

OD IRONII HISTORII DO IRONII TEOLOGII. I ODWROTNIE

Barbara Sienkiewicz

W *Moim wieku* wyznaje Wat: „Całe moje zbliżenie się do idei komunizmu, cała moja bliskość do idei to właściwie związek demoniczny, który dał swoje owoce dopiero dzisiaj w postaci choroby. Ja swoją chorobę odczuwam bardzo demonicznie. [...] Otóż moja choroba jest w gruncie rzeczy diaboliczną chorobą, zawsze ją tak odczuwałem”¹.

Cóż jednak po konstatacji diabolicznego źródła i natury choroby, kiedy osobista niewybaczalna historyczna pomyłka rzucenia się „w komunizm jak w religię (w namiastce) totalną, właśnie dla jej totalizmu”², już się dokonała? Myślę o wewnętrznej sile oporu, o pewnej wewnętrznej dyspozycji. Herbertowy Prometeusz w obliczu tego, co już się dokonało, mówi o śmiechu jako formie wyrażania niezgody. W istocie jednak trybem mówienia, kiedy próbuje wyjaśnić „miejsce bohatera w systemie konieczności, pogodzić sprzeczne z sobą pojęcie bytu i losu”, okazuje się ironia. I to ona właśnie staje się „bronią” Wata.

Jest bowiem, jak definiował ją Kierkegaard, „nieskończoną i absolutną negatywnością”³, nie może przeto służyć autoregulacji jakiegokolwiek porządku. Wypowiedź ironiczna w przedmiocie odkrywa splot nieusuwalnych sprzeczności, różnokierunkowych dążeń, antytetycznych racji. Ujawnia je, dystansuje się wobec nich, co staje się metodą, choć połowiczną, ich opanowania. W tym wymiarze jawi się jako specyficzna władza rozumu – wątpiącego w ostateczny sens, ostateczną wykładnię. Tak myśli o niej Wat, wskazując na tkwiące u podstaw

¹ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, rozmowy prow. i przedm. opatrzył C. Miłosz, do druku przygot. L. Ciołkoszowa, t. 1, Warszawa 1990, s. 52.

² A. Wat, *Coś niecoś o „Piecyku”*. *Brulion*, [w:] idem, *Wybór wierszy*, oprac. A. Dziadek, Wrocław 2008, s. 299.

³ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przekł. i posł. A. Dżakowska, Warszawa 1999, s. 9.

takiego myślenia cechy osobowej inteligencji: „Mam taki skład umysłu, że na każdy swój argument znajduję natychmiast kilka równie ważkich kontrargumentów”⁴, co okazuje się pokrewne prezentowanemu przez Schlegla projektowi romantycznej poezji transcendentalnej, której podstawą była ironia definiowana jako „absolutna synteza absolutnych antytez, stała samorodna wymiana dwóch sprzecznych myśli”⁵. Może właśnie ze względu na ten antysystemowy potencjał ironia wydawała się romantykom przestrzenią wolności. Niewątpliwie z tego względu jest cennym narzędziem także dla Wata.

Zarazem konstytuująca ironię „synteza antytez” sprawia, iż – wedle często powtarzanej opinii – ironia „pływa w mętnych wodach dwuznaczności”⁶, podważając bowiem to, co wydawało się uprzednio ustalone, ale nie wskazując sensu pełnego, otwiera procedurę wątplenia prowadzącą w nieskończoność. Sprawia to, że jawi się jako broń obosieczna w podwójnym wymiarze: tryb ironiczny nie pozwala uchwycić przedmiotu, opatrzyć go sensem, ale też nie pozwala ukonstytuować się „ja”, jak w wierszu Wata o incipicie „Tu nie istnieje przestrzeń ni wola”:

Tu jest tylko tautologicznie
nigdy i zawsze i bez-ustawicznie.
Nic nie powstało, nic nie zniszczyje.
[...]
Tu ja nie jestem ja ani nie-ja [...]
nie ma tu ruchu ani spoczynku
nie ma odejścia, nie ma ratunku⁷.

W ironicznej wypowiedzi Wata „ja nie jestem ja ani nie-ja”, mamy do czynienia, wedle formuły Schlegla, z podmiotem „samoograniczającym się” poprzez „stałe następstwo autokreacji i samounicestwienia”⁸, ale – na co zwraca uwagę Paul de Man i co wydaje się szczególnie przydatne w interpretacji poezji Wata – ta „dialektyka Ja jako struktury zwrotnej” poprzez ironię włączona zostaje w „dialektykę historii”⁹, często nazywaną „ironią losu”.

Ironia historii

W *Moim wieku* Wat zwraca się do Miłosza znaczącą frazą: „Ty chcesz ujawnić tę całą kolekcję diabłów, które są różnymi inkarnacjami jednego wielkiego diabła [...] diabła historii”¹⁰. Wat mówi o „diabie historii” przeświadczony o jej demonicznej sile, wyzwolanej przez sprzeczne dążenia, motywy ludzkich działań; przeto w ludzkiej perspektywie jawi się ona jako nonsensowna, jako igrzysko historii, której bezbroną ofiarą, ale i aktantem staje się człowiek. Jest wszakże jedna niepodważalna zasada rządząca ludzkimi dziejami: powtarzalność nielicznych paradoksalnych figur losu, która prowadzi do wskazywania – w trybie ironicznym – swoistej powtórki czasów, paradoksalnego pod-

⁴ A. Wat, *Coś niecoś...*, s. 296.

⁵ F. Schlegel, *Fragmety z „Athenäum”*, przekł. K. Krzemieniowa, [w:] *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975, s. 143.

⁶ C. Kerbrat-Orecchioni, *Ironia jako trop*, przekł. M. Dramińska-Joczowa, [w:] M. Głowiński (red.), *Ironia*, Gdańsk 2002, s. 143.

⁷ A. Wat, inc. [Tu nie istnieje przestrzeń ni wola], [w:] idem, *Wybór wierszy...*, s. 80. Wszystkie dalsze cytowania utworów poetyckich Wata pochodzą z tego wydania; po cytacie podaję numer strony.

⁸ F. Schlegel, *Fragmety...*, s. 139, 141.

⁹ P. de Man, *Pojęcie ironii*, [w:] idem, *Ideologia estetyczna*, przekł. A. Przybysławski, wstęp A. Warmiński, Gdańsk 2000, s. 261.

¹⁰ A. Wat, *Mój wiek...*, s. 52.

bieństwa, repetycji pewnego wzoru, powracania kluczowych sytuacji egzystencjalnych. W wierszu *Na spacerze*:

Temech, Kaina żona, i Tyrcah, wdowa po Abelu,
przechadzały się brzegiem Edenu, po tej stronie kolczastego muru.
Z miradorów uskrzydleni żołdaci ostrzegali a wesoło,
filuternie: Uwaga! Milion makrovolt!... Przesadzali pewno
[s. 222].

Nawiązanie do muru getta, obozu koncentracyjnego czy łagrowego, strzeżonego przez „soldatów”, dodatkowo znajdującego się pod napięciem, jest oczywiste. Celem wprowadzenia tych motywów wydaje się właśnie sugestia, że oto w dziejach nic się nie zmienia, że przypadki bratobójstwa, wieńczącego walkę o władzę, nie są odosobnione, że symboliczny „kolczasty mur” odgradzający przestrzeń Edenu i „wygnania”, zniewolenia i pozornej wolności naznacza ludzką historię. Czy wszakże prototypem mogłaby być symboliczna granica oddzielająca Eden od „ziemi wygnania”? Czy „cheruby” to prototyp „uskrzydlenych żołdatów”, „połyskujący miecz” – drutów pod napięciem elektrycznym, jak przedstawia to Księga Rodzaju (3,24): „Wygnawszy zaś człowieka, Bóg postawił przed ogrodem Eden cherubów i połyskujące ostrze miecza, aby strzec drogi do drzewa życia”¹¹?

Ironia przenikająca ten fragment wiersza Wata zaczyna w istotny sposób modyfikować pierwotne sensory, uniemożliwiając ostateczną wykładnię. Ironicznie znosi Wat dystynkcję kata i ofiary. Kain zabił, ale przecież Bóg nie powstrzymał jego ręki, co wprost eksplikuje *Poemat bukoliczny*:

Zamordowanie Abła było ofiarą moją, ofiarą Jemu [...].
Że rozumowanie moje nie jest cał-
kiem błędne exemplum ofiara Abrahama na
górze Moriah!
Prawda, prawda, w ostatniej sekundzie wykręcił to na niby,
ale przecież Abraham, idąc na górę Moriah
[z] obiecany synkiem i nożem ofiarnym, nie
podejrzał nawet, że taki cud nastąpi, brał to
na serio.
[s. 273–274]

W przypadku Kaina „cud” nie następuje. Znalazł się po „tej”, ludzkiej stronie, po której spacerują też Temech i Tyrcah, żona bratobójcy i wdowa po ofierze: „Tyle mają sobie do powiedzenia! / O TAMTEJ awanturze”. Przestrzenią ich życia jest ziemia jałowa: „Osty się tu ledwie lęgną. [...] / Ziemia jak próchno”. „Młodzi synowie Kaina” ze źródła, które wypływa z „wód podziemnych rzeki Pizson”, wydobywają złoto „od brzasku do nocy”, choć – zaznacza Wat ironicznie – praca to „nieciężka”, a powietrze „rzeźkie”. Wydobywają jednak złoto „pod strażą”.

Ironia działa tu dwukierunkowo. Zdaje się podawać w wątpliwość „rajskość” Edenu, strzeżonego przez „filuternych” „uskrzydlenych żołdatów”. Jej krytyczne ostrze wymierzone zostaje zarazem w każdą utopię, obiecującą „rajskie” życie, bo zazwyczaj kończy się to „kolczastym drutem” i „uskrzydlenymi żołdatami” strzegącymi granic przestrzeni „stanu

¹¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich, Poznań, Warszawa 1980, s. 27.

wyjątkowego”¹². Podważa także Wat istotę „ziemi wygnania”, anachronicznie eksponując jej pospolity, trywialny charakter. Temech adoruje „męża-oracza o turzym karku”, „bredzi o muskułach (a ślinka jej przyska z kącików ust)”. Ewa, „macierz”, „brzdąka” na lutni i tęskni za węzłem, „kiedy był jeszcze młody piękny, za utraconym, ha! Szczęściem”. Adam, „głupi dziad”, „biedny rogacz”, „niczego się nie domyśla”. Zarazem to właśnie wprowadzenie trywialnych motywów do obrazu „ziemi wygnania” służy budowaniu ironicznego efektu. Figurą ironii bowiem – jak poucza de Man – jest parabaza: „przerwanie dyskursu”, „koherencji narracyjnej”, bo na poziomie gry znaczonego ironia rozrywa wszelką jej spójność („Ja mówię, że coś jest czymś”). Wprowadza nieustającą radykalną zmianę, „zwrot w rejestrze retorycznym”¹³, jak w komentarzu Kaina do „cudaczności” boskiej kary:

[...] Aha, cudaczność
niepojęta kary. Tego zupełnie nie rozumiem.
Bo zważmy: „Coś ty zrobił? Słyszysz jak krew twego brata
woła do mnie z ziemi? (nie słyszę, nie woła, figura
retoryczna). Odtąd bądź przeklęty i wygnany
z ziemi żyznej, której usta piły krew twego brata”
(znów retoryka: usta ziemi! początek grafomanii). [s. 274]

„Pierwszy upadek” człowieka, zapoczątkowany zjedzeniem jabłka z drzewa, którego owoce „nadają się do zdobycia wiedzy” (Księga Rodzaju 3,6), wiązać należy z ludzkim pragnieniem poznania. Komentator tego passusu w Księdze Rodzaju stwierdza, że wąż „obiecuje pierwszym rodzicom równość z Bogiem przez uzurpowanie sobie samostanowienia o dobru i złu moralnym”. Widzi w tym „gorzką ironię”: ludzie „chcieli dorównać Bogu, sięgając po samostanowienie o dobru i złu moralnym, a srodze się zawiedli”¹⁴. W ujęciu Wata inicjuje to ludzką historię i naznacza ją piętnem ironii, bowiem zdobytą wiedzę ludzie wykorzystali do samostanowienia i stanowienia swojego świata i wpisanych weń norm moralnych; świata, którego nieusuwalną cechą stało się zło. Kain w *Poemacie bukolicznym* mówi:

po zabójstwie protoplastą się stałem
wszystkich upośledzonych zawiedzionych, frustracje, bicz na
faworytów losu, bogów czy historii.
Frustracyjna sytuacja immanentnie jednej frustracji,
znamy to: prześladowany upośledzony staje się upośledzającym
i tak da capo. Tak zaczęła się historia.
[s. 272–273]

Wata interesuje „diabeł historii”, a więc zło nieuchronnie w nią wplecione, zainicjowane czynem Kaina. W *Poemacie bukolicznym* bohater wyznaje: „Bo i historia zaczęła się ode mnie tj. od aktu zabójstwa, przed tym historii nie było” (s. 273). Wielokrotnie powraca w *Poemacie* motyw początku: pierwszej krwi rozlanej, pierwszego lęku, pierwszej śmierci, właśnie jako inicjujących historię. Od aktu zabicia Abla stała się ona historią zabijania, cywilizacją śmierci, zadawanej coraz wymyślniej: „boć już po zabójstwie Abla powstała cywilizacja” (s. 268). Ironia przenika opowieść o zapoczątkowaniu historii i cywilizacji przez czyn Kaina, wzmacnia ją włożenie tej opowieści w usta sprawcy zła: „Krew jest na

¹² Wedle definicji z: G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przekł. M. Salwa, postł. P. Nowak, Warszawa 2008, s. 228 i n.

¹³ P. de Man, *Pojęcie ironii...*, s. 272–274.

¹⁴ *Pismo Święte...*, s. 26, 27.

to, żeby ją przelewać. Lekcja Kaina dla potomnych. [...] Bóg wie, co oni z tego zrobią [...]. Poutracali poczucie śmieszności, późni potomkowie. Arogancy niedorzeczni” (s. 268–269).

Kain staje się ironiczną figurą losu i figurą egzystencjalną zarazem – prototypem człowieka wpisanego w koło zbrodni, winy, kary; kata i ofiary: „Po to ja Kain jestem Kainem, aby się dokonało w pierwszej prefiguracji, po to miałem brata Abla” (s. 269). Inicjuje łańcuszek zbrodni, które uruchomią mechanizm działania w imię emancypacji „upośledzonych” i dziejowego postępu: „Tak, byłem pierwszym / z upośledzonych, którzy będą odtąd robić / wasze daremne rewolucje” (s. 272). Zapoczątkują tym samym zasadę nowoczesnej bonifikacji zła – zło w historii zostaje usprawiedliwione jako przyczyniające się do „większego” dobra. To paradoksalny, generujący ironię historii skutek zerwania i zjedzenia owocu z drzewa poznania dobra i zła, co wprost wyrażone zostaje we fragmencie *Pieśni VII* z cyklu *Pieśni wędrowca*: „Zatem nie pytaj: unde malum? Złe jest poznanym Dobrem. Może / odwrotnie. Tak czy owak, Złe to Dobre na niższym że tak rzekę / etapie POSTĘPU” (s. 163–164). „Postęp” w tym fragmencie związany zostaje z ideą ludzkiej emancypacji, której podstawą jest poznanie, zdobycie wiedzy. I tak rozumiany postęp, ale także wpisana w narrację o ludzkiej emancypacji zasada bonifikacji zła w równym stopniu poddane są ironii.

Szatan – nie Zły. Zły to diabeł,
behemot, azazel. Szatanowi nie kum
w żadnym wypadku, ni brat, ni swat.
Tamten zbuntował się, a tak, aleć buntował
z troski o człowieka. Człowiek to brzmi dumnie,
dlatego siedzimy w loszku, nasz to pech [s. 163].

Bo w istocie – „siedzimy w loszku”, wobec czego nie tylko wszelkie nasze „rewolucje” okazują się „daremne”, ale i złudne okazuje się przeświadczenie, że „człowiek to brzmi dumnie”.

Falsz tej humanistycznej formuły odsłania się właśnie w konfrontacji z historią widzianą jako historia zabijania, zapoczątkowana przez Kaina, zaprojektowana wszakże przez czyn pierwszych rodziców ludzkości – ich pragnienie poznania, w efekcie: samostanowienia i stanowienia. Za to spotyka ich i ich potomków kara. Wat wskazuje paradoksalny jej charakter:

[...] Czyżby
za Nietzschem, za Seneką [...] czy za Koheletem
uważał, że życie jest największą z kar, lepiej się było
nie urodzić, a urodziwszy się lepiej było
z miejsca umrzeć? Akt Stworzenia byłbyż aktem kary [?] Karania? [...]
Ba, może właśnie dla takiej kary będą zabijać swoich
braci, po wieki wieków? Nie żeby zabijać, ale żeby nie być zabitym,
będą się ścigać kto kogo pierwszy, patrzeć sobie na ręce,
na ruchy, patrzeć sobie w oczy, nie zaznają już chwili
spokoju, chwili bez strachu, każda przed każdym, ojciec
przed synem, aż wystawią w każdym osiedlu pomnik
Pawlikowi Morozowowi, mądry pomnik strachu przed bliźnimi.
Ten pomnik przywróci im poczucie wyższej godności.
[s. 275–276]

Przywrócenie „poczucia wyższej godności” jako efekt zadenuncjowania ojca, wpisany w koło bonifikacji zła, ujawnia ironię historii. Wat wszakże sugeruje, że prototypy, protosytuacje składające się na ironiczne dzieje ludzkości zaprojektowane i zapisane zostały w Starym Testamencie. Od Kaina powtarzają one swoje sekwencje, nadto w ich obrębie losy ludzkie zostały zapisane i replikują pewien stały, paradoksalny wzór.

W sytuacji tak rozpoznawanej „natury” historii zaletą ironicznego trybu mówienia okazuje się to, że pozwala on stawiać opór – przynajmniej myślowo – wszelkim apriorycznym porządkom, wskazywaniu

jednego sensu, narzucanego przez obowiązującą wykładnię. Dotyczy to w pierwszym rzędzie interpretacji motywów związanych z prefiguracjami dziejów ludzkości i osobowego „przeznaczenia” zapisanymi w Starym Testamencie. Sławomir Jacek Żurek pisze: „Żydowski mistyk-nihilista sięga po symbolikę religijną w celu zniszczenia autorytetu”¹⁵. I tak docho-
dzimy do ironii teologii.

Ironia teologii

[...] I może,
może rozpętanie przez Kaina łańcuszka
zabójstw miało być atidotum, bo i miejsca
by zabrakło dla ludzi pajaków mamutów infuzorii itd.
W takim wypadku zabicie Abła byłoby zabiegiem higieny,
profilaktyką populacyjnej? Ale po co? Przecież załatwił to
później prościej potopem? Ano właśnie! No,
pierwsza próba nie udała się, plemię Kaina
za leniwe do morderstw, więc wymyślił On
środek skuteczniejszy, potop.
[s. 282–283]

Ironiczny efekt wskazywania hipotetycznych boskich „argumentów” potęguje to, że „rozpętanie [...] łańcuszka zabójstw” traktowane jako „antidotum”, „zabieg higieny”, „profilaktyka populacyjna” wobec przeludnienia planety dodatkowo przywołuje skojarzenie z nazistowską eugeniką. A drugi „argument”? Skoro pierwsza boska próba regulacji populacyjnej nie udała się, w szczególności wobec lenistwa „plemienia Kaina” „do morderstw”, to musiał Bóg uciec się do potopu. Potop staje się tu skutecznym środkiem zarządzania ludzką populacją. Stawia to Boga w świetle podejrzania, że oto Ten, będący najwyższą dobrocią, inicjuje „łańcuszek zabójstw”, które już na zawsze naznaczą ludzką historię, co zarazem wyraźnie pokazuje, jak silnie u Wata spleta się ironia historii z ironią teologii. Można wręcz powiedzieć, że ironia historii rodzi ironię teologii.

Dobroć Boga znalazła się w polu ironicznego mówienia także w *Pieśni VII*:

Natomiast diabeł jest na posyłkach u Boga, patrz
księga Hioba, I, 12. Z czego nie należy wnioskować, że
Bóg jest Zły. Na odwrót – Nieskończenie, Niepojęcie Dobry,
co zresztą jest tylko trywialną metaforą Niepojęcie Dobrego, jak to
słusznie napisał święty Dionizy, ten sam, któremu hopla, ucięto głowę.
[s. 163]

Przywołanie Księgi Hioba oraz świętego Dionizego sprawia, że nie tylko dogmat o dobroci Boga, ale i jego teologiczną wykładnię objęła modalność ironiczna. Zakwestionowane zostało w efekcie, o czym w *Objaśnieniach* pisze Wat, twierdzenie Dionizego, że „złe jest nie-bytem (*non-ens*), a doczesne złe, które znosimy: własne cierpienia, męki innym zadawane, choroby, śmierć – istnieje w naszym skończonym świecie wyłącznie przez to i o tyle tylko, o ile jest niedostatkiem dobrego, czyli koniec końców dobrem” (s. 170).

Na teologiczny sens frazy z *Pieśni VII* „Szatan – nie Zły. Zły to diabeł” zwraca uwagę Witold Matuszyński. Rozróżnienie między szatanem i diabłem – jako problem teologiczny

¹⁵ S.J. Żurek, *Aleksandra Wata wędrowka ku wyższym światom (od nihilizmu do judeochrześcijaństwa)*, [w:] J. Brzozowski, K. Pietrych (red.), *Szkice o poezji Aleksandra Wata*, Warszawa 1999, s. 167.

– związane jest z dociekaniem dotyczącymi pochodzenia zła będącego immanentnym składnikiem ludzkiej historii. Matuszyński wspomina o ironicznych zwiśnienach włączonych do *Pieśni*¹⁶, tymczasem tryb ironiczny ogarnia i podporządkowuje sobie nie tylko frazę „Szatan – nie Zły. Zły to diabeł”. Domniemanie powagi teologicznych roztrząsań dotyczących relacji i podziału kompetencji między diabłem i szatanem niweczy także cytowany wcześniej fragment: „Tamten zbuntował się, a tak, aleć buntował / z troski o człowieka. Człowiek to brzmi dumnie, / dlatego siedzimy w loszku, nasz to pech”. Ironia wchłania tu i koryguje nie tylko teologiczną wykładnię figury szatana, który buntował się z troski o człowieka, ale też teologiczne sądy dotyczące relacji Boga, szatana, diabła, zła i dobra.

Jak pisze Jerzy Świątek, Wat „nie czerpie z ewangelii, lecz [...] na tle tych przekazów, skażonych już od początku teologiczną chrześcijańską tendencją układa własne apokryfy [...]. Wszystko to [...] pozwala autorowi na śmiałe interwencje w obszar stanowiący przedmiot poważnych dysput teologicznych, zwłaszcza przez kogoś, kto w każdej teologii wietrzy fałsz, ranę zadaną temu, jak było naprawdę”¹⁷. Jest jednak i drugi powód tych „interwencji”. Poeta czyni je także po to, by pokazać starotestamentową prefigurację zarówno losów ludzkości, jak i pojedynczego człowieka. Dobrze pokazuje to fragment *Ody II*, w którym pojawia się nawiązanie do misji Jonasza, oraz *Do Księgi Jonasza*. W „widowym świecie golusu – o hańbo! – przekaz nieprzerwany [...] cztery ładacznice reprodukują w każdym pokoleniu, one jedne – o hańbo – stare cywilizacje”. W perspektywie dziejów ludzkości misja Jonasza się nie powiodła. Podmiot wiersza „odtworza” siebie w Niniwie czasu Jonasza, bo nic się nie zmieniło – siedzi w „smrodliwej knajpce, wśród sutenerów i kurw” (s. 202–203). Mówienie o ironii teologii wobec śmiałej syntezy wieków, będącej osią obu „przypisowych” wierszy, a także wielu innych, wydaje się szczególnie zasadne w kontekście autokomentarza Wata do cyklu *Przypisy do Ksiąg Starego Testamentu*: „ja niegodny potomek [jedenastowiecznego filozofa, Raszi], ośmieliłem się dać swoje szydercze i wulgarne *Przypisy*, ciągle jeszcze zbuntowany przeciw Jehowie, Bogu moich ojców” (s. 296).

Dla poety krytycznym punktem dojścia w dziejach ludzkości jest nazizm, Holokaust i komunizm z wpisanymi w ten system „loszkami” i obozami. Ujęcie Wata włącza je w ciągłość i powtarzalność historii zapoczątkowanej starotestamentowymi wydarzeniami, co uzasadnia buntownicze nastawienie wobec Jehowy, proroków i późniejszych teologicznych wykładni. Najradykałniej chyba wybrzmiało to w *Do Izajasza*. Księga Izajasza uważana jest za księgę mesjańską. Opowiada o upadku Jerozolimy, ale po powrocie Nehemiasza – odbudowie miasta i świątyni. Punktem wyjścia jest *Pochód ludu w ciemnościach*: „A będzie się on błąkał w kraju uciśniony i wygłodzony; / a kiedy zazna głodu i wpadnie we wściekłość, / zacznie przeklinać swego króla i swego Boga; / podniesie oczy w górę, / potem popatrzy na ziemię; / a oto tylko utrapienie i ciemności, / i przygniatająca noc! / Ale mrok będzie rozpedzony. Bo nie [zawsze] będzie miał ciemności / ten kraj, który cierpi ucisk” (Księga Izajasza 8,21–23)¹⁸. Do tego fragmentu nawiązuje Wat, wprowadzając wszakże – anachronicznie – motywy wzięte ze współczesności:

Góra Twojej Świątyni nie przebiła dźiąsła ziemi,
a u jutrzejszego Jej szczytu już niespokojnie: chmury tam
kłębią się bratobójcze i ptaki rażone prądem.

¹⁶ W. Matuszyński, „Pieśni wędrowca” – „Pieśń VII”. Kilka uwag o teologii i ironii, [w:] *Szkice o poezji Aleksandra Wata...*, s. 91, 95.

¹⁷ J. Świątek, *Dlaczego Wat nie dowierzał ewangeliiom*, [w:] A. Czyżak, Z. Kopeć (red.), *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*, Poznań 2011, s. 246–247.

¹⁸ *Pismo Święte...*, s. 856.

Tymczasem żyjemy w rozpadlinach: ciemno nam, zimno nam,
trochę grzeją nas serca, drobne, zaflegmione, ale silne
– bestie! Nie dają nam spoczynku...
[s. 212]

Izajasz – wedle wykładni teologicznej, pisanej z perspektywy nowotestamentowej – „[w]raz z powołaniem otrzymał [...] niełatwą misję wobec narodu. Miał nawoływać do poprawy z grzechów, zapowiadać zagładę królestwa Izraela i Judy jako karę za niewierność Bogu. [...] Jest prorokiem i teologiem jedyne, prawdziwego, najświętszego Boga, Jahwe”¹⁹.

Wat podważa mesjański sens Księgi. U zarania dziejów ludzkości znajduje się zło, bratobójstwo, śmierć, walka, niewolnicza zależność jednych od drugich: „A na pusty step nadmorza statki z Tarsu zwożą i zwożą / posągi i miecze, rude peruki, lutnie i namioty, / [...] / niewolnice z pustyni i muchy z delty rzek zapuszczenia” (s. 212). Źródłowy początek to zatem destrukcja, rozpad, „zapuszczenie” i on naznacza dalsze dzieje ludzkości, także punkt – w perspektywie Wata – finałny, co pokazuje wprowadzona do wiersza klamra:

A my co? My tutaj pod ziemią,
nadzy, w rozpadlinach czekamy, aż nas wyniesie tam, gdzie już
ptaki giną bratobójczo, chmury kłębią się porażone!
To będzie dzień odpłaty i zabieleje Dom Twój na górze.
I zaskarbią się w Nim nasze kramy, a pod filarem stanie
wschodnia prostytutka wyzywającymi oczyma
taksować wchodzących przechodzących, ich mrugające serca
pokurczone jak pusty trzos.
[s. 212–213]

„Wyniesie nas tam, gdzie już / ptaki giną bratobójczo”. „Wyniesienia”, odrodzenia zatem nie ma, bo w świetle wiedzy o tym, „co potem”, musi pojawić się domniemanie, że historia bez końca będzie powtarzała ten sam wzór, co podważa teologiczny sens.

Jaki zatem jest zamysł Boga wobec jego tworu? Dałeś nam rozum, duszę, pneumę – mówi Kain do Boga – „[a] tu odroczenie, kunktatorstwo, to wieczne odraczanie, odtąd [...] pytać będą w każdym pokoleniu udrczeni [...]: czemu sprawiedliwy bieduje, a niebożnik prosperuje?” (s. 271). Ironiczny dialog Kaina z Bogiem w *Poemacie* toczy się na wielu płaszczyznach. Po pierwsze, istoty i sposobu działania boskiego prawa konfrontowanego z nowoczesną zasadą niedziałania prawa wstecz. Bo wszak – powiada Kain – jak „karać za zabójstwo, kiedy nie było jeszcze prawa «Nie zabijaj», [...] chyba żeby przyjąć filozofię prokuratora Wyszyńskiego”. Nadto, boska kara okazuje się paradoksalna, bo przecież „istnieje tyle rozumnych, pragmatycznych, koło Ixiona, łożo Prokrusta, Kołyma, Auschwitz, izolator”. Wspomnienie „metody Phorbasa” prowadzi do obrazoburczego wyobrażenia Boga: „siedzi pod rozłożystym archedębem wiadomości złego i dobrego, a na każdej gałązce głowa winowajców” (s. 270–271).

Dalej, Kain odsłania nieusuwalną aporię tkwiącą w teologicznej wykładni boskiej „ekonomii”: „Ledwo stworzył człowieka, już go nakłonił do / grzechu i kary najpierw, i już w następnym pokoleniu / do morderstwa” (s. 272). Odsłania sprzeczność tkwiącą w dogmacie o wolnej woli danej człowiekowi przez Boga, bo wszak zarazem podporządkowany jest on boskim zamierzeniom i w tym zakresie okazuje się narzędziem wypełnienia boskich planów: „dlaczego mnie karzesz skoro w takim czy entym wypadku byłem tylko twoim narzędziem i po co ta lipa z wolną wolą?” (s. 287).

¹⁹ Wstęp do Księgi Izajasza, [w:] *Pismo Święte...*, s. 846.

Przewrotnie podważa dogmat o doskonałości boskiej kreacji, o doskonałości Stworzenia, imputując Bogu niechęć do nieudanego tworu, jakim jest człowiek:

Czyżby chciał samego siebie ukarać za nieudany np. swój twór? [...] Nie chcieć w całym ogromnym wszechświecie nikogo, kto byłby miły sercu? Jak matka, której zbrzydło życie rodzinne i topi swoje małe? Byłebym narzędziem Jego abominacji do własnego dzieła? Jesteś z definicji nieubłagane doskonały, a wszystko co robisz jest fuszerką, która Cię brzydzi? [...] A może jesteś doskonałością, która stale i [...] tęskni do degradacji, do upadku, a wtedy te perypetie ze mną są niesmaczną teatralizacją tej niezdrowej żądz.

[s. 286–287]

To radykalnie krytyczne ostrze ironii, inicjujące dialog z przyjętymi wykładniami teologicznymi, odsłania paradoksy tkwiące w biblijnych początkach losów ludzkości: archelaski, archedrzewa, archezabójcy, archeśmierci, inicjujących powtarzalność ludzkiej historii, jej paradoksalny, ironiczny charakter. W efekcie ironia odkrywana w historii zwrotnie uruchamia ironiczną podejrzliwość wobec teologicznych wykładni. |