

Meditatio mortis według Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego

1. Umieranie bliskich jako wtajemniczenie

W świecie poetyckim Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego śmierć jest wszechobecna. W poniedziałki pojawia się na targu w przygranicznym miasteczku (CLXXIV)¹. Zabiera żywych, by upić ich w nieistniejącej karczynie na skraju wsi (CLIX, CCCIV). Niczym mżawka towarzyszy dwóm studentom na górskim szlaku (CXCVI, CXCVII). Bardzo wczesnie puka do drzwi pokoju w domu akademickim (CCXCIX). Otwiera niemowlętom usta „w pierwszą noc// po narodzinach” (XXXVIII). Przychodzi po wypadające włosy (CXVIII). Zagnieżdża się w Leszku, który „pewnie ukończyłby polonistykę”, gdyby nie odebrał sobie życia (CCXCIX).

Doświadczenie umierania i śmierci ma w poezji Dyckiego wiele odcieni, przede wszystkim jednak przybiera kształt szczególnego wtajemniczenia. Niweczy złudne poczucie bezpieczeństwa, wzbudzone przez to, co w codziennej egzystencji przyziemne, zwyczajne i powszednie. Odkrycie samobójczej śmierci Leszka „w pokoju / na dziesiątym piętrze” jest dla głównego bohatera tej poezji odkryciem, że śmierć „następuje po śniadaniu obiedzie i kolacji”, a ten, który leży „w zeszlonocej pościeli” w lilijki, już się nie zbudzi (XXVI). Zderzenie zaś zdumiewającego chłodu jego martwego ciała z ciepłem ciał kobiet ubierających umarłego do trumny wyjaskrawione zostaje porównaniem ich cielesnego ciepła do kłusek z przedwczorajszego obiadu (XXII).

Nagły zgon przyjaciela i zarazem kochanka prowadzi także do odkrycia, że głęboko zakorzeniony w tradycji rozdział tego, co duchowe, wzniosłe i uświęcone powagą śmierci, od tego, co cielesne, niskie i podległe poruszeniom żądz, trudny jest do utrzymania. Egipski mnich, Ewagriusz z Pontu (zm. 399), duchowy mistrz naśladowców Ojców Pustyni, przestrzegat:

„Człowiek nie odsunie namiętnych wspomnień, jeśli nie będzie pracował nad poządlwością i popędliwością. Tę pierwszą osłabia przez post, [nocne] czuwanie i leżenie na ziemi, tę drugą natomiast uśmierza przez cierpliwość, pobłażliwość, zapomnienie złego i jałmużnę. Albowiem z tych dwóch namiętności powstają wszystkie pozostałe demoniczne myśli, które prowadzą umysł do zniszczenia i zguby”².

Do nocnych praktyk ascetycznych porównuje swoje zmagania z pamięcią bohater poezji Dyckiego:

¹ Wiersze E. Tkaczyszyna-Dyckiego cytowane będą z tomu: E. Tkaczyszyn-Dycki, *Oddam wiersze w dobre ręce* (1988–2010), Wrocław 2010. Liczba rzymska wskazuje numer utworu w tomie.

² Ewagriusz z Pontu, *O różnych rodzajach złych myśli* (*De malignis cogitationibus*), tłum. L. Nieścior [w:] idem, *Pisma ascetyczne*, t. 1, wstęp i oprac. L. Nieścior, Kraków 1998 (*Źródła monastyczne* 18), s. 330 (2).

„od nocy do świtu ćwiczenie pamięci
jak czarnej skóry niewolnika
w dniu w którym umarł ćwiczenie pamięci
i w dniu w którym przygotowaliśmy się do pogrzebu

ćwiczenie pamięci jak czarnej skóry zbiega
a potem raz po razie
ażeby umarły był wciąż jak żywy
ażeby żywy był jak umarły

i nie ważył się przychodzić z widownią ciała
ażeby przychodził jak pustelnik tylko
do swojej duszy pełen miłości ku niej (...)
(XXVII).

Asceza, czyli – zgodnie z greckim źródłostwem – ćwiczenie³, wiąże się tu z ćwiczeniem, czyli smaganiem dyscypliną („raz po razie”) buntującej się pamięci. Namiętne wspomnienia sprawiają, że wbrew powadze i majestatowi śmierci myśl o żywym wywołuje obraz jego pożądaney i pożądlivey cielesności, a nie pustelnika, który umarł dla świata, ujarzmił zmysły i przybywa wiedziony miłością ku duszy. Wszelako nieposłuszna pamięć nie tylko mąci podniosłą aurę śmierci wizjami grzesznej zmysłowości. Nie pozwala też myśleć o umarłym tak, jakby był wciąż żywy i jedynie pogrążony w śmiertelnym śnie. Nęka bowiem powracającym widokiem „samobójczej śmierci Leszka” – sceny, „gdy zatriumfowały w nim// wszystkie furie powietrza naraz/ czyniąc zeń igrzysko/ pakułę gdzieś poza ludzkim kręgiem/ albo w ludzkich wnętrzościach” (XXV).

Doświadczenie śmierci prowadzi zatem również do gorzkiego poznania kruchości, nietrwałości i chaosu ciała, które – tak dziecięce, młodzieńcze, jak dojrzałe czy starcze – łatwo ulega śmierci i rozkładowi. Materace „w lubelskich domach publicznych” przypominają o nocach spędzonych z Leszkiem, ale we wspomnieniu tym, łączącym obrazy miłosne i pogrzebowe, to zmarły obdarzony jest ciałem, żywi natomiast ukazani zostali jako krzątające się i wirujące niby wiatr kości, członki i wnętrzości (XXII). Myśl o grobie Helenki Bojarskiej przeplata się z myślą o tajemnych leśnych wyprawach dwojga nastolatków, zaciekawionych sekretami swoich dojrzewających ciał i nieświadomych, że drzewa, co dziś służą im przyjaznym cieniem, dostarczają też materiału na trumny, z których jedna już jutro zamknie się nad zwłokami Helenki (CXXXI). Wydobyty z pamięci epizod zagranicznej eskapady nierządneho chłopca – odebranie mu przez rumuńskiego celnika konserwy rybnej i puszki skondensowanego mleka – przywołuje zarazem wyobrażenie rozkosznych pocałunków Mirandy i wizję nienasyconey ziemi, pożerającej ciało młodzieńca:

„Miranda całuje jak słodka wystanniczka
bogów z dalekiego Olimpu

³ Zob. choćby H. Wójtowicz, *Asceza w hellenizmie* [w:] *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, pod red. F. Drączkowskiego, J. Pałuckiego, Lublin 1993, s. 9–11.

Miranda całuje zanim jutro ziemia
zdąży nasycić się przepaścią

twoich równie słodkich ust (...)"
(CCLIII, zob. też CCLIII, XII).

2. Zachęta do wejrzenia w głąb siebie

Bohater poezji Dyckiego jest poetą, który wyznaje, że pisze, aby „uciec/ od śmierci Leszka”, i że układając wiersze, lęka się śmierci, a jednocześnie toczy z nią wojnę (LXXIX). Wszelako śmierć, choć „wiecznie trwoży”, „jest po to ażeby nie ustawać w drodze/ w zdobywaniu siebie” (CXCVII). Rozpamiętywanie zgonu przyjaciela oznacza przeto morderne i straszne wpatrywanie się w siebie, z wolna – poprzez ślepotę i domysły – wiodące ku poznaniu prawdy:

„mój przyjaciel jest martwy
i z martwych nie wstanie dzisiaj
jutro znowu pójdę za nim w głęboki
oczodół tego samego i będę widział

pojutrze znowu będę żrenicą obróconą
strasznie na siebie i ślepa jak wtedy kiedy się rodził
i kiedy umierał a potem znów będę żrenicą
obróconą strasznie na siebie jakbym coś zgadywał (...)"
(LVIII, zob. CXII).

Prawdy o sobie można dowiedzieć się bowiem dopiero przy czymś grobie (CCCXXXIX). Poznawanie siebie jest więc nierozzerwalnie powiązane z grozą – odbieranie swoim zmarłym „garstki siebie” to zdobywanie „straszego bogactwa” (CCIX, zob. CLXXXIV). Opowiadanie zaś o śmierci nie różni się od opowiadania „głównie o sobie” (CLXXXVII). Jaskrawy kontrast pomiędzy światem żywych, w którym panuje upał, powodowany przez wybiegające „skądś” i skłonne do wesołej zabawy „słoneczko”, a światem umarłych, w którym nagle znalazła się osiemnastoletnia Helenka Bojarska, służy uwydatnieniu powagi nakazu, by optakujący ją żałobnicy wejrzeni „w głąb siebie” (CXL).

3. Dusza i jej siedlisko

W obrazie człowieka, odsłaniającym się w tym wtajemniczeniu, istota człowieczeństwa utożsamiana jest z duszą, ciało natomiast stanowi jej ciemne mieszkanie, podległe chaosowi, cierpieniu i śmierci. Gdy zatem nad umierającym „zamknie się (...)/ niebo jak wieko trumny”, „Pan Bóg (...) niczego nie zechce/ (...) oprócz duszy/ której nie mamy w sobie ale w Nim” (CLVIII). Albowiem, jak ufnie głosi Psalmista, „Dusza moja spoczywa tylko w Bogu, od Niego przychodzi moje zbawienie” (Ps 62 [61], 2)⁴. Duch udręczony

⁴ Biblia cytowana jest z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. [Biblia tysiąclecia]*, w tłum. z jęz. oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich, wyd. 3, poprawione, Poznań 1980.

chorobami matki to „gotąbek uwolniony/ z rąk syna i uniesiony do nieba” (CCCXXV, CCCXXIV).

Jednakże czysta miłość ku duszy wymaga heroicznej siły pustelnika – zapasnika Bożego zaprawionego w ascetycznych praktykach (XXVII). Tymczasem mącq ją poruszenia ciała, „siedliska duszy”, ściągające myśl na obszary fizjologii i seksualności, które łączą się z „siedziskiem” (CCXVII). Piękne ciało „bez Pana Boga jest niczym innym/ jak słodkim siedliskiem pustki” zamieszkanym przez demona (CCCLXII). Stwierdzenie to pada w wierszu nawiązującym do słów reguły św. Antoniego Pustelnika (zm. 356): „Z młodszym od siebie nie leż na tej samej macie”⁵, i odsyła zapewne do przestrogi św. Pawła: „Strzeżcie się rozpusty (...); kto (...) grzeszy rozpustą, przeciwko własnemu ciału grzeszy. Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6, 18–19). A skoro zbezczeszczenie świątyni jerozolimskiej znamionuje „ohyda spustoszenia”, o której mówi prorocтво Daniela i napomyka sam Chrystus (Dn 9, 27; Mt 24, 15–16), to być może stąd zaczerpnięte zostało „spustoszenie”, użyte na określenie genitaliów w utworze o bydlęcych rozkoszach ciała, łączących modnego młodzieńca i podstarzałego mężczyznę (CXXXVI)⁶.

Ciało, dane od Boga (XLVI), jest strojem duszy. W łonie matki człowiek nakłada twarz (X), a z upływem lat przybiera coraz to nowe ciało, którego przemiany widnieją na fotografiach (CCXVI). Wskutek śmierci wreszcie „zdejmuje i odrzuca (...) szkielet” – jak łach lub sukienkę (CXXI). Przy czym pełne grozy wejrzanie „w głąb siebie”, dokonujące się poprzez doświadczanie umierania bliskich, uświadamia, że życie w ciele jest zanurzeniem „w ciemnościach (...) ciała marnego” i przebywaniem pośród „chaosu (...) wnętrzości” (VII).

„Nie karć mnie, Panie, w swym gniewie” – błaga Psalmista – „(...) ulecz mnie, Panie, bo kości moje strwożone i duszę moją ogarnia wielka trwoga” (Ps 6, 3–4). Doznanie Bożego gniewu niewiele odbiega od doznania samobójczej śmierci przyjaciela, która powoduje „wypełnienie się chaosu w (...) przerażonych kościach” (XXIV). Zmaganie zaś z cierpieniem, umieraniem i śmiercią miłowanych osób upodabnia bohatera poezji Dyckiego do Hioba. Przynięciony bólem utraty, dotknięty trądem Hiob milczał siedem dni i siedem nocy, aż wreszcie „otworzył usta i przeklinał swój dzień (...): ‘Niech przypadnie

⁵ Św. Antoni Pustelnik, *Reguła*, tłum. Z. Brzostowska [w:] Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywoť św. Antoniego*, Św. Antoni Pustelnik, Pisma, wstępami i komentarzem opatrzyła E. Wipszycka, Warszawa 1987, s. 188.

⁶ Do wiersu „Chytrze bydlą z pany kmiecie”, rozpoczynającego średniowieczny wiersz określany mianem *Satiry na leniwych chłopów* lub *Satiry na chytrych kmieciów* (*Polska poezja świecka XV wieku*, oprac. M. Włodarski, wyd. 4. zmienione, Wrocław 1997 [Biblioteka Narodowa I 60], s. 13–15), Tkaczyszyn-Dycki nawiązuje kilkakrotnie. Wiersz LXXXIV. otwiera słowami: „frajer z którym dzisiaj bydlę/ (mówią iż chytrze) (...)”, wiersz CXV. – „frajer z którym bydlę dzisiaj/ i z jakim będę bydlif jutro/ (mówią iż chytrze) (...)”, wiersz CXXIII. – „bydlę z frajerem (mówią iż chytrze) (...)”, wiersz CXXXVI. – „Gemlaburbitsky z którym od kilku/ dni bydlif moje ciało (mówią/ iż chytrze) (...)”, wiersz CXXXVII. – „Gemlaburbitsky z którym od kilku/ dni bydlif moje ciało (mówią/ iż chytrze) (...)”. Staropolski czasownik „bydlif” oznaczał ‘żyć, przebywać, postępować’. Czasownik „bydlif się”, jak podaje Linde, oznaczał zaś ‘bydlifka, czyli byka do siebie przypuszczać’ (S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1807, s. 203, kol. prawa). W tym znaczeniu słowo „bydlif się” występuje w gwarach i stąd być może przeniknęło do slangu, w którym oznacza ‘uprawiać seks’. Zob. *Miejski słownik slangu i gwary potocznej*, s. v. Bydlif się, <http://www.miejski.pl>, [dostęp 18.04.2011].

dzień mego urodzenia i noc, gdy powiedziano: «Poczęty mężczyzna». (...) O, niech ta noc bezpłodną się stanie i niechaj nie zazna wesela! (...) Niech zgasną jej gwiazdy wieczorne, by próżno czekała jutrzeńki, źrenic nowego dnia nie ujrzała; bo nie zamknęła mi drzwi życia, by zasłonić przede mną mękę. Dlaczego nie umarłem po wyjściu z łona, nie wyszedłem z wnętrzości, by skonać? (...) Nie żyłbym jak płód poroniony, jak dziecię, co światła nie znało. Teraz bym spał, wypoczywał, odetchnąłbym w śnie pogrążony (...)” (Hi 3, 1–16). Echa tej skargi pobrzmiwają w słowach kierowanych do Boga przez znękanego potomka Dyckiej:

„to Ty stworzyłeś brzuch mojej matki
i Ty otworzyłeś żywot mojej matki
i otworzyłeś oczy moje
nic więcej

nic więcej nie widzę
nie wiem
czy otwierając brzuch mojej matki
pomyślałeś gdzie płód zamknę

w jakich ciemnościach odetchnie od trumny
pomyślałeś jeżeli w ciemnościach
zgubię płód Dyckiej
jest nadzieja że odetchnie”

(IX).

Zgodnie z nakazem Bożym objawionym Mojżeszowi i Aaronowi ten, kogo dosięgnie plaga trądu, zostanie uznany za nieczystego i będzie usunięty ze społeczności, wśród której mieszka Pan (Kpł 13, 1–3; Lb 5, 2–3). „Nosiciele na schodach katedry” – odtrąceni – pouczają, że życie jest otchłanią ogarniającą każdego, kto się zrodził, ale wszystkie mroczne plagi tej otchłani spadają na tych, co zasypiają w objęciach trędowatych (CI). Ciało ulicznego chłopca, wędrującego „z ręk do rąk”, wrzodzięje (XCIV). Jednakże nie mniej dotkliwie udręczone są wnętrzości chorych, w które przekłęci kochankowie miotają ogień choroby, piach i gorejące szmaty. Chaos wnętrza, trawionego płomieniem choroby i płomieniem pożądania, przypomina tu zarazem grobowy dół, w który ciska się „garść / piachu” (C).

Znamieniem zarówno życia, jak i umierania, zarówno trwogi w zetknięciu ze śmiercią, jak i poufałości z umarłymi są powracające obrazy wymiotów, oddawania moczu i wydalania. U progu choroby psychicznej, wskutek połknięcia nieznannej ilości białych proszków wymiotuje matka bohatera poezji Dyckiego (CCXX, CCXXI). Wspomnienie „wymiotującego brzucha/ wymiotującego z przerażenia” łączy się z widokiem „samobójczej śmierci Leszka” (XXV, zob. XXXIV). Gotowość do wymiotowania bigosu staropolskiego i ciasta jaszczowskiego pani Bochyńskiej, a zatem do wyrzeczenia się cielesnych rozkoszy stołu, wynika z pragnienia, by być bliżej umarłego (LXXVII). Zachowanie pięciorga młodych, którzy piją „alkohol na żydowskim cmentarzu/ a potem” siusiąją „w zaroślach”, można by uznać za brutalny

i bezczeszcący pamięć o martwych przejaw triumfu żywego ciała i jego upojenia życiem. W istocie jednak oddawanie moczu na cmentarzu ujawnia poufalość z umarłymi i przynależność młodych do ich świata, skoro „dwie dziewczyny/ i trzech chłopaków załatwia się/ wśród grobów jak u siebie w domu” (LXXXVI). Pełna czulej troski dbałość syna, by „brzuch chorej” matki nie twardniał „od nadmiaru błyskawicznej kaszki mlecznej” i by „mogła się wysuszyć wypróżnić”, wymierzona jest przeciw chorobie i umieraniu ciała (CCCLVI).

Cielesna kruchość, podatność na śmierć i rozpad budzi grozę, a jednocześnie stanowi przedmiot świadomie podejmowanych rozmyślań. Rozkład jest bowiem „nie mniej ważny aniżeli pępovina/ do której chcielibyśmy powrócić” (XXXIX). Pan Gemlaburbitsky – „Alfons Śmierci” – „jak robak” przychodzi do młodego mężczyzny, czekającego „jak robak” z przeznaczonym dla niego ciałem (XXXV). Zgodnie z przekleństwem, które spada na grzesznego Adama (Rdz 3, 19), ludzie „raz a dobrze zrobieni z gliny” (CCLXXXIV) obrócą się w proch bądź rozsypią w popiół (zob. CCCI). Dlatego śmierć, która przybywa po Leszka „do akademika”, szuka go także „na dnie popielniczki” (CCXCIX). Stąd też opowieść o śmierci wiąże w jedno wizję rozpadu ciała, cielesnych rozkoszy, pożerania i trawienia ludzkich prochów:

„opowiem ci o śmierci (...)

otóż nie zaczynaj z nikim przyjaźni

bez jego prochu w twojej garści

i bez jego prochu w twoich ustach

i bez prochu w twoich kiszka (...).”

W zachłannym pożeraniu ujawnia się zaś nienasycone łaknienie ciała, a także pragnienie, by to, co połykane, przyswoić, włączyć w swą cielesność. Gdy przeto „śmierć (...) przychodzi (...) po włosy jakie nam od dawna wypadają”, „ile sił wpychamy” je „sobie do gardła” (CXVIII). W istocie jednak owa cielesna zachłanność nie ocala od utraty tego, co zjadane, lecz sprawia, że „cielsko porośnięte w przerażone mięso/ (...) idzie prosto do nieba”, „dławiąc się sobą” (LXVIII).

4. Czystość i umieranie w rzeczach nieczystych

Zaznanie umierania i śmierci bliskich prowadzi wszakże do odkrycia nie tylko nędzy, bólu, zamętu i nietrwałości ciemnego mieszkania duszy. Odstania również grzech, skaleenia i brud, które oddalają od upragnionej czystości.

W pierwszej *Homilii* o Pieśni nad Pieśniami Orygenes (zm. 253/254), objaśniając słowa oblubienicy „Woń twych pachnideł słodka” (PnP 1, 3), głosił:

„Jeśli dotknie mnie Oblubieniec, wówczas i ja mieć będę piękny zapach, ja również będę namaszczone wonnościami, dojdą i do mnie jego pachnidła, tak że będę mógł powiedzieć wraz z Apostołem: «Jesteśmy miłą wonią Chrystusową na każdym miejscu» [2 Kor 2, 15]. My jednak słuchając tych słów cuchniemy jeszcze grzechami i występkami, o których pokutnik tak mówi u proroka: «Gniły i ropiały moje rany na skutek szaleństwa mego» [Ps 38 (37), 6]. Grzech ma zgniły zapach, cnota zaś wonieje pachnidłami”⁷.

⁷ Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami* [w:] idem, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, z jęz. łacińskiego tłum. i przypisami opatrzył S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 198.

Kasjodor (zm. 580), wykładając duchowe sensory wersetu: „[Pan Bóg] Podnosi nędzara z prochu, a dźwiga z gnoju ubogiego” (Ps 113 [112], 7), oznajmiał, iż owo dźwiganie z gnoju dokonuje się za sprawą Bożej łaski i oznacza powstawanie z upadku ciała, podczas gdy poddanie się panowaniu grzesznych namiętności ciała jest tarzaniem się w gnoju⁸. Ta głęboko zakorzeniona, czerpiąca z metaforyki Starego Testamentu, chrześcijańska tradycja ukazująca grzechu jako cuchnącej gnijnym odorem choroby, rozkładu, szaleństwa, unurzania w odchodach nierozzerwalnie wiązała się z przypisywaniem mocom piekielnym ohydnej woni grobu i kloaki⁹.

Bliskie takiego ujmowania nieczystości i grzechu są wiersze Tkaczyszyna-Dyckiego. Nim przeto bohater jego poezji, „jeszcze dziecinny” i nieznający „smaku złej przygody”, przeżyje wtajemniczenie w występki, w trwożnym przecuciu żegna się „na widok nieczystości co wybijają z pobliskiego/ szpitalnego szamba lub prędzej biorą się” z niego (CLXI). Dotąd nieskalany i nabożny przeczuwa grozę grzechu, choroby, szaleństwa i splugawienia, które nieodległa przyszłość nie tyle przyniesie, ile wydobędzie z niego. Tęsknota za klasztorną czystością i łagodnością, jakie pozwalają mnichom-pustelnikom „obmyć ciało/ z miłości własnej i grzechu matki” (CLV), pogłębia doznanie brudu i pokalania. A ponieważ – zgodnie z przestrożą św. Pawła – rozpusta bezczęści świętynię Ducha (1 Kor 6, 18–19), a w pustkach ciała „bez Pana Boga” mości się demon, ratunek przed jego ostatecznym triumfem może przynieść rozgraniczenie tego, co czyste i Boże, oraz tego, co zmasane grzechem. Być może dlatego „zmarnotrawiony”, „owrzodzony” i „wygnany” kieruje do Boga prośbę: „w rzeczach czystych niechaj będzie Twój dom/ a w rzeczach nieczystych moje umieranie” (XLVIII).

Wszelako pragnienie czystości nie tylko potęguje odczucie zbrukania. Ujawnia także zakłamanie tych, którzy gotowi są – na dowód swej rzekomej nieskazitelności – wskazać, napiętnować i odtrącić „owrzodzonego”. W wierszu *Szpital św. Klary* pada wyznanie: „kto mnie owrzodził ręce umywał/ i rozpowiadał że owrzodzonego widział na mieście”. Utwór zaś *Księżyc wschodzi nad Wisłą* skażenie gnijącą chorobą grzechu łączy z zakażeniem „wielką chorobą”:

„bydlę z frajerem (mówią iż chyttrze) który powiada
o wielkiej chorobie na naszych przedmieściach

⁸ Cassiodorus, *In Psalterium expositio* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne, t. 70, Parisii 1847, kol. 809D–810A (*Expositio in Psalmum CXII*): „Vers. 7. Suscitans a terra inopem, et de stercore erigens pauperem. Hoc beneficium non sibi soli inopes vindicent et egentes; nam de stercore et paupertate erigunt, quisquis de hac labe corporis per Dei gratiam sublevatur. Rex denique ipse mundanus inops est munus Dei, et in stercore volvitur, cui carnis vitia dominantur. Elevat ergo ab istis Dominus quoslibet ordines, quoslibet aetates, cum misericordiae suae dona largitur”.

⁹ Zob. choćby K. Boleślawisz, *Przerażliwe echo trąby ostatecznej*, wyd. J. Sokolski, Warszawa 2004 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich 29), s. 88 (*Echo czwarte. O piekle*, w. 121–144): „Perfumów wonnych teraz zżywiają/ ludzie rozkoszni, tam ich przypłacają./ Parkotu teraz wąchają brzydkiego./ jak smrodliwego:/ ze wszystkich ścierwów, trupów i zgniłości / zebrane smrody wszystkie do jedności/ nic prawie nie są względem piekielnego/ smrodu srogiego./ Śmierdzi grobowiec, w który trup włożony,/ cóż grób piekielny, co jest nałożony/ prawie bez liczby trupami zgniętymi./ jak śmierdzącymi/ (...) Cuchną kałuże nigdy niespuszczane;/ o, jako śmierdzą gnoje nieskrzybane,/ pędracy w wrzodach, ropy rozciezione / i zaśmierzone!”.

wkrótce będzie już na naszych podwórkach i przy studni
splunie w głąb naszego zanieczyszczenia

w naszych domach będzie spokojniej gdy wskażemy
na ciebie jakbyś się włókł w odchodach
jakbyś włókł się w odchodach przez ludzkie osiedla
i raz po raz pluł w głąb naszej nieskazitelności

Gemlaburbitsky boi się choroby co idzie od pedała
do pedała i zagraża na przedmieściach: ja nigdzie
nie bywam jakie to szczęście iż po zapadnięciu zmroku
nie bywam u studni w głąb której spuszcza się księżyc”
(CXXIII).

Nawet zrozpaczone matki nierządnych chłopców, którzy zapewne pomarli od „wielkiej choroby”, boleją raczej nad budzącą powszechną ciekawość i zgorszenie nieczystością swoich synów niż nad własną nędzą i ich cierpieniem. Trzeba zaś, „by zaptakały z nędzy/ nad sobą i żeby płacząc uroniły/ jeszcze jedną łzę: tym razem czystą” (CXIV).

Jak pisał św. Augustyn (zm. 430), szatan – upadły anioł:

„W raju (...) ciesielsnym, gdzie wraz z dwojgiem ludzi (...) żyły sobie różne zwierzęta ziemskie, uległe i nieszkodliwe, wybrał węża, zwierzę śliskie i ruchliwe w gibkich skrętach, nadające się do zamierzonego przezeń dzieła, aby przezeń mówić. Jako anioł i istota wyższej natury, przewrotnością ducha uczynił sobie uległym węża i nadużywszy go za narzędzie swoje, wdał się w pogawędkę z niewiastą”¹⁰.

Wąż, przez którego przemówił diabeł, by sprowadzić na świat grzech i śmierć, postrzegany był w starożytnych kulturach jako zwierzę chthoniczne, łączące z mocami ziemi i podziemia. Uczona tradycja antyczna, umocniona autorytetem Arystotelesa (zm. 322 p.n.e.) i Lukrecjusza (zm. ok. 55 p.n.e.), przekonywała nadto o istnieniu szczególnych więzi pomiędzy wężem a gnijącym wnętrzem mogiły¹¹. W *Metamorfozach* Owidiusza (zm. 17 lub 18) sam Pitagoras (zm. ok. 474 p.n.e.) powiada: „Wielu uważa, że kiedy w zamkniętym grobie zgnije kręgosłup, ludzki szpik zmienia się w węża”¹². Dlatego, wnikając w sekrety cementarnego dołu, Sebastian Fabian Klonowic (zm. 1602) zapowiadał: „Mózg, niegdy rozumu stolec (...) / Brzydka żaba opanuje, (...) / A zimny wąż przez pacierze na chrzypcie przesięże, / Co się tam z szpiku załężę”¹³. Z kolei pobożny franciszkanin Klemens Bolesławiusz (zm. 1689) odmalowywał pośród piekielnych tortur diabelską ucztę, w której „żaby, jaszczurki (...) / żmije rozjadłe i węzów ogony, / padalce (...) / czarci w usta potępieńców tkają”, by „Gadzina brzydka, nigdy niestrawiona” kąsała ich „wnętrznosci”¹⁴. Skoro zaś

¹⁰ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty 1998, s. 527 (XIV 11).

¹¹ Zob. R. Bugaj, *Hermetyzm*, t. 1, Warszawa 1998, s. 259–266.

¹² Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamieńska i S. Stabryła, oprac. S. Stabryła, Wrocław 1995, s. 424 (XV 389–390).

¹³ S.F. Klonowic, *Żale nagrobne na ślachetnie urodzonego i znacznie uczonego męża, nieboszczyka pana Jana Kochanowskiego*, Lublin 1988, s. 44 (*Żal VIII* 64–69).

¹⁴ K. Bolesławiusz, op. cit., s. 89 (*Echo czwarte. O piekle*, w. 173–182).

następstwem upadku prarodzców było rozpętanie w człowieku wewnętrznego chaosu, w jakim cielesne pożądania przeciwstawiają się rozumowi, rajskiego węża przedstawiano także jako symbol falliczny. Stąd w wierszu Hieronima Morsztyna (zm. ok. 1623) *Bankiet rajski* pożądliwy adorator zachęca Zosię: „Węża się nie boj, dąm ja głowę jego/ W ręce twe, pani, a ty i żywego/ Nie przestrzegając, zetrzyj ją swą nogą/ Albo ją w przepaść wrzuć, a ja pod trwożą/ Wężowi tęmu o jamę cie proszę,/ Przy którym zawsze parę jabłek noszę”¹⁵.

Do tych tradycji symbolicznych sięga Tkaczyszyn-Dycki, ukazując węża jako falliczne ucieleśnienie szatana, jako znak jadowitej, grzesznej i śmiertelnej pokusy, jako gada zamieszkującego wnętrze i wypętlającego z umarłego ciała. Nad trumną nierządnego chłopca, co już za życia rozdawał swe ciało robactwu i „diabłu włochatemu”, żałośnicy śpiewają: „wąż pierwiej/ głowę ciśnie gdy całym sobą chce się wsunąć/ wieczne odpoczywanie racz dać mu Panie/ i opatrzenie albowiem od węża był napastowany” (LXXXVIII, zob. LXXXIX). Pielgrzym, rozmyślający o swym przyjściu do Pana, za kres wędrówki uznaje „noc która wyda z siebie jad” i modli się do anioła stróża: „tylko mnie uchroni aniele mój gdy będę spał/ przed wężem który obudzi się na moich ustach” (XXIX). Wreszcie dzień po swojej śmierci zmarły wyznaje:

„umarłem dnia wczorajszego umarło
moje ciało i wyłynęł ze mnie wąż
który kochał się w ciele kobiety
lecz rano budził się w ciele mężczyzny

i odnajdywał się bez przyczyny w ciele chłopca
jakim byłem manipulował zresztą nie tylko mną
w ciele kobiety szukał dla siebie ujęcia pokarmu
zwodził każdego kto się zgubił na dworcu

(...) rósł we mnie a ja w nim syciłem się (...)
(CCXLV).

Bezdomny, wygnany i pielgrzymujący bohater poezji Dyckiego nosi „w sobie od urodzenia” grzech ukryty zarówno powierzchownie, jak i głęboko (CCCXIV, CCCXV). I nawet gdyby dysponował „kilkoma pokojami/ w jednym na pewno” zamknąłby „grzech” (CCXXVI), to w istocie nie jest w stanie go ujarzmić, bo oznaczałoby to, że oduczył się siebie (CCCXV). Wiersz o umarłym, z którego wyływa wąż, dowodzi więc, że – pomimo dojmującego odczucia choroby grzechu i splamienia – nie sposób, póki trwa życie, uwolnić się od grzechu. Umożliwia to dopiero śmierć, co potwierdza także *Piosenka dla Funi Betskiej*: „umarłem dnia/ wczorajszego umarło moje ciało i wyłynęł/ ze mnie grzech jak ropa moimi/ ustami” (XCVI).

¹⁵ H. Morsztyn, *Summarius wierszow* [w:] M. Malicki, „*Summarius wierszów*” przypisywany Hieronimowi Morsztynowi i odmiany jego tekstu, „*Archiwum Literackie*” 27: *Miscellanea staropolskie* 6. pod red. T. Ulewicza, Wrocław 1990, s. 252 (w. 21–26).

5. Nowi święci i świętość plam

Św. Hieronim (zm. 420) nauczał: „zawsze Bóg mieszka w swoich świętych: gdziekolwiek jest świętość, tam jest mieszkanie Boga”. „Jeśli chcemy” – nakłaniał zatem – „aby zamieszkał w nas Chrystus, bądźmy święci”¹⁶. Droga świętości wymaga zaś naśladowania Syna Bożego, aż po Golgotę, w Jego pokorze i miłosierdziu.

W świecie poetyckim Dyckiego dogłębne odczucie marności, cierpienia, pożądliwości i chaosu ciała oraz skalania, nieczystości i grzechu współistnieje z tęsknotą do tego, co duchowe i czyste. Pojawiające się kilkakrotnie wzmianki o świętości bynajmniej jednak nie wpisują jej w ugruntowaną już w antyku tradycję chrześcijańską. Obraz krewnych, które „u Dyciów” „umierały w swojej pościeli/ w największej świętości swojego staropanieństwa”, które „umierały w swej pościeli jak święte choć to nie święte były”, łączy się ze wspomnieniem łózka „krwi i gałganów”, „wczorajszych szmat”, a nawet „brudnego ręcznika” „pod (...) jasieczkiem” pewnie małego jeszcze chłopca (CCLXXXVI, CCLXXXVII). Wracając myślą do chorej i umierającej matki, bohater poezji Dyckiego wyznaje, „że (...) ocet piła z braku/ denaturatu więc jak mogłem mieć/ sielskie anielskie dzieciństwo/ więc to dlatego moczyłem się w nocy/ gdy matka oprócz rogera piła ocet” (CCCXXIX, zob. CLIII). Powiada wszakże o pogrążonej w szaleństwie, cierpiącej na nowotwór języka i zbliżającej się do śmierci rodzicielce: „jesteś już chora i jesteś niczym/ nowa święta”. I dodaje od siebie: „jestem chory jestem niczym/ nowy święty” (CLXXII). Za sprawą owej powtórzonej przerzutni choroba i już to unicestwienie – skutek pomieszania zmysłów – dawnego ja matki, już to odczucie własnej nicości znamionują nową świętość (zob. CXXXIII, CCCLXVI). Świętość wreszcie wiązana jest z Leszkiem, przyjacielem i kochankiem, który odebrał sobie życie. Wydobywając z pamięci obraz i jego śmierci, i jego ciała leżącego „w zeszlonocej pościeli”, osamotniony mężczyzna stwierdza: „ten który leży w lilijkach/ to mój przyjaciel to moja fizjologia (...)/ coś co jest święte” (XXVI). Przybывая zaś do Lublina, odnajduje „siennik jeszcze nie wytrzesiony po Leszku” i „jego siki”, by zauważyć: „zatem nie ulotnił się zapach moczu/ odkąd uwierzyłem w świętość plam” (CIII).

Świętość, jaka opromienia nieświęte krewne, wynika zapewne z ich bolesnego kowania wśród „krwi i gałganów”. O świętości matki przesądza tyleż jej zstąpienie na dno poniżających udręk, ile miłość, którą obdarza ją syn. Wyrazem tej miłości jest postrzeżenie znękaną chorobą kobiety jako małej dziewczynki. Zatraskany syn rozważa zatem z czułością:

„(...) pewnie jej włosy po chemioterapii
już jutro odrosną jeśli to prawda

¹⁶ Hieronymus, *Breviarium in Psalmos* [w:] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne, t. 26, Parisiis 1845, kol. 1013B–1013C (*Psalmus LXVII*): „Semper Deus in sanctis suis habitat. Ubicumque sanctitas est, ibi habitaculum Dei est”; kol. 1041A–1041B (*Psalmus LXVII*): „Volumus, ut Christus habitet in nobis, simus sancti”.

gwiazdy oddadzą jej swoje spinki
zapięcia ciemne warkocze i kokardę
rozwiąże chłopiec który nikogo
nigdy nie okłamał gwiazdy oddadzą ciemne

warkocze dla mojej zmarłej dziewczynki”
(CCXV).

Lub wspomina:
„(...) przyszedłem do niej
by poprawić kołdrę spod której wystaje

śmieszna mała dziewczynka
co się już nigdy nie przebudzi (...)”
(CCCXXII).

Świętość łączona z Leszkiem wypływa z bólu i skalania, które pchnęły go do samobójstwa, ale bardziej jeszcze z miłości, którą żywi do niego przyjaciel. Opuszczony, współumarty i tęskniący za umartym opisuje rozmowę na cmentarzu z mężczyzną podobnym do Leszka:

„młody mężczyzna idzie przez cmentarz
gdy tak idzie nie spiesząc się ma coś ze zmarłego
ma coś z ciebie który umarłeś
i gdy za nim patrzę wcale nie tracę cię z oczu

myślę że (...) właśnie wtedy mogę do ciebie zagadnąć

wyżyć się języka dziecka i przemówić
po męsku jak zmarły do zmarłego (...)”
(XLIV).

Wpleciona tu aluzja do słów Pawłowego hymnu o miłości: „Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko, czułem jak dziecko, myślałem jak dziecko. Kiedy zaś stałem się mężem, wyżyłem się tego, co dziecięce” (1 Kor 13, 11), może świadczyć, że więź z Leszkiem postrzegana jest przez jego przyjaciela jako wyraz miłości, którą głosi św. Paweł.

6. Ciemne drogi do Boga

W Księdze Izajasza prorok powiada swym uczniom: „Oczekuję Pana, który ukrywa swe oblicze przed domem Jakuba, i w Nim pokładam nadzieję” (8, 17). Do Boga Zastępów, ogłaszającego: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomysłowość i stwarzam niedolę” (45, 7), Izajasz woła także: „Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (45, 15).

Do Boga ukrytego modli się również bohater poezji Dyckiego:

„Panie Boże ukrywający twarz w twarzy
Maryi przed każdym kto żądał Cię widzieć
i wzywał do wstawiennictwa najpóźniej
dzisiejszej nocy uczyni mnie uczyni poetą

Panie Boże najśodszy z pokoi mojego dzieciństwa
z komnat moich staroświeckich ciotek (...).

Owe ciotki, „Hryniawskie/ i Argasińskie Ilnickie i Kwilińskie”, „zabrał (...)/ z samego
rana by już nigdy nie zwrócić// światu” – „deszcz”. Pomimo to modlący się „po dziś
dzień” wypatruje „ich przyjscia” (CCCLXXII). I choć Bóg określony jest tu jako „najśodszy
z pokoi (...) dzieciństwa”, to ma jednak wiele wspólnego z Bogiem Izajasza, sprawcą
nie tylko pomyślności, lecz także niedoli. Deszcz bowiem, groźny żywioł śmierci, to „znak/
z nieba by porzucić ziemię” (CXLVII). Bóg zaś przyzywany jest także słowami: „o Słodki
który mnie/ wydałeś na pastwę ognia” (CCLVII).

W przeddzień wesela życliwy godownik obiecuje:

„słońce uproszę jutro na wasze wesele
ale najpierw Pana Boga uproszę żeby było
najjaśniejszą najbezpieczniejszą dla waszego
dziecka które nie namyślając się zbyt wiele

przyjdzie na ten świat (wraz z dozgonnym
kamieniem u szyi dozgonnym czyli uzgodnionym
ponad mną z kimś wyżej) ale najpierw
z Panem Bogiem porozmawiam o słończku

żeby wam zaświeciło i waszemu dziecku”

(CCLX).

Jednakże Bóg, z którym ma odbyć rozmowę „o słończku”, jest właśnie Tym, kto obciąża żyjących „dozgonnym/ kamieniem u szyi”. To On, zgodnie ze słowami Izajasza, tworzy światło i stwarza ciemności. Dlatego mówiący dodaje:

„a potem porozmawiam ze słońcem o Panu Bogu
żeby noc wraz z kamieniem zapadła się
jeszcze ciemniej aniżeli jest to możliwe w głąb
naszych ust i nie przyszła znienacka

do was i do waszego dziecka (...)

(CCLXI).

Hiob, przytłoczony ciężarem Bożej próby, skarży się:

„Człowiek swej drogi jest nieświadomy, Bóg sam ją przed nim zamyka. Płacz stał mi się pożywieniem, jęki moje płyną jak woda, bo spotkało mnie, czegom się lękał, bałem się, a jednak to przyszło” (Hi 3, 23–25).

Bohater poezji Dyckiego, obdarowany miłością kobiety, wyznaje: „jak dobrze jak dobrze jest powstać z grzechu/ i wrócić do niewiasty”, i pyta: „Panie (...)/ dokąd mnie jeszcze poprowadzisz że dajesz mi// na drogę tę oto oblubienicę a wraz z nią tyle/ ciężaru nasze nienarodzone dziecko” (CCLXXII). Kiedy zaś dziecko to „wkrótce znajdzie się w białostockim” więzieniu, powiada Bogu: „otwierasz przede mną niepojęte kręte ścieżki” (CCCLXXIX). Z kolei rozważając o kresie swojej ziemskiej pielgrzymki, kreśli obraz drogi, którą Pan pogrąży w ciemnościach, „ażeby (...) nie była wypelniona szukaniem/ po próżnicy” (XXIX). Mozolną wędrówkę życia, w mroku i nieczystości, porównuje też do brnięcia w żywym labiryncie jelit: „Pan Bóg znowu będzie musiał/ usunąć kawał ślepej kiszki// abyśmy trafili prosto do nieba” (LXV, zob. CLXXXVIII).

„W ciemnościach świata tego”, „w ciemnościach (...) ciała” i pośród „chaosu (...) wewnętrznosci” drogą do Boga, daleką od ścieżek „rozumu ziemskiego”, „rozumu ludzkiego” może być także szaleństwo (VII, zob. LII). Do Stwórcy wiedzie również rozpamiętywanie śmierci bliskich, ponieważ „to nieprawda że w ich krzyku cichnie/ Pan Bóg i ptaki” (CLX).

Wreszcie zgoła inaczej niż w chrześcijańskiej tradycji, głęboko zakorzenionej w pradawnych wyobrażeniach, ukazana jest żegluga do Boga. Sebastian Grabowiecki (zm. 1607) w imieniu płynących do portu zbawienia „śród straszego morza/ świata złego, gdzie pełno trwogi”, błagał Władcę nieba i ziemi:

„Rozpuść swoje promienie
w nasze straszne ciemności,
uskrom nawałność pełną wszęch przykrości,
by spokojne płynienie
wesołe drogi swej miało skończenie”¹⁷.

Tkaczyszyn-Dycki natomiast, sięgając po wyobrażenie żeglugi życia, nie napomyka o bezpiecznym porcie i uspokojeniu nawałnicy, lecz przywołuje wizję Bożego gniewu, który pustoszy Sodomę i Gomore (Rdz 19, 24), oraz scenę połowu w jeziorze Genezaret, gdy Chrystus nakazuje Szymonowi: „Wy płyn na głębie” (Łk 5, 4):

„codziennie umiera ponad 1000 chorych
i jutro drugie tyle pójdzie w dym
Ty jesteś Panie w gniewie swym nieskory
i powściągliwy jest Twój gniew

Ty jesteś Panie nasza łódź odwieczna
co nas wybawi od martwego brzegu
i na wodach morskich wzywasz nas na jeszcze
większą głębie wcięż bliżej siebie

codziennie umiera ponad 1000 chorych
i jutro na drugie dwa tysiące spadnie

¹⁷ S. Grabowiecki, *Rymy duchowne*, wyd. K. Mrowcewicz, Warszawa 1996 (Biblioteka Pisarzy Staropolskich 5), s. 111–113 (II 5, w. 2–3, 41–45).

Twój wszystek deszcz ognia a to
nie to samo co deszcz i ogień z osobna”
(CLXV).

7. Ćwiczenia duchowe bez przewodnika

W poezji Eugeniusza Tkaczyszyna-Dyckiego, konsekwentnie kształtowanej jako obszerny i rosnący cykl, do którego poeta dodaje z czasem kolejne ogniwa, istotną rolę odgrywa doświadczanie śmierci i umierania, traktowane jako szczególne wtajemniczenie. Podejmowane po wielokroć rozmyślanie o śmierci – swoista *meditatio mortis* – nierozzerwalnie wiąże się tu z dążnością do „wejrzenia w głąb siebie”, zgodną z nakazem „poznaj samego siebie” (*gnothi seauton, nosce te ipsum*). W tej mierze, przy wszystkich głębokich różnicach, poezja Dyckiego wpisuje się w zrodzoną w antyku i przejętą przez chrześcijaństwo tradycję ćwiczeń duchowych¹⁸. Nieustające powracanie do wybranych zdarzeń (na przykład umierania matki w sąsiednim pokoju), ich nie tyle pieczołowite i wierne odtwarzanie, ile unaoznaczanie i przekształcanie wiodące do ponownego przeżycia tego, co się zdarzyło, i tego, co wyobrażone, przypomina do pewnego stopnia średniowieczne rozważanie żywota, Męki i Śmierci Chrystusa¹⁹. Wielokrotne powtarzanie i skupione dociekanie coraz to innych sensów tych samych formuł (na przykład „jesień już Panie a ja nie mam domu”) zbliża się w jakimś zakresie do średniowiecznej techniki medytacyjnej, która zaleca duszy „żuć i rozdrabniać” „małe winogrono” krótkiego tekstu przez „pilne rozmyślanie”, co sprawia, że „nie pozostaje” ona „na zewnątrz, nie tkwi na powierzchni, lecz zagłębia stopę, wchodzi do wnętrza, jedno po drugim bada dokładnie”, dostrzegłszy zaś, „jak wiele soku wypłynęło z tego małego winogrona”, będzie powtarzać i wciąż pogłębiać rozmyślanie²⁰.

O stosunku poezji Dyckiego do tradycji wiele mówią jednak nie tylko podobieństwa, lecz także zasadnicze różnice. Nurt antycznych ćwiczeń medytacyjnych, stoickich, epikurejskich czy platońskich, wynikał z postrzegania filozofii jako drogi doskonalenia, wydobywającej człowieka z chaosu namiętności, jako procesu leczenia zamętu pragnień, pożądań i lęków. Celem ćwiczeń duchowych były tu samoświadomość, jasne postrzeganie prawdy o świecie, wewnętrzny pokój i wolność²¹. Na tej drodze pomocą służyły doświadczenia i myśli mistrzów – przewodników, już wtajemniczonych w prawdy, do których powinien dojść medytujący²². W tradycji chrześcijańskiej, czerpiącej z dokonania szkół

¹⁸ Związki poezji dawnej z tą tradycją przedstawia (w oparciu o obszerny materiał porównawczy oraz w odniesieniu do rozległej europejskiej literatury przedmiotu) Krystyna Wierzbicka-Trwoga w dysertacji doktorskiej *Poezja święta. Trzy cykle religijne baroku europejskiego* („Cherubinischer Wandersmann” Aniota Ślązoka, „The Temple” George’a Herberta i „Poezje Postu Świętego” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego), Warszawa 2010.

¹⁹ Zob. P. Stępień, *Z literatury religijnej polskiego średniowiecza. Studia o czterech tekstach*: „Kazanie na dzień św. Katarzyny”, „Legenda o św. Aleksym”, „Lament świętokrzyski”, „Żołtaz Jezusow”, Warszawa 2003, s. 258–263.

²⁰ Guigo Drugi, *List o życiu kontemplacyjnym* (*Scala Claustralium*), wprowadzenie R. Witkowski, tłum. benedyktyni tynieccy [w:] *Najstarsze pisma kartuzów, wstęp i oprac.* R. Witkowski, W. Lesner, Kraków 1997 (*Źródła monastyczne* 15), s. 258–261 (III–V).

²¹ Zob. P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 14–15.

²² *Ibidem*, s. 19–20, 133, 147.

filozoficznych grecko-rzymskiej starożytności, niebiańskim fundamentem każdej medytacji jest Pismo – słowo samego Boga, objawiające prawdę zarówno o świecie, jego początku i kresie, jak i o człowieku, jego upadku, odkupieniu i drodze od chaosu, zniewolenia i śmierci do ładu, wolności i wiecznego życia. Wnikanie w duchowe sensy Pisma umożliwia wspierana łaską Ducha Świętego wytężona praca nieprzerwanego łańcucha teologów, oparta na wierze, że księgi Starego i Nowego Testamentu stanowią jedność, której wszystkie części oświetlają się wzajemnie, a ich węzłem jest Chrystus²³. I to właśnie Chrystus, Bóg-człowiek wyznacza drogę, którą mają kroczyć Jego naśladowcy, by osiągnąć ład, wolność i życie wieczne. Jeśli przeto piętnastowieczny kaznodzieja skłania słuchaczy, by zadali sobie pytanie „Kto ty jesteś?” i by rozważyli swą nędzę, pomni, że poznanie siebie jest najwyższą filozofią i najwyższą mądrością, to wskazuje zarazem konieczny skutek – skruczę i cel medytacji – wstępowanie ku Bogu, a także przywołuje pouczenia Ojców Kościoła i teologów średniowiecza jako wiarygodnych przewodników na tej drodze²⁴.

W świecie poetyckim Tkaczyszyna-Dyckiego poznawanie siebie jest zstępowaniem w tajemnice nędzy, zamętu, pożądliwości i marności śmiertelnego ciała, w tajemnicę splamienia, nieczystości i grzechu. Rozważania te, przeniknięte głębokim pragnieniem tego, co duchowe i czyste, łączą się ściśle z obrazami świętości i drogi do Boga, do którego prowadzi także sama poezja (CCCXXIII). Nie są to wszakże medytacje ujęte w ramy chrześcijańskiej teologii i zgodne z przedstawianą w niej wizją człowieka, przyczyn, sensu i celów jego życia, cierpienia, śmierci. W poezji Dyckiego ludzka udręka, poniżenie i opuszczenie nie zostały ukazane w świetle udręki, poniżenia i opuszczenia Ukrzyżowanego. Przeświadczenie o spotkaniu umiłowanych umarłych na drugim brzegu wyrażają tu wprawdzie czułe pożegnania matki: „do widzenia moja najdroższa” (CCCVI, CCCVII) czy słowa o zmarłym Leszku: „jesteśmy umówieni” (LXXIX), ale nie pojawiają się odniesienia do zmartwychwstania i Jerozolimy niebieskiej, w której Bóg otrze z oczu wybranych „wszelką tęgę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu” (Ap 21, 4).

Nie ma tu jasno zarysowanego celu poetyckiej medytacji, przekonania, że niesie ona ujarzmienie chaosu namiętności, wewnętrzny pokój i wolność. Nie ma tu gotowych

²³ Zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000, s. 21–22, 71–98.

²⁴ Nicolaus de Blony, *Sermones de tempore et de sanctis*. Strasburg 1494–1495, k. d8r: „Augustinus describens verum christianum super Psalmum XXXII sic ait: «Ipse est christianus, qui in domo sua peregrinum se esse cognoscit. Patria enim nostra sursum est». Haec Augustinus. (...) Ex quo patet, quod homo maxime deberet considerare suam conditionem et maxime illam, quae eum facit christianum. Haec est autem consideratio suae poenitentiae et miseriae, quam deberet homo frequenter pensare, ut per eam ad compunctionem afficiatur. Nam sicut dicit Gregorius XXIV libro *Moralium*: «Haec est una de quattuor qualitatibus, quibus viri iusti anima in compunctionem afficitur. Cum autem malorum suorum reminiscitur, considerans, ubi fuit, ubi erit, ubi est, ubi non est». Et hanc considerationem dicit Gregorius XXIV libro *Moralium* «pro spe fortitudinis fundamentum». Et Hugo libro I *De anima* capitulo IX vocat eam summam philosophiam. Et vere summa sapientia est seipsum cognoscere servum Dei. Per hanc enim homo ascendit ad Deum, ut dicit Cassiodorus super illud psalmum «Miserere mei, Deus, quoniam infirmus sum». Ut igitur homo vere christianus dici valeat, ut fundamentum omnium virtutum in se ponat, ut summam sapientiam acquirat iure quondam et merito sibi indicitur, ut statum conditionis agnoscat. Quod tunc tanto facilius faciet, si se quis ipse sit interroget per verba nostri thematis, dicens ad seipsum et pie quaerens: «Tu quis es?»».

drogowskazów i przewodników. Poeta podąża samotnie własną ścieżką mozolnego, medytacyjnego wnikania w ciemne tajemnice ludzkiego losu, upadku, bólu i umierania.

Summary

Meditatio mortis according to Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki

The experience of death and dying as a peculiar initiation plays an essential role in Eugeniusz Tkaczyszyn-Dycki's poetry. Here a continuous meditation on death (*meditatio mortis*) is closely linked with an attempt to know oneself (according to the precept: *gnothi seauton, nosce te ipsum*). Thus, Dycki's poetry seems to be, to a certain degree, a part of the tradition of spiritual exercises that began in the Greek, Hellenistic and Roman antiquity and flourished in Christianity. Nevertheless, there are significant differences: in Dycki's poetry *meditatio mortis* does not have a clearly defined goal, nor does it have any guidelines, and it does not arise from a conviction of a healing nature of meditation. The poet walks alone his own path of initiation into the dark secrets of human fate, sin, pain and dying.



Eva Kovačevičová-Fudała, *Typografiki do poezji Vítězslava Nezvala „Abeceda”*