

Artur Grabowski  
Uniwersytet Jagielloński  
ORCID: 0000-0002-7656-0835

## Wiersze religijne a poezja wiary. Od historii i teologii do poetyki – wokół jednego wiersza poety z „konstelacji Toposu”

Rozważania niniejsze dotyczą polskiej poezji współczesnej jako takiej. Jeśli jednak skupiam się na dziełach twórców należących do środowiska „Toposu”, to dlatego, że traktuję je jako swoistą próbkę badawczą, w której jawią się symptomy trwałej i uniwersalnej tendencji rozwojowej poezji ostatniego ćwierćwiecza. Zacznę od zaprezentowania tła: najpierw historyczno-literackiego, potem teologiczno-filozoficznego, wreszcie poetologicznego, żeby na koniec zaprezentować szczegółową analizę jednego tekstu w świetle uprzednio przywołanych ustaleń, traktując go jako swoisty *corpus delicti*, na podstawie którego uzasadnię, jak sądzę, wyjściową tezę.

### 1.

Chciałbym najpierw opowiedzieć o pewnej przemianie, jaka dokonała się, zanim poeci z kręgu „Toposu” zabrali się do dzieła. Zacząć wypadnie jednak od źródeł, których szukać należy aż w początkach XIX stulecia...

Kultura polska rozwijała się ze zmiennym szczęściem, ale konsekwentnie, nawet w okresie 123 lat nieistnienia polskiego państwa. Polacy utracili polityczną podmiotowość w momencie szczególnym – kiedy konstytuowała się nowoczesna formuła ich narodowej tożsamości. To bowiem właśnie wówczas w Europie powstawały instytucje państwa narodowego, które miały być materialnym skutkiem kształtowania się społeczeństw jako wspólnot wartości, symboli i języka. Polska podzielona na części włączone

w organizmy sąsiednich państw, paradoksalnie, coraz bardziej izolowała się od nich. To właśnie paradoks pogłębiania się autonomii kulturalnej pod wpływem politycznego izolacjonizmu doprowadził do wykształcenia się fenomenu polskiego romantyzmu jako uniwersalnej formacji kulturowej wywiedzionej z partykularnej samowiedzy historycznej. Mogło się to udać dlatego, że analiz i rewizji „polskości” dokonywali poeci – w języku literatury i w kategoriach katolickiej dogmatyki.

Brak państwowej autonomii przypadł na okres europejskiej „modernizacji”, w której Polska nie miała szansy w pełni uczestniczyć. Spowodowało to, że Polacy zaczęli definiować swoje miejsce w dziejach zachodniej cywilizacji poprzez sceptyczny dystans wobec głównego nurtu rozwojowego jej ducha, a swoje intelektualne debaty prowadzili w przestrzeni innej niż pragmatyczna polityka, która na Zachodzie wyparła metafizykę i stała się jedynym terytorium definiowania człowieczeństwa. Bynajmniej jednak nie powodowało to spetryfikowania form i treści naszej europejskiej duchowości, lecz skutkowało intensyfikacją wysiłku podejmowanego w celu sprecyzowania i wyklarowania tego, co w niej fundamentalne czy esencjalne. W kontekście polskim „modernizacja” nie została przeto odrzucona, lecz oznaczała aktywny stosunek do tradycji. Rzecz by można, iż kultura polska, w przeciwieństwie do kultury Zachodu, rozwijała się ze źródła, nie zaś przeciw niemu; jej intuicyjnie przyjętym celem nie było znalezienie alternatywy dla dotychczasowego kierunku przemian, lecz odnajdywanie sposobów aktualizacji coraz wyraźniej odsłanianego uniwersalnego wzorca – niematerialnej podstawy duchowego trwania ludzkich wspólnot.

Z duchem nowoczesnego Zachodu udawało się Polakom jakoś współżyć, bo w istocie duch ten wcale nie odrzucił całkowicie swojej dotychczasowej tożsamości, a jedynie dokonał jej korekty. Polegała ona na restrukturyzacji – chrześcijańskie centrum umieszczono na peryferiach, żeby to, co zajęło jego miejsce, miało punkt oparcia w permanentnym sprzecznię; bo motorem napędowym tej nowej maszyny intelektualnej miała być dialektyka. Skoro programowo nie uznawano wskazań płynących z helleńsko-łacińskiego źródła, przy jednoczesnej niemożności ich zignorowania, pozostawało je albo odrzucić (ale niezbyt daleko, żeby zawsze pozostawały w tle), albo opatrzyć cudzysłowem, względnie ramką, czyniąc z nich piękny przedmiot pożądania, które podsycą nienasycenie. W odczarowanym świecie nowoczesności nienasycenie i nierozstrzygnięcie konstatają słabość. Owa słabość odnosiła się do kulturalnego dziedzictwa, którego nie należało, lub tylko nie dało się, kontynuować, można zaś było, a nawet wypadało, na nim pasożytować. Pasożytywanie w postaci rozpleniającego się cytatu

i komentarza stało się fetyszem witalizującym organizm wyznawców myśli postwyznaniowej.

Kiedy więc po ponad stuletniej izolacji pojawia się szansa odzyskania niepodległości, Polacy zdają sobie sprawę, że wracają do Europy z bagażem własnych doświadczeń. Okres niewoli był dla nich bowiem nie tylko czasem utraty, lecz również gromadzenia zasobów; podejmują zatem wyzwanie cywilizacyjne, odwołując się do własnego dziedzictwa. W kulturze polskiej początków dwudziestolecia międzywojennego dominują postulaty zbudowania oryginalności na bazie tego, co w kulturze Europy najbardziej fundamentalne; a poezja okaże się w tym projekcie szczególnie aktywnym uczestnikiem. Niestety polski projekt cywilizacyjny nie mógł zrealizować się w XX wieku. Prawdziwą katastrofą dla niego stała się II wojna światowa, która spadła na świeżo odrodzone i niezwykle bujnie rozwijające się państwo polskie. Do skutków wyjątkowo brutalnej okupacji niemieckiej i rosyjskiej w Polsce należy zaliczyć nie tylko ludobójstwo, lecz również systematyczne niszczenie lokalnej substancji duchowej. Po wojnie, zdradzeni przez „łaciński” Zachód i poniżeni przez „azjatycki” Wschód, straciwszy bezpośredni kontakt ze swoją oryginalną tradycją, ambitni do niedawna Polacy stracili dawną pewność siebie, a nim zdążyli odzyskać tożsamość, stracili również, w sensie praktycznym, wpływ na instytucje kultury nowo utworzonego państwa, które faktycznie nie tylko nie było w pełni podmiotowe, ale wręcz zaplanowane jako programowo obce rodzimej duchowości.

Komuniści polscy, służąc w istocie obcemu mocarstwu, rządili jednak Polakami; nie niszczyli zatem kultury polskiej, lecz intencjonalnie ją deformowali. Jednym ze sposobów takiego okaleczania polskości w Polakach była walka z religią katolicką, która po zagładzie Żydów i po utracie prawosławnych kresów wschodnich została jedyną religijną formacją na ziemiach polskich. W okresie siłą wprowadzanej sekularyzacji religia katolicka okazała się najsolidniejszym spoiwem zagrożonej tożsamości. Katolicyzm postrzegany był wówczas jako jedyny łącznik pomiędzy współczesną klęską a niegdysiejszą chwałą polskiego modelu kulturowego, a zarazem łączył miał polskość z Zachodem, wciąż przez Polaków postrzeganym jako „łaciński”, a więc odmienny od rosyjskiego. Polskie elity zakładały „kluby inteligencji katolickiej”, bo wierzyły w mityczny Zachód sprzed modernizacji, nie dostrzegając, że kontrkulturę paryskich kawiarni od antykultury moskiewskich gabinetów różni tylko duchowy smak – bo zaiste nie tak samo pociesza *esprit* jak krzepi spirytus, oba jednak są przyczyną utraty trzeźwości. Ten tożsamościowy aspekt katolicyzmu tłumaczy jego bezpośredni związek z tożsamością narodową, a w rezultacie z powojenną (do dziś)

polityką. Jednak jeśli Kościoła nie udało się komunistom zniszczyć, to przecież miejsce religii w społeczeństwie zmieniało się pod wpływem tendencji obecnych w realnej kulturze „odczarowanego” z metafizycznych złudzeń Zachodu.

Długotrwała i wymuszona konfrontacja „obcego i nowoczesnego” komunizmu z „rodzimym i tradycyjnym” katolicyzmem spowodowała restrukturyzację duchową polskiego społeczeństwa. W okresie zaborów depozytariuszem prawd wiary była inteligencja, w tym artyści, w Polsce komunistycznej byli nim – ku zaskoczeniu nowoczesnych elit – robotnicy i chłopi, którzy okazali się znacznie bardziej odporni na pokusy „modernizacji” niż nowe pokolenia inteligencji. Niegodzące się na komunizm elity zareagowały na to w sposób szczególny – zarezerwowały dla siebie elegancją, bo już posoborowo zmodernizowaną, k u l t u r ę chrześcijańską, zużyte w y z n a n i e oddając masom. Rządzący mogli tylko temu przyklasnąć. Władza, pozostawiając religię klasom niższym w nadziei, że w ten sposób ją w końcu skompromituje, szybko zorientowała się, że może zagospodarować pustkę po chrześcijańskiej duchowości, i nie omieszkała skorzystać z tej szansy. Zachowując dawny prestiż artysty w społeczeństwie, przejęła kontrolę nad nową kastą intelektualistów, którzy z niegdysiejszych duchowych przywódców zmienili się w uprzywilejowanych celebrytów. Przy okazji udało się zantagonizować przekupionych wybrańców z resztą narodu, wierną tradycyjnym wartościom, doprowadzając do trwałego podziału społeczeństwa na „oświeconych” i „ciemnych”. W takiej sytuacji intelektualistów wiązał z chrześcijaństwem już tylko jego „zachodni” jakoby charakter, postrzegany jako alternatywa dla sowieckiego, ale zarazem i „ludowego” modelu kultury. Oderwana od swoich korzeni, oderwana od codziennej praktyki, wreszcie oderwana od wspólnoty wiernych religia katolicka stała się dla artystów fenomenem kultury, a z czasem już tylko snobistycznym emblematem erudycji.

W dziele najwybitniejszych artystów polskich okresu kontroli publikacji i widowisk, głównie poetów i ludzi teatru, nie znajdziemy wielu świadectw bezpośredniego doświadczenia religijnego przeżycia. Stało się tak, podejrzewam, dlatego, że najznakomitsi i najbardziej dysydency wobec ówczesnej władzy twórcy od początku założyli, że o religii należy mówić tak samo jak o polityce, czyli w sposób zapośredniczony. Z jednej strony przekonanie takie skutkowało osmieleniem interwencji w sferze kolektywnej duchowości, czy to poprzez wtrącanie się w aktualne teologiczne spory (Miłosz), czy też poprzez ocenianie bieżącej polityki za pomocą ewangelicznych cnót (Herbert), z drugiej strony skutkowało właśnie niezaangażowaniem – we

własną, osobistą formację katolicką. Skoro bowiem chrześcijaństwo interesowało artystów głównie jako kultura, a wykorzystywane było jako broń w wojnie z politycznym systemem, w praktyce stracić musiało w oczach jego użytkowników duchowy autorytet i tożsamościowy prestiż. W rezultacie pisarze, zamiast szczerze wyznawać albo odważnie porzucić katolicyzm, zaczęli go ignorować, wstydić się go, wreszcie zamieniać katolickie credo na inne duchowe denominacje: Miłosz na pseudobuddyjsko-postprotestancki *farmakon*, uśmierający cierpienia sumienia, Herbert zaś na orficko-neoplatonickie balsamy, kojące symptomy depresji. Przywiązani do umysłu złożonego z chrześcijańskich obrazów i pojęć, przykuci do ciała wyposażonego w katolickie zmysły artyści poczuli się w końcu zniewoleni... nauką Kościoła. Kościół zresztą, trzeba przyznać, wcale się o nich nie starał, nawet ten postępowy.

Poeci pokolenia „odwilży”, szybko nominowani na klasyków współczesności, odnosili się do religii z pozoru poważnie, czy to, jak Miłosz, angażując się w teologiczne spory, choć i te bezpiecznie czerpiąc z historii, czy to jak Różewicz, problematyzując sekularną kulturę swoich czasów, a nawet wychylając się już ku przyszłej duchowości postsekularnej. Robili to jednak jakby z dystansu, omijając osobiste doświadczenie, stwarzali personę uniwersalnego inteligenta, który jest człowiekiem nowoczesnym i zachodnim, a więc zasadniczo wolnym od dawno skompromitowanych religijnych fantazmatów, ale zarazem nieco innym od swoich europejskich kolegów, bo wciąż rozumiejącym język chrześcijańskiej wyobraźni. Kiedy zatem Miłosz bawi się „teologią”, Różewicz komentuje obyczaje, a Herbert poddaje się autoanalizie, to przecież żaden z nich nie pisze jako człowiek żyjący katolicką wiarą na co dzień, jako praktykujący obrzędy i współdzielący się z bliźniemi religijnym doświadczeniem. Wyraźnie też wszyscy ci poeci zwracają się do jakiegoś wyimaginowanego słuchacza, który nie jest ani osobowym innym, ani nawet alter ego poety, lecz kimś w rodzaju ucha potencjalnej przyszłej tradycji. To jest poezja zdecydowanie niedialogiczna, pozbawiona wymiaru „rozmowy”, w znaczeniu jakie nada temu słowu Wojciech Kudyba<sup>1</sup>.

Ich następcy, czyli Nowa Fala, wychowali się już w świecie bez religii, zamknięci w kręgu akademicko-literackim nie doświadczyli osobistych przeżyć religijnych, a z wiarą ludową nie mieli żadnego kontaktu. Jeśli pojawiają się u nich motywy chrześcijańskie, to zazwyczaj w postaci wtórnie przetworzonych toposów, funkcjonujących w kulturze popularnej

1 *Konstelacja Topoi. O rzeczach najważniejszych. Wybór tekstów krytycznych*, red. A. Gleń, Sopot 2017.

przeznaczonej dla inteligentów. Postreligijność czołowych twórców Nowej Fali była już wyraźnie obca rodzimej wierze Polaków; nie znajdziemy w tych wierszach katolickich obrzędów czy wyobrażeń. Jeśli pojawiają się motywy religijne, to w postaci aluzji do bliżej nieokreślonego Absolutu, jak w konceptualnych konstrukcjach Barańczaka, do popularnie rozumianych religii Wschodu w medytacyjnych miniaturach Krynickiego, czy w końcu w patetycznych ujęciach kulturalnych komunałów, jakie wypełniają późną twórczość Zagajewskiego.

Intymna wrażliwość religijna ujawnia się dopiero w wierszach twórców pokolenia „międzyepoki”. Niemieszczący się ani w nowofalowej, ani w buntowniczej formacji indywidualiści i autentyczni nadwrażliwcy zdają się mieć silną potrzebę sacrum, ale ostatecznie okazuje się ona raczej formą autoanalizy niż jakąkolwiek konfesją. Pokolenie Maja i Polkowskiego, żeby pozostać przy tych dwóch reprezentatywnych postaciach, reprezentowało jakoby „nową prywatność”, paradoksalnie jednak twórczość ich zdominowała nibymetafizyka epifanii albo pseudomistyczne doznania wzniosłości. Choć trzeba przyznać, że wiersze ich cechowało przynajmniej przeżycie moralne, cierpienie wrażliwości. Można przypuszczać, że zagubieni w skompromitowanym konformizmie (egzystencjalizm) pragnęli powrotu do czystych uczuć, stąd też swoisty kult polskości. Otwierała się droga ku odwadze? W latach poprzedzających transformację religia Polaków zaczyna pojawiać się otwarcie, w literaturze przywołuje się imiona Boże, widać jednak, że są one raczej metonimią swoistego kwietyzmu, unoszonego powiewami Nowej Ery, idącymi znad Atlantyku, albo przeczuwanej już postsekularnej melancholii.

W samej końcówce lat 80. zmienił się w Polsce duchowy klimat. Pisarze pokolenia „brulionu” chcieli oceniać autorytety i wtrącać się w kulturę, której jeszcze nie było, ale za której nieuchronne nadejście już czuli się odpowiedzialni. Poza tym coraz częściej oglądali się za czymś równie prawdziwym i wolnym, jak życie, które zawdzięczali własnej samodzielności. Po latach, po sukcesie rynkowym i towarzyskim, rozproszyliśmy się bez żalu i bez wzajemnych animozji. Każdy poszedł swoją drogą. Co ciekawe jednak, okazało się, że wielu z nich wybrało drogę wiodącą w stronę Kościoła, drogę bynajmniej nie powrotną, bo wychowani w domach lewicowej inteligencji nie dostali w darze dziecinnej wiary, lecz drogę samodzielnie wydeptaną na odkrywanym codziennie terytorium. Żartowano z ich ostentacyjnych konwersji na ortodoksyjny katolicyzm, ale oni zakładali, już w wolnej Polsce, kolejne periodyki, stacje radiowe, fundacje i stowarzyszenia. Do dziś powstało (i upadło) na polskim rynku kilkadziesiąt pism, w których konfesyjna poezja pisana współczesnym, nie całkiem grzecznym, językiem miesza

się z poważnymi analizami współczesnej kultury chrześcijańskiej, a nawet z teologicznymi rozprawami, traktującymi o prawdach wiary wprost, bez aluzyjnych masek postsekularyzmu. Kiedy brulionowcy wydali swoje młodzieńcze notatniki w stołecznych oficynach, z dalekiej Polski napłynęła nowa fala ich nieznanych dotąd rówieśników, nieco starszych i nieco młodszych braci. W tych wierszach słyszalny jest głos mówiącego, czytelnik więc może poczuć obecność osoby, potraktować ją jak partnera, reagować na nią swoim wzruszeniem lub sprzeciwem. Zaiste, dokonał się „zwrot performatywny”, a nawet „afektywny”.

Pisarze publikujący „Toposie” to zaledwie jedna z wielu „konstelacji”<sup>2</sup>, które pojawiły się w poezji polskiej ostatnich lat bodaj dwudziestu. Nie łączy ich ani poetyka, ani pokolenie, raczej wspólnota reakcji na znaki czasu, z którymi zostali skonfrontowani; do poezji polskiej wprowadzili nie tyle nowy głos, ile przywrócili zapomnianą tonację. Udało im się stworzyć – wiarygodną, różnorodną, atrakcyjną artystycznie – poezję religijną. A może należałoby powiedzieć: religijny wiersz, bo to właśnie w sferze poetyki dokonała się istotna przemiana, chociaż z pozoru nieszczególnie spektakularna, gdyż na powierzchni języka poetyckiego niewiele się zmieniło. Leksyka i środki stylistyczne używane przez tych twórców były właściwie syntezą dotychczasowych osiągnięć polskiej szkoły wiersza wysokiego w stylu Miłosza, surrealistycznego obrazowania wpisanego w racjonalną dykcję Herberta, plus doraźne wycieczki w stronę Nowej Fali, tej z majstersztyków konsekwentnego formalisty Barańczaka i z uparciem bezpośredniego Kornhausera raczej niż z młodzieńczo zakręconego lingwistycznie Krynickiego. Wrażliwi na język swoich czasów wstąpili przeciw w główny nurt polskiej tradycji poezjowania. A jednak uniwersum znakowe wiersza uległo zmianie, zaczęła je bowiem organizować z niezwykłą konsekwencją wyobraźnia człowieka wierzącego, i to już nie wierzącego w samą religię, lecz autentycznie religijnego wyznawcę wiary katolickiej.

Poezja religijna tym bowiem różni się od poezji zawierającej motywy religijne i poezji odwołującej się do bliżej nieokreślonych doświadczeń duchowych tudzież przeczuć metafizycznych, że w całości organizuje ją spójne imaginarium, symbolika i leksyka, a przede wszystkim naznaczona konkretnym credo wrażliwość. Ta wrażliwość, będąc w istocie dyspozycją

2 To określenie autorstwa Jarosława Ławskiego doskonale oddaje naturę kategorii, jaką wypadnie stosować do opisu dziejów poezji w czasach pozbawionych szkół i wyrazistych grup literackich. Być może należałoby tę propozycję potraktować poważnie, czyli jako szansę na nowe uporządkowanie powojennych dziejów naszej literatury, która jak dotąd prezentowana jest właściwie w postaci konfrontacji kręgów towarzyskich.

duchową, podporządkowuje sobie już nie tylko sam tekst, ale i praktykę twórczą, co daje się zauważyć, kiedy potraktujemy wiersz jak obszar ujawniania się symptomów procesu przekształcania doświadczenia w zapis. To, co odróżnia poezję kultury chrześcijańskiej, będącą wyrazem tradycyjnej zachodniej edukacji, od poezji religijnej, pisanej przez praktykującego katolika, nie polega na dewocyjnym charakterze tej drugiej. Jest to różnica na wskroś poetycka, artystyczna, techniczna nawet, choć już wahałbym się powiedzieć, czy estetyczna, jeśli za estetykę uznamy kanony władzy osądzania piękna. Najprościej mówiąc: nie chodzi mi o to, co religijnego taki tekst zawiera, lecz o to, jak tworzy się wiersz z pozycji osoby wierzącej, a jak z punktu widzenia uczestnika naznaczonej chrześcijaństwem tradycji kulturowej. Żeby jednak ta pierwsza postawa dała się wyeksplikować, trzeba wpierw ośmielić w sobie refleksję dotyczącą szerszego niż estetyczne otoczenia tej praktyki poetyckiej – refleksję dotykającą duchowej aury, w jakiej taka poetyka jest możliwa.

## 2.

Katolicyzm nie jest religią słowa, jak protestantyzm. Jest religią doświadczenia, i to doświadczenia wspólnego, może nawet powszechnego, które jednakowoż rezyduje w intymnych przeżyciach pojedynczej osoby jako to, co konstytuuje jej podmiotowość. Osobowy wymiar bycia zasada się tu bowiem nie na odrębności, nie na autonomii, lecz realizuje się w postaci niepowtarzalnej wersji wspólnego wszystkim istotom żyjącym (bo zwierzęta też mają byt sobie właściwy, choć nie mamy pewności, czy również osobowy) – bycia bytem stworzonym, a więc z istoty swojej bytem Bożym.

Biblijna historia o stworzeniu człowieka pokazuje nam rozwój i rozrost rodzaju ludzkiego z pierwszego i jedyne *fiat*, którego to gestu Stwórcy skutkiem (ten logiczny termin należy traktować jak metaforę kompromisową wobec umysłu) jest „kobieta i mężczyzna”, pierwszy człowiek w dwóch osobach. Owe osoby, już w pełni, jakimś cudem, swoiste i odrębne, kierują się ku sobie wzajemnie, zawiązując wspólnotę, której owocem jest kolejny człowiek, i kolejny, i kolejny; każdy zatem wydaje się gromadzić w sobie pokolenia wcześniejsze. Człowiek przeto, każdy z osobna, to jakoby gałąź drzewa; gałąź wyrasta z gałęzi i daje podporę gałęzi kolejnej, a więc zawiera w sobie soki albo, jak kto woli, kod genetyczny wcześniejszych faz rozrostu wielkiej, nieprzewidywalnej w swoich kształtach, a przecie w ziarnie już zaplanowanej, rośliny. Człowiek, jako rozrastająca się Ludzkość, odślania



w historii swoje człowieczeństwo – bynajmniej nie utracone. Dzieje stworzonego Człowieka, jego rozmnażanie się z osoby w osobę, nie są bowiem skutkiem grzechu, jak chcieliby wszelkiej maści gnostycy, lecz grzech ów człowiek niejako dostaje u zarania swoich dziejów, jako pierwotne doświadczenie; doświadczenie, które odtąd będzie jego bolesnym dziedzictwem, ale z którego przecież Bóg od razu go niejako wyzwala, wskazując mu je jako przeszkodę do pokonania, jako zadanie, tym samym wyznaczając szlaki zagubionemu wygnańcowi ze świata porządku i podporządkowania w świecie przypadkowości i wolnej woli. Wskutek grzechu człowiek nie traci żadnego z przymiotów, którymi obdarzyła go ojcowska wola Stwórcy, bo to właśnie owe cechy immanentne i esencjalne pozwalają mu doświadczać egzystencji w taki sposób, żeby czynić sobie poddanym miejsce swojego zamieszkania, czyli zagospodarowywać je w zgodzie z rozpoznanym planem gospodarza całego uniwersum. Doświadczenie przodków i właściwe istocie ludzkiej przymioty kumulują się w to, co określamy mianem wrażliwości, zarówno w wymiarze zmysłowym, jak i umysłowym.

W przekonaniu chrześcijan człowiek, każdy z osobna, jest więc *natura-liter christiana*, co chrzest jedynie potwierdza i niejako aktywizuje. Tym to sposobem doświadczenie wszystkich gromadzi się w każdym na przestrzeni dziejów, bo te przecież, jak wiemy choćby z historii Izraela, nie czym innym są, jeno realizacją zbawczego planu. Doświadczenie całej ludzkości, biografie żywych i umarłych, jest więc w istocie darem wiedzy, która w słowach Pisma jedynie odnajduje swoje potwierdzenie. To dlatego właściwym sposobem rozeznawania woli Ojca jest dla chrześcijanina zdolność odczytywania zapisanego w świecie przesłania; aliści jako istocie cielesnej, czyli zmysłowej, lektura owa dana jest mu w postaci doświadczeń, będących wynikiem spotkania się bytu osobowego z byciem materii, intymnego subiectum z realnym obiektem. Rozeznawanie jest rozpoznawaniem symptomów realności tego, co jest treścią wiary, która sama w sobie do końca pozostaje tajemnicą. Rozeznawanie to zatem już działanie umysłu, jednak znakiem trafności rozeznania nie jest formuła, lecz akt. Właściwie rozeznał ten tylko, kto właściwie odpowiedział na dobrą nowinę, odpowiedział swoim życiem. Sam proces rozpoznawania polega więc raczej na doznawaniu wewnętrznych, czyli umysłowo-emocjonalnych, skutków napotkania przesłania zawartego w zmysłowo postrzegalnych kształtach rzeczy jako elementów stworzonego ładu.

Chrześcijanin rozpoznaje w świecie treść swojej wiary, bo jest od zarania dziejów wyposażony w ten szczególny aparat poznawczy – we wrażliwość ukształtowaną przez to, co Kościół nazywa Tradycją, a co faktycznie

jest nagromadzonym doświadczeniem przodków. Tradycja rozjaśnia ciemność wiary, pozwalając nam przekształcić ją w zasady postępowania; dlatego to Tradycja, a nie Pismo, jest w Kościele katolickim właściwym źródłem dogmatyki. Słowo Boże jest dla Tradycji, rezerwuaru doświadczenia życia w wierze, stałym punktem odniesienia, nauczycielem i arbitrem, do stóp którego człowiek przynosi swoje rozpoznania.

Ów szczególny, katolicki, sposób poznawania prawdy w jej dającym się zmysłowo doświadczyć blasku (*veritatis splendor*) jest więc tożsamy ze sposobem bycia. Ale nie znaczy to wcale, że rozpoznania jako stanu egzystencji nie możemy zanotować. Przeciwnie, ono wręcz domaga się utrwalenia w słowie. Być może to właśnie dlatego, że zostaliśmy obdarowani Słowem Bożym, traktujemy werbalizację jako szansę i powinność. Nasz wspólny język umożliwia, ale i domaga się od nas współrozumienia. Notowanie pozostaje faktycznie na usługach świadomości, tę zaś czynimy sobie miejscem spotkania i komunikacji. Właśnie dlatego dany nam został język obok doświadczenia, żebyśmy w nim zostawiali ślady, które inni odczytają jako symbole i symptomy, czyli raczej poddadzą się sile ich oddziaływania niż mocy ich znaczenia, dopuszczając je na terytorium własnej wrażliwości, a może i ostatecznie pozwalając im kierować własnym życiem, tak jak dążeniem wędrowca zawiadują szlaki. Idealna komunikacja, jeśli taka by się wydarzyła, miałaby więc postać jakiegoś chóru, ale bezgłośnego, bo złożonego z harmonijnie współdzielonych aktów. Czy ten stan nie zasługiwałby na miano Kościoła?

Pozwalam sobie na tę domorosłą teologię bynajmniej nie po to, by zakończyć ją powyższą konkluzją, po której cóż mógłbym jeszcze dodać. Przeciwnie, traktuję ją jak wstęp zaledwie do znacznie skromniejszych zatrudnień – chciałbym mianowicie widzieć w niej nie więcej niż poetykę. Chrześcijańska wrażliwość umysłu, wrażliwość dopuszczająca do tegoż umysłu doświadczenie realnego, materialnego świata przez membranę zmysłów, nie jest bowiem w praktyce niczym więcej niż osobliwą umiejętnością, w istocie sprawnością. Wyobraźmy sobie zatem wyposażonego w wyżej opisaną umiejętność rozeznawania człowieka trudniącego się tworzeniem dzieł sztuki, na przykład wierszy. Załóżmy, że człowiek ów czyni to z własnej woli, nieprzymuszony celowym grantem, lecz działając za poduszczeniem podejrzanej (o złą wolę) siły, determinującej jego działania. Będzie to ktoś poddany wewnętrznej presji i stałej dyspozycji, by doświadczenie rozeznania nie tylko wcielać w codzienne zatrudnienia, ale i notować je w postaci uporządkowanych wedle, zawsze przecież przyjętych uprzednio, konwencji. Nikt wszak nie staje się poetą pod wpływem namiętności do natury, tej bowiem lepiej dać upust, pieląc ogródek lub uczestnicząc w protestach

ekologów, lecz skutek pierwszej fascynacji wierszami innych, przez pryzmat których, odtąd już na zawsze, będzie z naturą obcował.

Jeśli zatem ową stałą dyspozycję do notowania doświadczeń w postaci wierszy połączymy ze zdolnością do rozeznawania symptomów Bożego Ładu w obszarze zmysłowego doświadczenia, to otrzymamy metodę – mówiąc ściślej: poetykę. Chodzi mi o poetykę jako metodę tworzenia wierszy, tak właśnie, całkiem technicznie, chociaż w postaci znanej raczej z listów Horacego niż z artykułów Peipera. Ten drugi proponuje techniczny sposób generowania pięknych zdań, ten pierwszy podaje receptę na dobre pisanie – pisanie jako zdolność do tworzenia zdań pięknych, bo w jakimś sensie... prawdziwych. Taka poetyka to ćwiczenie duchowe, ćwiczenie prowadzące do wykształcenia pewnych predyspozycji – zarówno w pisaniu wierszy, jak i w ich czytaniu. Zadaniem poetyki wszakże, nawet tej będącej treningiem piszącego ducha, jest ostatecznie porządkowanie uniwersum znakowego tekstu. Aliści, dzieje się to przecież zarówno w trakcie procesu twórczego, czyli w momencie notowania doświadczenia, jak i w samym tekście, kiedy trwa on już w oderwaniu od twórcy, wreszcie w doświadczeniu obcującego z tekstem czytelnika. Ten ostatni, jeśli ma dysponować tą samą poetyką, musi wykazywać tę samą dyspozycję.

### 3.

Jaką poetykę tworzy doświadczenie wiary nagromadzone w Tradycji katolickiej? Jak pisze się i jak czyta się wiersze w tej poetyce tworzone? Weźmy wiersz Krzysztofa Kuczkowskiego, bez tytułu, z tomu *Kładka*.

Odejdźmy na pustkowie  
czesać grzechu wełnę przesyphywać  
piasek w korycie martwej rzeki  
oglądajmy puste miejsca po  
księżycu i gwiazdach  
zanurzajmy w nich ręce – niech świecą  
niewidzialnym blaskiem  
wsłuchajmy się w nasz głos  
wiodący spór z Panem  
jak łączy białe z białym  
jak zapuszcza korzenie<sup>3</sup>  
na wysokości

3 K. Kuczkowski, *Kładka*, Ostrów 2016, s. 27.

Mamy przed sobą monolog-wezwanie. Zaczyna się od wersu: „Odejdźmy na pustkowie”. Słowa wyrażają zachętę do określonego działania, zdanie w pierwszej osobie liczby mnogiej sugeruje wspólnotę mówiącego z potencjalnymi słuchaczami. Łapię się na tym, że bezwiednie używam określenia „słuchacze” zamiast czytelnicy. Wyraźnie przecież daje się w takiej formule odczuć, że jej autor nie przeznacza jej do czytania, lecz że oczekuje odzewu w postaci praktycznej. Czy jednak koniecznie zwraca się do innych? Może raczej do siebie samego? Ale jeśli tak, to do siebie jako osoby współ-osobowej z innymi. Możliwe zatem, że rozpoznaje w innych podobieństwo do siebie, swoistą z nimi bliźniaczość, albo że rozpoznaje w sobie siebie nieograniczonego do pojedynczego indywiduum. Na jakiej podstawie doświadcza tej wspólnoty lub tej uniwersalności, że może sobie pozwolić na ów *pluralis*?

Słowo „pustkowie” brzmi zrazu nieco archaicznie, bo patetycznie lub literacko. Tym bardziej że nie chodzi tu przecież o przesunięcie w przestrzeni, o pójście na miejsce opustoszałe, lecz o „odejście”, a więc odłączenie się od grupy, świadome opuszczenie miejsca dotychczasowego przebywania, miejsca w jakiś sposób wypełnionego, może nawet przepełnionego. Czym? Jak się okaże: nadmiarem – światła, ciepła, hałasu. Jest to zatem wezwanie do odosobnienia jako pewnego wybranego sposobu bycia alternatywnego. Pustkowie od razu nasuwa obraz pustyni, ale póki co jeszcze nie natrętnie. Dopiero drugi wers, za sprawą użytego w nim słowa „grzech”, wyjaśnia, że autor ma na myśli religijny sens aktu odosobnienia, a co za tym idzie „odejście na pustkowie” należy zaliczyć do religijnych praktyk. Odosobnienie na pustyni jest elementem wielu religii, ale w pamięci chrześcijanina natychmiast powraca ewangeliczna scena kuszzonego na pustyni Chrystusa, który odpycha szatańskie, a przecież zadziwiająco ludzkie, pokusy mocą człowieczej tylko niezłomności. Dlatego ta figura Syna Człowieczego, jako zwycięzcy nad Szatanem, zagnieżdżonym w ludzkiej słabości w postaci pożądań, jest dla chrześcijanina wzorem postępowania z własną skłonnością do grzechu; pozwala każdemu uwierzyć we własne siły i daje konkretną wskazówkę, jak postępować.

„Odejdźmy na pustkowie / czesać grzechu wełnę...”. Czesanie wełny to znowu czynność nie bardzo dziś powszechna, wręcz rzadka, której przywołanie znowu przenosi nas w świat jakoś archaiczny, nawet pierwotny. Wełnę czesze się po to, żeby ją rozplątać, czyli uporządkować wątki w nici, i żeby ją oczyścić z ewentualnych nieczystości. Jest to czynność żmudna, niewdzięczna, nawet nieprzyjemna, bo skłębiona wełna stawia opór, a na dodatek wypadają z niej brudy. Świat, w który wprowadza nas poeta,

nie jest więc ani współczesny, ani nawet znany nam z doświadczenia. Może dlatego za „czesaniem wełny” dostrzegamy raczej idiomy takie jak: „wyczesywać coś z czegoś” w znaczeniu wydobywać z chaosu, „przczesywać coś”, czyli przeszukiwać systematycznie ograniczone terytorium, wreszcie „czesać” w znaczeniu przywracać porządek, układać równo, jak czesemy skołtunione włosy.

Wyobraźnia współczesnego czytelnika nie zatrzyma się na obrazie, raczej zatrzyma ją na sobie język, z pozoru niezdradzający pretensji do lingwistycznych trików. I dobrze, bo z widoku kobiety (zapewne) czeszącej skłębione runo nie wyczytalibyśmy wiele, choć wrażenie swoistej egzotyki Bliskiego Wschodu chyba zostanie nam w tyle głowy. Za to rezonans potrąconych idiomów komponuje się w łańcuch spojony tajemniczym sensem: odnajdywanie, porządkowanie, oczyszczenie, a wszystko to w żmudnym trudzie monotonnej pracy w milczeniu, na stronie. Ów drugi wers ma jednak ciąg dalszy, kończy się zerwaniem intonacji właściwej składniowemu porządkowi, skutkiem czego następuje antykadencyjne zawieszenie głosu, które zawsze kładzie nienaturalny nacisk na słowo w wygłosie wersu, podkreślając tym samym jego ważność, a przeto rozszerzając jego pole semantyczne, dodając mu nieco symbolicznego ciężaru: „czesać grzechu wełnę przesywać / piasek w korycie martwej rzeki”. Zawieszenie podkreśla paralelizm współrzędnych części zdania, który sam by się ujawnił, ale raczej jako opis kolejnej czynności, a tak wydaje się raczej dopełniać tę poprzednią, uściślać jej sens; synonimizując się z nią wokół wspólnego im obu odniesienia do grzebienia i dłoni, przez które, jak przez sito, przelatuje coś, co w wyniku tego odsiewu oczyszcza się i porządkuje, zostawiając po sobie nieczystości, a zarazem to coś jest bliskie ludzkiej dłoni, i jeszcze obie czynności (czesanie wełny i przesiewanie piasku) odbywają się bezgłośnie, monotonnie, intymnie; piasek tak samo jak wełna dotyka skóry, obie substancje są suche, co na moment pobudza uspione skojarzenie z pustynią. No tak, jest nie tylko pusto, ale i sucho, bo gorąco, od dawna nie było deszczu, natura tchnie śmiercią, bezpłodnością. Odosobnienie, do którego namawia głos poety, nie jest bynajmniej miejscem bezpiecznym, sąsiaduje ze śmiercią, przebywanie w takim miejscu to cierpienie i fizyczne (upał, pragnienie), i psychiczne (nuda, samotność), i wreszcie moralne, bo w końcu obcuje się tu z własnymi grzechami. A jednak z jakiegoś powodu warto usunąć się na pustkowie. Warto, bo skutkiem dokonujących się tam czynności, zarazem pospolitych przez swoją banalną prostotę i rytualnych dzięki uwzniośleniu i archaizacji, mamy szansę wrócić stamtąd oczyszczeni, wewnętrznie uporządkowani.

Druga strofa przenosi uwagę słuchających (coś mi się zdaje, że jest ich wielu, chociaż niekoniecznie są ze sobą blisko) na niebo: nocne, ciemne, bo bezgwiazdne i bezksiężycowe. Owa ciemnia to jednak nie zasłona, lecz pustka, miejsce po nieobecnych źródłach nocnego światła. „oglądajmy puste miejsca po / księżycu i gwiazdach” – mówi wołający na pustyni, skłaniając nas znowu, byśmy zawiesili głos nienaturalnie po słowie „po”, dzięki czemu będziemy mieli dodatkową mikrosekundę na głębsze odczucie braku. To jakby druga, na przeciwległym krańcu, próba tego samego rodzaju. W miejsce ziemskiego pustkowiecia otchłanna dziura w miejscu sklepienia, zamiast wysuszającego wszystko słońca ciemność nocnego, bezplanetarnego nieba. To ta sama jątrząca rana prywatności: bezobecność, bezwidzialność. „zanurzajmy w nich ręce – niech świecą / niewidzialnym blaskiem”, powiada poeta, namawiając czytelnika do swoistego eksperymentu, do próby. Piasek przeistacza się w swoje przeciwieństwo, w wodę, oślepiające słońce zastępuje niedostrzegalne świecenie. Te ręce (choć pewnie chodzi raczej o dłonie, bo to ich obraz, palców zanurzonych w wodzie, nawiedza wyobraźnię), to chyba te same członki, które trzymały grzebień i czuły ciepło pustynnego piasku. Niewidzialny blask jest – jak ciemne świecidło z wiersza Wata albo odwrócone światło z poematu Karpowicza, albo czarne mleko Celana – znakiem duchowego wymiaru otoczenia ludzkiej cielesności, symptomem przyrodzonego człowiekowi dziedzictwa grzechu i cierpienia. Ów blask niebłyszczący to cała jaskrawość tego, za czym się tęskni, kiedy w upalną noc przeczesuje się pusty pokój niedopełnionych powinności. Teraz dotykalne i widzialne doświadczenie świata dokomponowuje się słyszalnym – w pełną harmonię cielesności. Nasz duchowy przewodnik wypowiada kolejną zachętę do duchowego działania: „wysłuchajmy się w nasz głos”. Chodzi więc o głos wewnętrzny, intymny a przecież pospolity, „wiodący spór z Panem”, a zatem głos człowieczeństwa broniącego się przed przyjęciem winy. W miejscu odosobnienia, w ciemnicy własnego wnętrza, odnajdujemy własną grzeszność w całej okazałości nieczystego sumienia; która to okazałość okazuje się duchową pustką, bo zło to przecież, jedynie i aż, brak dobra, czarna dziura po pięknym nieobecnym. A może raczej biała nicność? Bo przecież na koniec słyszymy, że głos sumienia „łączy białe z białym”, a jednak w ten sposób „zapuszcza korzenie”, czyli utwierdza się na swoim miejscu w ziemskości, ale jakimś cudem „na wysokości”, i dzięki temu odnajduje właściwe miejsce dla siebie właściwego – tam, gdzie jeszcze nas nie ma, bo tam już byliśmy i tam wracamy. Tam czeka na nas oczyszczone z grzechu nasze własne, prawdziwe życie...

Wiersz nie zawiera ani bezpośrednich odniesień do topiki biblijnej, ani nawet, z jednym wyjątkiem („Pismo”), nie wskazuje na takie związki.

Trudno jednak nie zauważyć, że zawarta w nim wizja ewokuje ontologiczne i antropologiczne przeświadczenia obecne w nauce Kościoła, wręcz dosłownie odwołuje się do kosmologii tomistycznej. Mamy tu wizję całości uniwersum podzielonego na sferę ziemską i nadziemską, które wzajemnie się uzupełniają i w sobie odzwierciedlają; w obu przestrzeniach powtarza się ten sam obraz pustki, metonimicznie zwielokrotniony, w całości zaś przeniesiony w przestrzeń przeżyć wewnętrznych. Pełnia jest tu więc rozumiana jako jedność stworzonego świata upostaciowanego w zawierające się w sobie, wzajemnie analogiczne strukturalnie i nieuchronnie współzależne bytowo obszary duchowej aktywności: w świecie materialnym, w niebie, w duszy. Metonimie: odosobnienie, pustynia, noc odnoszą się do stanu duchowego osoby świadomie i emocjonalnie, a nawet zmysłowo doświadczającej grzechu, który Katechizm definiuje jako „duchowe nieuporządkowanie”, zaś związane z nim zło określa jako „brak bycia”, prywację dobra. Taki stan wymaga oczyszczenia, polegającego na przywróceniu porządku w relacji z otoczeniem, co możliwe jest już tu i teraz, w doczesnym życiu. Kościół ma nie tylko moc odpuszczania grzechów, nadaną mu przez Chrystusa, ale też zna i zaleca określone praktyki duchowe, wywiedzione wprost z Ewangelii, prowadzące do koniecznego, uprzedniego uporządkowania życia grzesznika<sup>4</sup>.

Dogmat o prywacji zła wywodzi się z przekonania, że dobro jest jedynym sposobem istnienia świata, będącego dziełem Miłości; zło przeto obrazowane będzie w katolickiej Tradycji jako „niebyt uobecniony” – w doznaniu emocjonalnym (smutek, tęsknota) i w świadomości (pustka, negacja). W myśl nauki Kościoła ekspiacja i wymazanie zmaży dokonuje się na mocy Łaski, jako odpuszczenie, czyli usunięcie owego uobecnienia czegoś nieistniejącego, usunięcie bolesnego śladu występku; ale odpuszczenie poprzedza koniecznie aktywność duchowa, polegająca na przejściu kolejnych etapów: uświadomienia i przyjęcia winy, wyznania jej, wyrzeczenia się i postanowienia poprawy. W praktyce oznacza to proces wewnętrznego poszukiwania i selekcji (rachunek sumienia), porządkowania (arbitraż moralny przykazań), wreszcie pozbycia się, wyrzeczenia się złej woli (poprawa). Wszystkie te elementy zawiera w sobie ciąg skojarzeń przywołanych w wierszu: wyczesywanie, przesiewanie, wypełnianie. Stan medytacji i wewnętrznego zmagania się z pokusami to z kolei działania w świecie

4 KKK 1472: „Każdy grzech, nawet powszedni, powoduje nieuporządkowane przywiązanie do stworzeń, które wymaga oczyszczenia, albo na ziemi, albo po śmierci, w stanie nazywanym czyśćcem”.

intymnym, które człowiek podejmuje, podążając za przykładem ludzkiej postaci Syna Bożego; to On odszedł na pustynię, był kuszony ludzkimi występkami, podjął wysiłek duchowy i ostatecznie zwyciężył. Chrześcijanin powtarza ten proces jako *imitatio Christi*, praktykując go na różne sposoby i w różnych warunkach, wszakże jednym z najbardziej rozpowszechnionych wzorów takich praktyk jest wejście w stan „nocy zmysłów”, duchowego spustoszenia i opuszczenia, jaki znamy z biografii świętego Jana od Krzyża.

Łącząc oba opisane wyżej modele, wiersz prezentuje więc swoistą syntezę praktyki duchowego oczyszczenia, zalecaną przez Kościół. Mamy tu nawet ukryty obraz postaci modlącej się (ręce zanurzone w niebie), przy czym sama modlitwa skojarzona będzie z aktem obmycia, bo fraza „niewidzialny blask” może być rozumiana również jako duchowa czystość, która przychodzi z nieba, jest więc obrazem działania Łaski jako odpowiedzi na suplikację. Pojawiająca się w trzeciej strofie zachęta do wsłuchania się we własny, ale zarazem wspólny, bo uniwersalnie ludzki głos, to z kolei reminiscencja takich określeń z języka religijnego jak „głos sumienia”, „głos wołającego na pustyni”, czy „głos Pana”. Samo zresztą stopniowe przechodzenie od doznań wewnętrznych, przez zmysłowe, dotykowe i wzrokowe, do słuchowych to symptom kolejnych etapów odbywającego się procesu duchowego: odczuwanie, doświadczanie i przeżywanie, skierowanie uwagi, na koniec uświadomienie sobie, może nawet przyjęcie przesłania pochodzącego spoza intymnego wnętrza. Głos i mowa są bowiem w uniwersum katolickiej wyobraźni znakiem realności i skuteczności komunikacji między podmiotami, między osobami ludzkimi, ale też między ludzką duszą a osobowym Duchem. Głos zresztą wypełnia cały ten wiersz, gdyż od początku do końca ma on przecież formę wygłoszonej w pierwszej osobie liczby mnogiej zachęty do działania. W jakimś sensie jest więc rozmową, jeśli nie wewnętrzną tylko, to między osobami we wnętrzu tego samego uniwersum emocji i przekonań, a w końcu między osobą współ-osobową, czyli upodmiotowioną wspólnotą a wspólnoty tej Opiekunem.

Nie wahałbym się powiedzieć, że strukturę zobrazowanych w wierszu analogii: świat ziemski, świat nadziemski, świat intymny osoby, świat duchowej wspólnoty uznać można za złożoną alegorię Kościoła; tym bardziej że na sam koniec autor odwołuje się do obrazu drzewa zakorzenionego „na wysokości”, czyli do figury łączącej dwie sfery Stworzenia w paradoksalnie odwróconą, niemożliwą w materialnie, a więc prawdziwą na mocy cudu, więź. Drzewo jest w istocie obrazem mistycznej wspólnoty człowieka z Bogiem – poprzez osobę Pierwszego Człowieka, który zgrzeszył za sprawą



drzewa z rajskiego ogrodu, i poprzez osobę Boga Wcielonego w człowieka, który umarł za grzechy wszystkich ludzi na drzewie krzyża. Drzewo zakorzenione w niebie nie przestaje bowiem wyrastać z ziemi, ma postać figury symetrycznej, co znowu odsyła nas do strukturalnych odzwierciedleń, przywoływanych w tym odczytaniu wiersza.

#### 4.

Czas na krótkie podsumowanie. W pierwszej części moich rozważań starałem się opisać pewien proces kulturowy, który doprowadził do pojawienia się fenomenu oryginalnej poezji religijnej w Polsce na początku drugiego tysiąclecia. Chodziło mi o zbadanie związków między sytuacją polityczną a duchowością, oraz tego, jak splot takich uwarunkowań wpływa bezpośrednio na estetykę wiersza. Fenomen „poezji wiary”, zaprezentowany na przykładzie jednego wiersza Krzysztofa Kuczkowskiego, w odróżnieniu od religijnej lub quasi-religijnej „poezji chrześcijańskiej”, jawi mi się bowiem jako specyficznie polski na gruncie historii literatury, a zarazem uniwersalny na gruncie estetyki języka poetyckiego jako takiego – w odniesieniu zarówno do tekstów literackich, jak i do używających tegoż idiomu tekstów religijnych.

Starałem się przeczytać wiersz sopockiego poety, widząc w nim symptom poetyckiego działania wyobraźni twórcy autentycznie przeżywającego prawdy katolickiej wiary. Jeśli odnajdywałem w nim zgodność z dogmatyką Kościoła, z topiką biblijną oraz z tradycją katolickich wizerunków i rytuałów, to czyniłem tak nie w celu potwierdzenia ortodoksyjności wypowiedzi autora, lecz w przekonaniu, że pomiędzy rezultatem aktu twórczego a religijną wiarą twórcy dochodzi do wzajemnego oddziaływania, nie zaś jedynie do wzajemnego się w sobie odbicia. Wiersz religijny, a nawet wprost: wiersz katolicki, nie jest, w moim przekonaniu, najdoskonalszą nawet ilustracją religijnej doktryny czy świadectwem konfesji, jest raczej skutkiem współdziałania indywidualnej wyobraźni i wrażliwości zmysłowej z Tradycją rozumianą jako nagromadzone w dogmatach, a więc tym samym zuniwersalizowane, doświadczenie przeżywania spotkania człowieka z Bogiem.

Do owej współpracy dojść może dlatego, że sama ta wyobraźnia i wrażliwość jest bezpośrednim tworem owej Tradycji, rezultatem długotrwałego z nią obcowania. Wiersz pozostanie jednak semantycznie martwy, jeśli nie będzie odczytywany w symetrycznym kontekście kulturowym i religijnym; „wiersz religijny” jest nie tylko pisany jako taki, on domaga się również religijnej lektury, hermeneutyki adekwatnej do swoich estetycznych

i teologicznych założeń. W kontekście kultury polskiej, co starałem się wykazać na wstępie, zjawisko poezji religijnej odnoszącej się do realnego przeżycia wiary pojawia się nie tylko wskutek biernego oddziaływania religijnej tradycji na poetę, lecz również za sprawą aktywnego i wciąż aktualizowanego świadomego poddawania się temu wpływowi. Innymi słowy: ów szczególny „wiersz katolicki” pojawia się nie przypadkiem na gruncie poezji polskiej doświadczonej długotrwałą konfrontacją z postchrześcijańską, zsekularyzowaną, a w końcu postsekularną kulturą Zachodu.

Analizowany w tym artykule wiersz wybitnego poety konstelacji Toposu wydaje się ostatecznie pozwalać na obserwację wykraczającą poza doraźne zjawisko historycznoliterackie... Oto bowiem „wiersz religijny”, a tym bardziej „wiersz katolicki”, okazuje się tworem – ni mniej, ni więcej, tylko – oryginalności polskiej kultury w czasach powszechnej unifikacji.

#### BIBLIOGRAFIA

*Konstelacja Topoi. O rzeczach najważniejszych. Wybór tekstów krytycznych*, red. A. Gleń, Sopot 2017.

Kuczkowski K., *Kładka*, Ostrów 2016.

SŁOWA KLUCZOWE: poezja polska, poezja religijna, poetyka

### RELIGIOUS POEMS AND THE POETRY OF FAITH. FROM HISTORY AND THEOLOGY TO POETICS – AROUND ONE POEM BY A POET FROM THE “TOPOS CONSTELLATION”

#### *Summary*

The article deals with Polish poetry of the last twenty years. The author refers to the phenomenon of religious poetry, distinguishing it from poetry referring only to Christian culture, and somehow ignoring the references to directly experienced Catholic faith. He tries to answer the question whether there are formal determinants of the poetics of poems inspired by religious imagination and sensitivity, and theological dogmas. The main part of the essay is a detailed interpretation of the poem of one of the poets from the so-called “Topos constellation” group, which the author regards as an example of the poetics of Catholic sensitivity.

KEYWORDS: Polish poetry, religious poetry, poetics