Ligeża W., *O poezji Wisławy Szymborskiej: świat w stanie korekty*, Kraków 2001.
- Lipowicz M., *Ponowoczesność jako rzeczywistość społeczna*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” vol. XII, fasc. 2 (2017).
- Lipszyc A., *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma z nieustającym odniesieniem do podmiotoburstwa*. Kraków 2004.
- Lubowicki K., *Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2012.

- Lubowicki K., *Sakralność życia w ciele w nauczaniu Jana Pawła II*, w: „*Verbum Vitae*”, 2022, 40/1.
- Lubowicki K., *Wasze małżeństwo to wiele więcej niż myślisz*, Kraków 2014.
- Łosyk O., *Fenomen wolności i postmodernizm francuski*. Lwów 2016.
- Łukasiewicz, *Opatrzność Boże, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Kraków – Poznań 2014.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
- Mariański J., *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016.
- Mariański J., *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „*Przegląd Religioznawczy*” 1997 1(183).
- McGuire M., *Religia w kontekście społecznym*. Kraków 2012.
- Melosik Z., *Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji*. Toruń–Poznań 1995
- Miłosz Cz., *Poezja jako świadomość*, W; *Radość czytania Szymborskiej*, wybór tekstów krytycznych, oprac. S. Balbus, J. Kwiatkowski, *Wisława Szymborska*, w: tamże;
- Motak D., *Religia – Religijność – Duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „*Studia Religiologica*” 2010, z. 43
- Mrzygłód P., *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy. Postmodernizm?* „*Perspectiva*”, *Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne Rok XI* 2012 nr 2 (21).
- Naess A., *The Shallow and Deep, Long-Range Ecology Movement*, „*Inquir*”16, Oslo 1973.
- Neumann E., *Depth Psychology and a New Ethic*, Harper Torchbooks, New York 1973.
- Nowak H., *Credo niewierzących*, „*Przewodnik katolicki*”, 09 .06. 2023.
- Ożóg Z., *Modlitwa w poezji współczesnej*, Rzeszów 2007.
- Pietrych K., *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009.
- Piotrowski P., *W kręgu dyskusji postmodernistycznych*, *Artium Quaestiones* 1991.

- Rega A., *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Kraków 2001.
- Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.
- Rusinek M., *Nic zwyczajnego. O Wisławie Szymborskiej*, Kraków 2016.
- Rusinek M., *Zachwyty i rozpacz Piotrusia Pani*, w: *Zachwyty i rozpacz. Wspomnienia o Wisławie Szymborskiej*, wybór, redakcja i opracowanie Agnieszka Papińska, Warszawa 2014.
- Sakowicz E., *Ciało ludzkie w pozachrześcijańskich tradycjach religijnych*, „Forum Teologiczne” 2009 (10).
- Sawicki S., *Sacrum w literaturze*, [w:] *Sacrum w literaturze*, red. J. Goffryd, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Lublin 1983.
- Simmel G., *Der Konflikt der modernen Kultur*, w: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, red. H.J. Helle, Berlin 1989.
- Sławek T., *Czy ból uczy? Lekcja spojrzenia dolorycznego*, w: *Ból*, red. A. Czekanowicz, S. Rosiek, Gdańsk 2004.
- Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.
- Sochoń J., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Strinati D., *Wprowadzenie do kultury popularnej*, tłum. W.J. Burszta, Poznań 1995.
- Swieżawski S., *Św. Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1983.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm*, W: „Ethos”, 1996.
- Szahaj A., *Postmodernizm w kulturze współczesnej*. Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 2001.
- Szewczyk-Haake K., *O ironii jako figurze retorycznej i postawie moralnej (z odniesieniem do Wittlina i Kierkegaarda)*, „Przestrzenie teorii”, 2015, nr 24.
- Sztajer S., *Sacrum jako doświadczenie, zachowanie i kategoria poznawcza. O trzech sposobach badania sacrum*, w: *Ratio, religio, humanitas Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi*, pod redakcją E. Jelińskiego, Z. Stachowskiego i S. Sztajera, Poznań 2015.
- Sztompka P., *Socjologia - Analiza społeczeństwa*. Kraków 2012.
- Szulakiewicz M., *Powrót sacrum w kulturze współczesnej*, w: *Religie w dialogu kultur*, red. M. Szulakiewicz Torun 2017.

- Szymańska B., *Filozofia wschodu*, Kraków 2001.
- Świerkosz M., *Wszystkie lektury feministyczne Wisławy Szymborskiej*, *Ruch Literacki* t. 58, 2017, z. 3 (342).
- Tyszka K., *Religijne oblicze komunizmu, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” XXXI* Wrocław 2009.
- Wayne D. E., *Nowy historycyzm*, w: „*Facta Ficta*”. *Z zagadnień dyskursu historii*, red. W. Kalaga, T. Sławek, Katowice 1992.
- Węgrzyniak A., Sandauer A., *Pogodzona z historią*, W; *Radość czytania Szymborskiej, wybór tekstów krytycznych*, oprac. S. Balbus.
- Wielgus S., *Kapłan wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, „*Warszawskie Studia Teologiczne*” XVI/200.
- Wojda D., *Milczenie słowa. O poezji Wisławy Szymborskiej*, Kraków 1996.
- Wyka M., *O poezji Wisławy Szymborskiej*, W; *Radość czytania Szymborskiej, wybór tekstów krytycznych*, oprac. S. Balbus.
- Zachariasz A. L., *Moralność i rozum w ponowoczesności w: Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Z. Sareło, Warszawa 1996.
- Zadania współczesnej metafizyki, Błąd antropologiczny*, pod. red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003.
- Zadania współczesnej metafizyki, Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytowa człowieka*, Lublin 2007.
- Zagajewski A., *Poezja wywiesza białą flagę. Wykład w Tybindze*, „*Zeszyty Literackie*” 2018 (2/142).
- Zarzycka A., *Rewolucja Szymborskiej 1945-1957. O ówczesnej twórczości poetki na tle epoki*. Poznań 2010.
- Zdybicka Z., *Bóg czy sacrum*, Lublin 2007.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, Lublin 1978
- Zdybicka Z., *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX wieku*, „*Człowiek w kulturze*” 1995, nr 4-5.
- Zdybicka Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
- Zdybicka Z., *Wolność ludzka i Bóg*, w: *Wolność we współczesnej kulturze: materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, Lublin 1997.

Zwierżdżyński M., *Religia – Duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń*, w: *Religijność i duchowość - dawne i nowe formy*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010.

Zwoliński A., *Tajemne niemoce*. Warszawa 2003.

Życiński J., *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny*, „Więź” 1 (2002).

III. Literatura pomocnicza

Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, II 196 b.

Bańska-Szuba A., *Duchowość postmodernistyczna i jej promocja w literaturze pięknej*, w: *Współczesne oblicza duchowości*, red. B. Ferdek, Wrocław 2020.

Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, wybór i oprac. J. Jedelicki, tłum. H. Bartoszewska, Warszawa 1991.

Carson R., *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston 1962.

Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, Warszawa 2011.

Crosby D. A., *A Religion of Nature*, State University of New York Press, Albany 2002.

Crosby D. A., *The Thou of Nature: Religious Naturalism and Reverence for Sentient Life*, State University of New York Press, Albany 2013.

De Lubac H., *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. Arkadiusz Ziernicki, Kraków 2004.

Ecco U., *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, red. J. Hastings, t. 6, London 1913, s. 731–759. Encyklopedia Katolicka, pod red. Edward Gigilewicz, Tom XVI.

Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, tłum. A. Wolnicka, Warszawa 2018.

Fromm E., *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966.

Gombrowicz, piewca „ja”, wywiad Claude’a Jannouda, przeł. I. Kania, [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–*

1969, *Dzieła*, t. XIV, red. J. Błoński, J. Jarzębski, Kraków 1997, s. 388.

Gombrowicz: *Forma i rytuał (wywiady Piera Sanavio)*, przeł. K. Bielas, F. M. Cataluccio, [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969*, *Dzieła*, t. XIV, red. J. Błoński, J. Jarzębski, Kraków 1997, s. 393–394.

Habermas J., *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu, rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany w podmiocie*. „Colloquia Communia”, lipiec- październik 1986, nr 4 – 5.

Haller M., *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i coda*, Warszawa 2015.

Heidegger M., *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tł. B. Baran, Warszawa 2005.

Jan Paweł II, *Tryptyk Rzymski medytacje*, Kraków 2003.

Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age. Papieska Rada Kultury. Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego. Kraków 2003, ss.123.

Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1976.

Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984.

Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie*, tł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.

Kierkegaard S., *O pojęciu ironii: z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1999.

Kołakowski L., *Bóg nam nic nie jest dłużny*, Kraków 2001.

Kołakowski L., *Herezja*. Kraków 2010.

Kołakowski L., *Iluzje demitologizacji*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, „Res Publica” 1990.

Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.

Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tł. D. Zańko, posłowie J.A. Kłoczowski OP, Kraków 2014.

Kołakowski L., *Śmierć bogów*, [w:] tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, Londyn 1989, t. 2.

Lévi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, wyd. 1, PWN, Warszawa 1969.

- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych dla studiujących filozofię chrześcijańską*, opr. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983.
- Morin E., *Ziemia – ojczyzna*, tłum. T. Jakielowa, Warszawa 1998.
- Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. L. M. Kalinowski, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *Ludzkie, arcyłudzkie. Książka dla wolnych duchów*. Przekł. K.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Kęty 2004.
- Nietzsche F., *Wola mocy*. Warszawa 1910 -1911.
- Odifreddi P., *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem a tym bardziej katolikiem?* tł. B. Badyńska, Katowice 2019.
- Orwell G., *Rok 1984*, tłum. T. Markowicz, Muza 2017.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1972.
- Platon, *Dialogi*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, t. II
- Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red.S.O. Horn, V. Pfnür; tłum.M.Rodkiewicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Sierotwiński S., *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986.
- Słownik filozoficzny*, Kraków 2009.
- Szekspir W., *Hamlet książę Dani*, tłum. Poznań 1990.
- Szyborska prywatna i kłopotliwa. Rozmowy*, W: Dekada. Dwumiesięcznik Kulturalny, 6(28) 2016.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, tłum. H. Konczewska, Warszawa 1956.
- Voltaire, *Kandyd, czyli optymizm*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2018.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.

Zachwył i rozpacz Piotrusia Pani. Stanowcze „nie” dla Wodogrzmotów Szymborskiej – rozmowa z Michałem Rusinkiem, „W Drodze” 2012, nr.4.

IV. Netografia (dostęp online)

Benedykt XVI polemizuje z zatwardziałym i agresywnym ateistą, w: Fronda.pl [data dostępu: 1.04.2021]
<https://www.fronda.pl/a/benedykt-xvi-polemizuje-z-zatwardziałym-i-agresywnym-ateista,30867.html> [data dostępu: 4.04.2022]

Bolecki W., Nowoczesność w poezji XX wieku, w: Culture.pl
<https://culture.pl/pl/artykul/nowoczesnosc-w-poezji-polskiej-xx-wieku> [data dostępu: 20.02.2021]

Delsol Ch., Koniec chrześcijańskiego świata, w: Teologia Polityczna,
https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzescijanskiego-swiata-chrzescijanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol?fbclid=IwAR1nghq4xF14V-dmvTQ8TcC4J90Hv91WfI0C9Slw9tLfDi6Vn_YgGYogJK0 [data dostępu 29.04.2021r.]

Magdalena Huzarska-Szumiec rozmowa z Joanną Gromek-Ilig, autorką monografii *Szymborska. Znaki szczególne*
<https://www.pap.pl/aktualnosc/news%2C757771%2Cwiersze-szymborskiej-pomagaja-ludziom-zyc.html> [dostęp 20.02.2021]

Siemieniowski A., Postmodernistyczna duchowość mistyczna w ujęciu Don Cupitta,
<http://teologia-duchowosci.blogspot.com/2008/12/postmodernistyczna-duchowo-mistyczna-w.html> [data dostępu: 3.03.2022]

V. Wiersze omówione w pracy

Akrobata [SP]

Allegro ma non troppo [Ww]

Atlantyda [WdY]

Autotomia [Ww]

Bagaż powrotny [Ch]

Cebula [WL]

Cień [S]

Dłoń [W]
Do serca w niedzielę [SP]
Drobne ogłoszenia [WdY]
Fetysz płodności z paleolitu [SP]
Film - lata sześćdziesiąte [SP]
Hania [WdY]
Jarmark cudów [LnM]
Jaskinia [SP]
Jawa [KiP]
Każdemu kiedyś [W]
Kilkunastoletnia [T]
Klasyk [Ww]
Clochard [S]
Klucz [PZS]
Konszachty z umarłymi [LnM]
Kot w pustym mieszkaniu [KiP]
Krótkie życie naszych przodków [LnM]
Ktoś, kogo obserwuję od pewnego czasu [W]
List Edwarda Dębowskiego do Ojca [Pzs]
Listy umarłych [Ww]
Mała dziewczynka ściąga obrus [Ch]
Milczenie roślin [WzZP]
Miłość od pierwszego wejrzenia [KiP]
Miłość szczęśliwa [Ww]
Monolog dla Kasandry [SP]
Może to wszystko [KiP]

Możliwości [LnM]

Muzeum [S]

Nad Styksem [WL]

Nagrobek [S]

Nazajutrz - bez nas [D]

Nic darowane [KiP]

*** *Nicość przenicowała się także i dla mnie* [Ww]

Niebo [KiP]

Nienawiść [KiP]

Nieobecność [D]

Nieuwaga [D]

Noc [WdY]

Notatka [S]

Notatka [Ch]

Obmyślam świat [WdY]

Obóz głodowy pod Jasłem [S]

Odkrycie [Ww]

Odzież [LnM]

Okropny sen poety [D]

O śmierci bez przesady [LnM]

Pamięć nareszcie [SP]

Pejzaż [SP]

Perspektywa [D]

Pierwsza fotografia Hitlera [LnM]

Pieta [SP]

Platon, czyli dlaczego [Ch]

Pochwała snów [Ww]
Pochwała złego o sobie mniemania [WL]
Pod jedną gwiazdką [Ww]
Pożegnanie widoku [KiP]
Prospekt [Ww]
Przemówienie w biurze znalezionych rzeczy [Ww]
Przylot [SP]
Przy winie [S]
Psalm [WL]
Pustelnia [WL]
Radość pisania [SP]
Recenzja z nienapisanego wiersza [WL]
Rehabilitacja [WdY]
Rozmowa z kamieniem [S]
Rzeczywistość wymaga [KiP]
Są tacy, którzy [W]
Schyłek wieku [LnM]
Seans [KiP]
Sen [S]
Spacer wskrzeszonego [Ww]
Spis [Ch]
Stary profesor [D]
Sto pociech [SP]
Szkielet jaszczura [Ww]
Terrorysta, on patrzy [WL]
Tomasz Mann [SP]

Tortury [LnM]
Trochę o duszy [Ch]
Tutaj [T]
Ucieczka [Pzs]
Upamiętnienie [WdY]
Urodziny [Ww]
Urodzony [SP]
Utopia [WL]
W rzece Heraklita [S]
W zatrzęsieniu [WzZP]
Wersja wydarzeń [KiP]
Widziane z góry [WL]
Widok z ziarnkiem piasku [LnM]
Wielkie to szczęście [KiP]
Woda [S]
Wszelki wypadek [Ww]
Wywiad z Atropos [D]
Zamachowcy [T]
Zdarzenie [D]
Zdumienie [Ww]
Życie na poczekaniu [WL]