# Tomasz Herbich: Schyłek żywiołu lirycznego

„Listy” Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka są świadectwem zmagań duchowych prowadzonych przez troje wybitnych poetów, którzy poszukiwali „nowych możliwości sztuki” i w ten sposób mierzyli się z kryzysem żywioły lirycznego. Wydanie ich korespondencji może wpłynąć na rewizję naszego stosunku do I wojny światowej – pisze Tomasz Herbich w „Teologii Politycznej Co Tydzień” : „Rilke. Orfeusz patrzy na epokę”.

*Czy nie dlatego ludzie z takim pośpiechem wychodzą z teatru, że po obfitości życia,*
*która ukazała się ich oczom, nie mogą znieść widoku kurtyny?*
(Rainer Maria Rilke)[1]

Listy trojga: Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka. Zatrzymajmy się przy samej liczbie. O troistości – w kontekście Boga, poznania, wieczności, miłości, prawdy, piękna, dobra, a więc tego, co może stanowić istotę i przedmiot dążeń poezji, zwłaszcza gdy postrzega się ją tak, jak oni ją postrzegali[2] – niewielu pisało w Rosji tak przekonująco jak Paweł Florenski:

> W miłości i tylko w miłości możliwe jest rzeczywiste poznanie Prawdy. I odwrotnie, poznanie Prawdy ujawnia się poprzez miłość: kto z miłością, ten nie może nie kochać. Nie można tutaj mówić, co jest przyczyną, a co skutkiem, dlatego że zarówno przyczyna, jak i skutek stanowią strony jednego i tego samego tajemniczego faktu – wchodzenia Boga we mnie jako podmiotu filozofującego i mojego wchodzenia w Boga jako Prawdy obiektywnej. Rozpatrywane wewnątrz mnie (zgodnie z modusem „Ja”) „w sobie” albo dokładniej „o sobie”, wchodzenie to jest poznaniem; „dla innego” (zgodnie z modusem „Ty”) jest ono miłością; i w końcu „dla mnie”, jako zobiektywizowane i przedmiotowe (tzn. rozpatrywane zgodnie z modusem „On”), jest ono pięknem. Innymi słowy, moje poznanie Boga,

> postrzegane we mnie przez drugiego, jest miłością do postrzegającego; kontemplowana przedmiotowo – przez trzeciego – miłość do drugiego jest pięknem[3].

Ważny jest kontekst, w którym ta wypowiedź Florenskiego nabiera pełnej wymowy. Główna teza broniona przez niego w zacytowanym fragmencie *Filaru i podpory prawdy* brzmi następująco:

*Prawdziwe poznanie Prawdy, tzn. przyswojenie sobie samej Prawdy, jest [...] realnym wchodzeniem do wnętrza Bożej Trójjedni, a nie tylko idealnym dotykaniem jego formy zewnętrznej. Dlatego prawdziwe poznanie – poznanie Prawdy – możliwe jest tylko poprzez przeistoczenie człowieka, poprzez jego przebóstwienie, poprzez zdobywanie miłości jako boskiej istoty: kto nie z Bogiem, ten nie zna Boga*[4].

Florenski chce zatem przywrócić prawdzie, dobru i pięknu miejsce, które jego zdaniem należy im się w dyskursie na temat poznania. To swoje dążenie uznaje on za uzasadnione o tyle, o ile warunkiem poznania prawdy jest bycie w Prawdzie, co ma u Florenskiego znaczenie ściśle religijne i jest związane z przebóstwieniem. Bycie w Prawdzie jest bowiem niemożliwe bez przeistoczenia osoby.

Idea przeistoczenia jest tym elementem, który łączy religię i poezję, choć dążą one do niego różnymi drogami. Poezja bowiem także żywi się „twórczym przeistoczeniem realności", którego stopień jest u Cwietajewej według twórców recenzowanego zbioru „doprawdy zdumiewający"[5]. Zbliża się w ten sposób do religii i zarazem niejednokrotnie występuje jako jej konkurentka – Cwietajewa jasno to deklaruje, gdy pisze do Rilkego:

> Tamten świat (nie kościelnie, już prędzej geograficznie) znasz lepiej niż ten świat, znasz go topograficznie, ze wszystkimi górami, wyspami i zamkami. Topografia duszy – oto czym jesteś. I swoją księgą (ach, ona wcale nie była księgą, ona stawała się księgą!) o nędzy, pielgrzymowaniu i śmierci uczyniłeś dla Boga więcej aniżeli wszyscy filozofowie i kapłani razem wzięci[6].

> *Spełnienie w relacji trojga okazuje się niemożliwe a źródła załamania tkwią w niemożliwości samej troistości, relacji trojga*

W zamyśle Florenskiego „ja", „ty" i „on" określają trzy stanowiska wobec dokonującego się w miłości przeistoczenia, dzięki któremu możliwe jest poznanie tego, co wieczne. Wiążą się z nimi trzy rodzaje odniesień do tego, co poznawane. Florenski pracuje na pojęciach. Analiza pojęciowa doprowadza go do stworzenia pewnego schematu – czego nie podważa oczywiście to, że ten schemat ma być „żywy", to znaczy ma za nim stać konkretne doświadczenie duchowe, takie jak to, które filozof opisywał w *Soli ziemi* i o którym mówił na pierwszych stronach *Filaru i podpory prawdy*[7]. Schemat ten daje się stosować także poza ścisłymi kontekstami, w których umieścił go Florenski. Dotyczy to zwłaszcza tego „objawienia obiektywności", które zgodnie ze słowami Pasternaka dokonuje się w poezji: „Subiektywne jest to, co napisane jest tylko przez Ciebie. Obiektywne jest to, co (z tego, co Twoje) czytane jest przez Ciebie albo poddawane korekcie, jako napisane przez coś większego od Ciebie"[8]. Również zdaniem Cwietajewej rola poety jest służebna wobec tego, czemu udziela on środków wyrazu:

> Powiedzieć Pani prawdę o wierszach? Każdy wers – to współpraca z „siłami wyższymi" i poeta jest, w najlepszym razie, sekretarzem! […] Rola Rilkego zmieniła się tylko w tym, że dopóki żył, sam współpracował z – a teraz – sam jest „siłą wyższą". Proszę nie dopatrywać się w tym wszystkim rosyjskiej mistyki! Mowa przecież o ziemskich sprawach. A najbardziej niebiańskie z natchnień – jest niczym, jeśli nie zostało przekształcone w rzecz ziemską[9].

Życie jednak wiruje, prowadzi do zamiany ról, nieustannie kołuje. Przekracza każdy, nawet najlepiej je chwytający schemat. Jest w nim „bogactwo i pewien chaos", „bujna rozmaitość i nieprzewidywalność", a o umownych formach, w które próbuje się je ująć, można powiedzieć tylko, że „nie wiadomo, dlaczego tak jest, ale tak jest"[10]. O tym

wirowaniu życia trudno nie myśleć wtedy, gdy czyta się słowa napisane przez Cwietajewą do Pasternaka po śmierci Rilkego: „Wiersz o Tobie i o mnie – początek *Próby pokoju* – okazał się wierszem o mnie i o nim, każda linijka. Dokonała się interesująca zamiana: wiersz pisany był w dniach mojego skrajnego skupienia się na nim, a skierowany – świadomością i wolą – do Ciebie. Był – za mało o nim! – o nim – teraz, (po 29 grudnia), tzn. był antycypacją, tzn. przewidywaniem”[11]. Gdzieś tu przebiega granica użyteczności każdego, nawet najlepszego schematu, powstającego w wyniku próby uchwycenia rzeczywistości w pojęciach.

Rezultaty rozważań Florenskiego są dla nas o tyle przydatne, o ile pozwalają coś powiedzieć o relacjach trojga: Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka. A pozwalają powiedzieć wiele, o czym można przekonać się na podstawie przykładów. Gdy w pewnym momencie wymiany listów z Cwietajewą Pasternak uzyskał pełniejszy wgląd w przebieg jej korespondencji z Rilkem, dzięki któremu jego obawy co do losów tej wymiany się rozwiały, piękno niewątpliwie było tym, czego doświadczał: „Teraz wszystko jest już jednolite, podobne, podniesione na początkowe wyżyny, swobodne osobno i błogosławione jako całość”[12]. Cwietajewa widzi z kolei w Rilkem ucieleśnioną poezję, co sprawia, że w jej stosunku do niego łączą się poznanie i odczucie jakiejś jakościowo innej, głębszej miłości:

> Nie jest Pan moim najukochańszym poetą („najukochańszy” – to stopniowanie), Pan – jest zjawiskiem przyrody, które nie może być moje i którego nie kocha się, lecz które czuje się całą swoją istotą, albo (to ciągle za mało!) – jest Pan ucieleśnieniem piątego żywiołu, albo (to ciągle za mało) – jest Pan tym, z czego rodzi się poezja i co jest większe od niej samej – co jest Panem […] Czy wiesz, dlaczego mówię do Ciebie: Ty i kocham Cię, i – i – i – dlatego, że jesteś siłą. To rzecz najrzadsza w świecie[13].

To samo połączenie poznania i miłości odnajdziemy także w odpowiedzi Rilkego:

> Czy to nie Ty, moja droga, jesteś siłą natury, tym, co stoi za piątym żywiołem, pobudzając go i potęgując?… I znowu poczułem, jak gdyby to sama natura Twoim głosem powiedziała do mnie „tak”, niczym jakiś przesycony afirmacją ogród, pośrodku którego znajduje się studnia. I co jeszcze? Zegar słoneczny. O, jak przerastasz i owiewasz mnie wysokimi floksami swoich kwitnących słów![14]

W *Listach* Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka dochodzi jednak do załamania. Spełnienie w relacji trojga okazuje się niemożliwe. I to nie dlatego, że dwoje Rosjan zostaje zgodnie ze słowami Pasternaka brutalnie osieroconych przez śmierć Rilkego[15], ani nie tylko dlatego, że nie dochodzi do spotkania między nimi (Pasternak i Cwietajewa spotkają się dopiero w 1935 roku, a później utrzymują kontakty w Moskwie w latach 1939–1941[16]). Źródła załamania tkwią w niemożliwości samej troistości, relacji trojga. Oddajmy głos Cwietajewej i Pasternakowi:

> Ich [Cwietajewej i Pasternaka – T.H.] dawną sprzeczkę, „rozminięcie się” latem 1926 roku Cwietajewa tłumaczy prosto i lakonicznie: „Widzisz, Borisie, we trójkę, pozostając przy życiu, tak czy inaczej nic by z tego nie wyszło”. Wiele lat później Pasternak podkreślił szlaczkiem owo „we trójkę”, sprawdzając sporządzoną w 1944 roku przez Aleksieja Kruczonycha maszynową kopię[17].

Porażka, o której mówi poetka, była założona od samego początku. Gdy Pasternak konsekwentnie troszczył się o to, aby wymiana listów między jego przyjaciółką a Rilkem się rozwijała, Cwietajewa zupełnie inaczej definiowała przenikniętą lirycznym żywiołem relację tworzącą się między nią a niemieckim poetą: „Boris podarował mi Ciebie. I ledwie Cię otrzymawszy, chcę być jedynym właścicielem. To dość okropne. I dość bolesne – dla niego”[18]. Wydaje się jednak, że istota problemu tkwiła nie w samej zaborczości Cwietajewej, lecz miała głębsze źródła, które Rosjanka dostrzegała już w jednym z pierwszych listów do Rilkego:

> Duchowni nie są niczym więcej, jak intruzami pomiędzy mną a Bogiem (bogami). A Ty, Ty – jesteś przyjacielem, pogłębiającym i potęgującym radość (czy to radość?) wielkiej godziny między dwojgiem (wieczną parą!), tym, bez kogo nie czuje się już innego i kogo, kiedy jest się do tego zmuszonym, kocha się jako jedynego[19].

Listy trojga dowodzą zatem niemożliwości relacji trojga. Troje nie zostaje jednak zastąpione przez dwojga. Ostatecznie żaden z bohaterów tej wymiany listów nie przekracza granic własnej duchowej samotności – takiej samotności, która może być co najwyżej wzmagana przez ciasnotę związaną z warunkami życia, o której następująco pisała Cwietajewa: „Żyję w strasznej ciasnocie, dwie rodziny w jednym mieszkaniu, wspólna kuchnia, we trójkę w pokoju, nigdy nie jestem sama, cierpię”[20].

Czy można wskazać jeszcze jakieś przyczyny tej niemożliwości? To pytanie otwiera drogę do idących dalej interpretacji.

****

Człowiek jest zanurzony w historię. To jego umiejscowienie wewnątrz dziejów – przekonywał Pasternak – powinno w decydującym stopniu wpływać na sposób, w jaki go postrzegamy:

> Byt jednak, moim zdaniem, ma charakter historyczny, człowiek nie jest osadnikiem w jakimś dowolnym geograficznym punkcie. Lata i stulecia – oto co jest jego miejscem, krajem i przestrzenią. Jest on mieszkańcem czasu. […] Człowiek jest istotą działającą. Człowiek to bohater przedstawienia, które nazywa się „historią” lub „historycznym istnieniem”[21].

Listy Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka należą do dziejów XX wieku. W kończącym książkę alfabecie przygotowanym przez Piotra Nowaka hasło „chłam”,

> *W niemożliwości relacji trojga nie chodzi przecież o liczbę, ale o niemożliwość wspólnoty, o skazanie na samotność, która jest elementem losu*

poświęcone *Chudożnikom, Litieratorom, Artistom* i *Muzykantom* – a dokładnie temu, jak zaszczuli oni Pasternaka i Cwietajewą[22] – prowadzi do zdecydowanego wniosku: „Wiek XX to jeden wielki chłam"[23]. W 1926 roku wszyscy troje bohaterowie książki byli już po tej „wielkiej przerwie w świecie", która zgodnie ze słowami Rilkego odcisnęła swoje piętno na losach *Elegii duinejskich* (ich egzemplarz niemiecki poeta podarował Cwietajewej, gdy wysłał do niej pierwszy list, co uczynił na prośbę Pasternaka[24] – jest ten dar zatem pięknym symbolem relacji, która zawiązała się między nimi):

> […] wszystko to mogłoby z powodzeniem złożyć się w jedną całość już w 1914 roku w Paryżu, gdyby nie wielka przerwa w świecie, która sprawiła, że zastygłem i zamarłem. Na lata. I kiedy w 1919 roku udało mi się znaleźć schronienie w Szwajcarii – ziemi, na której panowały jeszcze naturalność i prostolinijność… nie wiedziałem już, czy udało mi się ocalić cokolwiek z owej długiej zimy mojego istnienia… […][25].

Wydawcy zbioru uznali, że właśnie ta „wielka przerwa w świecie" i podejmowane przez poetów próby odnalezienia się w radykalnie zmienionej przez nią rzeczywistości są właściwym kontekstem do interpretowania listów:

> Był to czas, kiedy poezję światową dotknął bardzo poważny kryzys. Duchowy porządek Europy został zburzony przez wojnę 1914 roku, wszelkie próby słownego wyrażenia samego siebie wydawały się nienaturalnym anachronizmem. […] Doświadczane po swojemu, wspólne dla wielu trudności okresu

naznaczonego schyłkiem żywiołu lirycznego zbliżyły rozrzuconych po różnych krajach Cwietajewą, Pasternaka i Rilkego[26].

Warto zresztą zauważyć, że schyłek żywiołu lirycznego stanowi klamrę kompozycyjną komentarzy, które konsekwentnie prowadzą czytelnika przez zbiór listów – o ile w 1926 roku, w którym troje poetów korespondowało ze sobą, poszukiwali oni „nowych możliwości sztuki”[27] i w ten sposób mierzyli się z kryzysem żywiołu lirycznego, o tyle w 1935 roku i w latach 1939–1941, czyli w czasie, gdy dochodziło do spotkań Pasternaka i Cwietajewej, według redaktorów „wzniosła liryka konała i wysychała w świecie masowego terroru i zbliżającej się nowej wojny”[28]. Pasternak nie miał racji, gdy twierdził, że „co się tyczy poezji, wszystko pozostaje tak, jak było”[29].

> *Poetą zostaje się po to, aby przekraczać granice – miejsca, czasu, języka, narodu*

Pytanie o możliwość poezji należy zatem odnosić już do czasów poprzedzających Auschwitz. Nasuwa się ono wyraźnie podczas lektury recenzowanej książki, chwytającej ten uniwersalny problem w określonym momencie (w 1926 roku) i poprzez indywidualne życiorysy trojga wybitnych poetów. Oddajmy jednak głos Adorno. Według niego po Auschwitz „twierdzenie, że istnienie czy też byt odznacza się sensowną organizacją i posiada porządek skupiony wokół boskiego pryncypium – podobnie jak głoszenie wszystkich innych pryncypiów prawdy, piękna i dobra, jakie tylko wymyślone zostały przez filozofów – byłoby czystą kpiną z ofiar i nieskończoności ich cierpienia”[30]. Podejmujący tę problematykę Johann Baptist Metz postawił pytanie o konsekwencje tej sytuacji dla teologii – które, jeżeli teologia dotyczy samej możliwości mówienia o Bogu, znacznie wykraczają poza wąsko rozumianą teologię – i zwraca uwagę na to, że po Auschwitz trzeba w nowy sposób postawić pytanie o teodyceę, w której ma chodzić „raczej – a nawet wyłącznie – o pytanie, jak w ogóle należy mówić o Bogu w obliczu przepastnej historii cierpień świata, «Jego» świata”[31].

Rozprawa Florenskiego *Filar i podpora prawdy* została napisana przed I wojną światową i już w podtytule informowała, że ma prezentować „teodyceę prawosławną". Być może to, co było możliwe przed „wielką przerwą w świecie", przestało być możliwe po niej. W niemożliwości relacji trojga nie chodzi przecież o liczbę. Chodzi o niemożliwość wspólnoty. O skazanie na samotność, która jest elementem losu. Ludzkość doskonale zna samotność umierającego, to jedna z jej podstawowych prawd – Rilke w 1926 roku jej doświadczał, a doświadczenie to obejmowało także jego listowne kontakty z Cwietajewą, która namiętnie rzuciła się w przyjaźń z nim, ale zarazem nie wykazała zrozumienia dla jego choroby[32]. Można zresztą zapytać na marginesie, czy ktoś, kto następująco określa swój stosunek do śmierci drugiego, w ogóle może towarzyszyć w umieraniu: „Dla Ciebie [Pasternaka – T.H.] jego śmierć nie mieści się w porządku rzeczy, dla mnie w porządku rzeczy nie mieści się – jego życie, należy ono do innego porządku, jest innym porządkiem"[33]. W recenzowanej książce samotność umierającego jest jednak nie tylko udziałem Rilkego. Dotyczyła ona każdego z nich z osobna. Żywioł liryczny umierał, a wraz z nim oni oddalali się od świata. Być może także to daje się wyczytać ze słów Cwietajewej: „W ogóle choruję na atrofię teraźniejszości, nie tylko nie żyję, ale w niej nigdy nie bywam"[34].

***

Może jednak w tej niemożliwości relacji trojga nie chodzi o czasy, lecz o to, że dla religii jest osiągalne to, czego nie potrafi dosięgnąć poezja?

W recenzowanej książce wielokrotnie dochodzi do głosu potrzeba odnalezienia takiej wspólnoty, która przekracza granice miejsca – granice dotkliwie zresztą odczuwalne, skoro między ZSRR, w którym znajdował się Pasternak, a Szwajcarią, z którą Rilke związał swoje ostatnie lata, nie było wówczas ani stosunków dyplomatycznych, ani połączenia pocztowego[35]. Granice miejsca to jednak nie jedyne, które ta poszukiwana wspólnota ma przekraczać. Innymi są granice języka, a jeszcze innymi – narodu. To w końcu po to, aby przekraczać te granice, zostaje się poetą, jak stwierdza Cwietajewa:

> Właśnie po to zostaje się poetą […], żeby nie być Francuzem, Rosjaninem itd., żeby być – wszystkim. Innymi słowy: jest się poetą, ponieważ nie jest się Francuzem. Narodowość – to odłączenie i zamknięcie. Orfeusz rozsadza narodowość albo na tyle poszerza jej granice, że wszyscy (i byli, i obecni) się w niej mieszczą[36].

Ta ponadnarodowa wspólnota poetów ma zaistnieć w świecie naznaczonym wojną. Pragnienie to jest głęboko kontrfaktyczne i przez to ma sięgać głębiej, poza granice współczesności, tak jak stosunek Rilkego do Rosji, który wyraża on w liście do Leonida Pasternaka, ojca Borisa:

> […] jeśli nawet nie jest nam sądzone dożyć jego [Pańskiego kraju – T.H.] odrodzenia, to wyłącznie dlatego, że głębinowa, rdzenna, wiecznie ulegająca Rosja powróciła właśnie do swoich ukrytych korzeni; doświadczyła już kiedyś czegoś podobnego pod tatarszczyną; czy jednak ktokolwiek mógłby mieć wątpliwości co do tego, że żyje ona i że pogrążona w ciemności, niewidzialnie i nieśpiesznie, w swojej świętej powolności, zbiera siły dla jakiejś, być może dalekiej jeszcze, przyszłości?[37]

Odnalezienie ponadnarodowej wspólnoty poetów (ją się bowiem odnajduje, a nie ustanawia!) jest możliwe tylko pod warunkiem, że istota poezji przekracza nie tylko granice miejsca, języka i narodu, lecz także czasu. Musi ona zatem przekroczyć historyczne istnienie człowieka, które w wiele lat później Pasternak – zgodnie z zacytowanymi wcześniej słowami – wskazał jako konstytutywny element człowieczeństwa. Taka wspólnota może zaistnieć o tyle, o ile istnieje „poeta, który zamknięty jest w dziele i pod różnymi imionami wędruje przez wieki”[38]. Jej imieniem ma być powszechność.

To chyba beznadziejne zadanie odnalezienia ponadnarodowej wspólnoty poetów ma dokonać się w języku. Poeta pracuje w słowie. Gdy Rilke wysłał Cwietajewej ostatni tomik swoich wiersz – napisanych nie po niemiecku, lecz po francusku – poetka w odpowiedzi rozważała

> *Język poetycki na swoich wyżynach usuwa rozdarcie pierwotne, ontologiczne – przywraca pierwotną jedność rzeczy i słów*

napięcie między uniwersalnością języka poezji (umożliwiającego komunikację tej ponadnarodowej wspólnoty poetów) a specyfiką języków narodowych, w których tworzy poeta:

> Poezja – już jest przekładem, z języka ojczystego na obcy – czy to francuski, czy niemiecki – to bez znaczenia. Dla poety nie istnieje język ojczysty. Pisać oznacza przepisywać. […] Poeta może pisać po francusku, ale nie może być francuskim poetą. To śmieszne. […] w każdym języku jest coś, co należy wyłącznie do niego, co jest samym tym językiem[39].

Warto zresztą dodać, że zdaniem redaktorów książki Cwietajewa ze świetnymi rezultatami podjęła się tego samego zadania tworzenia poezji w języku francuskim, a *Vergers* Rilkego stanowiło dla niej kluczowy punkt odniesienia w tych próbach[40].

Tamten świat – pisała później Cwietajewa w wierszu, który był jej listem do zmarłego niemieckiego przyjaciela – nie jest bezjęzykowy, lecz wszechjęzykowy[41]. Następnego dnia po tym, gdy dowiedziała się o śmierci Rilkego, Cwietajewa podjęła ten sam temat w liście do Pasternaka, charakterystycznie go interpretując:

> Na tamtym świecie – dopóki istnieć będzie owo wyrażenie, dopóty istnieć będzie naród. […] Zmęczył się [Rilke – T.H.] językiem swojego urodzenia. […] Zmęczył się swoją wszechmocą, zapragnął sztubactwa, chwycił się najbardziej niewdzięcznego dla poety języka – francuskiego („poésie”) – znowu potrafił, jeszcze raz potrafił, i natychmiast się zmęczył. Okazało się, że problem nie leży w niemczyźnie, lecz w

> człowieczeństwie. Pragnienie francuskiego okazało się pragnieniem anielskiego, zaświatowego.
> Książką Vergers wypowiedział się w języku anielskim[42].

Anielski nie jest jednak językiem historycznym, lecz jest właśnie ponadhistoryczny. Likwiduje on rozdarcie właściwe dla człowieka zanurzonego w historii. Jest to możliwe dlatego, że język poetycki na swoich wyżynach usuwa rozdarcie pierwotne, ontologiczne – przywraca pierwotną jedność rzeczy i słów: „Nadaje Pan słowom ich pierwotny sens, przedmiotom zaś – ich pierwotne słowa (wartości)"[43]. Poezja jest zatem dążeniem do odzyskania pierwotnego języka. Dzięki temu przywraca słowom samą możliwość wyrażania:

> Kiedy zarzucam przyjacielowi ręce na szyję, jest to naturalne, kiedy o tym opowiadam, jest to nienaturalne (dla mnie samej!). A kiedy piszę o tym wiersze, to znowu staje się to naturalne. A zatem czyn i wiersze przyznają mi rację. To, co jest pomiędzy, obwinia mnie. Kłamstwem – jest to, co pomiędzy – nie ja. Kiedy mówię prawdę (ręce wokół szyi) – to jest to kłamstwo. Kiedy o tym milczę, jest to prawda[44].

Coś podobnego znajdujemy u Florenskiego. To samo dążenie do odkrycia pierwotnej jedności rzeczy i słów – tak istotne dla poezji i dla samej możliwości zaistnienia ponadnarodowej wspólnoty poetów – pojawia się u niego w kontekście rozważań o magii i stanowi o jedności wierzeń ludów, z której ma wyrastać platonizm[45]:

> Niezależnie od tego, czy oznacza działanie, stan, jakość czy rzecz, słowo, będące podmiotem, tym, czego się pożąda, z konieczności ma charakter rzeczowy, substancjalny. Z nim – z tym, czego się pożąda – czarownik wstępuje w żywe współ-działanie. Przeciw-stawiając sobie w myślach to, co idealne, tzn. przedmiot (bowiem przedmiot zawsze jest idealny, podczas gdy podmiot – realny), w akcie woli, w twórczym uniesieniu poczęcia rodzi on część swojej duszy, naśladującą to, co idealne. Następnie kieruje to zrodzone z siebie słowo na przeciw-stawny mu przedmiot, zaklina go, czyli łączy się z nim dzięki swej emanacji[46].

Florenski wykorzystuje to następnie w swojej filozofii imienia:

> […] starożytne, zresztą podobnie jak każde inne naturalne wyobrażenie imienia, dostrzega w nim sam węzeł bytu, jego najbardziej ukryty nerw; imię – sądzili starożytni – to istota, logos spermatyczny przedmiotu, wewnętrzny rozum-istota, substancja rzeczy. „Imię to prawdziwa wypowiedź o tym, co jest właściwe nazywanej rzeczy" – mówi Pachymeres. „Imiona – powiada dalej – to objawienia leżących pod nimi rzeczy"[47].

W tym momencie staje się jasne, dlaczego poezja i religia nieraz ze sobą konkurują. Nie tylko zwracają się ku temu samemu – ku rzeczywistości nierozszczepionej na rzeczy i słowa – lecz także wyrastają ze wspólnej podstawy. Obie dążą do takiego nazywania, przy którym znajduje się rzecz, zgodnie z tym, o czym mówi Florenski: „To już nie imię znajduje się przy człowieku, lecz człowiek – przy imieniu"[48]. Pytanie, od którego zacząłem tę część rozważań, jest zatem zasadne. Warto je stawiać, tylko takie pytania sprawiają bowiem, że po XX wieku nie żyjemy jeszcze na ziemi całkowicie jałowej. Florenski na początku ubiegłego stulecia powiedział coś istotnego o jednej z niezliczonych przyczyn tego wyjałowienia ziemi: „Gdy XX-wieczny inteligent chce podkreślić pozorność jakiegoś bytu, wskazać na jego rzekomość, mówi, że to «tylko imię»"[49].

***

Książki, która porusza zagadnienia jedynie zasygnalizowane w tej recenzji, nie trzeba chyba specjalnie polecać. Wystarczająco dużo sama mówi o sobie. Na końcu zwrócę jedynie uwagę na jedną sprawę, która pokazuje, jak ważne jest to, aby *Listy* Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka spotkały się z szeroką recepcją w Polsce.

To, że wydanie tych listów w języku polskim dostarczyło istotny materiał zarówno badaczom twórczości ich autorów, jak i jej czytelnikom, jest oczywiste i nie wypada nawet rozwijać tego wątku. Co innego jest warte uwagi – ze względu na zawarte w książce świadectwo

zmagań duchowych prowadzonych w 1926 roku przez troje wybitnych poetów wydanie recenzowanego zbioru może wpłynąć na rewizję naszego stosunku do I wojny światowej. Z tego powodu dobrze będzie, gdy recepcja i oddziaływanie tej książki wykroczy zarówno poza grono badaczy, jak i oddanych czytelników dzieł poetyckich jej trojga głównych bohaterów.

To, że w polską kulturę jest wpisana dominacja takiego podejścia do I wojny światowej, w którym na pierwszy plan wysuwa się odzyskanie przez Polskę niepodległości jako jej rezultat, jest stanem trwałym. Nie o to chodzi, aby z tym walczyć, lecz o to, aby dla wielu nie było to jedyne skojarzenie. Chodzi o tworzenie miejsca dla komplementarnego stanowiska, które poprzez to, że ukazuje lata 1914–1918 jako „wielką przerwę w świecie", niezwykle tragiczną w skutkach i trwale uniemożliwiającą powrót do świata sprzed niej, przywraca proporcje i obok naszej narodowej perspektywy umieszcza tę ogólną.

Oczywiście niemało w tym celu zrobiono, poczynając od międzywojnia (wystarczy wspomnieć o *Soli ziemi* Józefa Wittlina), a kończąc na naszych czasach (wystawa w Muzeum Sztuki w Łodzi czy numer „Tekstów Drugich" o wielkiej wojnie to zaledwie wybrane z najnowszych przykładów). *Listy* Cwietajewej, Rilkego i Pasternaka mogą wpisać się w to dążenie i przyczynić się do przywrócenia właściwych proporcji do naszego myślenia o I wojnie światowej. W gruncie rzeczy chodzi tu o zrozumienie współczesności – innej od tej, z którą mierzono się w 1926 roku, ale ciągle naznaczonej tą samą wojną, jej licznymi następstwami (z II wojną światową jako jednym z nich) i reakcjami na nie. Drogą prowadzącą do tego zrozumienia może być namysł nad przeciwwagą współczesności. Jakże wymowne w tym kontekście są następujące słowa Cwietajewej o Rilkem – uosobieniu poezji: „Rilke nie jest ani zamówieniem naszych czasów, ani ich reprezentantem – jest ich przeciwwagą. […] Jako odwrotność naszych czasów, tzn. jako ich konieczność, tzn. jako odtrutka na nie, Rilke mógł się urodzić tylko w nich. Na tym polega jego współczesność"[50].

*Tomasz Herbich*

*Tekst ukazała się w magazynie „Kronos" nr.* 3/2019

***

[1] M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2018, s. 117.

[2] Por. uwagę wyrażoną we wstępie do recenzowanego zbioru listów przez jego twórców, zapowiadającą jeden z przewodnich motywów tej korespondencji: „Poezja jako najwyższa i wieczna zasada duchowa, ujawniająca się w czasie poprzez jej «nosicieli» – poetów, staje się jednym z głównych «spajających» tematów w epistolarnym dialogu Rilkego, Cwietajewej i Pasternaka. Nie umawiając się, wszyscy troje piszą o tym, co nieumierające i pierwotne, i co zdolne jest «przez wieki» odradzać się w poetach" (K.M. Azadowski, J.B. Pasternak, J.W. Pasternak, *Wstęp*, w: M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 26).

[3] P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2009, s. 64.

[4] Tamże.

[5] M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 320.

[6] Tamże, s. 120.

[7] Por. P. Florenski, *Sól ziemi, czyli opowieść o życiu starca pustelni Getsemani, hieromnicha abby Izydora*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1996. Por. także: tenże, *Filar i podpora prawdy*, s. 11–14.

[8] M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 56.

[9] Tamże, s. 299.

[10] P. Nowak, *Cwietajewa, Pasternak, Rilke. Alfabet*, w: M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 339.

[11] M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 302.

[12] Tamże, s. 197.

[13] Tamże, s. 110 i 113.

[14] Tamże, s. 119.

[15] Por. tamże, s. 301.

[16] Por. tamże, s. 337.

[17] Tamże, s. 318–319. Por. przytoczoną w tym fragmencie wypowiedź Cwietajewej: tamże, s. 291.

[18] Tamże, s. 202. Jak zauważają wydawcy listów, Pasternak jest „w przeciwieństwie do Cwietajewej całkowicie pozbawiony jakiegokolwiek poczucia własności i tajemnicy" (tamże, s. 204).

[19] Tamże, s. 120.

[20] Tamże, s. 307.

[21] B. Pasternak, *Kim jest człowiek?*, „Kronos" 2017, nr 2, s. 89.

[22] Por. P. Nowak, *Cwietajewa, Pasternak, Rilke. Alfabet*, s. 339–345.

[23] Tamże, s. 345.

[24] Por. M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 72.

[25] Tamże, s. 133.

[26] K.M. Azadowski, J.B. Pasternak, J.W. Pasternak, *Wstęp*, s. 5–6.

[27] Tamże, s. 6.

[28] M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, Listy, s. 338.

[29] Tamże, s. 71.

[30] T.W. Adorno, *Ateny i Auschwitz*, przeł. P. Graczyk, „Kronos" 2012, nr 3, s. 8.

[31] J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 12.

[32] Por. M. Cwietajewa, R.M. Rilke, B. Pasternak, *Listy*, s. 181–184.

[33] Tamże, s. 306.

[34] Tamże, s. 219.

[35] Por. tamże, s. 75.

[36] Tamże, s. 238–239.

[37] Tamże, s. 45.

[38] Tamże, s. 72.

[39] Tamże, s. 238–239.

[40] Por. tamże, s. 243–245.

[41] Por. tamże, s. 322.

[42] Tamże, s. 291–292.

[43] Tamże, s. 111.

[44] Tamże, s. 201.

[45] Por. P. Florenski, *Ogólnoludzkie korzenie idealizmu. Filozofia ludów*, przeł. P. Rojek, w: tenże, *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*, Warszawa 2009, s. 104.

[46] Tamże, s. 117.

[47] Tamże, s. 121.

[48] Tamże, s. 122.

[49] Tamże, s. 121.

[50] Cytat pochodzi z tekstu Cwietajewej *Поэт и время*, tłumaczenie podaję za: K.M. Azadowski, J.B. Pasternak, J.W. Pasternak, *Wstęp*, s. 13.

Sfinansowano przez Narodowy Instytut Wolności - Centrum Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego ze środków Programu Rozwoju Organizacji Obywatelskich na lata 2018 – 2030

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego