

Poetyka a światopogląd. O twórczości Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej

ABSTRACT. Kluba Agnieszka, *Poetyka a światopogląd. O twórczości Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej* [Poetics and world view. On Maria Pawlikowska-Jasnorzewska's works]. „Przestrzenie Teorii” 10. Poznań 2008, Adam Mickiewicz University Press, pp. 135-168. ISBN 978-83-232-1946-0. ISSN 1644-6763.

PART ONE. This dissertation is devoted to the inspiration of Maria Pawlikowska-Jasnorzewska by the philosophy of the East, which she got to know through Arthur Schopenhauer's writings. The first part contains a description of the manner in which the poet interpreted the inconsistency of the conception of the German philosopher who tried to combine in one all the elements of various religious and philosophical trends coming from India. We can look on Maria Pawlikowska-Jasnorzewska's works of the pre-World War II years as on a peculiar literary adaptation of these various ideas, and, to be more exact, as on an attempt to construct such a poetic world in which there might be a coordination between diverse currents determined by the Brahminian and the Buddhist ideas. In Pawlikowska-Jasnorzewska's early poems affirmation, paradox, (self/auto)irony and degradation of loftiness are concurrent, which are characteristic of the Buddhist attitude to the world and there is also avoidance of reflection of ethical nature so characteristic of Brahminism.

PART TWO. In the second part of the dissertation on the influence of Indian philosophy on Maria Pawlikowska-Jasnorzewska's views, these elements of her writings are analysed (such as miniaturisation, condensation, formal rigour, intellectualisation of lyricism), which reflected her way of thinking. The description also contains the next stage of writing activity of the author of *Kryształizacje* [Crystallisations] during which the poet gave up the affirmative amorality, and in her poetry occurred a confrontation of the negativist assumptions of Brahminism with the Buddhist imperative of mercy. Along with the acceptance of the evaluative perspective in Pawlikowska-Jasnorzewska's poetic diction elements of gnostic rhetoric began to appear in which she followed Schopenhauer, and in her writings the process of "decay of the poetic form" began to be more and more visible, which was described by critics, and which led through the poetics of a sketch and fragment in her later prewar works to the notebook-like last recordings of the war period.

Część pierwsza

Oryginalna, niepodobna do innych, poezja Pawlikowskiej od początku sprawiała interpretacyjny kłopot. Na przyjęciu jej pierwszego tomiku, opublikowanego w 1922 roku, w opinii Głowińskiego i Sławińskiego zaważyła „trwałość tradycji Młodej Polski – przede wszystkim w ujęciach krytyki”. Owe „pierwsze sądy [...] zaciążyły zdecydowanie – kontynuują myśl krytycy – na wszystkich niemal późniejszych ocenach krytycznych.

Bagatelizowanie liryki tak różnej od dotychczasowych doświadczeń towarzyszyło stale sądom krytycznym dwudziestolecia”¹.

Oceniano ją w skrajnie różny sposób. Roman Kołoniecki stwierdził – w 1937 roku! – że „nie wyrasta ona jako poetka ponad pejzaż duchowy swego... środowiska ziemiańsko-szlacheckiego...”². Zarzut anachronizmu dziwnie kolidował jednak z jednocześnie wyrażanym przez konserwatywną publiczność i krytykę oburzeniem, wywoływanym przez śmiałe naruszanie przez Pawlikowską rozmaitych obyczajowych tabu. Sprzecznosc tę ironicznie wyzyskał Julian Tuwim, pisząc wiersz *Do Marii Pawlikowskiej*, w którym porównuje kampanię prowadzoną przeciw tej rze-komo „staroświeckiej młodej pani z Krakowa” do sytuacji polowania na czarownicę:

O, staroświecka młoda pani z Krakowa! Strzeż się!
Biskup pieni się i krzyczy: horrendum!
Na łąkę wychodzisz nocą po kwitnące słowa,
Tajne czynisz praktyki, aby pachniały ambrawą i lawendą.

Czy to prawda, że warzysz wrotycz i nasięzrzał
W księżycowej, źródłosłowej wodzie?
Już w to pono synod krakowski wejrzał
I wieść gruchnęła w narodzie.

W fiołkowych olejkach i w różanych
Warzysz słowa-hiacynty i słowa-akacje,
W jakim to grimoirze, w jakich księgach zakazanych
Wyczytałaś owe inkantacje?

Co tak szepczesz słodko w wierszach kolorowych,
Że się lud bogobojny wzdryga?
Ach, na stos cię weźmie mistrz ogniowy,
Quia es venefica et striga!

Ćmy czartowskie, powiernice twoje,
Znoszą miód, kwiatom wyczarowany,
A potem barwią się, szumią, pachną trujące miłosne napoje
W wierszach, jak w retortach szklanych³.

Na ogół jednak przeważała na temat twórczości Pawlikowskiej opinia, której najbardziej radykalny wyraz dał Ostap Ortwin:

Z łupinek tych listkami pozłótki kraszonych orzechów niewiele wyłuskać da się
ziarnistego jądra... Z nadobną gracją kusi się własne zmysły potoczystym spoj-

¹ M. Głowiński, J. Sławiński, *Sapho słowieńska*, „Twórczość” 1956, nr 4, s. 117.

² R. Kołoniecki, *Staroświecka młoda pani z Krakowa. O poezji M. Jasnorzewskiej-Pawlikowskiej*, „Pion” 1937, nr 24.

³ Pierwodruk w „Skamandrze”, lipiec-wrzesień 1923, przedruk w *Słowach we krwi* (1926).

rzeniem, atlasowym dotknięciem nieuchwytnej dłoni, istoty spraw i rzeczy nie chwyta się oburącz pełną garścią, aby wgrzyźć się w ich miążgę. Głaska się je tylko pluszem naskórka, pieszczotliwym dotknięciem warg⁴.

O spornym charakterze pisarstwa Pawlikowskiej i ważkości tej kontrowersji (w której dostrzegać należy, być może, dylemat wykraczający poza jednostkowy przypadek) świadczą podnoszące się jednocześnie głosy pełne aprobaty ze strony tak różnych twórców, jak Tuwim, Lechoń⁵, Żeromski⁶ i Peiper⁷. Interesującą prawidłowość dostrzegł w tych wypowiedziach Artur Sandauer:

Wszyscy apologetci Pawlikowskiej bronili jej z pozycji formalnych [...] Nikomu nie przyszło do głowy dostrzec w niej wartości myślowe. Poprzestawano na stwierdzeniu, że i czysto formalne piękno nie jest rzeczą do pogardzenia. Ostap Ortwin odniósł więc istotne zwycięstwo, a jego okrzyk „cacka, cacka” przetaczał się długo przez prasę⁸.

W uwadze Sandauera dostrzegam trafną intuicję, której rozwinięciem bywają współczesne rozważania na temat wielonurtowości modernistycznych praktyk literackich oraz wynikająca stąd konkluzja, że „żaden z [...] [owych] nurtów nie stanowi [...] kryterium nowoczesności”⁹. Tymczasem zauważoną przez Sandauera skłonność do odbierania utworów Pawlikowskiej wyłącznie w perspektywie estetycznej interpretować można jako efekt upowszechnienia się w ówczesnym krytycznoliterackim dyskursie „paradygmatu modernizmu awangardowego”, w którym „nowoczesność” była definiowana jako nowoczesność estetyki i poetyki nowej literatury¹⁰. Z dzisiejszej perspektywy za równie istotne wyznaczniki modernizmu przyjąć należy „idee, które nie wywodzą się z zagadnień poetyki literatury”¹¹. Należą do nich, według Włodzimierza Boleckiego:

1) Przełamywanie wszelkiego rodzaju tabu – dotyczących zarówno życia jednostki, jak i zbiorowości, a przede wszystkim dotyczących życia seksualnego, rodzinnego, narodowego, politycznego; 2) Studia nad znaczeniami i formami subiektywności oraz podmiotowości, traktowanymi jako wyznacznik nowożytnej antropologii filozoficznej oraz jako obiekt zagrożony w XX w. przez społeczne

⁴ O. Ortwin, *Poezja*, „Przegląd Warszawski” 1923, nr 23.

⁵ J. Lechoń, *Prawda poety a prawda krytyka...*, „Wiadomości Literackie” 1924, nr 6.

⁶ S. Żeromski, *O potrzebie Akademii Literatury Polskiej*, „Wiadomości Literackie”, lipiec 1924.

⁷ T. Peiper, *Maria Pawlikowska: „Pocałunki”* [rec.], „Zwrotnica” 1927, nr 12.

⁸ A. Sandauer, *Pawlikowska na tle prądów kulturalnych epoki*, w: tegoż, *Poeci czterech pokoleń*, Kraków 1977, s. 116.

⁹ W. Bolecki, *Modernizm w literaturze polskiej XX w. (rekonesans)*, „Teksty Drugie” 2002, nr 4, s. 22.

¹⁰ Tamże, s. 21.

¹¹ Ten i dalsze cytaty tamże, s. 22-23 (pomijam odsyłacze).

systemy represji [...]; 3) Odkrycie cielesności jako elementarnej tożsamości człowieka (odrzućenie dualizmu: *psyche* – *soma*); 4) Prowokacje wymierzone w publiczność literacką osiągnane za pomocą rozmaitych skandali artystycznych, obyczajowych oraz równoczesne odrzućenie gustów tzw. przeciętne go odbiorcy; 5) Polityczne zaangażowanie artystów w działalność partii, ruchów społecznych i innych organizacji; 6) Programowy związek literatury i sztuk plastycznych – nawet w twórczości tego samego artysty (w Polsce np. Wyspiański, Witkacy, Schulz, Pawlikowska-Jasnorzewska, Ciompa, Buczkowski, T. Brzozowski).

Nietrudno zauważyć, że większość tych idei odnaleźć daje się w działalności artystycznej Pawlikowskiej, i to zarówno w samej twórczości, jak i w towarzyszącej jej strategii.

Nie oznacza to, że kwestię sposobów literackiego wysławiania należy w tym przypadku całkowicie pominąć, przeciwnie – i w nich szukać wartości znaczeniowych oraz nowatorskich rozstrzygnięć poetki. Trzeba jednak zarazem od początku ustalić obowiązującą w tej poezji dominantę, którą – wbrew pozorom, przewrotnie sugerowanym przez samą autorkę – nie jest jej warstwa estetyczna, lecz subtelnie zakamuflowana zawartość filozoficzna. Sprawa wydaje się zresztą dużo bardziej złożona i uproszczeniem byłoby przypisywać w związku z tym estetycznym wyborom autorki pełną dowolność; nie – ich charakter wynika wprost ze światopoglądowych uwarunkowań tej poezji, ale pełni wobec nich służebną rolę. Pawlikowska od pierwszych tomików dąży do stworzenia lirycznej odmiany filozoficznych medytacji, niemal gnom, w których dyscyplinę myśli wspiera rygor kondensacji. Tę cechę poetyki *Pocałunków* wydobyl Tadeusz Peiper:

Rzadkie w dzisiejszej poezji polskiej zjawisko: utwory, które otacza idea poetycka. W budowie, w rozmiarach, w wyrazie jeden zamiar.

Wykonanie przeważnie świetne. Miejscami wpływy najnowszej poezji (*Na balkonie*). Treściwość. Umiejętność przygotowywania ostatniej kropki. Nawet piny, robione na starym kopycie, otrzymują młodość.

Ruch. O, nie ten, który wygardlają krzykacze. Ruch myśli. W utworach czterowerszowych dzieje się tu więcej niż w sążnistych wierszyskach wielbionych u nas „słowolejów”. Myśl porusza się szybkością piłki, która błyskawicznymi odbiciami obiegałaby ściany świata. Strofy kończą się ruchami najszybszej żonglerki poetyckiej¹².

Nawet jednak i w tym pełnym entuzjazmu rozpoznaniu nie pojawia się jakiegokolwiek odniesienie do tego, jakich idei dotyczyły owe spekulacje i „sylogizmy”¹³ poetki. Z tego punktu widzenia pochodzący z 1962 roku

¹² T. Peiper, *Maria Pawlikowska*, op. cit.; cyt. za: T. Peiper, *O wszystkim i jeszcze o czymś. Artykuły, eseje, wywiady (1918–1939)*, przedmowa, komentarz i bibliografia S. Jaworski, Kraków 1974, s. 132.

¹³ J. Przyboś, *O Jasnorzewskiej-Pawlikowskiej*, w: tegoż, *Linia i gwar*, t. II, Kraków 1959, s. 116.

artykuł Sandauera pod celowo, jak sam powiada, pedantycznym tytułem (w czym wolno się dopatrywać intencji dydaktycznej) *Pawlikowska na tle prądów kulturalnych epoki*, stanowił pierwszą próbę¹⁴ przewartościowania wcześniejszego sposobu rozumienia tej twórczości, tj. zwrócenia uwagi na to, że w dzieło to wpisany jest pewien wyrazisty, ugruntowany filozoficznie przekaz. Do zasług krytyka należy przypomnienie, że jednym z patronów ideowych poetki był Artur Schopenhauer. Ujawniła to zresztą sama poetka¹⁵. Precyzyjną informację na ten temat dostarcza Magdalena Samozwaniec, pisząc o siostrze we wspomnieniach: „Lilka była taką wielbicielką Schopenhauera, że wyjątki z jego dzieł, nie tłumaczonych na język polski, tłumaczyła dla własnej przyjemności i miała ich całe zeszyty”¹⁶. Fascynację tym myślicielem dzieliła Pawlikowska z wieloma twórcami epoki wczesnego modernizmu. Jak podaje Jan Tucezyński, „w samej tylko Francji monografię T. Ribota *Filozofia Schopenhauera* (*La philosophie de Schopenhauer*, 1876), którą z czwartego wydania spolszczył w 1892 r. Józef Karol Potocki, wznowiono do 1908 r. jedenaście razy”¹⁷. Oddziaływanie autora dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* na inteligencję polską trwało nieprzerwanie od lat 80. XIX w., a w pierwszej dekadzie XX w. jego filozofia była stałym tematem wykładów, seminariów i odczytów naukowych w Warszawie, Krakowie i Lwowie¹⁸.

Warto kilka słów poświęcić owej recepcji, a przede wszystkim konsekwencjom jej ponadprzeciętnej skali. Niewątpliwie należy do nich w pierwszym rzędzie współistnienie odmiennych odczytań tej filozofii. Szczegółowego omówienia owych różnic dokonano już gdzie indziej¹⁹. Do tak znacznej rozbieżności wykładni przyczyniają się, co zauważyli już pierwsi komentatorzy całości dzieła Schopenhauera, liczne sprzeczności zawarte w samych jego wywodach²⁰. Cecha ta stanowiła zarazem paradok-

¹⁴ Przełomową funkcję szkicu Sandauera dostrzegł Zbigniew Bieńkowski (*Sprzeczności Pawlikowskiej*, w: tegoż, *Poezja i niepoezja*, Warszawa 1967, s. 247), pisząc: „Sandauer w swoim szkicu wywiódł przekonująco genealogię myślową poezji Pawlikowskiej. Wskazał na okultyzm, buddaizm, Schopenhauera [...]”.

¹⁵ W odpowiedzi na ankietę *Jak się uczyli współcześni wybitni pisarze polscy?*, „Wiadomości Literackie” 1926, nr 1.

¹⁶ M. Samozwaniec, *Maria i Magdalena*, Kraków 1960, s. 120-121.

¹⁷ J. Tucezyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1987, s. 7.

¹⁸ J. Garewicz, *Schopenhauer*, Warszawa 1988, s. 111.

¹⁹ Zob. J. Tucezyński, *Uwagi wstępne. Przegląd schopenhauerologii. Modele recepcji. Problemy wartościowania*, w: tegoż, *Schopenhauer a Młoda Polska*; J. Garewicz, *Kilka słów o recepcji*, w: tegoż, *Schopenhauer*.

²⁰ Por. „W cztery lata po śmierci Schopenhauera Rudolf Haym, pierwszy kompetentny krytyk całości opublikowanych przez niego dzieł, odkrył w systemie sprzeczności tak ja-

salnie, wolno przypuścić, jeden z czynników przesądzających o atrakcyjności tej koncepcji. Jak trafnie podsumowuje Tuczyński:

Zjawisko zwane schopenhaueryzmem to nie tylko struktury filozoficzne, ich recepcja w literaturze, sztuce, estetyce, psychologii, historiozofii, biologii, prawie, ale i swoisty ruch umysłowy o podłożu społeczno-etycznym, o którego rozwoju decydował nie tyle Schopenhauer, jego myśli, uczucia, nastroje wypowiedziane w pismach, ile napięcie konfliktów klasowych, światopoglądowych i moralnych, wyłonionych przez przełom XVIII i XIX w., których sprzeczności najpełniej wyraził romantyzm przygotowując rozwój nowożytnego pesymizmu²¹.

Dla moich rozważań istotne wydają się w związku z tym dwie kwestie: 1) konieczność przyjęcia założenia, że rozważając inspirację myślą Schopenhauera, rozważa się w istocie czyjąś jej interpretację, 2) wymóg rozpoznania udziału immanentnych niekoherencji owej myśli w takim, a nie innym jej rozumieniu.

Jak zrozumiała Schopenhauera Pawlikowska-Jasnorzewska? Według Sandauera, poetka „zaczepnęła [od filozofa] pojęcie «woli», czyli metafizycznego wyboru, dzięki któremu jesteśmy tym, czym być chcemy”²². W interpretacji krytyka tym samym „w ślad za Schopenhauerem wprowadza tu poetka pojęcie totalnej odpowiedzialności biologicznej, głęboko obce naszej europejskiej moralności [...]”. Ów „biologizm” łączy się w opinii komentatora z postawą afirmacji wszechistnienia, z „iście buddyjską próbą zestrojenia się z rytmem przyrody”. Nieco wcześniej z kolei stwierdza: „jej naturalizm jest przyrodniczy i hinduski”, a jego przejaw dostrzega w poetyckim obrazie sennie uśmiechniętych bóstw hinduskich – „znaku owej wszechwyrozumiałości, która niweluje wszystko, afirmuje dobroć na równi z okrucieństwem, wilka na równi z jagnięciem”. W rozpoznaniach tych, niewątpliwie uzasadnionych, znać zarazem charakterystyczne dla sposobów referowania filozoficznych wpływów Orientu uproszczenie, przejawiające się w ujmowaniu wskazywanych idei w postaci hasłowej, za pomocą kilku pojęć i do tego bez próby jakiegokolwiek ich problematyzacji.

Omawiając te zagadnienia, trzeba też zauważyć, że o ile ślady inspiracji myślą Wschodu w pismach Schopenhauera są niekwestionowanym przez badaczy faktem, o tyle nierozstrzygnięta pozostaje sprawa, w jakim stopniu był to wpływ decydujący. Formułowano na ten temat opinie skrajnie przeciwstawne – od dostrzegania w filozofii Schopen-

skrawe, że w konkluzji odmówił Schopenhauerowi w ogóle miejsca w filozofii, przyznając mu trwałą pozycję tylko w dziejach literatury niemieckiej” – J. Garewicz, *Schopenhauer*, s. 10.

²¹ J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 10.

²² A. Sandauer, op. cit., s. 118-119.

hauera „syntezy braminizmu²³ w postaci Wedanty i buddyizmu” po marginalizowanie tej inspiracji²⁴.

Takiemu radykalnemu stanowisku przeczą drobiazgowo analizy Jana Tuczyńskiego i Józefa Marzęckiego, dowodzące, że Schopenhauer świetnie znał Wedantę i teksty buddyjskie²⁵. Chociaż czytanie filozofa zarówno w przetłumaczonej w jego czasach religijno-filozoficznej literaturze Dalekiego Wschodu, jak i w komentarzach do niej, nie ulega wątpliwości, nie można zarazem nie zauważyć, że ówczesnej recepcji tej tradycji towarzyszyła tendencja do jej swoistej unifikacji. Nie ustrzegł się jej także Schopenhauer (a za nim – komentatorzy jego pism) i sprawie tej poświęcić należy nieco uwagi. Językowym wykładnikiem owego ujednoczenia było generalizujące mówienie o „filozofii hinduskiej”, „prastarej indyjskiej mądrości”²⁶, „prastarej mądrości Indusów” itp. Tymczasem pojawiające się w spekulacjach Schopenhauera orientalne kategorie, przede wszystkim pojęcia „maji” i „nirwany”, reprezentują dwa odmienne i nie przypadkiem odróżniane nurty religijno-filozoficzne. „Maja” rozumiana jako iluzja oddzielająca człowieka od jedynej prawdziwej rzeczywistości, jaką jest Brahman (bezosobowe bóstwo, źródło wszechrzeczy), wywodzi się z braminizmu. Natomiast „nirwana” to termin zaczerpnięty ze słownika buddyjskiego. Jak wiadomo, buddyzm to tradycja późniejsza, zainicjowana między innymi z potrzeby przeciwstawienia się doktrynalności, pesymizmowi i ascetycznemu negatywizmowi myśli bramińskiej. Co ciekawe, w powoływaniu się na pojęcie „nirwany” zakładać można pewną nieprzypadkowość – filozof mógł przecież, pozostając w obrębie braminizmu, sięgnąć po termin „moksza”, oznaczający wyzwolenie się duszy z kręgu wcieleń. Wybierając pojęcie „nirwany”, także określające stan wyzwolenia z koła samsary, wprowadził do swojego systemu *implicite* kategorię oświecenia – jest ono bowiem w filozofii buddyjskiej uznawane za konieczny warunek uniknięcia kolejnego wcielenia po śmierci. W tym pozornie marginalnym punkcie odnaleźć można ślad istotnej niespójności rozważań Schopenhauera, a zarazem sedno wpisanych w tę filozofię aporii wynikających z występowania w niej założeń charakterystycznych jednocześnie dla pesymizmu i optymizmu (a tak-

²³ M.F. Hecker, *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Köln 1897, s. 254, cyt. za: J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 19.

²⁴ J. Garewicz, *Schopenhauer*, s. 27; sam Garewicz przedstawia Schopenhauera konsekwentnie jako kontynuatora Kanta, wskazując także wpływ pism Platona. Związki te, bezdyskusyjne i dobrze omówione, w tych rozważaniach pomijam.

²⁵ Zob. *Aneks I*, w: J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 217-227; J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992.

²⁶ To i następne sformułowanie z dzieła *Świat jako wola i przedstawienie*, cyt. za: J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 217 i 219.

że w konsekwencji – dla monizmu i dualizmu, materializmu i idealizmu oraz innych wobec nich pochodnych). O ile bowiem oświecenie w rozumieniu bramińskim zakłada pełne poczucia wyższości nad złudnym światem, rozpląnięcie się w Brahmanie, tj. osiągnięcie jedności z duszą powszechną na drodze wycofania się, o tyle oświecenie w buddyzmie wymaga wygaśnięcia doświadczenia tych składników (skandha), które dają pozór istnienia duszy i doznawania tzw. świata. Wiąże się to z umiejętnością widzenia świata ze współczuciem, ale bez zniekształceń, przeżywania życia w jego pełni i chwytania każdej chwili (tzw. ciągła uważność). Oświecenie jest też w tej tradycji związane z brakiem przywiązania do jakichkolwiek przyjemności, w tym do oceniania sytuacji i innych ludzi oraz emocjonalnego reagowania na ich oceny (tak pozytywne, jak i negatywne). Oświecony buddysta posiada wciąż uczucia, zarówno pozytywne, jak i negatywne, wkracza jednak z aprobatą we wszelkie okoliczności życia, nie dzieląc ich na dobre i złe, pozostając w stabilnej harmonii ze światem i kierując się współczuciem wobec wszelkich zamieszkujących go, czujących istot. Jednym słowem, te dwie różne koncepcje samourzeczywistnienia posiadają nietożsame implikacje etyczne.

Upraszczając, sprowadzić je można do kontrastujących postaw – negującej i afirmującej. Mimo że z pewnością ma rację Albert Schweitzer²⁷, stwierdzając, że afirmacja i negacja świata współistnieją i przenikają się wzajemnie w myśli indyjskiej (choć przyznaje, że postawa negatywna dominuje), to w geście przywołania przez Schopenhauera buddyjskiej nirwany zakładać można zaskakującą intencję wydobycia z „prastarej mądrości Indusów” przesłania pozytywnego, a przynajmniej nie tak jednoznacznie negatywnego, jakie narzuca braminizm²⁸. W takim ujęciu afirmatywny punkt dojścia autora *Parerga und Paralipomena* odczytywać daje się jako celowa przeciwwaga dla pesymistycznej wymowy²⁹ jego pozostałych wywodów, akcentujących pierwotnie złą naturę świata³⁰.

²⁷ A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii*, przekł. K. Pruska i K. Pruski, Warszawa 1993, s. 10.

²⁸ Por. „Etyka jest ukrytą sojuszniczką afirmacji świata. Budda wprowadził niebezpiecznego przeciwnika do warownej fortecy negatywnej doktryny. [...] Posiał ziarno swojej etyki na polu negacji świata, ale wiatr poniósł je na sąsiednie pole – afirmacji. [...] Głoszona przez niego etyka dostarczyła zatem afirmacji świata – wciąż obecnej w poglądach Hindusów – argumentu, który jej pozwolił odnieść zwycięstwo nad negacją” – tamże, s. 87.

²⁹ Do podobnych wniosków dochodzi J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, s. 11-12.

³⁰ Głównie pesymistyczne wnioski przejął od Schopenhauera Czesław Miłosz, podejmując ideę indywidualizacji woli. Píše na ten temat Ł. Tischner w książce *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Kraków 2001, s. 64, 66, 212.

Historia ukazuje nam życie narodów i opowiada wyłącznie o wojnach i rebeliach; chwile pokoju pojawiają się tylko od czasu do czasu jako krótkie pauzy, antrakty. I tak też przebiega życie jednostki jako wieczna walka, nie tylko w przenośni z biedą lub nudą, lecz dosłownie – z innymi ludźmi. Wszędzie człowiek trafia na przeciwnika, żyje w nieustannej walce i umiera z bronią w ręku. [...] Kto przeżył dwa lub zgoła trzy pokolenia, temu tak jest na duszy, jak widzowi, który przypatrując się różnym popisom kuglarzy w jarmarcznych budach pozostaje na miejscu i ogląda ten sam numer dwa lub trzy razy po kolei; sztuczka była, mianowicie, obliczona tylko na widowisko jednorazowe i dlatego nie robi już wrażenia, skoro złudzenia przysty³¹.

Uderza w tych fragmentach postawa obserwatora, chłodno rejestrującego tragiczny korowód kolejnych pokoleń³².

Georg Simmel poczynił w związku z tą problematyką interesującą obserwację na temat Schopenhauera:

Z jego wywodów i wartościowania ludzkiego życia odnoszę niekiedy wrażenie, że nie tyle rzeczywiste cierpienia, ile raczej monotonia (Langeweile), paraliżująca jednostajność dnia i roku, jest najgłębszą substancją pesymizmu Schopenhauera. To jest nieobecność każdej myśli rozwojowej, która świat i ludzkość skazuje na beznadziejną jednostajność³³.

Jak się zdaje, w pesymizmie Schopenhauera można doszukiwać się udziału jeszcze jednej – poza indyjską – myślowo-duchowej tradycji. Zawarte w braminizmie zalecenie unikania styczności z tym, co światowe, zewnętrzne (albowiem grozi to skalaniem się) nie wystarcza bowiem jako uzasadnienie aż tak radykalnej deprecjacji świata przez filozofa. Tę subtelną, ale ważną dla prowadzonych tu rozważań niespójność ująć można następująco: konsekwencją uznania w braminizmie złudnej wiary w realny byt postrzegalnej rzeczywistości jest obojętność, pasywizm oraz duchowa koncentracja, natomiast u Schopenhauera dominuje rozczarowanie odkrytą „naturą” świata oraz jego żywiołowe i pełne resentymentów oskarżanie:

Życie to pensum do wykonania; w tym sensie *defunctus* [„zmarły”, dosłownie „załatwiony” – wyjaśn. A.K.] jest ładnym określeniem.

Wyobraźmy sobie, że akt pćciowy nie jest ani potrzebny, ani nie towarzyszy mu rozkosz, lecz że jest to tylko sprawą czystej, rozsądnej kalkulacji. Czy wówczas

³¹ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, s. 188 i 196.

³² Pokrewnego rodzaju modalnością posługuje się często Miłosz (por. chociażby utwór *Ustawią tam ekrany*, z tomu *Gucio zaczarowany*), a z wcześniej piszących poetów Władysław Sebyła, autor poematu *Młyny. Sonata nieludzka*, w którym kolisty ruch figuralizuje nieuniknioną powtarzalność tragicznego przeznaczenia człowieka.

³³ G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907, s. 9. cyt. za: J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, s. 19.

mógłby jeszcze istnieć ród ludzki? Czy raczej nie miałby każdy tyle współczucia dla przyszłych pokoleń, by oszczędzić im ciężaru istnienia lub czy miałby choć odwagą narzucić je im z zimną krwią?

Świat jest, mianowicie, piekłem, a ludzie są na nim z jednej strony cierpiącymi duszyczkami, a z drugiej – diabłami³⁴.

W sformułowaniach tych przejawia się w wyrazisty sposób to, co Hans Jonas nazywa „zasadą gnostycką”, zaś polski badacz współczesnej duchowości, Bartłomiej Dobroczyński – „mentalnością gnostycką”³⁵. Jak wiadomo, termin „gnostycyzm”, wywodzący się z greckiego słowa *gnosis*, oznaczającego „wiedzę”, tradycyjnie stosowany bywa jako ogólne określenie doktryn, głoszonych przez rozmaite sekty, działające w obrębie chrześcijaństwa (i wokół niego) w pierwszych wiekach jego istnienia, traktowane zazwyczaj jako heretyckie. Jednak w koncepcji „umysłowości gnostyckiej” kwestia faktycznych zapożyczeń i wpływów, poddających się jakiejś ewentualnej historycznej weryfikacji, nie jest brana pod uwagę w sposób pierwszorzędny. W opinii Jonasa możliwe jest odkrycie „obecności przekształconej «zasady gnostyckiej» w przejawach całkiem różnych od jej pierwotnych manifestacji”³⁶. Sam Jonas podjął próbę odniesienia gnostycyzmu do, jak sam to określa, „współczesnych form życia duchowego” w artykule *Gnosticism and Modern Nihilism*³⁷.

Z punktu widzenia moich rozważań w myśleniu gnostyckim najbardziej interesujące są etyczne konsekwencje wynikające z jego radykalnie dualistycznej ontologii, a przede wszystkim przyjęcie założenia o pierwotnie złej naturze świata³⁸. W myśli tej kosmos nie jest traktowany jako dzieło Boga, lecz twór sił od niego niższych (demiurga lub Archontów) i pełni dla zamieszkującego w nim człowieka (a dokładnie jego ducha, inaczej *pneumy*, duchowej substancji spoza świata, odróżnianej od ciała i duszy tj. *psyche*) funkcję „ogromnego więzienia, którego najgłębszy

³⁴ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, s. 196-197.

³⁵ B. Dobroczyński, *Gnostycyzm antyczny i neognoza współczesna* (referat), cyt. za: tenże, *Spadkobiercy gnostyków?*, „Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” 1996, nr 10.

³⁶ H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 16.

³⁷ *Gnosticism and Modern Nihilism*, „Social Research” 1952, nr 19, s. 430-452. Rozszerzona wersja niemiecka, *Gnosis und moderner Nihilismus*, ukazała się w „Ketygma und Dogma” 1960, nr 6, s. 155-171. Po polsku tekst ten ukazał się jako dołączony do drugiego wydania *Religii gnozy* (op. cit.) epilog zatytułowany *Gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*.

³⁸ Tak zredukowana „zasada gnostycka”, którą upraszczając, sprowadzić można do substancjalizacji zła, pojawia się w interpretacjach dzieła Czesława Miłosza (Ł. Tischner, op. cit.) i Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (K. Pomian, *Manicheizm na użytek naszych czasów*, w: G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1971-1972*, Warszawa 1990).

loch stanowi Ziemia, widownia ludzkiego życia³⁹. Nie sposób nie dostrzec podobieństwa tej wizji spektaklu do przywoływanego wcześniej obrazu z *Parerga und Paralipomena*, w którym doświadczenie osoby obserwującej cierpienia kolejnych pokoleń przedstawione zostało jako przeżycie widza przypatrującego się po raz kolejny z rzędu popisom kuglarzy. Interesującej poszlaki, naprowadzającej na rozpoznanie gnostyckiego charakteru dyskursu Schopenhauera, dostarcza także dalszy ciąg tego fragmentu: „sztuczka była, mianowicie, obliczona tylko na widowisko jednorazowe i dlatego nie robi już wrażenia, skoro złudzenia przysty”. Presuonowana w tym sformułowaniu czyjaś rozumna sprawczość koresponduje z gnostycką wiarą w intencjonalny charakter cierpień zadawanych wszelkim ziemskim bytom przez Archontów.

Inny, również odpowiadający myśleniu gnostyckiemu trop zawierają cytowane już rozważania Schopenhauera na temat funkcji rozkoszy w akcie płciowym. Sugestia filozofa, że w sytuacji, gdyby akt ów był jej pozbawiony, ludzie – kierując się współczuciem – rezygnowaliby z płodzenia potomstwa, implikuje nie tylko typową dla gnostyckiego stylu myślenia pogardę dla cielesności i zmysłowości (przyczyniającej się do pomnażania materii, w której więźnie duch), ale wywołuje także charakterystyczną frazeologię „poczucia obcości, doświadczenia egzystencji w nieprzyjaznym świecie – doznania bycia weń «wrzuconym» albo «wtrąconym»⁴⁰, u Schopenhauera w wersji „narzucania komuś ciężaru istnienia”. Notabene refleksja na temat tego rodzaju określeń pojawia się także u Jonasa:

Uwagę naszą zwraca wyrażenie mówiące o „byciu wrzuconym” w coś, ponieważ jest nam ono znane z lektury egzystencjalistów. Na myśl przychodzi pascalskie „utopiony [w wersji angielskiej „cast”, ciśnięty, wrzucony – uw. tłum.] w nieskończonym ogromie przestrzeni” i heideggerowskie *Geworfenheit*, „rzucenie” stanowiące dlań fundamentalny rys *Dasein*, doświadczenia egzystencji przez samą siebie. Termin ten, o ile mi wiadomo, posiada rodowód gnostycki. Pojawia się on stale w literaturze mandejskiej: życie zostało rzucone w świat, światło w ciemność, dusza w ciało – a wyraża pierwotny gwałt, jaki został mi zadany, sprawiający, że jestem tu, gdzie jestem i czym jestem; wyraża bierność mojego, nie wynikającego z wyboru, pojawienia się w jakimś istniejącym świecie, którego nie stworzyłem i którego prawo jest mi obce⁴¹.

Dostrzegając gnostyckie reminiscencje w konstrukcjach filozoficznych współtworzących dzieje europejskiego nihilizmu, nie wspomina Jonas

³⁹ H. Jonas, op. cit., s. 58.

⁴⁰ B. Dobroczyński, *Umysłowość gnostycka*, w: tegoż, *New Age*, Kraków 1997, s. 117

⁴¹ H. Jonas, op. cit., s. 352; szczegółowo frazeologię „bycia rzuconym” omawia Jonas w rozdziale „Gnostycka obrazowość i język symboliczny” w części zatytułowanej „Upadek”, „pogrążenie się”, „uwięzienie”, tamże, s. 76-79.

o Schopenhauerze, choć przywołuje Nietzschego. Interpretacji myśli autora dzieła *Świat jako wola i przedstawienie* dokonał natomiast z tego punktu widzenia Michał Wendland, omawiając ją jako efekt asymilacji elementów znamienych dla gnostycyzmu i mądrości Wschodu⁴². Za wspólne w tych systemach myślowych uznaje Wendland

przekonanie o:

- a) istnieniu w sferze niedostępnej normalnemu poznaniu jakiegoś bytu pozaczasowego, nieokreślonego i będącego przasadą rzeczywistości;
- b) o związkach zachodzących pomiędzy tą przasadą a światem widzialnym, rozumianym jako efekt jej swoistej degradacji; tak powstały świat przedmiotowy, materialny jest niezmiennie zły, pełen cierpienia;
- c) naczelnymi nakazami etycznymi sprzyjającymi przewycięzeniu cierpienia są współczucie, wyrzeczenia i asceza;
- d) pełne szczęście osiągalne jest tylko na drodze jednostkowego przeżycia – oświecenia – dostępnego tylko nielicznym i tożsamego z osiągnięciem stanu doskonałej pasywności⁴³.

⁴² M. Wendland, *Motywy gnostyckie i buddyjskie w filozofii A. Schopenhauera*, wszystkie cyt. za: http://mumelab01.amu.edu.pl/SKH/archiwum001_04-2005/M.Wendland2.htm#_ftn3

⁴³ Te podsumowujące wnioski wymagają komentarza. Wydaje się, że autor, powodowany chęcią zwieńczenia swojego wywodu rozpoznaniem pewnej jednolitej zasady, pozwolił sobie na nadmierne uproszczenia. Przyczyna pierwszego z nich leży w charakterystycznym, wskazywanym już, nie różnicującym traktowaniu nauk Buddy i „mędrców wedyjskich”. Znajduje to zresztą odzwierciedlenie w formule „indyjscy mędrcy”. Tymczasem o ile zasadne jest dopatrywanie się zbieżności między bramińską wiarą w następujący po śmierci powrót dusz indywidualnych do duszy powszechnej a gnostycką ideą uwięzionego w świecie materialnym pierwiastka duchowego (którego wyzwolenie i powrót do „królestwa światłości” nastąpić ma wraz z końcem świata), o tyle trudno zakładać taką analogię między gnostycyzmem a buddyzmem. Odcięcie się Buddy od wcześniejszych idei hinduistycznych polegało między innymi na świadomym odrzuceniu bramińskiej doktryny duszy powszechnej i jej tożsamości z duszą indywidualną.

Drugie uproszczenie polega na sugerowaniu, że wszystkie te systemy myślowe mają taką samą eschatologię. W innym miejscu jednak wprowadza Wendland ważne rozróżnienie: „Otóż Schopenhauer porusza się po gruncie gnostyckim tak długo, jak długo pisze o świecie jako woli i przedstawieniu. Kiedy jednak zaczyna zastanawiać się nad konsekwencjami odkrytej przez siebie gnozy, zwraca się ku Dalekiemu Wschodowi. W tym miejscu kończy się jego analogia do gnostycyzmu – różnicą pomiędzy nim a np. Szymonem Magiem lub Walentynem jest głównie to, że Schopenhauer nie stwierdza za nimi, jakoby rozpoznanie przez indywiduum swej kondycji miało zapewnić realne zbawienie – inaczej niż gnostycy, skazuje świat na zagładę, nie widzi możliwości jego naprawy, jest konsekwentnym pesymistą. Gnostycy zawsze angażują do swojej nauki jakąś eschatologię i mesjanizm – prędzej czy później *Bythos* lituje się nad *ennoia*, Jedyiny zsyła swego Syna by pokonać Złego Demiurga – u Schopenhauera nie ma niczego takiego. Cóż można więc uczynić w tym absurdalnym i pełnym cierpienia świecie (a co i tak dostępne jest tylko nielicznym)? W tym momencie filozof zwraca się ku naukom Buddy, ku *Wedom* i *Upaniszadom*”. Z tą interpretacją trudno się nie zgodzić, ale znowu z jednym zastrzeżeniem – do

Konfrontując dotychczasowe wnioski z twórczością Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, można odnieść wrażenie, że jej sposób odczytania Schopenhauera zdecydowanie eliminuje – jak można sądzić na podstawie większości utworów przedwojennych – gnostyckie implikacje poglądów filozofa. Wszyscy komentatorzy tej poezji – koncentrując się zazwyczaj na tym, co powstało przed wojną i raczej w pierwszej dekadzie dwudziestolecia – zgodnie podkreślają jej afirmacyjny charakter. Sięgają przy tym do różnych formuł. Bieńkowski mówi o biologizmie panteistycznym⁴⁴, Sandauer – o mistycznym naturalizmie i panerotyzmie⁴⁵, a Kwiatkowski – o hylozoistycznym monizmie [W LX]⁴⁶. Każde z tych rozpoznań wskazuje na fundamentalnie niedualistyczny model rozumienia rzeczywistości przez poetkę. Jak pisze Baranowska,

świat Pawlikowskiej, świat wszystko wchłaniającej i obejmującej natury, jest światem bez transcendencji, tzn. jest monistyczny, jednolity i samowystarczalny, nie ma żadnego „drugiego świata” ani „drugiego dna”, ani żadnej pozaświatowej zasady jego istnienia⁴⁷.

O pewnej odporności poetki na gnostyckie sugestie Schopenhauera zdecydowała prawdopodobnie również początkowa rezygnacja z refleksji aksjologicznej. Afirmacja młodej Pawlikowskiej nie miała wymiaru etycznego, przeciwnie świadomie nawiązywała poetka do nietzscheańskiej zasady, deklarując:

Kto chce żebym go kochała [...], musi [...] nie wiedzieć nic, jak ja nie wiem, i miłość w rozkosznej ciemności, i być daleki od dobra i równie daleki od złości (*Kto chce żebym go kochała, z tomu Różowa magia*).

Na wiele utworów z pierwszych zbiorów poetyckich Pawlikowskiej popatrzeć można zatem jak na swoistą literacką adaptację idei filozofii indyjskiej, a dokładniej – jak na próbę takiego skonstruowania poetyc-

stwierdzenia ostatniego, ponownie nazbyt jednolicie ujmującego braminizm i buddyzm. Uproszczenie to falsyfikuje inny fragment tekstu Wendlanda, w którym mowa już jest (podobnie jak w tytule) tylko o buddyzmie: „Schopenhauer posługuje się religijnością buddyjską wtedy, gdy jest mu ona niezbędna przy wskazaniu optymalnej metody zwalczania w sobie woli życia – ale sama metafizyka walki z nią ma charakter gnostycki. Tam, gdzie potrzeba ustalić, w jaki sposób nastąpić może wyzwolenie woli i powrót do stanu doskonałości, a gdzie gnostycy nie udzielili wyraźnych odpowiedzi, tam wkracza buddyzm, pojęcie współczucia, wyrzeczenia i nirwany”.

⁴⁴ Z. Bieńkowski, *Sprzeczności Pawlikowskiej*, s. 246.

⁴⁵ A. Sandauer, *Pawlikowska na tle prądów kulturalnych epoki*, s. 118 i 124.

⁴⁶ W ten sposób odsyłam do: J. Kwiatkowski, *Wstęp* [do:] M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Wybór poezji*, oprac. J. Kwiatkowski, Wrocław 1972. Liczba po skrócie oznacza numer strony.

⁴⁷ M. M. Baranowska, „I jakżeż ty zrobisz krok w nieskończoność?”. „Ja” liryczne Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, *„Ruch Literacki”* 1986, z. 4, s. 313-314.

kiego świata, w którym mogłoby dojść do uzgodnienia rozbieżnych kierunków wyznaczanych przez myśl bramińską i buddyjską. Wskazane przed chwilą zawieszenie przez Pawlikowską wątpliwości natury etycznej zbliża z pozoru jej wczesne pisanie do pozbawionego tego aspektu braminizmu. Jednak niezachwiany, zgoła nie ascetyczny, lecz ekstatyczny raczej entuzjizm bijący zwłaszcza z pierwszych tomików poetki podpowiada, że istotną rolę odgrywał w jej myśleniu trop buddyjski. Świadczyć może o tym także szczególnie koncepcja podmiotowości „rozpraszaającej się”⁴⁸ zawarta w tej poezji. Jak wiadomo, ostateczna mądrość polegać powinna według nauk buddyzmu na uświadomieniu sobie iluzoryczności tego, co zwykło się nazywać własnym „ja”. Ideałem buddyjskiego samourzeczywistnienia jest zatem osiągnięcie stanu bezosobowości, którego odwrotną stroną powinno być naturalnie pojawiające się poczucie zjednoczenia z całym istnieniem. Przejawem takiej integracji staje się odczuwana wobec wszystkich bytów pełna współczucia empatia. Nie jest ona tym samym, co przejęta przez braminów od ruchu zwanego dżinizmem⁴⁹ „ahinsa”. Pojęcie to, oznaczające zasadę niekrzywdzenia, jak pisze Schweitzer,

nie zrodziło się [...], jak można by sądzić, z uczucia litości. Litość dla stworzeń jest obca dawnej myśli indyjskiej. To prawda, że w filozofii bramińskiej zawarta jest idea solidarności wszystkich istot, jednak pozostaje ona w sferze czystej teorii. Bramini zaniedbali w istocie – choć nam się to wydaje niezrozumiałe – wyciągnięcie z niej wniosku, że człowiek powinien odczuwać litość dla wszystkich żyjących stworzeń, jako dla swych bliźnich. [...] Przykazanie ahinsy wywodzi się więc nie z litości, lecz z pragnienia pozostania nieskażonym brudami tego świata. Należy do tych postaw etycznych, które ożywia jedynie troska o wewnętrzne doskonalenie się, a nie o świadczenie dobra w działaniu. Hindusem nie kieruje w tej odległej epoce sympatia do innych stworzeń, ale poczucie własnego interesu⁵⁰.

Nie ma w poezji Pawlikowskiej śladów dążenia do tak pojmowanej doskonałości, nie ma też na ogół odrazy wobec „nieczystego” świata, choć nie oznacza to, że od razu pojawia się w jej utworach problem współczucia. Na początku dominuje zachwyt, a podstawą akceptacji świata jest nie litość, lecz miłość. Interesuje poetkę zarazem ustalenie relacji tych zachwycających ją części wobec całości, samodzielnego istnienia (ptaka, ropuchy, szarotki) wobec nieodróżnicowanego bytu (w tej roli występują

⁴⁸ O podobnej konstrukcji podmiotu u Świrszczyńskiej pisałam w tekście *Interpretowanie kropki. O cyklu „Groteski” z tomu „Wiatr” Anny Świrszczyńskiej*, „Pamiętnik Literacki” 2005, z. 1.

⁴⁹ Zob. P. Balcerowicz, *Dżinizm i filozofia dżinijska*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Kraków 2001.

⁵⁰ A. Schweitzer, *Wielcy myśliciele Indii*, s. 60.

często żywoły: woda, powietrze), a więc także – rozpoznania natury własnej pojedynczości. W opinii Baranowskiej można w tej poezji

wykryć pewien rytm [...] – wynurzenia, wydobywania, zdobywania wyrażności i intensywności przez zaistnienie samodzielne i aktywne oraz zanurzania się, powracania do jedności z żywiołem – po to, by zaczerpnąć siły istnienia z łączności z całością⁵¹.

Z tego punktu widzenia w powtarzających się u autorki *Różowej magii* obrazach łączenia się ze światem, naturą, a przede wszystkim w erotykach dopatrywać się można dążenia do przewyciężenia ograniczoności pojedynczego „ja”. Często zresztą sfery te wzajemnie się przenikają, jak w wierszu *Kobieta w morzu*, gdzie zjednoczenie z żywiołem przedstawiane zostało jako akt miłosny.

Nie jest to jednak jedyna konsekwencja przejęcia przez poetkę buddyjskich intuicji. Innym efektem uznania pozornego i uzurpacyjnego istnienia „ja” jest odczucie nie-powagi – nie tylko własnej, ale, by tak rzec, kosmicznej. Uwolnienie się od fałszywej świadomości łączy się z dostrzeżeniem śmieszności jako ogólnie panującej zasady. Tu, moim zdaniem, szukać należy przyczyn charakterystycznej cechy poezji Pawlikowskiej z lat 20. – tego, co opisywane bywało jako groteskowość, żartobliwość, (auto)ironia czy wdzięk, a co do nie wyłącznie estetycznej satysfakcji czytelnika prowadzić miało. Jak trafnie zauważa Kwiatkowski, owa „żartobliwość wczesnych wierszy Pawlikowskiej [...] [przejawia się poprzez] dążenie do pomniejszenia, oswojenia pewnych wartości, aż po – łagodną i życzliwą – ich kompromitację [W XXXII]”. Właśnie owa uchwycona przez badacza praktyka życzliwej, nieośmieszającej kompromitacji szczególnie spokrewnia, moim zdaniem, postawę poetki z tym, co chętnie nazwałabym buddyjskim duchem albo... buddyjską modalnością, a czego najwyraźniejszą postacią utrwalają tzw. koany, stosowane w zenie. Bardzo często (choć nie wyłącznie) są to paradoksalne⁵² opowieści, będące nie tyle dyskursywnym, co raczej ostensywnym – i nierzadko ironicznym – zademonstrowaniem tego, na czym polega iluzoryczność pewnych uchodzących za obiektywnie prawdziwe mniemań. Tak pojmowane kompromitowanie jawi się jako jeden z przejawów współczucia, tym razem – w stosunku do tych, którym wydaje się, że „wiedzą”. Tak też interpretować można owo cytowane wcześniej „nie wiedzieć nic” Pawlikowskiej, która w innym miejscu wyznaje:

⁵¹ M.M. Baranowska, op. cit., s. 312.

⁵² O roli paradoksu w myśli zenistycznej pisze: A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004.

[...] I nic nie żądać,
lecz w bezpieczeństwie głębokiem
głupio, o głupio spoglądać
na ziemię, w dół, jednym okiem.
(*Dom na modrzewiu*, z tomu *Niebieskie migdały*)

Motyw „pochwały głupoty” (a także kpiny z „mędrców”⁵³) pojawia się jeszcze wiele razy – w tomie *Niebieskie migdały* w wierszu *Ptak* („Wesołe stworzenie, półgłówek bez troski”), w *Różowej magii* w wierszu *Ptaszek* („Ptaszek idiota [...] ojciec pięciu jajek, z których każde jajko pełne jest półgłówka [...] toczy głośnie swary z innym znów kretynek, po czym śpiewa, śpiewa głupstwa nie do wiary”), a także w późniejszym wierszu *Mądry i głupi* z tomu wydanego w 1932 roku, odwracającym stereotypowe wartości przypisywane antytezie mądrość–głupota.

Tu także – w stale odczuwanym dystansie wobec wszelkich nadmiernie usztywnionych postaw i zbyt ciasnych przywiązań – szukać można wytłumaczenia innych specyficznych właściwości przedwojennego pisania Pawlikowskiej, na które krytyka wielokrotnie zwracała uwagę: ostentacyjnego degradowania wzniosłości⁵⁴, świadomego podejmowania i twórczego przekształcania utrwalonych konwencji poetyckich [W XXII], (nad)używania⁵⁵ aprosdoketonu [W XXII], polegającego na zamierzonym wprowadzeniu do wypowiedzi elementu innego niż ten, którego pojawienia można się spodziewać. Wszystkie te chwyt – przekornie i podstępnie zamknięte w „klasycznej” formie – obliczone są na zaskoczenie czytelnika, zabicie go z tropu, wystawienie na próbę jego odbiorczej elastyczności. Wreszcie – służą one także Pawlikowskiej do swego rodzaju łagodnego, autoterapeutycznego (zwłaszcza w opisach miłosnego zawodu) samoupomnienia, umożliwiającego spojrzenie na siebie z dystansu. W ten sposób – jako autoironiczną – odczytywać można również jedną z bardziej znanych miniatur Pawlikowskiej:

Widzę cię, w futro wtuloną,
wahającą się nad małą kałużą
z chińskim pieskiem pod pachą, z parasolem i z różą...
I jakżeż ty zrobisz krok w nieskończoność?
(*La précieuse*, z tomu *Pocałunki*)

⁵³ Zauważył to z aprobatą J. Przyboś, *O Jasnorzewskiej-Pawlikowskiej*, s. 119.

⁵⁴ M. Głowiński, J. Sławiński, op. cit., s. 124.

⁵⁵ Na tę swoistą manierę, przynoszącą wielokrotnie świetny efekt poetycki, czasami jednak nadmiernie eksploatowaną zwracają uwagę Głowiński i Sławiński, opisując ją przez analogię do barokowego konceptyzmu – zob. M. Głowiński, J. Sławiński, op. cit., s. 129.

Cześć druga

O pozostawaniu przez Pawlikowską-Jasnorzewską pod oddziaływaniem orientalnych wzorców myślenia i pisania świadczy jakże dla niej charakterystyczna skłonność do miniaturyzacji. Wiele jej wierszy przywodzi na myśl haiku⁵⁶, japoński gatunek krótkiego wiersza o zrygowanej formie (17 sylab ujętych w tercynę w układzie 5+7+5). Rzecz jednak nie w pokrewieństwie genologicznym, lecz w przypisywaniu lapidarnej poezji podobnych przeznaczeń. Jak zauważa Piotr Michałowski:

Znamienne, że pierwsze próby nawiązań do japońskiego wzorca mają charakter indywidualnych inspiracji i zbliżeń. W poezji przedwojennej ten kierunek reprezentuje Pawlikowska-Jasnorzewska, która włącza – chyba nieświadomie – orientalne konstrukcje obrazowo-refleksyjne we własny, stworzony tylko na swój użytek model miniatury lirycznej⁵⁷.

Filozofię haiku nieodłącznie związaną z nurtem buddyźmu zen w następujący sposób próbował zdefiniować Roland Barthes:

W haiku zanikają dwie podstawowe funkcje naszego klasycznego (tysiącletniego) pisania: z jednej strony opis (fajeczka przewoźnika, cień sosny, zapach ryby, zimowy wiatr nie są opisami, tzn. nie są przyozdobione znaczeniami, morałami, nie spełniają funkcji wskazówek przy odsłanianiu prawdy lub uczucia: rzeczywistość pozbawiona jest sensu; co więcej, rzeczywistość nie dysponuje już nawet sensem rzeczywistości), z drugiej strony definicja; jest ona nie tylko przeniesiona na gest (choćby graficzny), ale także zwrócona ku swego rodzaju nieistotnemu – ekscentrycznemu – rozkwitaniu przedmiotu [...]. Nie opisując, ani nie definiując, haiku [...] kurczy się do czystej i wyłącznej desygnacji. Otóż to, tak właśnie, mówi haiku, to jest to⁵⁸ [...].

Zapowiedzią dążenia do wywołania podobnego ducha są w *Niebieskich migdałach* i *Różowej magii* niezwykle, nie ujawniające przedmiotu opisu, utwory – *Oknem wyglądało*, *Melodia* i *Heliotrop*. To próba zanotowania czegoś tak znikomego, że do jego uchwycenia wystarczyć musi seria tworzących je mikrowydarzeń: „upadło, znieruchomiało, zamarło” (*Oknem wyglądało*), „trzepotało się”, „spadło”, „zawisło”, „znikło” (*Heliotrop*). W następujących dalej zbiorach Pawlikowska znajduje, jak wiadomo, charakterystyczną dla siebie formę poetycką – rozpoznawalnym znakiem jej liryki stają się niezwykle skondensowane wiersze, znane głównie z *Pocałunków*, *Dancingu* i *Wachlarza*. Choć lapidarne formy poetki nie spełniają wymogów sylabiczno-wersyfikacyjnych właściwych

⁵⁶ Historycznoliterackie tło tej analogii przedstawia Kwiatkowski [W XXXVI].

⁵⁷ P. Michałowski, *Polskie imitacje haiku*, „Teksty Drugie” 1995, nr 2, s. 42.

⁵⁸ R. Barthes, *To, w: tegoż, Imperium znaków*, przełożył A. Dziadek, przekład przejrzał i poprawił, wstępem opatrzył M. P. Markowski, Warszawa 1999, s. 155-157.

haiku, ich cel zdaje się zbliżony – zmierzają „w kierunku takiej wypowiedzi, która, ogniskując wzruszenia, nie gubi ich faktycznych bodźców, wiąże doznanie zarówno z przedmiotem, jak i myślą towarzyszącą temu doznaniu”⁵⁹. Nie przypadkiem też autorom tych słów metoda poetycka autorki *Krystalizacji* nasuwa skojarzenia z malarstwem impresjonistów, których fascynacja sztuką japońską, głównie za sprawą Jamesa McNeilla Whistlera⁶⁰, jest znanym faktem. Autorzy artykułu *Sapho słowieńska* zauważają jednocześnie, że ten „impresjonistyczny sensualizm zostaje podporządkowany myślowym i formalnym rygorom”, co uznają za „osobliwość sztuki poetyckiej Pawlikowskiej”⁶¹. Intelktualizacja lirycznych doznań odróżnia zarazem jej miniatury od utworów japońskich – jak stwierdza Aleksandra Ołędzka-Frybesowa, „wschodnie haiku są aintelektualne, zawierają na ogół tylko obraz i przeżycie”⁶². Ani intelektualne opracowanie tekstu, ani ujawnianie towarzyszącej przeżyciu refleksji nie ma jednak w przypadku Pawlikowskiej nic wspólnego z dyskursywizacją, rozumianą jako nakładanie na to, co mówione, obowiązującej siatki pojęć. Przeciwnie, jej paradoksy świadczą o podejmowaniu przez poetkę próby wymknięcia się „zakorzenionym w europejskiej mentalności podziałom: dualizmu ducha i materii, zła i dobra, negacji i afirmacji”⁶³.

Trzeba wreszcie ujawnić, że ta tendencja nie jest niezmienna. W opinii Kwiatkowskiego

Począwszy od *Ciszy leśnej* w poezji Pawlikowskiej dokonuje się przesunięcie dominant. Tonacja major ustępuje miejsca tonacji minor. Wirtuozeria formalna – zrównoważeniu efektu poetyckiego i refleksji filozoficznej. Skłonność do racjonalizmu – skłonności do irracjonalizmu. Tworzywo: Cywilizacja – tworzywo: Przyroda. Fascynacja Miłością – fascynacji Naturą [W LI].

Choć każdej z tych antynomii można byłoby poświęcić osobny komentarz, uwagi wymaga najpierw sprawa nasilenia refleksji filozoficznej oraz fascynacji Naturą. Pamiętając o roli okoliczności zewnętrznych, sprzyjających w latach 30. kierunkowi przewartościowań dostrzeżonych przez krytyka (przede wszystkim społeczno-politycznych, wywołujących powszechnie narastające nastroje katastroficzne), warto przyjrzeć się, w jakich kształtach poetyckich utrwalają się one u Pawlikowskiej i w jakich immanentnych cechach stylu myślenia tej autorki mają swoje uza-

⁵⁹ M. Głowiński, J. Sławiński, op. cit., s. 118.

⁶⁰ Andō Hiroshige, którym amerykański malarz fascynował się najbardziej, pojawia się także u Pawlikowskiej – w wierszu *Ptaszki japońskie*.

⁶¹ M. Głowiński, J. Sławiński, op. cit., s. 119.

⁶² A. Ołędzka-Frybesowa, *Przeciw czemu protestują haiku?*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2, s. 113.

⁶³ Tamże, s. 117.

sadnienie. Wydaje się, że przemiany te mają podstawy światopoglądowe: poetka odchodzi od hedonistycznego amoralizmu pierwszej fazy twórczości, kierując się wyraźną potrzebą wartościującego spojrzenia na rzeczywistość. Charakter tej potrzeby określają koncepcje etyczne wypracowane na gruncie bramanizmu, buddyizmu, a także dżinizmu. W opinii Kwiatkowskiego, „wyjaśniają one niejedno z zagadnień, przed którymi staje interpretator drugiego okresu poezji Pawlikowskiej” [W LIX]. Rzeczywiście, w jej systemie myślenia, wyposażonym w pojęcia przejęte z filozofii Wschodu, zaczyna nabierać znaczenia uśpiona do tej pory idea reinkarnacji i palingenezy. Jest ona istotna o tyle, że generuje pytania o moralne zobowiązania człowieka wobec innych istnień – w tym sensie, zgodnie z obserwacją Kwiatkowskiego, wywołuje u poetki refleksję filozoficzną, a ściślej mówiąc etyczną, i zwraca ją ku przyrodzie. Sam motyw wędrówki dusz pojawia się u Pawlikowskiej tylko kilka razy – w takich utworach, jak *Bratki* z tomu *Surowy jedwab* czy w *Duszach różanych* z *Baletu powojów*⁶⁴. Bardziej widoczne są w tej poezji dalsze efekty tej koncepcji. Jednym z nich jest – zdaniem Kwiatkowskiego, wzmocniona lekturami Maeterlincka, między innymi jego *Inteligencją kwiatów* [W LXI] – idea panpsychizmu oraz stałej wzajemnej korespondencji między światem przyrody a światem człowieka. To z kolei w naturalny sposób łączy się ze sformułowanym przez filozofię buddyjską zagadnieniem współczucia i aktywnego przeciwstawiania się czyjemuś cierpieniu.

W utworach pochodzących z drugiej fazy twórczości Pawlikowskiej dochodzi do konfrontacji negatywistycznych założeń braminizmu z legitymującym się buddyjskim pochodzeniem imperatywem litości⁶⁵.

⁶⁴ W postaci czarnego humoru motyw palingenezy pojawia się w liście poetki do Tymona Terleckiego, pisanym trzy tygodnie przed śmiercią: „I od takich Przyjaciół trzeba odchodzić? I po co? Kiedy ja znowu taki poetycki mózg od przyrody dostanę?”, cyt. za: T. Terlecki, *Podzwonne*, w: M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Ostatnie notatniki. Szkicownik poetycki II*, Toruń 1993, s. 10.

⁶⁵ W istocie ta sprzeczność występowała już w samym buddyźmie. W interpretacji Schweitzera (tamże, s. 86-87): Znaczenie Buddy polega na wysiłku, jaki włożył w to, żeby negacją świata uduchowić i uczynić etyczną. [...] Jak to się stało, że negacja świata zyskuje u Buddy wymiar etyczny? Czy rzeczywiście przekształciła się w etykę? Nie jest to możliwe. Negacja świata nie mogłaby stać się czymś innym niż jest, to znaczy postawą oderwania i obojętności wobec świata. Etyka nigdy nie może z niej powstać, wymaga ona bowiem zainteresowania cudzym losem. Wyrazem tego zainteresowania jest choćby tylko przywiązywanie znaczenia do poprawy warunków życia innych. W rzeczywistości etyka sama przez się pociąga za sobą afirmację świata. [...] Budda myśli, że uda mu się pogodzić etykę z negacją. W istocie rzeczy, dzięki etyce nieświadomie jej się sprzeniewierza. [...] Głoszona przez Buddę litość zakłada tak bardzo rozbudzone zainteresowanie warunkami bytowania na tej ziemi i zawiera tak silne pobudki do czynu, iż niezrozumiałe jest, że Budda mógł ją uważać za zgodną z zasadą niedziałania.

W rezultacie Pawlikowska – podobnie jak Schopenhauer – sięga po retorykę gnostycką, bo jedynie ten sposób może z jednej strony uzasadnić wywodzące się z braminizmu przekonanie o wszechobecności zła, z drugiej – wynikający z buddyjskiego współczucia odruch przeciwdziałania złu. W przeciwieństwie do ludzi starożytnego Wschodu nie kieruje nią przecież w pierwszym rzędzie idea samodoskonalenia⁶⁶ ani nadzieja przerwania cyklu palingenezy, znajduje więc inne umotywowanie...

Jednym z bardziej wymownych przykładów nowego sposobu odbierania świata, bez wyczuwanej wcześniej akceptacji dla jego porządku, jest wiersz *Nieporozumienie*:

Oto jaśnieje wieniec: galaktyka...
Oto zanosi się na śpiew słowika,
Na głos miłości, obcy ziemskim więzom...
W jaśminach – szelest...
Kotka czarno-siwa
Czeka i myśli:
„Śpiewające mięso
Da znać za chwilę, gdzie go poszukiwać...”
(z tomu *Balet powojów*)

Utwór ten poraża zupełnym brakiem emocji, zamiast których pojawia się precyzyjne i spokojne rozpoznanie przedstawianej sytuacji. Wrażenie „niełudzkości” tego spojrzenia potęguje jego swoiste zawieszenie. Utrwalenie chwili, w której to, co przewidywane, jeszcze nie nastąpiło, sprawia, że potencjalne cierpienie przyszłej ofiary przeobraża się w faktyczne okrucieństwo – mówiącego nad czytelnikiem... Nieczłowieczność przyjętej perspektywy łączy się z pozaświatowym punktem odniesienia uczucia miłości – „obcego ziemskim więzom”, nieznanego także kotce, której oczyma przez chwilę patrzymy... Po raz pierwszy chyba Pawlikowska daje znać, że rozpada się jej monistyczny model świata.

Nieporozumienie najbardziej wyraziście oddaje obojętny charakter negatywistycznej diagnozy rzeczywistości zawartej w Wedancie. Spojrzenie poetki przywodzi w nim na myśl chłodny wzrok bramina. Znaczenie częściej indyferencję wypiera jednak mniej lub bardziej skrywane oburzenie Pawlikowskiej. Chyba najbardziej radykalny jest pod tym względem tom *Surowy jedwab*, a w nim takie wiersze, jak *Potwór*, opowiadających o siostrach syjamskich z lunaparku i *Do mięsożerców*. W pierwszym liryka roli wpływa na wytłumienie pasji, która kieruje

⁶⁶ Praktycznym sposobem uniezależnienia praktyki buddyjskiej od tej motywacji, tj. od dążenia do osobistej doskonałości, okazała się w buddyzmie możliwość obrania drogi bodhisattwy, tzn. istoty, która przez systematyczne ćwiczenie doskonałości cnót dąży wprawdzie do oświecenia, ale świadomie rezygnuje z dojścia do pełnej nirwany, póki wszystkie istoty nie osiągną wyzwolenia i nie przestaną cierpieć.

piszącą, ale zarazem – umożliwia empatię i otwiera na odczucie solidarności z ciężko doświadczonymi bohaterkami. Cały wiersz zbudowany jest na presupozycji, której niedomówienie przełamuje tylko raz brzmiająca jak synteza idei gnostyckiej fraza: „Straszne jest życie!”. Co więcej, i w tym utworze kryje się sugestia inności światowości, zawarta w słowach: „do gwiazd w oknie mrugamy skrycie, i daleka odpowiedź błyska”.

Także drugi wiersz *Do mięsożerców* – zwłaszcza zestawiony z opublikowanym jedynie w prasie tekstem *Kwiaty mięsożerne*⁶⁷ – odsłania bezwzględny charakter pozbawionego złudzeń spojrzenia poetki: nie tylko świat jest przepełniony złem, jego nosicielem i wykonawcą okazuje się także człowiek, zrównany w swoim nienasyconiu do poziomu żarłocznej natury. Ta ostatnia zostaje przez poetkę przedstawiona jako „babsko tęgie, dziwne”, którą

Będzie [...] ktoś z zebranych błagał na kolanach,
otoczą ją lekarze w płóciennych fartuchach,
lecz ona milczeć będzie od rana do rana,
na jęk młodej pierwiastki nieodparcie głucha.
(*Matka Natura*, z tomu *Surowy jedwab*)

Wraz z odchodzeniem Pawlikowskiej od postawy bezwarunkowej, apriorycznej afirmacji rzeczywistości zmienia się, jak widać, poetyka jej utworów. Jak wyrazisty styl jej wczesnych wierszy (określany nieco zbyt redukcjonnie w kategoriach „wirtuozerii formalnej” [W XXV], „artystostwa” [W LI] czy „konceptyzmu”⁶⁸) można postrzegać jako swoisty estetyczny analogon jej podziwu wobec piękna i harmonii świata, tak w stopniowym upraszczaniu poetyckiej dykcji i jednoczesnym nasycaniu jej elementami tradycyjnej dyskursywności dopatrywać się można ekwiwalentu zwrotu pisarki w stronę etycznej refleksji, której zaczęła się domagać stwierdzona przez nią nieoczywistość uprzednich przeświadczeń. Tym tłumaczyć należy powstanie utworów uprawiających otwarcie abstrahującą spekulację, jak w wierszu *Zawód w miłości*, w którym rozczarowanie wyrażone zostało *expressis verbis* i gdzie elementy realnej rzeczywistości pojawiają się jedynie – tak jak później u Miłosza – w funkcji metonimicznych *exemplów*:

Okrucieństwo Natury, ten zarzut surowy,
Lecz słuszny, choć go serce z rozpaczą odgania,
Ten błąd wieczny, tyrański, wyrodnej urody,
Niepokoi mnie nocą, aż się gwiazdy mącą,
Zmieniając konstelacje w znaki zapytania.

⁶⁷ „Wiadomości Literackie” 1934, nr 15; *Poezje II*, s. 410-411.

⁶⁸ M. Głowiński, J. Sławiński, op. cit., s. 129.

I nie cieszy mnie więcej róża, winogrono,
Rzeczna zieleń majowa czy jesienne złoto.
Smutna jestem jak córka, której dowiedziono,
Że jej matka, rodzona, kochana gorąco,
Jest czarnym charakterem, okrutną istotą.
(z tomu *Balet powojów*)

Te same względy zdecydowały zapewne o powstaniu tekstów jawnie publicystycznych, odsłaniających zaangażowanie poetki w toczącą się dysputę ideologiczną⁶⁹. To, co – niewątpliwie niekorzystnie – wyróżnia te utwory, sprowadzić można do ich jednoznacznie perswazyjnej funkcji. Podobnie agitacyjnym stylem odznaczają się również inne utwory zamieszczone w zbiorze *Surowy jedwab* z 1932 roku i w późniejszym o rok tomie *Śpiąca załoga*. Dwa z nich, *Obraz cnoty* i *Do chorego*, w jaskrawy sposób obrazują skalę przeobrażenia, jakiemu poddała poetka swój sposób pisania. W obu bezpośredni zwrot do adresata idzie w parze z dosadnością obrazowania i dosłownością formułowanych pouczeń. Tego rodzaju parenetyka sytuuje się na antypodach stylu operującego intuicyjnie metodą „życzliwego kompromitowania”, znaną z wcześniejszych tomów. Ta ostatnia pozostawia odbiorcy wolność interpretacji kierowanego w jego stronę przekazu, a ryzyko nie-odczytania rekompensuje szansą na osiągnięcie przez niego autentycznego (samo)poznania. Z tego punktu widzenia ukazuje się wyraźnie różnica potencjalnej fortunności obu typów mówienia. Pierwszemu za cenę zagwarantowania „właściwego”, dokładnie wymierzonego zrozumienia intencji nadawcy grozi ze strony odbiorcy irytacja, uniemożliwiająca przyswojenie narzucanej treści; drugi zakłada niebezpieczeństwo nieporozumienia, ale najwyższej ceni myślową samodzielność, wolność i niewywieranie (słownej) przemocy.

Z tego, że posługiwanie się dyskursem agitacyjno-publicystycznym stanowi ślepy zaułek, zdała sobie Pawlikowska szybko sprawę. W kolejnych tomikach unika już owej, jak to określa Kwiatkowski, „poetyki retorycznej”. W opinii krytyka służyła ona poetce

przede wszystkim bądź postawie podziwu, bądź postawie buntu wobec natury (obydwie wprowadzają moment silnego zaangażowania emocjonalnego). Jeśli chodzi o tło historycznoliterackie – wiersze te są najbliższe retoryce skamandryckiej, zwłaszcza w jej wydaniu Tuwimowskim, w podobny sposób łączącym „dobitność” stylistyczną i polemiczną elokwencję ze skłonnością do satyrycznej makabreski, nawiązującej do tradycji barokowych [W LXXVIII].

⁶⁹ Mowa o prowadzonej w dwudziestoleciu międzywojennym kampanii o reformę obyczajowo-seksualną i świadome macierzyństwo. Pawlikowska napisała w związku z nią *Prawo nieurodzonych* oraz *Dobre urodzenie*, włączone do tomu *Śpiąca załoga*.

Problem, w jakim stopniu poezja Pawlikowskiej daje się opisywać według kryteriów, które sprawdzają się przy wyróżnianiu innych charakterystycznych dla liryki międzywojennej poetyk, nie daje nadziei na proste rozwikłanie. Biorąc pod uwagę wskazane przez Kwiatkowskiego podobieństwo do satyrycznej retoryki Tuwima, nie można nie zauważyć, że ma ono w tym wypadku charakter akcydentalny i dotyczy raczej epizodycznego rozdziału jej poezji. Bardziej nieprzypadkowego podobieństwa do praktyk skamandrytów dopatrywać należy się w swobodnym i ironicznym korzystaniu przez poetkę ze stylizacyjnych nawiązań do tradycyjnych konwencji oraz – w odpatetyzowaniu i kolokwializacji języka. I ta cecha niewątpliwie odróżnia zarówno poetów Skamandra, jak i Pawlikowską od zachowujących na ogół poetyckie serio awangardzistów. Zarazem jednak i skamandryci mieli takie sfery, w których bywali poważni i nie dość zdystansowani – przynajmniej według norm przestrzeganych przez autorkę *Pocałunków*. A w tym z kolei było jej bliżej do konstruktywizmu Awangardy. Jak trafnie ujmuje to Kwiatkowski, „Pawlikowską od początku łączyło z awangardzistami to, co dzieliło ją od Skamandra: antysentymentalizm, dyskrecja, zwięźłość” [W XXIV]. Nie pozostawia wątpliwości, czyją poezję miał na myśli Przyboś, pisząc:

Rozpiera się w dzisiejszej poezji polskiej wygadana retoryka uczuciowa, nalana po brzegi rozlewnym słowiskiem. Ta niepowściągliwa paplanina sentymentalna, to namokłe opowiadaniem o łzach liryczenie, te sztubackie „straszliwe” krzyki i podskoki... ta poezja dla pensjonarek⁷⁰.

Seksistowska frazeologia argumentacji Przybosia, który dodatkowo nawołuje o „formującą męską wolę”⁷¹, prowokuje⁷² do zastanowienia, czy przy analizie fenomenu poetyckiego Pawlikowskiej nie warto zastosować kryterium płci.

Klucz do uruchomienia tej problematyki podsuwa sama poetka, przywołując – w cytowanej miniaturze *La précieuse* z tomu *Pocałunki* – tradycję siedemnastowiecznych francuskich „wykwintnisi” (*les précieuses*), o których pobłażliwym i deprecjonującym traktowaniu przesądziła popularność sztuki Moliera *Les Précieuses Ridicules* (co przetłumaczono jako *Pocieszne wykwintnisie*). Trwałość tego karykaturalnego stereotypu znajduje zresztą (przewrotne, bo ironiczne) potwierdzenie w utworze Pawlikowskiej. Tymczasem w tych wykształconych damach widzieć na-

⁷⁰ J. Przyboś, *Człowiek w rzeczach*, w: tegoż, *Linia i gwar. Szkice*, t. I, Kraków 1959, s. 15-16.

⁷¹ Tamże, s. 16.

⁷² Tak jak zainspirowała pewnego literaturoznawcę do pewnej mistyfikacji. Zob. A. Ługin, „Dobrze wychowani mężczyźni” albo „ciąg dalszy, przerywisty” czyli awangarda jako przezwycięzenie i odkrycie kobiecości, „Teksty Drugie” 2000, nr 6.

leży prekursorki późniejszych sufrażystek i feministek. Ich zasługą było jednak nie tylko otwieranie w XVII i XVIII w. salonów literackich we Francji i w Anglii oraz przekonywanie o konieczności przyznania kobietom prawa do edukacji, ale jak pisze Theodore Zeldin, to, „że tworząc swoje salony, zasłużyły się dla konwersacji tak, jak Garrick⁷³ dla Szekspira⁷⁴. W opinii tego historyka, a zarazem teoretyka rozmowy⁷⁵:

Ich zasługą było uwolnienie mężczyzn od ówczesnego ordynarnego obyczaju akademickiego, zgodnie z którym celem dyskusji było pokonanie pozostałych rozległością własnej erudycji. Tym samym dzięki *les précieuses* do osiemnastowiecznej prozy przeniknęła jasność, elegancja i duch demokracji, poprzez „przepuszczanie idei przez umysły innych”, a także poprzez zachęcenie powagi do zaakceptowania odrobiny lekkości, intelektu – do niezapominania o emocjach, a przejrzyści – do połączenia się ze szczerością⁷⁶.

W rozpoznaniu Zeldina odnajduję niedopowiedzianą sugestię, że wprawdzie, jak głosi tytuł rozdziału, z którego pochodzi ten cytat, „mężczyźni i kobiety nauczyli się prowadzić interesujące rozmowy”, ale w tym powolnym procesie rola mistrzyń przypadła kobietom. Jane Donawerth, badaczka „kobiecej historii retoryki” stwierdza:

Ponieważ kobiety nie miały zazwyczaj dostępu do nauki retoryki ani prawa do głoszenia kazań, politycznych przemówień oraz występowania z osobistą obroną w sądzie, „retoryka kobieca” nie mieści się w tradycyjnym modelu publicznego mówienia. [...] Z tego powodu [...] w Anglii, Francji i Stanach Zjednoczonych między XVI a XIX stuleciem, kiedy kobiety po raz pierwszy podjęły problem rozumienia komunikacji, użyły innego modelu niż tradycyjny model męski. Dyskurs męski ma tendencję do stosowania manipulacji, co oznacza generalnie posługiwanie się pozycją eksperta, mówiącego większej grupie ludzi, co powinni zrobić. Natomiast kobiety, posiadając inne doświadczenia w zakresie porozumiewania się, sięgają po **model konwersacyjny**. Tym samym są skłonne uważać odbiorców za równych sobie i bardziej niż mężczyźni postrzegają współpracę jako ważny element komunikacji⁷⁷.

Czy warto wyprowadzić z tych rozważań dychotomię „kobiecej” konwersacyjności i „męskiej” retoryczności? Pewną pomocą w uniknięciu

⁷³ David Garrick żył w XVIII w., był aktorem i organizatorem pierwszego w Stratfordzie festiwalu szekspirowskiego.

⁷⁴ T. Zeldin, *How men and women have slowly learned to have interesting conversations*, w: tegoż, *An Intimate History of Humanity*, London 1998, s. 36. Przekład własny.

⁷⁵ T. Zeldin, *Jak rozmowa zmienia twoje życie*, przeł. M. Sendecki, Warszawa 2001.

⁷⁶ T. Zeldin, *How men and women have slowly learned to have interesting conversations*, s. 36-37.

⁷⁷ J. Donawerth, *Rhetorical Theory by Women Before 1900* (Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2002), cyt. za: <http://www.umresearch.umd.edu/newsletter/RFUM09014.htm> Przekład własny.

pochopnych uproszczeń służyć może kategoria *gender*, tzn. płci kulturowej nietożsamej z płcią biologiczną. Zastosowana wobec problematyki komunikacji językowej umożliwia wprowadzenie pojęcia *genderlects*, „dialektów płci”. W skrajnej interpretacji zakłada się, że są to odmienne style mówienia kobiet i mężczyzn⁷⁸, będące efektem istnienia osobnych subkultur, „kobiecej” i „męskiej”, kierujących się własnymi normami, które regulują również zwyczaje komunikacyjne. Świat kobiet opierać się ma według tej koncepcji na współpracy i równości, natomiast świat mężczyzn rządzić się ma zasadą dominacji i rywalizacji. Jak dowodzą badacze (a potwierdza to zwykła obserwacja językowych zachowań ludzi), częstsze wybieranie określonych strategii komunikacyjnych nie oznacza jednak wcale nieumiejętności podejmowania innych:

[...] strategie konwersacyjne stosowane przez chłopców i dziewczęta nie są w prosty sposób przypisane rolom płciowym, ale różnią się w zależności od rodzaju rozmowy lub od kulturowych kompetencji. Obie płcie są [...] w stanie stosować w toku interakcji zarówno strategie oparte na współpracy, jak i na rywalizacji, dla osiągnięcia zamierzonych przez siebie celów⁷⁹.

Posługiwanie się danym stylem nie musi być zatem rozumiane ani jako prosty efekt „wyuczenia się” go, ani tym bardziej jako konsekwencja esencjalistycznie pojmowanej uniwersalnej różnicy płci, lecz – jak to ujmują Marjorie Goodwin – jako skutek podejmowanych każdorazowo „systematycznych procedur, poprzez które tworzy się określony typ uporządkowania społecznego”⁸⁰. Przenosząc te obserwacje na obszar literatury, wskazać można wiele przykładów wyraźnego sięgania po „idiom konwersacyjny”, by przywołać chociażby Apollinaire’a czy Białoszewskiego, ale i – interpretowane zazwyczaj jako przejaw dziwnej manieri – Peiperowskie: „Zbudujemy nowy dom, dobrze? [...] z tkanek lśniących kroplami śmietany; z asów; z górzystych odpowiedzi; co? dobrze?” (*Odezwa*, z tomu *Żywe linie*), „To znaczy wiecie co? Powiedzieć? Chcecie? Dobrze! / To znaczy, to znaczy że człowiek będzie dobry, będzie dobry, będzie dobry, będzie dobry” (*Kronika dnia*, z tomu *Raz*).

We wszystkich tych przypadkach przywoływanie stylu mowy żywej pełni funkcję subwersji stylu retorycznego. Zwłaszcza charakterystyczne

⁷⁸ Szerzej na ten temat pisałam w artykule *Męski i kobiecy „światoogląd” – style konwersacyjne a płć*, w: *Kategoria punktu widzenia w języku, w tekście i dyskursie*, pod red. J. Bartmińskiego, S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej i R. Nycza, Lublin 2004.

⁷⁹ B. Sandig, M. Selting, *Style dyskursu*, w: *Dyskurs jako struktura i proces*, pod red. T.A. van Dijka, przeł. G. Grochowski, Warszawa 2001, s. 136.

⁸⁰ M.H. Goodwin, *He-Said-She-Said: Talk as Social Organization among Black Children*, Bloomington (Indianapolis) 1990, s. 137.

jest jej zastosowanie przez Peipera w *Odezwie*, gdzie wtrącenie bezpośrednich pytań do „słuchaczy” przypomina (zapewne bez intencji parodii, choć efekt ten mimowolnie powstaje) faktyczną praktykę przełamywania oficjalności przemówień⁸¹.

U Pawlikowskiej „konwersacyjny”, nie-retoryczny styl jej wczesnych liryków – a zarazem ich nowatorstwo – dobrze wydobywa porównanie tych utworów z twórczością autorek młodopolskich. Zestawienia takiego dokonał Kwiatkowski. Swoje wnioski ujął następująco:

Obydwa wiersze⁸² mówią o podobnym przeżyciu, tematem obydwu jest utrata przedmiotu miłości. Tym silniej zarysowują się dzielące je różnice: egzaltacji przeciwstawia się tu dyskrekcja, patetycznej ogólnikowości – rzeczowość, mitologizacji – realny, „praktyczny” stosunek do rzeczywistości, realiom umownie poetyckim – realia codzienne, powszednie, składni retorycznej – składnia kolokwialna, wielostowiu – oszczędność wypowiedzi [W XVII].

Obserwacje te doprowadzają krytyka do stwierdzenia, że:

Najważniejsze *novum* kryje się jednak gdzie indziej. Polega zarówno na wprowadzaniu codziennego, potocznego słownictwa (nie tylko w zakresie rzeczowników: nazw realiów), jak na wprowadzaniu potocznej, kolokwialnej składni, a także: „utartych” powiedzeń, obiegowych zwrotów.

To ma być moje życie?
Patrzeć się na to nie mogę!

– pisze Pawlikowska w jednym ze swoich wierszy. Nawet bliskie powtórzenie tego samego zaimka nie odstrasza poetki. Przecież tak się mówi! Bo nie tylko słowa, także kosztniejszy już zwrot językowy, składnia, szyk słów – wszystko jest tu wprost przeniesione z codziennej rozmowy. Stąd efekt na owe czasy niezwykły: naturalność, „żywość” frazy intonacyjnej sprawiają, że się te wiersze jak gdyby słyszy, słyszy się tak, jakby przed chwilą zostały wypowiedziane głosem młodej, zirytowanej kobiety [W XVII-XVIII].

Podsumowując te obserwacje, powiedzieć można, że poezja Pawlikowskiej jest zarówno konwersacyjna, nieretoryczna (a więc *kobieca*?), jak i rzeczowa, niesentymentalna, zwięzła (a więc *męska*?). Trudno o lepszy przykład, na czym polegają ograniczenia dychotomicznie zaprojektowanych teoretycznych kategoryzacji. Znacznie ciekawsze w tej części rozważań wydaje się potwierdzenie specyficznej ostensywności wielu utworów Pawlikowskiej, sytuującej jej pisanie na biegunie przeciwnym wobec retorycznej perswazji. Dzięki temu wielokrotnie udaje się w tej

⁸¹ Nie zawsze dobrze się kojarząca, by przypomnieć „Pomożecie?” Edwarda Gierka.

⁸² Porównywane liryki to Kazimiery Zawistowskiej wiersz bez tytułu o incypicie „Próżno wołasz... za nami upiorna gromada...” z cyklu *Tobie III* i *Fotografia* Pawlikowskiej.

poezji emocje oraz wszelkie inne stany świadomości nie tyle nazywać, ile przedstawiać⁸³.

Jak już zostało zasygnalizowane, faza „retoryczna” trwała u poetki stosunkowo krótko, co znamienne jednak, nigdy nie wróciła poetka do stylu zaprezentowanego w *Pocałunkach*. Nawet jeśli pisywała dalej utwory lapidarne, ich poetyka ulegała stopniowo coraz większym zmianom. Najbardziej widoczne były: rezygnacja z wyrazistej pointy, odchodzić od rygoru tradycyjnej wersyfikacji na korzyść wiersza wolnego, eksperymentowanie z wydłużaniem wersów (nawet do dwudziestu głosek), pogłębianie efektu prozaizacji. Są to sprawy dobrze rozpoznane [W LXXVII-LXXXII]. Przeobrażenia te nie następowały synchronicznie, nie zawsze też oznaczały wypracowanie jakiejś trwalszej cechy stylu, przeciwnie – wiele z nich nosi charakter jednorazowych prób, ograniczonych do jednego tomu. To, co istotne, to ich ogólna tendencja, nazwana przez Kwiatkowskiego „rozkładem formy wierszowej” [W LXXXII], wyraźnie świadcząca o zmierzaniu pisarki w kierunku prozy poetyckiej. Jej efektem było, jak wiadomo, napisanie *Szkiecownika poetyckiego*, opublikowanego w 1939 roku.

Jego ukazanie się poprzedził dwa lata wcześniej zbiór *Krystalizacje*. Według krytyka, dostrzegalna stała się wówczas jeszcze jedna nowa właściwość stylu Pawlikowskiej, określona przez niego jako „poetyka fragmentu”. Dopatruje się on w tym wpływu fragmentarycznej formy poezji Safony, której utwory nie zachowały się w całości, a której poetka poświęciła w *Krystalizacjach* osobny cykl (*Róże dla Safony*). Wszystko to przygotowuje powstanie *Szkiecownika poetyckiego*, w którym po raz pierwszy sięga pisarka po poetykę szkicu i notatki. Sama Pawlikowska tak uzasadniała swoją poetyką konwersję:

[...] Wzdycham, a wiecie, że dzisiaj ponad westchnienie słów już nie przenoszę ani rymów, lecz wyżej cenię prawdę jego bezsprzeczną.

Westchnienie, to istnieniu aprobatą, gwiazdom krótka serenada, lub światu gorzka waleta... [...] ⁸⁴.

⁸³ W następującej uwadze Włodzimierza Boleckiego (*Wstęp* [do:] M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Być kwiatem?... Wybór wierszy i szkiców poetyckich*, wybór, układ i wstęp W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 13) wolno doszukiwać się potwierdzenia, że owa ostensywność dotyczy również sposobu prezentowania przez poetkę myśli: „Liryka Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej jest przede wszystkim liryką refleksyjną, której refleksyjność zapisywana jest nie wprost, lecz w innej niż tradycyjna konwencji refleksyjności: ukryta została bowiem w zaskakujących porównaniach i nieoczekiwanych puentach, w niezwykłych metaforach i skojarzeniach, w dowcipnych i paradoksalnych stwierdzeniach czy nawet w balladowych formułach wielu wierszy. Równie często pojawia się w pytaniach, których samo sformułowanie zastępuje filozoficzno-poetycki mikrotraktat”.

⁸⁴ M. Kossak-Jasnorzewska, *Szkiecownik poetycki*, Warszawa 1939, s. 118. Cytaty z tego zbioru będą oznaczać skrótem SP.

Istotnie, przedwojenny *Szkicownik poetycki* stanowi ważne świadectwo pewnego etapu poszukiwania przez pisarkę owej „prawdy westchnienia”. Odczytanie tego zbioru pozwala lepiej zrozumieć drogę myślową, jaką odbyła Pawlikowska, a której punktem dojścia były przejmujące zapisy wojenne: *Szkicownik poetycki II* (niektóre części ukazywały się jako *Szkicownik wojenny*) oraz tzw. *Ostatnie notatniki* opublikowane z rękopisów po śmierci autorki.

To, co uderza w przedwojennym⁸⁵ *Szkicowniku poetyckim*, to wyraźna dążność do odzyskania zagubionej „istnienia aprobaty”. Istnienie przybiera w tych osiemdziesięciu pięciu fragmentach wymiar przede wszystkim przyrodniczy – Pawlikowska niemal w każdym z nich przygląda się jakiemuś bytowi naturalnemu. I tak pojawiają się tu: brzozy, robaczek, prusak, głowonóg, wróblia, kanarek, koń, „skrzydlata okruszyna barwy kurzu”, mucha, dzika róża, cykoria, powój, chryzantema, słowik, kukulka, konwalia, żaba, hiacynt, stara akacja, „motyl rudo-marmurkowy barwy kury domowej”, konik polny, wierzba, świerk, meduza, „owad-pylek”, „czarny, zwijny wciornastek”, zawilec... Pisząc w przededniu wojny, poetka jest świadoma prowokacyjnego wydźwięku takiej tematyki: „Dzisiejszy pisarz nie wspomina o kwiatach. «Nie czas pisać o różach, gdy płoną lasy»” [SP 69].

Wprost wskazuje na źródło i motywację swojej niezwyklej uważności:

Któż w ogóle rozmyśla głębiej nad rośliną oprócz buddaistów? [pisownia oryginalna – A.K.] Odkryli oni bóstwo w kwiecie lotosu i wyrazili to w akcie strzelistym: „Om mani padme” – („Om” czyli On, Najwyższy – wewnątrz „padmy”, czyli lotosu i „hum”! co znaczy po prostu: hm, chrząknięcie tajemnicze, zastanowienie się, otwarcie zamyślenia)... [SP 68-69].

W dążeniu tym domyślać się należy modelu innej niż w wierszach najwcześniejszych – młodzieńczo optymistycznych – afirmacji świata. Zgodnie z przewartościowaniami, jakie rozpoczęły się w tomikach pochodzących z lat 30., w *szkicowniku przedwojennym* jej poszukiwania zostają ściśle splecione z namysłem etycznym. Oto przykład:

Elektryczność zgasła nagle w całym domu. Musiano zapalić świecę, i ma się rozumieć, w jednej chwili uderzyła się o płomień mucha.

Warczy teraz opalonymi skrzydłami, zatacza się po zielonym suknie stołu. [...]

Przenoszę się współczuciem w nią. Weltschmerz mnie przeszywa, marszczę czoło i wymyślam przyrodzie.

Ona milczy jak zwykle. Mina indyjska, oczy spuszczone, uśmiech obojętny i ospały. Taką właśnie widzę ją zawsze i takiej nienawidzę – w rzadkich chwilach gdy jej nie podziwiam.

⁸⁵ Tak go będę dalej określać dla odróżnienia od *Szkicownika poetyckiego II*, dla którego rezerwuję nazwę „wojenny”.

– Potworze! Okrutnico! – szepczę w niewiadomą stronę.

Tymczasem mucha, leżąc na grzbiecie, konwulsyjnie wstrząsa nogami. Pomagam jej wstać. Uspokaja się. Wtem, najpogodniej, najuważniej, poczyną czyścić, gładzić swoje przednie kończyny, z gestami hrabiny, naciągającej długie balowe rękawiczki... [...]

I widzę nagle z wielką ulgą w sercu, że nie zawsze wszystko rozumiem, że bardzo dalekie jesteśmy od prawdy, ja i moja litość, od prawdy, która nie jest może tak skończenie tragiczna... [SP 96-97].

Fragment ten jest ciekawy z kilku względów. Po pierwsze demonstruje, dlaczego „poetyka szkicu” wydała się pisarce najwłaściwsza dla tego typu medytacji. Jak się zdaje, praktykowana przez Pawlikowską postawa pełnej współczucia buddyjskiej uważności wymagała formy zapewniającej z jednej strony oddanie linearnego przebiegu „obserwacji”, a z drugiej – wystarczająco obszernej, „bardziej pojemnej”, aby utrwalona mogła zostać mnogość dostrzeżonych szczegółów.

Po drugie zapis ten w wyjątkowo precyzyjny sposób zdaje relację z podstawowej od tomu *Surowy jedwab* ambiwalencji autorki, rozdartej między buddyjskim zachwytem dla natury a wywodzącą się z braminizmu (zinterpretowanego za Schopenhauerem po gnostycku) odrazą wobec jej okrucieństwa. Do tej pory uczucia te pojawiały się niezależnie, stanowiąc temat odrębnych utworów. Tym razem Pawlikowska poddała je wspólnej zdystansowanej metarefleksji, której wynik – „nie zawsze wszystko rozumiem” – chyba najbardziej w całej twórczości zbliża ją do buddyjskiego ideału oświeconej niewiedzy.

Zazwyczaj koncentruje się ona jednak na podpatrywaniu, w jaki sposób afirmują istnienie inne byty. Pisze: „Słowik, kukułka i żaby wspólnie wystawiały doczesność” [SP 112]. Albo opisuje doskonały, nirwaniczny bezruch „małej żaby zielonej”:

[...] Wypasiona majowym powietrzem i spokojna, spoczywała na liściu malinowym, błyszczące oczy utkwivszy w jeden punkt. Oddychała w pełnym słońcu; widać było, że czyni to świadomie, z głębokim zadowoleniem.

Mijały godziny. [...]

Jakież to oddanie się życiu! Ile wiary, spokoju i ufności w żabim sercu! Usiądźcież i wy raz prawdziwie spokojnie! Czyż nie sposób posiedzieć trochę na planecie, nie rzucając się wciąż z jednego miejsca na drugie? [...] [SP 81]

Zakończenie tego zapisu zdradza jednak inną niż buddyjska postawę – gest obcego tej tradycji literalnego pouczenia, udzielenia „dobrej rady” z pozycji tego-który-wie-lepiej. Co więcej, pojawia się w sformułowaniu „posiedzieć trochę na planecie” perspektywa oglądu kosmicznego, otwierająca ponownie pokusę gnostyckiego typu refleksji. Na razie jednak w roli winnego przeczuczanego – mimo pragnienia afirmacji rzeczywi-

stości – kataklizmu obsadza Pawlikowska człowieka: „Bo oto doprowadziliśmy wreszcie do nieszczęścia planety, przez opętanie nasze, złość i nienawiść, które z szybkością razem połączone wywołały katastrofę kosmiczną” [SP 28].

„Zasada gnostycka” jako podstawa opisu i rozumienia rzeczywistości pojawia się w pełnej postaci w szkicowniku wojennym, pisanym w latach 1940–1943. Był on publikowany na bieżąco w częściach w „Wiadomościach Polskich” oraz „Nowej Polsce”, emigracyjnych gazetach wydawanych w Anglii, gdzie Pawlikowska przebywała od ucieczki z Polski we wrześniu 1939 roku.

Możliwość interpretacji jej zapisów jako myślenia w kategoriach właściwych gnostycyzmowi podpowiada wydawca *Ostatnich utworów*, Tymon Terlecki, stwierdzając:

Nigdzie w poezji polskiej – jeśli wolno mi sądzić – w poezji europejskiej nie ma równie ostrego, równie rozdzierającego odczucia wojny jako katastrofy jednostki czującej, jako katastrofy gatunku, katastrofy człowieczeństwa, więcej jeszcze: jako kataklizmu, naruszającego metafizyczny układ sił, metafizyczny „power politics”, równowagę między Ormuzdem i Arymanem.

Stąd ta poezja, śmiertelnie zraniona wojną, modli się nie o lepszy świat, nie o zwycięstwo dobra, ale tylko, po manichejsku pojęte, od wieków obowiązujące wyrównanie szans między dobrem i złem, między cierpieniem i niecierpieniem, między bólem i radością życia⁸⁶.

W wojennych notatkach Pawlikowskiej odnaleźć można wiele elementów pojęciowości gnostyckiej, której syntetyczny model przedstawił Jonas. Są nimi:

– poczucie „własnej obcości, rozpoznania świata jako miejsca wygnania”⁸⁷, co u Pawlikowskiej przyjmuje postać żalu: „Ach, co za awantura, co za rozpacz, jakie to wszystko obce, nieludzkie”⁸⁸;

– przeświadczenie o trwaniu stałej walki dobra ze złem, której areną jest „ten świat”. W szkicowniku mowa jest o „wiecznej wojnie” [SP II 34] „wojnie ludzko-zwierzęcej” [SP II 19], „wojnie roślinnej” [SP II 19] oraz o tym, że „wojna, to tylko na ostatnią strzałkę żaru i napięcia przesunięte życie. Przyspieszone tempo czasu, który nigdy nie był pacyfistyczny” [SP II 16];

– antyteza „światła” i „ciemności”; Pawlikowska używa określenia „zbawcze światło” [SP II 24-25], a jako symbol mroku, który okrywa

⁸⁶ T. Terlecki, *Ruina poetyckiego klasycyzmu*, w: M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Ostatnie utwory*, zebrał i opracował T. Terlecki, Warszawa 1993, s. 7.

⁸⁷ H. Jonas, *Gnostycka obrazowość i język symboliczny*, w: tegoż, *Religia gnozy*, s. 65.

⁸⁸ M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Ostatnie utwory*, s. 10. Do cytatów z wojennego *Szkicownika poetyckiego*, pochodzących z tego wydania będę odsyłać skrótem SP II.

świat ludzki, wskazuje ciemności panujące w głębiach morskich, np. „Ach, te odmęty morskie są tylko obrazem, symbolem innych, równie groźnych: wzburzonej otchłani niedorzeczności ludzkiej, odwiecznej jak ocean!...” [SP II 55-56], używa też określenia „drapieżna ciemność odmętów”⁸⁹ [SP II 56];

– przekonanie o świadomym udziale zła w dręczeniu ludzi – autorka szkicownika mówi o „Złym Duchu” [SP II 62] oraz o tym, że „Powietrze natchnione jest nonszalancją demonów, które nic nie ryzykują, lecz tylko radość mają wielką z pogromu boskiego faworyta, człowieka. Pogromu i poniżenia” [SP II 80];

– wyobrażenie upadku, pograżenia się w obcej rzeczywistości: „Wpadliśmy w jakieś cudze i niezrozumiałe dziedziny” [SP II 67];

– odczucie samotności i uwięzienia, z której ulgę przynieść może zrozumienie własnej sytuacji: „Każdy z nas, jak zasypany górnik, czołga się w inną stronę po zbawcze światło” [SP II 24-25];

– metaforyka odrętwienia, snu, upojenia, któremu służy celowo wzniecany przez złe moce „zgiełk tego świata”⁹⁰ u Pawlikowskiej pojawia się w obrazie, który przypomina motyw znany z poezji Sebyły:

Człowiek, jak szczur fantastyczną melodią zakłęty, biegnie w ślad za swoim Szczurołapem, owitym po czoło w czarną opończę, dmącym w fujarkę z kości ludzkiej. Oszalała gromada otacza go, ściga i wyprzedza. Piszczalka ogarnia świat, rośnie w koncert porywający. Tło tej to przesmutnie bohaterskiej fanfary stanowi jednostajny skowyt, ujadanie, które znamy z radiowych odbiorników tak dobrze. Głosy podjadków, drobnej fauny z dna piekieł, rzępolą zawzięcie, podczas gdy czołowe demony ogłaszają z dumą postępy swoje i tryumfy, a z radością cudze straty i mogiły. [...] Krótkie jest życie znikomego człowieka, szatana natomiast zdaje się być wieczne. Dlatego ci, co są przez niego opętani, patrzą w tak odległą przyszłość, karmią się tak dalekimi nadziejami, jak gdyby wieki mieli przed sobą! Nie rozumiejąc własnego opętania, tłumaczą je sobie troską o przysze pokolenia [SP II 61].

Co ciekawe, chociaż Pawlikowska wielokrotnie przywołuje symbolikę szatańską, właściwie nie wspomina o Bogu. Ten znaczący brak odczytywać można również jako potwierdzenie gnostyckiego charakteru tego dyskursu. W języku gnozy mowa jest o „obcym Bogu” („Innym”, „Nieznany”, „Bezimiennym”, „Ukrytym”), przebywającym poza tym światem.

Poetka usiłuje sformułować własną wersję teodycei. Zastanawiając się nad powodami tych poszukiwań, wyraźnie dostrzega, że ich totalizu-

⁸⁹ W terminologii mandejskiej występuje określenie „woda mętna”, oznaczające wzburzoną wodę, dosł. „wodę Otchłani” (lub Chaosu) i uznawane za pierwotne tworzywo świata ciemności, z którym zmieszała się woda żywa. Zob. H. Jonas, *Gnostycka obrazowość i język symboliczny*, s. 113.

⁹⁰ Tamże, s. 87.

jący charakter nie pozostaje bez wpływu na kształt prowadzonych zapisów. Sygnalizuje też w adresie do czytelnika, że nie zadowala ją ich artystyczny rezultat, ale ważniejszy jest dla niej efekt terapeutyczny:

Dlaczego piszę tak a nie inaczej? Jest-że czas na podobne medytacje? Czy wolno nam dzisiaj ujmować świat jako całość, ludzi jako jeden gatunek, gwiazdy jako przysze nasze ojczyzny? Darujcie, że dusza moja wyrwa się ponad dzisiejszy dzień! Że szukam pociechy w syntezie, w porównaniach przyrodniczych. Każdy z nas, jak zasypany górnik, czołga się w inną stronę po zbawcze światło, każdy na swój sposób rozumowaniem błądzi. Rozmawiam z ziemią i wszelkim stworzeniem na tematy wojenne. To mi ulgę przynosi [SP II 24-25].

Rzeczywiście wielokrotnie zwraca się Pawlikowska bezpośrednio do drzew w lesie, do „wielkopańskich jeleni”, do „łękliwych i serdecznych saren”, do „tygrysów, lwów, panter, jaguarów”. Zapisuje również „rozmowę” z krukami, z którymi chciałaby żyć „w gromadzie”, „daleko od ludzkiego świata” [SP II 34]. Te idealizacje natury nie sprzyjają uspojnieniu zapisywanej wizji świata. Przeciwwstawienie niewinności przyrody winie „zdiablonego człowieka” [SP II 80] okazuje się nie do utrzymania. Choć wojenna rzeczywistość wpłynęła na radykalizację światopoglądu Pawlikowskiej, w jej wojennych szkicach wciąż pobrzmiwa od dawna trapiący ją nierozstrzygalny dylemat: jak postrzegać naturę – jako dobrą czy złą? Dostrzegając jej obojętność, podejmuje pisarka beznadziejną interwencję, antycypując gest Gombrowicza odwracającego żuki na plaży⁹¹ i przeżywając identyczny dramat absurdu:

Rozgwiazdy, złociste, rumiane, popielate, z dala od rodzonej wody-matki, otwartszy bezsilne ramiona, kruszeją w słońcu. Tłumy ludzi kroczą po nich jak po liściach jesiennych, liściach nieszczęśliwych. [...]

Droga moja ku domowi staje się uciążliwa. Co krok podnoszę te gwiazdziste kaleski i niosę ku odległej wodzie, po trzy, po cztery. A tu ich setki i setki! [...]

Ale dlaczego na tyle tych ofiar wybieram, trafem rządzona, tę a nie inną? Mijam jedną; nie jestem w stanie ominąć drugiej. Daję sobie słowo, że to już ostatnia, a jednak wracam, znudzona własną litością, i zbieram z piasku tych kilka własnie, choć niczym się me wyróżniają. [...]

I tak oto czas jakiś, aż do zmęczenia, nosiłam te z rozgwiazd, które o pomoc westchnęły, które ku niebu ramiona otwierały. Inne pozostały i nie odżyją więcej [...]

Fatalista powie, że i one mają szczęśliwą lub nieszczęśliwą gwiazdę...

To być może. Na wszystko jest miejsce w tym nieskończonym, żalonym, niedomowym, nieswojskim świecie [SP II 53-55].

A jednak jakby wbrew nihilistycznym implikacjom gnostycyzmu, ale za to w zgodzie z ideą panpsychizmu – ujawnia się w owych „medyta-

⁹¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1957–1961*, red. naukowa tekstu J. Błoński, Kraków–Wrocław 1986, s. 52-54.

„Kosmiczna” trop odmienny, afirmatywny i zadziwiająco nowoczesny. „Kosmiczna” perspektywa wyzwala w pisarce intuicję analogiczną do tej, którą reprezentują nurty obejmowane współcześnie ogólną nazwą ekofeminizmu. Przywołują one postać archetypicznej «Matki Ziemi» albo «Pramatki» (zwykle zwanej Gają) jako źródła życia i twórczyni wszystkiego, co istnieje⁹². Pawlikowska także konsekwentnie przedstawia naszą planetę jako żywy organizm, mówiąc o niej „Ziemio płacząca, ziemio rozżalona” [SP II 82] i wieszcząc „powolne ziemiobójstwo, poczęte przez najbardziej szalonych” [SP II 67]. Porównuje ją też do zwierzęcia, którego zaatakował pasożyt:

Ziemio, matko gatunku ludzkiego, planeto ciemna, spod jasnej gwiazdy, dokądże dążysz z tym ładunkiem cierpienia? Jak barwą do ciebie podobna jaskółka-jeżyk, która podlega straszemu pasożytowi, rudemu pajęczakowi, upadasz, za truta śmiertelnie, i znowu dźwigasz się, by ostatkiem sił uciekać od samej siebie [SP II 25].

Mianem ekofeminizmu określa się ruch kobiet na rzecz ochrony przyrody, podporządkowany nowemu spojrzeniu na kobietę i naturę oraz na wzajemne ich relacje:

Ekofeminizm [...] stara się wydobyć na jaw związki między wszystkimi postaciami opresji, jakiej doświadczają ludzie, a jednocześnie skupia uwagę na dążeniu rodzaju ludzkiego do tego, by podporządkować sobie świat pozaludzki, czyli naturę. Ponieważ w kulturze kobiety są tradycyjnie kojarzone z naturą, ekofeministki wskazują, że istnieją teoretyczne, symboliczne oraz językowe związki między problemami poruszonymi przez feministki i ekologów⁹³.

W tym ujęciu dla ludzkiej odpowiedzialności za świat, który dzieli z innymi czującymi bytami, nie szuka się już transcendentnego uzasadnienia w postaci metafizycznego zła. To człowiek i stworzona przez niego cywilizacja przyczynia się do degradacji natury i własnego otoczenia. Podobne intuicje zapisała Pawlikowska:

1. Jest w świecie przyrody jak gdyby sumienie, które liczy się z prawami do życia wszystkich gatunków, które czuwa nad granicami okrucieństwa, w pewnej mierze, niestety, przez nie tolerowanego. Nie było dane żadnej z potężnych bestyj wybujać ponad inne, zagarnąć zbyt wiele miejsca. Człowiekowi jedynie – ale otrzymał on szczególne zadatki na to, by nie być bestią [SP II 64].

2. O, bo nie jest zbrodnią łamać kręgi posiłkowi przeznaczonemu nam, zgodnie z wolą natury, życie prędko zgasić trafną łapą i żywot własny krwią cudzą podtrzymywać podług praw. Ale uczynić komuś z krótkiego żywota takie oto piekło, piękny cud energii i rozmachu wtrącić w taką twardą i ubogą celę i naśmiewać

⁹² R. Puatnam Tong, *Mysł feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, przekład przejrzała M. Środa, Warszawa 2002, s. 342.

⁹³ Tamże, s. 323.

się tłumnie z bezsilnego jeńca – to umie tylko jeden pośród zwierząt, człowiek [SP II 45].

Nigdzie nie formułuje Pawlikowska wprost zarzutu, że za dostrzeżone przez siebie negatywne zjawiska wini podporządkowanie cywilizacji „męskim” wartościom dominacji, choć piętnuje myśliwych, konstruktorów bombowców i przemawiającego „tego czy innego przewodnika, w krwawych sprawach nienawiści i pychy” [SP II 45]. Wskazać można jednak wiele poszlak, że jej refleksja – sama uwikłana w gnostyckie dychotomie – była nieodległa od fundamentalnej krytyki hierarchicznego i dualistycznego sposobu myślenia charakterystycznego dla patriarchy⁹⁴, niesprzyjającego ani naturze, ani kobietom, ani... mężczyznom. Niezwykłego materiału na ten temat dostarczają *Ostatnie notatniki*, dokumentujące myśli pisarki na temat starzenia się, kobiecego ciała i własnej choroby. To jednak temat na inną okazję. Na lepszą opinię – i wyrozumiałość – badaczek feministycznych⁹⁵ musi jeszcze Pawlikowska poczekać.

⁹⁴ Najbardziej charakterystyczne cechy patriarchalnej struktury pojęciowej to według K.J. Warren (*The Power and the Promise of Ecological Feminism*, w: *Ecological Feminist Philosophies*, K.J. Warren (red.), Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 20): „(1) myślenie w kategoriach hierarchii wartości, to znaczy takie, które przypisuje większą wartość, status i prestiż temu, co znajduje się «na górze», niż temu co znajduje się «na dole»; (2) występowanie dualizmów wartości, to znaczy myślenie w kategoriach dysjunktywnych par, w których człony postrzegane są jako przeciwstawne (a nie np. uzupełniające się, komplementarne), oraz wykluczające się (a nie inkluzywne) [...] [a także], w którym wyższą wartość (status, prestiż) wiąże się tylko z jednym członem dysjunktywnej pary (np. dualizmy, w których przypisuje się wyższą wartość albo status temu, co historycznie określano jako «umysł», «rozum» i «to, co męskie», niż temu, co historycznie określano jako «ciało», «emocje» i to, «co kobiece»); oraz (3) logika dominacji, to znaczy taka struktura argumentacji, która prowadzi do uzasadniania istnienia relacji podporządkowania”, cyt. za: R. Puar na Tong, op. cit., s. 323.

⁹⁵ Zob. I. Iwasioń, *Oblicza „ja”*. O świadomości bohaterki dramatów M. Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, „Ruch Literacki” 1995, z. 4.