

Luigi Marinelli

La Sapienza, Università
di Roma

Szyborska Zen?

Abstract

Szyborska Zen?

On the basis of reading Szyborska's poems, *Lektury nadobowiązkowe (Non-required Reading)* and some auto-thematic reflections from interviews, and referring to – among other things – the conceptions of “ordinary Buddhism” proposed by the French writer Hervé Clerc and “spontaneous enlightenment,” which the Italian scholar of Chán/Zen Aldo Tollini uses in relation to the writing of Luigi Pirandello, the author suggests that the poetic world of Wisława Szyborska is deeply immersed in Zen philosophy. There are some fundamental concepts of Zen thought that shed an interesting light on the general message of this poetry, pointing out many similarities and affinities. This concerns, for example, the ironic and antiphastic conception of poetic language, the relation between poetry and reality, as well as the method of experiencing the world based on distance and doubt.

Słowa kluczowe: Szyborska Wisława, buddyzm, Zen, polska poezja współczesna

Keywords: Szyborska Wisława, Buddhism, Zen, contemporary Polish poetry

Kto wie, poetka byłaby pewnie zdziwiona albo i rozbawiona moim pomysłem, ale właśnie pokusa, by wywołać uśmiech *Wisławy w niebie* przekonała mnie w końcu, by zaproponować to odczytanie poezji Szyborskiej, może trochę zaskakujące, a dla wielu zapewne wręcz „nie do pomyślenia”. Jestem jednak przekonany (tak samo jak wcześniej ona), że „co nie do pomyślenia jest do pomyślenia” (a czasami warte przemyślenia)...

Weźmy za przykład słynny incipit „Nicość przenicowała się także i dla mnie” – pierwszy wers przyciągający uwagę szczególnie, gdyż nadaje tytuł wierszowi bez tytułu (a zatem zaczynającemu się w pustce) i jest tym bardziej znaczący, że to zjawisko w kanonie Szymborskiej niezwykle rzadkie.

Dla filozofii Chán/Zen właśnie pojęcia pustki i nieobecności są podstawą rzeczywistości, gdyż nicość, „nieistnienie” to pierwszy warunek „istnienia” (tak zwana *Sutra serca*, jeden z najsłynniejszych i najważniejszych tekstów buddyzmu Zen, stawia w istocie znak równości „między zjawiskami, to znaczy tym wszystkim, co jest dostępne zmysłom, *shiki*, i pustką, *kū*”¹); a zresztą w tekstach wielkich mistrzów i patriarchów chińskich oraz japońskich kierunek tego typu rozumowania przebiega zazwyczaj po binarnych liniach (fałszywych) przeciwieństw czy pseudotautologii, wyrażonych zwykle w sposób niebezpośredni, enigmatyczny, paradoksalny, ironiczny i antyfrastyczny.

To samo, prawie to samo, a czasami dokładnie to samo zdarza się w dyskursie poetyckim (a także w krótkich formach prozatorskich) Wisławy Szymborskiej. Także w jej wizji świata wojna i trawa na łąkach, radość i smutek (*Trochę o duszy*), zachwyt i rozpacz (*Niebo*), koniec i początek, czas i wieczność, sen i jawa, konieczne (ale nigdy oczywiste) rozróżnienie między przyczynami i skutkami, przeciwstawne uczucia, ciało i dusza, niebo i ziemia, życie i śmierć – wszystko to nie unieważnia jedności Istnienia, a raczej naszego poszczególnego Istnienia *Tutaj*, na *Chwilę*, która została nam dana „pod jedną z gwiazd prowincjonalnych” (*Sto pociech*).

Jak pisze w wierszu *Niebo* (inc. „Od tego trzeba było zacząć”), który nie przypadkiem otwiera zbiór *Koniec i początek* (1993):

Podział na ziemię i niebo
to nie jest właściwy sposób
myślenia o tej całości –

Ta „całość” zdaje się przypominać Drogę Zen do oświecenia, którą odnajdujemy, wyrażoną w podobnych słowach, w *Strofach wiary w umysł*, słynnym poemacie Sēngcàna, żyjącego w VI wieku n.e. drugiego patriarchy chińskiego buddyzmu Chan, założonego przez Bodhidharmę²:

Dotrzeć do Drogi nie jest trudno,
jeśli tylko przestanie się dokonywać wyborów.
Jeśli nie gardzi się i nie ulega oczarowaniom,
ten zanieczyszczony świat jawi się nam świetlisty.
Lecz gdy tylko pojawi się w nim szczelina cienka jak włos,
niebo oddziela się od ziemi.
Jeśli chcesz ujrzyć prawdziwą rzeczywistość,
nie patrz na rzeczy jako przychyłne lub nieprzychyłne.
Dać się omotać dualizmowi przychylności i nieprzychylności,

¹ A. Tollini, *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Torino 2012, s. 29.

² Por. *ibidem*, s. 32–33.

jest chorobą umysłu.
 Jeśli nie pojmujesz tego głębokiego znaczenia,
 uspokajanie myśli staje się bezużytecznym trudem.
 Pełnia jest niczym wielka pustka:
 niczego jej nie brakuje, niczego nie jest za dużo.

„Ten zanieczyszczony świat jawi się nam świetlisty”... W tym samym duchu czternaście wieków później także Szyborska postara się nas przekonać, że „nie bez powabów jest ten straszny świat” (*Rzeczywistość wymaga*).

Między wydaniem zbiorów poetyckich *Koniec i początek* i *Chwila* (2002) upłynęło prawie dziesięć lat. Po drodze wydarzyła się „tragedia sztokholmska” Literackiej Nagrody Nobla i jej „straszliwe” konsekwencje, które zaburzyły spokój prywatnego życia poetki. Porusza i budzi wzruszenie to, co piszą Bikont i Szczęsna, dwie wspaniałe biografki Szyborskiej, na temat jej absolutnej „wierności” pewnym tematom, niezależnie od (bardzo różniących się między sobą) ról, okresów i miejsc jej życia. I tak, w pierwszych *Lekturach nadobowiązkowych*, recenzując w 1973 roku książkę Stanisławy Wysockiej, Szyborska oświadczała, że „bardzo zastanowiło ją” jedno ze zdań, do tego stopnia, że czuła potrzebę wskazania jego dokładnej lokalizacji: „strona trzydziesta pierwsza, dziesiąty wiersz od góry”. Zdanie to, w którym dostrzegła cenną perłę ukrytą wśród różnych rozważań tej wielkiej aktorki o teatrze, brzmiało: „Dusza odpoczywa nie tylko w śmiechu, ale i w czystym smutku”³. I właśnie pierwszym wierszem opublikowanym po otrzymaniu Nagrody Nobla, ponad ćwierć wieku po napisaniu tej krótkiej recenzji, będzie *Trochę o duszy*:

Radość i smutek
 to nie są dla niej dwa różne uczucia.
 Tylko w ich połączeniu
 jest przy nas obecna.

Czym jest dla niej dusza, wyjaśniła Szyborska w wywiadzie z 2002 roku, zatytułowanym *Trudno jest wspinać się do wiersza*, w słowach najprostszych i zrozumiałych dla wszystkich: „Ten moment, kiedy człowiek jest otwarty na jakieś rzeczy wznioślejsze niż codzienność, to jest dla mnie dusza”⁴. A zatem do tych najwznioślejszych rzeczy możemy zaliczyć bez wątpienia także i to, że – jak czytamy w wierszu *Koniec i początek*:

musi ktoś sobie leżeć
 z kłosem w zębach
 i gapić się na chmury.

³ W. Szyborska, *Wszystkie lektury nadobowiązkowe*, Kraków 2015, s. 321. Dalej jako WLN z podaniem numeru strony.

⁴ W. Szyborska, *Trudno jest wspinać się do wiersza*, rozm. J. Szczęsna, „Gazeta Wyborcza”, nr 203, 31.08.2002, s. 7.

Nie jest to może „siedząca medytacja” ze skrzyżowanymi nogami (chińskie *zuòchán*, japońskie *zazen*), fundamentalna dla całej szkoły filozofii Chán/Zen, jednak w pewien, iście szymborski sposób, dość blisko ją przypomina. Uzasadnione wydaje się też przypuszczenie, że nawet w swej powszechnie znanej dyskrecji i prostocie, a zwłaszcza w przyjęciu do wiadomości uniwersalnej *coincidentia oppositorum*, którą tak często odwołania w swoich wierszach, mimo iż nie odwołuje się nigdy do tego terminu – tak chętnie używanego i nadużywanego przez innych współczesnych poetów oraz pisarzy zachodnich – poezja Szymborskiej mimowolnie, a może i mimowiednie, jest głęboko zanurzona w filozofii Zen. Czy też, by ująć to inaczej i oględniej, jeśli popatrzymy na pewne fundamentalne koncepty myśli Zen i odniesiemy je do poezji Szymborskiej, rzuca one wiele światła na jej ogólne przesłanie. Czy można jednak nie potraktować jako owocu swoistej „postawy Zen” zdań takich jak to, pochodzące z przezabawnej „lektury nadobowiązkowej” polskiego tłumacza bestselleru Dale’a Carnegiego *How to Stop Worrying and Start Living*:

Brak zmartwień byłby jeszcze gorszy niż zmartwienia. Świadczyłby o braku wyobraźni, wrażliwości i duchowym prostactwie⁵.

Także troska o „najrozmaitsze psychozy i nerwice” psów⁶ (właśnie ze strony tej, która znana jest powszechnie i raczej niesłusznie jako wielka miłośniczka kotów) oraz wyrażane w prozie i poezji docinki pod adresem niekonsekwencji vegetarianizmu wydają się wynikać w prostej linii z tej samej postawy. Wystarczy poczytać choćby wiersz *Przymus* (z pośmiertnego *Wy-starczy*):

Zjadamy cudze życie, żeby żyć.
Denat schabowy z nieboszczką kapustą.
Karta dań to nekrolog.
[...]
Nawet poeci najbardziej liryczni,
nawet asceci najbardziej surowi
żują i przełykają coś,
co przecież sobie rosło.

Albo „lekturę nadobowiązkową” *Wysoki Sądzie*⁷, w której zapowiadała te same przemyślenia, które wyraziła potem w zacytowanym przed chwilą wierszu:

Może narażę się tutaj ludziom uprawiającym ideowy vegetarianizm, ale przecież rośliny to także organizmy wyposażone w wolę życia. W innych formach się

⁵ *Eadem*, WLN, s. 705.

⁶ *Eadem*, WLN, s. 420.

⁷ *Eadem*, WLN, s. 673–674.

ta wola przejawia, czy to jednak znaczy, że jej nie ma? Jakkolwiek byśmy ją określili, faktem jest, że kończy się ona definitywnie na talerzu jarosza...

Tę samą myśl rozwija wiersz *Milczenie roślin*, wspaniała, melancholijna refleksja nad „jednostronną znajomością” i niemożliwością dialogu z istotami żyjącymi i często tak uroczytymi i kochanymi:

Rozmowa z wami konieczna jest i niemożliwa.
Pilna w życiu pospiesznym
i odłożona na nigdy.

A także poruszające, smutno ironiczne słowa podsumowujące „lekturę nadobowiązkową” książki Petera Teichmanna *Gdy zachoruje pies*⁸:

Istnieje przecież sto innych sytuacji, w których pies traci równowagę, balansując bez przerwy między wymogami własnej natury i obcego mu ludzkiego świata. Wreszcie, prędzej czy później, zaczyna kręcić się za własnym ogonem, co podobno nie jest wesołą igraszką, ale sygnałem, że nasz wychowanek traci poczucie rzeczywistości. U ludzi ten etap choroby, z braku ogona, przechodzi bezobjawowo.

W sumie „nie-filozofia” czy, jak nazwał ją ktoś inny, „filozofia praktyczna” *Tutaj* (2009), *Chwili* (2002) i *Dwukropka* (2005), wierszy, które dały tytuł jej ostatnim zbiorom poetyckim, jest być może wystarczającym dowodem tego, co chcemy tutaj udowodnić:

Jakby nie przesuwały się tędy niziny
w gorączkowych malignach,
lodowatych dreszczach.

Jakby tylko gdzie indziej burzyły się morza
i rozrywały brzegi horyzontów.

Jest dziewiąta trzydzieści czasu lokalnego.
Wszystko na swoim miejscu i w układowej zgodzie.
(*Chwila*)

Prawdę powiedziawszy, nie istnieje wiersz zatytułowany *Dwukropek*, ale w utworze zacytowanym wcześniej, noszącym tytuł *Właściwie każdy wiersz* i zamykającym tomik *Dwukropek*, a zarazem otwierającym go w nieskończoność tym znakiem interpunkcyjnym zamieszczonym na końcu, Szyborska prowadzi dalej dialog z samą sobą i czytelnikiem, zauważając:

Właściwie każdy wiersz
mógłby mieć tytuł „Chwila”.
(*Właściwie każdy wiersz*)

⁸ *Eadem*, WLN, s. 419–420.

Chwila w czasie i dwukropek w przestrzeni zdania są dla Szymborskiej ekwiwalentami życia, czyli czegoś przemijającego, przejściowego i zarazem nieskończonego, nieograniczającego się do indywidualnego, pojedynczego istnienia ludzkiego. Z tego punktu widzenia wiersz *Nieuwaga* (znajdujący się też w zbiorze *Dwukropek*) wydaje się doskonałym ironiczo-antyfrastycznym wykładem buddyjskiego pojęcia (i praktyki) „uważności”, które Miłosz wytłumaczył nam swoim liryczno-profesorskim tonem w jednej z małych próz *Pieska przydrożnego*, a które dla Szymborskiej stanowi podstawę „kosmiczn[ego] *savoir-vivre*[,u]”, czyli „zdumionego udziału w tej grze / o regułach nieznanych”, jak sama pisze na końcu tego wiersza.

W długim wywiadzie pod sugestywnym, zainspirowanym *Kalużą* Szymborskiej, tytułem *Wchodzimy w tajemnicę jak w kalużę*, wybitny tłumacz, poliglota i eseista Ireneusz Kania, znawca kabały, kultur i religii Wschodu, a także polski redaktor ważnych tekstów buddyjskich, wyrażając swoją opinię o dziełach i osobowości Wisławy Szymborskiej, mówił, że jest przekonany, iż jej religijny agnostycyzm rodzi się z „wycuci[a] transcendencji rzeczywistości”, z jej „własne[go] doświadczeni[a] egzystencjalne[go]”, i że niektóre domniemane wątki buddyjskie w wierszach Szymborskiej „nie wynika[ją] z lektur” (choć przypominał sobie, że pewnego razu udzielił poetce długiej i szczegółowej lekcji prywatnej na ten temat), lecz z samodzielnego toku myśli, istotnie „bardzo zbieżnej z buddyjsk[ą]”⁹. Kania wspominał też o cierpieniu przyrody, zwierząt i roślin; wielkim i przypadkowym przywileju, a zarazem brzemieniu egzystencji, zwłaszcza egzystencji istot ludzkich. Przede wszystkim jednak mówił o pojmowanej w duchu kantowskim relacji podmiot–przedmiot w poznawaniu rzeczywistości – ale także tutaj wyrażanej sposobami niezależnymi od autora *Krytyki czystego rozumu* – takiej jak *Erkennen* (poznawanie głębokie, emocjonalne i intuicyjne), które nie może się jednak wyrazić, zwłaszcza w poezji, inaczej niż przez formę *kennenlernen* (czyli dyskursywną). I podawał przykłady wierszy, takich jak *Widziane z góry*, w którym niezwykle znamieną wydaje się różnica istniejąca w języku polskim między czasownikami „umierać” a „zdychać”, używanymi w odniesieniu do śmierci człowieka i zwierzęcia:

Smutek się nie udziela.

Niebo jest błękitne.

Dla naszego spokoju, śmiercią jakby pływają

nie umierają, ale zdychają zwierzęta

tracąc – chcemy w to wierzyć – mniej czucia i świata,

schodząc – jak nam się zdaje – z mniej tragicznej sceny.

W zatrzęsieniu poetka wraca do pomnożonego niejako w nieskończoność motywu przypadkowości i niepowtarzalności każdej żyjącej istoty:

⁹ I. Kania, „*Wchodzimy w tajemnicę jak w kalużę*” [w:] *Zachwyt i rozpacz. Wspomnienia o Wisławie Szymborskiej*, oprac. A. Papińska, Warszawa 2014, s. 149, 151, 150.

Mogłam być sobą – ale bez zdziwienia,
a to by oznaczało,
że kimś całkiem innym.

Z kolei w *Widoku z ziarnkiem piasku* pojawia się rozdzierająca próba przezwyciężenia wszelkiego dystansu między podmiotem i przedmiotem poznania oraz wynikający z niej pesymizm, może nie radykalny, ale nieunikniony, zawsze obecny, a także pełen współczucia dla świata i jego przypadków:

Zwiemy je ziarnkiem piasku.
A ono siebie ani ziarnkiem, ani piasku.
[...]
Z okna jest piękny widok na jezioro,
ale ten widok sam siebie nie widzi.

Ten kto z miłości dla mnie, a także trochę dla Szyborskiej, zasugerował mi odczytanie naszej poetki „w kluczu Zen” (to jest mój partner Michele, muzyk, nawykły do refleksji i stałego „odczuwania” w najbardziej abstrakcyjnych i asemantycznych środkach wyrazu muzyki), wysunął prowokacyjne i warte namysłu przypuszczenie, że gdybyśmy chcieli za wszelką cenę szukać jakiejś „wady” tej poezji, znaleźlibyśmy ją być może w tym, iż „nie ma ona wad”. Przypuszczenie to przywodzi na myśl jedną z najwcześniejszych ocen dojrzałej poezji Szyborskiej, która wyszła spod szorstkiego i wymagającego pióra Artura Sandauera. Krytyk zdefiniował ją w istocie już w 1957 roku jako „doskonałą”, bo „między dwoma skrzydłami polskiej literatury poezja ta potrafiła znaleźć słuszną miarę. Nie jest ani tradycyjnie moralistyczna, ani awangardowo-artystowska”¹⁰. Nie wiem jednak, czy podzielałam do końca tę opinię o perfekcji (a zatem o perfekcjonizmie?) poezji Szyborskiej, być może bowiem istnieje tradycja poetów – do której Szyborska z pewnością się zalicza – posiadających tę samą gorzką świadomość doskonałości (Safona? Katullus? Kochanowski? Sandro Penna?), wynikającą z wiedzy, że poezja jest wszędzie (trochę tak jak boskość w niektórych odmianach kosmicznego panteizmu), także kiedy jej nie ma. Wersy *Do własnego wiersza* – jednego z ostatnich utworów, napisanych przez poetkę na krótko przed chorobą i śmiercią – to właśnie mówią, w swoistym *kōan Zen*, tak jak w podobnych krótkich i niemal aksjomatycznych jej tekstach (w tomie *Wystarczy*):

W najlepszym razie
będziesz, mój wierszu, uważnie czytany,
komentowany i zapamiętany.

W gorszym przypadku
tylko przeczytany.

¹⁰ A. Sandauer, *Pogodziona z historią [w:] Radość czytania Szyborskiej. Wybór tekstów krytycznych*, red. S. Balbus, D. Wojda, Kraków 1996, s. 76.

Trzecia możliwość –
wprawdzie napisany,
ale po chwili wrzucony do kosza.

Masz jeszcze czwarte wyjście do wykorzystania –
znikniesz nienapisany,
z zadowoleniem mrużąc coś do siebie.

Przy innej okazji w swojej *Pocztce literackiej* Szymborska napisała, że „poezja zaczyna się poza oczywistością”¹¹. Można by odwrócić elementy tego zdania, można by jednak także pomyśleć, iż zarówno oczywistość, jak i poezja są częścią naszego życia i że nie trzeba być poetą, by to wiedzieć. W jednym z wywiadów Szymborska wyjaśniała bardziej szczegółowo tę myśl:

Tworzenie polega na tym, że się wyszarpuje jakąś cząstkę rzeczywistości. [...] Czasem wydaje mi się po prostu, że owa „radość pisania” polega na znalezieniu, a nawet samym poszukiwaniu tego słowa, które jest mi właśnie potrzebne, a którego niekiedy w ogóle nie ma i trzeba je stworzyć, lub na poszukiwaniu jakiejś figury stylistycznej. [...] Problem tylko w tym, że trzeba z niego wyciągnąć jakiś temat i przedstawić go jako problem. Poszczególne rzeczy rzucone na stertę innych niewiele znaczą, ujrzana oddzielnie wygląda zupełnie inaczej. Nagle okazuje się, że natura tej jednej nawet rzeczy jest dziwnie skomplikowana. Poezja musi przekroczyć oczywistość, musi dawać jej inny wymiar¹².

Zatem poezja i oczywistość rzeczywistości, nawet w jej najbardziej banalnej codzienności, są dla Szymborskiej dwiema stronami tego samego medalu albo też – by kontynuować odwołania do filozofii orientalnych – *yin* i *yang* stworzenia i życia. Z różnorodności i wielorakości tego życia oraz oczywiste prerażenia, jakie budzi, jakiegokolwiek by było, a także ze zdumienia, jakie z niego wynika, Szymborska uczyniła z czasem swoje podstawowe *credo* poetyckie i niejako swój znak firmowy. Wszystko to jest niezwykle bliskie konceptowi *shohō jissō*, czyli zasadzie „każde zjawisko jest prawdziwą rzeczywistością”, fundamentalnej w doktrynie Dōgena, twórcy japońskiej szkoły Zen Sōtō, według której

[...] poszukiwanie oznacza odsłonięcie niezwyklej wartości normalnego języka: tego, co każdego dnia widzą nasze oczy i słyszą nasze uszy. Jeśli podejmiemy trud, aby zrozumieć to do głębi, pojmiemy, że pełne jest głębokich znaczeń. I znowu, *shohō jissō*, każda pojedyncza rzecz, nawet najbardziej niepozorna, jest autentycznym wyrazem całej oświeconej rzeczywistości¹³.

¹¹ Cyt. za: A. Bikont, J. Szczesna, *Pamiętkowe rupiecie. Biografia Wisławy Szymborskiej*, Kraków 2012, s. 126.

¹² K. Nastulanka, *Powrót do źródeł. Rozmowa z Wisławą Szymborską* [w:] *eadem, Sami o sobie. Rozmowy z pisarzami i uczonymi*, Warszawa 1975, s. 305–306.

¹³ A. Tollini, *op.cit.*, s. 89.

Kiedy zagłębiamy się zatem w to, co można by nazwać „postawą Zen” w wizji świata Wisławy Szymborskiej, natykamy się na dziwne zbieżności, które nie oznaczają wcale zależności, lecz pokrewieństwo, podobieństwo, zwykle współlistnienie. Zaczynając od paradoksalnego niekiedy użycia języka, który nigdy nie jest bezpośredni, a często „negatywny”, „ironiczny”, „antyfrastyczny”, niedający odpowiedzi, za to mnożący pytania, popychający czytelnika, by sam szukał odpowiedzi i uczynił je własnymi. To strategia poetycka, która przypomina metodę pedagogiczną chińskich i japońskich mistrzów Chán/Zen, oraz szczególnie język *kōan*, często

[...] złożony z paradoksów, zagadek i nonsensu [...] uczeń [w naszym przypadku czytelnik – przyp. L.M.] pod wpływem tego bodźca zacznie własne poszukiwanie umykającego mu *quid*. Słowa (albo gesty) mistrza będą podnietami, nie zaś rozwiązaniami ani odpowiedziami [...] tylko użycie języka wykraczające poza utarte konwencje [...] może pozwolić na niezapośredniczoną wizję rzeczywistości, czy przynajmniej dać jej przebłysk¹⁴.

Chodzi w sumie o owe klasyczne czy sokratejskie *nescio* („Wiem, że nie wiem”), które można wskazać jako centralny topos poetyki Szymborskiej, wyrażony wprost w pochwalę tych dwóch małych skrzydlatych słów „nie wiem”, zawartej w sławnej przemowie z okazji otrzymania Nagrody Nobla, *Poeta i świat*. Jak pisze Daisetz Teitaro Suzuki, strategia „niewiedzy” jest zresztą typowa, a nawet podstawowa także dla „praktycznego” nauczania mistrzów oraz patriarchów Zen, i wspomina m.in. słynną odpowiedź Bodhidharma na pytanie, kim jest – po prostu „nie wiem”¹⁵.

W tym wszystkim przynajmniej dwa motywy zdają się tworzyć silną więź między poezją Szymborskiej i pewnymi aspektami Drogi oświecenia oraz uwolnienia od złudzeń nauczanej przez filozofię Chán/Zen. U Szymborskiej nie znajdziemy z pewnością – chyba tylko w formie żartobliwej lub sceptycznej – najmniejszej aluzji do doświadczenia *wū/satori*, owego „zrozumienia” czy „oświecenia” „naszej prawdziwej natury, to znaczy tego, czym jesteśmy w rzeczywistości według wizji buddyzmu, i co w ostatecznym rozrachunku jest tożsame z wizją nie-substancjalności ja”¹⁶. A jednak przewodnie motywy poetyki Szymborskiej to właśnie nie-substancjalność i nietrwałość ja w klasycznym buddyzmie znana jako *anattā* (*anatman*), której poruszającym wyrazem zdaje się wiersz *Kilkunastoletnia*, oraz możliwe uśpienie i przewyciężenie doświadczenia bólu (*dukkha*) przez zrozumienie nietrwałości (w doktrynie buddyjskiej znanej jako *anicca*) i nieskończonej wielości egzystencji, a raczej wielu egzystencji zanurzonych w *Rzece Heraklita* oraz w tym, co swoimi słowami Szymborska nazywała „jarmarkiem cudów” życia.

¹⁴ *Ibidem*, s. 22.

¹⁵ Por. D.T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, London 1934, korzystam z wydania włoskiego: *Introduzione al Buddismo Zen*, prefaz. C.G. Jung, Roma 1970, s. 77.

¹⁶ A. Tollini, *op.cit.*, s. 9.

Anicca, dukkha i anattā to trzy filary myśli buddyjskiej, które przyjmowały różne imiona i były przyswajane w różnym stopniu przez późniejszą filozofię Chán/Zen. Nietrudno znaleźć inne podobieństwa, przypadkowe wprawdzie, ale niemal dosłowne, między niektórymi wersami naszej poetki i nauczaniem dawnych mistrzów Zen, na przykład słynnym *Usuhiki uta* („Wiersz recytowany, gdy używa się moździerza”) Bankei Yōtaku (1622–93): „Nie istnieją rzeczy takie jak cuda i dziwy. Lecz jeśli nie rozumiesz, to wszystko, co jest w świecie, jest dziwne”¹⁷. A u Szymborskiej:

Cud pospolity,
to, że dzieje się wiele cudów pospolitych.
[...]
Cud, tylko się rozejrzeć:
wszechobecny świat.
Cud dodatkowy, jak dodatkowe jest wszystko:
co nie do pomyślenia
jest do pomyślenia.

Podobieństwa te widać też w odniesieniu do względności każdego istnienia i piękna, które w każdej części życia i rzeczywistości wynikają ze współobecności wielu różnych i nieskończonych prawdopodobieństw, jak powiadał przed ośmioma wiekami cytowany już Dōgen:

Aby badać cechy charakterystyczne rzeczywistości, widzieć nie tylko rzeczy okrągłe i kwadratowe, trzeba zważyć na wszelkie prawdopodobieństwa form mórz i gór, których jest wiele, i trzeba wiedzieć, że istnieje świat, rozciągający się we wszystkich kierunkach. I nie jest tak tylko w otaczającym nas świecie, ale także we wszystkim, co nas dotyczy i każdej pojedynczej kropli¹⁸.

Przyszła noblistka, w słynnym wierszu *Nic dwa razy*, który stanowi jej pierwszą konfutację *Eklezjastesa*, a jednocześnie być może także rodzaj poetyckiej debaty ze współczesnym mu wierszem Herberta ze *Struny światła*, zatytułowanym *Dwie krople*, pisze:

Jesteś – a więc musisz minąć.
Miniesz – a więc to jest piękne.
Uśmiechnięci, współobjęci,
spróbujemy szukać zgody,
choć różnimy się od siebie
jak dwie krople czystej wody.
(*Nic dwa razy*)

W związku z tym wierszem przyszła mi na myśl mała anegdota o czasie i jego niepowtarzalności, którą można przeczytać w trzydziestej drugiej ze *101 Zen stories*, czyli *101 opowieści Zen*, znanych również pod (iście szym-

¹⁷ Cyt. *ibidem*, s. 484.

¹⁸ *Dōgen zenji zenshū*, red. Suzuki Kakuzen i in., Tokyo 1991, s. 5.

borskim!) tytułem *Zbiór piasku i kamieni*, zebranych i przetłumaczonych na angielski przez Nyogena Senzaki i Paula Repsa¹⁹:

A lord asked Takuan, a Zen teacher, to suggest how he might pass the time. He felt his days very long attending his office and sitting stiffly to receive the homage of others.

Takuan wrote eight Chinese characters and gave them to the man:

*Not twice this day
Inch time foot gem.
This day will not come again.
Each minute is worth a priceless gem.*

A w polskiej wersji:

Pewien możnowładca poprosił Takuana, nauczyciela Zen, by podsunął mu pomysł na spędzanie wolnego czasu. Miał bowiem wrażenie, że jego dni dłużą się niemiłosiernie. Codziennie chodził do biura, gdzie siedział sztywno wyprostowany i przyjmował składane hołdy.

Takuan napisał na kartce osiem chińskich symboli i dał je lordowi:

*Żaden dzień nie jest podwójny
Cał czas stopa klejnot.
Ten dzień nie powtórzy się.
Kaźda minuta jest warta tyle, co drogocenny klejnot²⁰.*

Wisława Szymborska z pewnością uśmiechnęłaby się, zdziwiona i rozbawiona moimi dywagacjami na temat tych domniemyanych powinowactw. Można wskazać także inne, dużo bardziej umotywowane, na przykład: z filozofią presokratejską (w której znajdziemy wiele osobliwych podobieństw właśnie z Chán/Zen), z myślą eseistów francuskich, przede wszystkim jej ukochanego Montaigne'a, z Proustem i Heideggerem, a także z ideą „filozofii jako zdziwienia” Jeanne Hersch... Zresztą, ileż jeszcze będzie analogii i zbieżności już odkrytych lub dopiero na odkrycie czekających między filozofią „zachodnią” i „wschodnią”, w jednym wielkim „worku” ludzkiej myśli, jedynym, który się naprawdę liczy?

Skądinąd sama Szymborska wyraziła dobronudszą podejrzliwość wobec pewnych zamierowanych form „orientalizmu”, zwłaszcza „cielesnych zasupłań”²¹ Hatha Yogi, w przezabawnej „lekturze nadobowiązkowej”, poświęconej książce *Hatha Joga dla wszystkich* Haliny Michalskiej, gdzie wyraźnie przyjmuje postawę sceptyka, który w pewnej chwili:

¹⁹ Tuttle, Tokyo 1957, także on-line w: <http://www.101zenstories.org/inch-time-foot-gem/> [dostęp: 10.03.2017].

²⁰ *101 opowieści zen* [w:] *Zen z krwi i kości*, przeł. R. Bartold, Poznań 1999. Także on-line w: <http://przewodnikduchowy.pl/101-opowiesci-zen/koan-zen-32.php> [dostęp: 10.03.2017].

²¹ W. Szymborska, WLN, s. 382.

[...] uprzytomni sobie, że Hatha Joga to jedynie pierwszy krok na drodze ku doskonałości, a ową doskonałość – w pojęciu hinduskich mędrców – osiągnie tylko ten, kto zatraci swoje indywidualne Ja we Wszczęświecie. Tu sceptyk postawi sobie pytanie, czy akurat na tym powinno mu najbardziej zależeć. Może przeciwnie: zatracić się nie powinien, ale przeżyć życie do końca w swojej ludzkiej odrębności ze wszystkimi jej trudnymi konsekwencjami? Co do zatraty – zawsze będzie na nią czas po śmierci. W tym momencie sceptyk postanowi rozplątać się z Kukkutasany. Ufajmy, że zdoła bez pomocy pogotowia ratunkowego²².

A jednak, paradoksalnie, z tych zacytowanych zdań, z ich lekkiej i głębokiej ironii, ze zwykłego dla poetki pytająco-wątpiącego biegu myśli przebija mądrość bardzo bliska duchowi Zen. Jestem wręcz przekonany, że znaczną część dojrzałej poezji Wisławy Szymborskiej można by określić mianem „spontanicznego oświecenia” czy też „bezwiednego oświecenia”, jakie Aldo Tollini²³ przypisuje końcowemu fragmentowi sztuki Pirandella *Jeden, nikt i sto tysięcy* (tytuł i tekst sztuki także wydają się mieć wiele wspólnego z poetyką Szymborskiej):

Powietrze jest nowe. I wszystko, chwila po chwili, jest takie, jakie jest, ożywia się, żeby się pojawić. [...] Myśleć o śmierci, modlić się. Są jeszcze tacy, którzy czują taką potrzebę, i ich głosem stają się dzwony. Ja już jej nie czuję, ponieważ umieram co chwila i odradzam się nowy i bez wspomnień: żywy i cały, już nie w sobie samym, lecz w każdej rzeczy na zewnątrz²⁴.

Wisława Szymborska, tak samo jak Luigi Pirandello, podejmuje zatem próbę (wydaje się, że bardzo udaną) ujrzenia „rzeczy, jakimi są” (nie takimi, jakimi chcielibyśmy, aby były, albo jakimi powinny być, lecz „jakimi one są”), by wyrazić to tytułem pięknej książeczki o „buddyźmie powszechnym”, napisanej przez francuskiego dziennikarza Hervé Clerca²⁵.

Również wielki podziw dla obrazka japońskiego artysty Hiroshige Utawawy, wyrażony przez poetkę w słynnym wierszu-ekfrazie *Ludzie na moście*, zdaje się znaczącym wyrazem nigdy nie zadeklarowanej, ale oczywistej „postawy Zen” w poezji Szymborskiej. Kontrast między niepowstrzymanym wpływem życia a czasem zastygłym na obrazie to wszak nic innego jak wyraz wrodzonego dualizmu duszy ludzkiej, od którego nikt nie może się uwolnić:

Ulegają czasowi, ale nie chcą go uznać.
(*Ludzie na moście*)

²² *Ibidem*.

²³ A. Tollini, *op.cit.*, s. 297.

²⁴ L. Pirandello, *Jeden, nikt i sto tysięcy*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa 2011, s. 222–223.

²⁵ Por. H. Clerc, *Le choses comme elles sont. Une initiation au bouddhisme ordinaire*, Paris 2011.

W sumie zatem „zemsta ręki śmiertelnej”, która wyraża się przez „[c]zas, który wiąże łańcuchami znaków” (*Radość pisania*), rodzi się dla Szyborskiej ze świadomości i z bolesnej, lecz pogodnej akceptacji nierozwiązanej więzi między zakończeniem wiersza i (odnawianym) początkiem życia po jego zapisie/lekturze. Radość pisania (i czytania) poezji Szyborskiej wynika więc z owego ulotnego, ale aż nazbyt potrzebnego zapomnienia/oświecenia/zrozumienia „świętości nicości” – nirwany, którą w jednym ze swych listów Pasolini łączył z „poezją przeżyta” Sandra Penny²⁶, oraz ze świadomości, że „tu nie jest życie” (*Radość pisania*). Dokładnie tak samo, jak w równie ulotnym i chwilowym (ale co nim nie jest?), radosnym i smutnym, nagim i niewinnym doświadczeniu *wù/satori* – stanie uwolnienia/oświecenia buddyźmu Zen – którym jest

[...] leżeć
z kłosem w zębach
i gapić się na chmury
(*Koniec i początek*)

i które „po każdej wojnie” może uratować człowieka i jego człowieczeństwo pomiędzy każdym końcem i każdym początkiem, stanowiącym wszak – jak wiemy – „tylko ciąg dalszy” (*Miłość od pierwszego wejrzenia*).

Także w słynnych ostatnich wersach „programowego” wiersza *Koniec i początek* słyszimy dalekie echo jakiejś „wschodniej” mądrości, bo spontanicznie przychodzą na myśl słowa wielkiego poety perskiego, założyciela bractwa wirujących derwiszy – Dżalaluddina Rumiego, współczesnego Dōgenowi i innym wielkim mistrzom Zen:

Poza ideami dobra i zła
jest łąka. Tam się spotkamy.

Kiedy dusza pokłada się w trawie
świat jest zbyt pełny by mówić.
Idee, język, nawet złączenie tych fraz
nie mają żadnego sensu²⁷.

Czyżby prócz bycia Zen Szyborska była też trochę sufi?

²⁶ P.P. Pasolini, *List do Sandra Penny* (Rzym, luty 1970 r.), opublikowany w II wydaniu *Tutte le poesie* S. Penny (Milano 1970). Także on-line w: <https://annamariaortese.wordpress.com/2009/11/06/1342/> [dostęp: 10.03.2017].

²⁷ Cytuję z polskiego przekładu Michała Fostowicza on-line w: <http://www.pg.gda.pl/~knf/xxx2.htm> [dostęp: 10.03.2017].

Bibliografia

- Clerc H., *Le choses comme elles sont. Une initiation au bouddhisme ordinaire*, Paris 2011.
- Dōgen zenji zenshū, red. Suzuki Kakuzen i in., Tokyo 1991.
- Kania I., „Wchodzimy w tajemnicę jak w kałużę” [w:] *Zachwyty i rozpacz. Wspomnienia o Wisławie Szymborskiej*, oprac. A. Papińska, Warszawa 2014.
- Nastulanka K., *Powrót do źródeł. Rozmowa z Wisławą Szymborską* [w:] *eadem, Sami o sobie. Rozmowy z pisarzami i uczonymi*, Warszawa 1975.
- Penna S., *Tutte le poesie*, Milano 1970.
- Pirandello L., *Jeden, nikt i sto tysięcy*, przeł. J. Ugniewska, Warszawa 2011.
- Sandauer A., *Pogodzona z historią* [w:] *Radość czytania Szymborskiej. Wybór tekstów krytycznych*, red. S. Balbus, D. Wojda, Kraków 1996.
- Suzuki D.T., *An Introduction to Zen Buddhism*, London 1934.
- Suzuki D.T., *Introduzione al Buddismo Zen*, prefaz. C.G. Jung, Roma 1970.
- Szymborska W., *Poczta literacka*, Kraków 2000.
- Szymborska W., *Trudno jest wspinać się do wiersza*, rozm. J. Szczęsna, „Gazeta Wyborcza”, nr 203, 31.08.2002.
- Szymborska W., *Wszystkie lektury nadobowiązkowe*, Kraków 2015.
- Tollini A., *Lo Zen. Storia, scuole, testi*, Torino 2012.
- Tuttle, Tokyo 1957, także on-line w: <http://www.101zenstories.org/inch-time-foot-gem/> [dostęp: 10.03.2017].
- 101 opowieści zen* [w:] *Zen z krwi i kości*, przeł. R. Bartold, Poznań 1999.