

Joanna Soćko

Czwarty wymiar. Poezja R.S. Thomasa wobec pytania o (nie)obecność¹

Abstract

The Fourth Dimension. R.S. Thomas's Poetry and the Question of God's Absence

The text deals with the poetry of R.S. Thomas (1913–2000) – a British author and an Anglican priest in the Church of Wales – whose works are full of controversial (given his priesthood) statements concerning the absence of God. As a lot of Thomas's poems convey thoughts intersecting with post-secular reflection on the death of God, rooted in Derrida's questioning of the "metaphysics of presence," the article aims at tracing the inspirations behind Thomas's quasi-religious poetry. The point of departure for this reflection is the poet's recollection of being left by his parents alone for the first time. The impression of an empty house turns out to be an experience which shaped the poet's attitude towards the disenchanted space he lives in. Although most critics claim that the apparent absence of God in Thomas's poetry results directly from the tradition of theological *via negativa*, the author of the article pays attention to those characteristics which differentiate Thomas's spirituality from the theological tradition and the most important difference between the poet's attitude and the traditional model of Christian contemplation turns out to be time, or, more precisely, the temporal discrepancy between the possible accessibility of the transcendent being and the man's ability to "catch it at work."

Słowa kluczowe: R.S. Thomas, nieobecność, odczarowanie, czas, medytacja

Keywords: R.S. Thomas, absence, disenchantment, time, meditation

¹ Tekst powstał w ramach realizacji projektu pt. „Kategoria materialności w poezji R.S. Thomasa” finansowanego przez NCN (nr 2013/11/N/H2/03523).

*To learn to distrust the distrust
of feeling – this then was the next step
for the seeker?*

R.S. Thomas, *Perhaps*

To najprawdopodobniej pierwsze doświadczenie metafizycznej grozy: poczucie, że, tak naprawdę, wcale nie jest się samemu. W tym pomieszczeniu może przecież być ktoś jeszcze – ktoś, kto najpewniej czai się w cieniu niedoświetlonych zakamarków. Nieprzypadkowo szczegółowy opis takiego właśnie doświadczenia walijski poeta R.S. Thomas umieścił na początku swojej artystycznej autobiografii, używając tym samym po raz pierwszy słowa podniesionego do rangi jej tytułu: walijskiego *neb*, przetłumaczonego na angielski jako *no-one*, czyli „nikt”. Doświadczenie obecności „nikogo” (a słowo „obecność” powinniśmy, rzecz jasna, opatrzyć tutaj cudzysłowem) będzie bowiem, co zgodnie podkreślają recenzenci i badacze, lejtmotywem większości wierszy dziwnego pastora, które mogłyby nosić miano „religijnych” lub „mistycznych”.

Powoli zaczynał zdawać sobie sprawę, że jest sam. Lecz czy na pewno? Dom wcale nie jest martwą rzeczą, łatwo w nim o westchnięcia, szept i popiskiwanie. Słuchał. Czy nie ma kogoś na schodach? Co to za odgłos, jakby ludzki oddech? Podchodził do schodów i zapalał światło, lecz drugi koniec wciąż jeszcze tonął w cieniu. Krzyczał. Nie było odpowiedzi. Wdrapywał się na schody krok po kroku i, wszedłszy na górę, słuchał znowu. Nagle skoczył naprzód i tupiąc nogami krzyknął: „Łuu!”. Niczego. Nikogo².

Wrażenie nawiedzonego domu tylko pozornie jest doświadczeniem błahym – kształtuje ono przecież postawę człowieka wobec otaczającej go przestrzeni, wobec ogółu zjawisk fizycznych, w których czaić się może złowrogi „nikt” (wszak dobroduszny „ktoś” nie musiałby się ukrywać). To pierwsze wystawienie na próbę poznającego świat umysłu, pierwsze zwycięstwo racjonalności, polegające na empirycznym sprawdzeniu każdego fragmentu rzeczywistości i mówieniu sobie (jak gdyby fakt mówienia do siebie nie był wystarczająco podejrzanym): „zobacz, przecież nikogo tutaj nie ma”. A zatem pierwsze doświadczenie „zbawionego” światła: światła rozumu, który swe metaforyczne oddziaływanie czerpie tu z mocy żarówki oświetlającej każdy mroczny zakamarek domu. Pierwsze uczucie ulgi, a nawet triumfu: dumy z opanowania swoich lęków i zawłaszczenia pustej przestrzeni. Tylko co począć z taką pustką?

² R.S. Thomas, *No-one* [w:] *idem, Autobiographies*, przeł. J.W. Davies, London 1997, s. 31.

Powtórzenie, czyli imitacja

Thomas podsuwa nam nieoczywiste zakończenie tej historii:

Ludzka osobowość to dziwne zjawisko. Ujawnia się w tajemniczy sposób. Skąd temu chłopcu przyszło do głowy, by zrobić kukłę (*effigy*), ubrać ją i posadzić na szczycie schodów?³

Ów mały chłopiec zaniepokojony tym, co czai się w mroku, a co okazuje się „nikim”, tworzy fizyczną reprezentację – *hand-made*: zrobiony ręcznie wizerunek. Kukła ta ma być dowodem ambiwalentnego działania człowieka, a dokładniej: jego reakcji na zetknięcie się z oddziaływaniem wewnętrznej pustki (pustki w tym, co jest domem) – reakcji, która objawia się nie inaczej jak w postaci inwencji. Unaocznia ona dziwną pracę „ludzkiej osobowości” (*man's personality*), która, jak pisze Thomas, daje o sobie znać „w tajemniczy sposób” (*it reveals itself in mysterious ways*), czyli tak, jak, według osiemnastowiecznego poety Williama Cowpera, działa Stwórca⁴.

Ta zamierzona z pewnością analogia budzi dwojakie skojarzenia: po pierwsze, przypomina, że człowiek jest obrazem Boga – że między Bogiem a człowiekiem istnieje pewne prymarne podobieństwo; po drugie, sugeruje, że kukła może być pojmowana jako karykaturalna próba naśladowania boskiego działania, a mianowicie aktu stworzenia, który w ludzkim wykonaniu z góry skazany jest na wypaczenie, o czym, pisząc o inwencji, przypominał Jacques Derrida:

[...] inwencja [...] nie posiada teologicznego znaczenia tworzenia istnienia *ex nihilo*. Od-krywa ona po raz pierwszy [...] to, co już istniało, lub też wytwarza coś, co wprawdzie [...] nie istniało, lecz co także nie zostało stworzone⁵.

Wszystko wskazuje więc na to, że opisana przez Thomasa kukła staje się zapowiedzią najszerzej rozumianej „maszyny”, reprezentującej w jego poezji twory ludzkiej ręki, która wymknęła się spod kontroli i działa bez Bożego błogosławieństwa. Wyraźnie sugeruje to Thomas w jednym z wierszy, przepisujących na nowo mit o stworzeniu: „To była ręka. Bóg spojrział na nią/ i odwrócił wzrok. Jego serce przejął/ chłód, jak gdyby je ta ręka/ uderzyła”⁶.

³ *Ibidem*.

⁴ *God Moves in Mysterious Ways* to popularny hymn Williama Cowpera, znany też pod tytułem *The Light Shine out of Darkness*. Napisany został w 1774 r., a wydany (po raz pierwszy) w tomie Johna Henry'ego Newmana: *Twenty-six Letters on Religious Subjects; to which are addend Hymns*. Znana fraza hymnu nawiązuje najpewniej do Listu św. Pawła do Rzymian: „Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!” (Rz 11, 33).

⁵ J. Derrida, *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 89.

⁶ R.S. Thomas, *Hand [w:] idem, Collected Poems 1945–1990*, London 2000, s. 264. Cytaty z tego tomu oznaczane będą skrótem CP. O ile nie podano inaczej, fragmenty wierszy zostały przetłumaczone przez autorkę artykułu, a oryginalne fragmenty przytoczono

W tym kontekście twory człowieka wydają się raczej wypaczeniem boskiego planu, a sama kukła bardziej niż biblijny akt stworzenia przypomina znanego z Księgi Wyjścia idola – złotego cielca, którego Izraelici wykonali niejako pod nieobecność Jahwe: w czasie gdy Mojżesz odbierał na górze Synaj dziesięć przykazań i „opóźniał swój powrót” (Wj, 32,1).

Przytoczona przez Thomasa anegdota związana z wrażeniem nawiedzonego domu nie jest więc najwyraźniej błahym incydentem, a przywołanie jej na początku poetyckiej autobiografii jest znaczące: doświadczenie to obrazuje bowiem kondycję człowieka „post-chrześcijańskich czasów”⁷, dla którego odczarowanie świata stało się faktem, a poszukiwanie jakiegokolwiek transcendentnej obecności w empirycznie badanej przestrzeni prowadzi co najwyżej do wynalezienia karykaturalnego idola. Autobiograficzna anegdota zdaje się wykraczać poza indywidualne, osobiste doświadczenie, będąc próbą opisu sposobu funkcjonowania ludzkiej osobowości w ogóle, dlatego wglębiecie się w mechanizmy, które doprowadziły do zastąpienia pustki kukłą, wydaje się istotne z punktu widzenia interpretacji poezji Thomasa, w której relacja pomiędzy człowiekiem a Bogiem czy też „tym, którego zwą Bogiem” (poeta wyraźnie dystansuje się bowiem od religijnego ujęcia bóstwa⁸) jest jednym z tematów podstawowych i najczęściej omawianych przez badaczy.

Postać stworzona przez bohatera omawianego epizodu okazuje się bardzo wygodnym zagospodarowaniem przestrzeni, którą elektryczność wydobyła z „podejranych” mroków. Kukła zastępuje niepokojącą pustkę, wypełnia nawiedzone miejsce i uspokaja swoją empiryczną weryfikowalnością. Umieszczona w nawiedzonym domu działa niczym strach na wróble: odpędza lęki związane z doświadczeniem „niczego/nikogo” i staje się symbolem racjonalizacji. Kukła jawi się przy tym jako wzorcowy przykład Derridiańskiej inwencji, która stanowi odpowiedź na pragnienie (pragnienie, by jednak ktoś tam był). To pragnienie odkrycia (w sensie odsłonięcia), które – zrealizowane – prowadzi jednak zawsze do odkrycia (tym razem w sensie wynalezienia) „tego samego”, nie jest zatem odkryciem Innego, ale pozostawia człowieka w tym, co immanentne. Derrida sugestywnie stara się zobrazować ten mechanizm, zestawiając *psyche*, będące typem przechylnego lustra, z *psyche*, które jest przedmiotem filozoficznych, teologicznych i psychologicznych dociekań:

Człowiek jest obrotowym zwierciadłem [*psyche*] Boga, jednak zwierciadło to odzwierciedla wszystko, uzupełniając brak. Tego totalnego zwierciadła, jakim jest *psyche*, nie sposób ograniczyć do tego, co zwie się dodatkiem duszy. Jest ono

w przypisach. „It was a hand. God looked at it/ and turned away. There was a coldness about his heart, as though the hand/ clasped it”.

⁷ Na „postchrześcijańskość” Europy, w której tworzą współcześni poeci, zwróciła uwagę Jean Ward w książce poświęconej m.in. Thomasowi. Zob. J. Ward, *Christian Poetry in the Post-Christian Day: Geoffrey Hill, R.S. Thomas, Elizabeth Jennings*, Frankfurt am Main 2009.

⁸ Zob. np. R.S. Thomas, *The Echoes Return Slow* [w:] *idem, Collected Later Poems 1988–2000*, Tarsset 2004, s. 42. Cytaty z tego tomu opatrzone będą skrótem „CLP”.

dużą będącą uzupełnieniem, zwierciadłem ludzkiej inwencji, pragnącym Boga w miejscu, w którym brakuje czegoś prawdziwie Boga, jego objawieniu⁹.

Człowiek uzupełnia zatem brak – samo serce tego dziwnego objawienia – własnym wizerunkiem. Thomas wprowadza tutaj diachronicznie zarówno powtórzenie, jak i odbicie: człowiek, tak jak Bóg, tworzy postać na swoje podobieństwo, jego działanie ma jednak wektor przeciwny, kukła zdaje się bowiem zasiadać tam, gdzie oczekivalibyśmy boskiego pierwowzoru. Ponadto poeta bardziej jeszcze niż Derrida problematyzuje metaforę lustra, taflą zwierciadła jest bowiem nie tylko człowiek, ale też Stwórca: „Kto może pojąć Boży umysł?! Czy to dwa lustra, które odbijają/ się nawzajem?”¹⁰. Jakakolwiek próba poznania tak pojmowanego Boga musi się okazać daremna, człowiek pragnący spojrzeć na bóstwo zobaczy bowiem jedynie własne odbicie, które pozostawi go w tym, co – mówiąc językiem Lévinasa – Toż-Same. Przecież widziana przez człowieka twarz nie jest już twarzą Innego: „Nie ma Trójcy/ w lustrze. Własne ja patrzy tylko na własne/ ja”¹¹.

Opisany przez Thomasa epizod z kukłą nie ma jednak na celu gloryfikacji zamykania się w tym, co immanentne. Wprost przeciwnie, kukła uświadamia czytelnikowi pilną konieczność zmierzenia się z pustką odczarowanej przestrzeni, w której Bóg, można by powiedzieć, nie zajmuje miejsca. Thomas zostawia nas z wrażeniem obecności, którego z jednej strony nie udaje się zweryfikować, z drugiej zaś – zlekceważyć; można jedynie stawić czoła „nikomu” – spotkać się z nim niejako „twarzą w twarz”. W takim ujęciu ów autobiograficzny opis dziecięcego radzenia sobie z „nikim” wydaje się wyraźną konsekwencją konstatacji, która od początku lat siedemdziesiątych widoczna była w wierszach pastora, wywołując wśród czytelników (zwłaszcza, zapewne, parafian) wiele kontrowersji, a mianowicie: jakiegokolwiek metafizyczne, transcendentne istnienie musi być przez nas pojmowane właśnie jako nieobecność: „Czemu nie! Zawsze uważałem/ Że Bóg jest tą wielką nieobecnością/ W naszym życiu, tą pustą wewnętrzną/ Ciszą”¹². Czy też w innym wierszu: „Znany jedynie jako/ nieobecność. Nie śmiem go nazywać/ Bogiem”¹³. Uznanie tego podstawowego faktu sprawia, że labirynt luster pustoszeje: „Czekałem na/ niego jak lustro/ w swym anonimacie/ czeka na nieobecność”¹⁴. Wers *him as a mirror* sugeruje, że człowiek czekał na Boga, który jest jak lustro, jednak kontekst wiersza daje do zrozumienia, że to podmiot tego wiersza

⁹ J. Derrida, *op.cit.*, s. 103.

¹⁰ R.S. Thomas, *Counterpoint, B.C.*, CLP, s. 80. „Who can read God's mind?! Was it two mirrors echoing/ one another?”

¹¹ *Ibidem*, s. 79. „There is no Trinity in the glass/ self look at the self/ only”

¹² R.S. Thomas, *Via negativa*, CP, s. 220. „Why no! I never thought other than/ That God is the great absence/ In our lives, the empty silence/ Within”.

¹³ R.S. Thomas, *Adjustments*, CP, s. 345. „Never known as anything/ but an absence. I dare not name him/ as God”

¹⁴ R.S. Thomas, *Counterpoint*, s. 113. „I waited upon/ him as a mirror/ in its anonymity/ waits upon absence”.

porównuje się do zwierciadła. A zatem „dwa lustra odbijające się nawzajem”? Jakkolwiek by interpretować te podsuwane przez Thomasa podobieństwa oraz utożsamienia, na pewno nie wskazują one – w przeciwieństwie do tego, co sugerowali niektórzy recenzenci¹⁵ – na przesadną skromność poety, który nadał swej autobiografii tytuł *Nikt*. Wprost przeciwnie, anegdota o nawiedzonym domu świadczy raczej o tym, że kontrowersyjny tytuł wyrasta z przekonania o specyficznym uwikłaniu ludzkiej podmiotowości w podmiotowość inną, a raczej Inną (w Lévinasowskim, najbardziej radykalnym ujęciu tego słowa) – uwikłaniu, które „dzieje się” w samym sercu tego, co Toż-Same.

Nie czas na wieczność

W redagowanej przez Cadavę, Connora i Nancy’ego książce *Who Comes After the Subject?* Philippe Lacoue-Labarthe, odpowiadając na tytułowe pytanie, nawiązuje do przygody Odyseusza, który przedstawił się cyklopowi Polifemowi właśnie jako „nikt”. Kontekst *Odysei* pozwala francuskiemu filozofowi już na samym początku postawić narzucającą się – jego zdaniem, aż nazbyt łatwo – tezę, że podmiot umyka „potężnemu, i właśnie dlatego oślepienemu oku metafizyki”¹⁶, która nie jest w stanie uchwycić go i opisać. Choć esej Lacoue-Labarthe’a znacznie bardziej problematyzuje tę kwestię, analogia z Odyseuszem pozostaje jednak zachowana: podmiot jest dla autora *Typografii* przede wszystkim tym, który umyka. Pozostaje „nikt”, „nikt” nie jest jednak odpowiedzią na pytanie o podmiot, ale nieustannie utrzymywanym w mocy zapytaniem „kto?” – przewodnim, jak twierdzi autor, pytaniem literatury („the question of literature”¹⁷): „Kto [...] niezmiennie poprzedza to, co filozoficzne dociekanie ustanawia obecnością zwaną podmiotem”¹⁸. Powodem porażki filozofii jest problem z identyfikacją tego, który umyka; a zatem mimo że pytanie „kto?” poprzedza filozoficzne ukonstytuowanie podmiotu, to przychodzi ono, siłą rzeczy, dopiero po ujawnieniu się tego, który ucieka – jest zawieszony pomiędzy przeszłym a przyszłym, pomiędzy doświadczeniem a teorią. „Pytanie o to »kto?« przychodzi tylko »po podmiocie»”¹⁹; ten zaś niezmiennie pozostaje nieuchwytny.

Czasowa nieprzystawalność tego, kto podczas weryfikacji okazuje się „nikim”, jest ważnym kontekstem dla autobiograficznej anegdoty Thomasa. Jeżeli bowiem słusznie widzi się w omówionej scenie nawiązanie do często wspomnianej w wierszach tego poety nieobecności, to, wczytując się już w samą

¹⁵ Zob. np. I. Jones, *Neb by R.S. Thomas*, „The Anglo-Welsh Review” 1987, nr 86, s. 134.

¹⁶ Ph. Lacoue-Labarthe, *The Response of Ulysses* [w:] *Who Comes After the Subject*, ed. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York–London 1991, s. 198.

¹⁷ *Ibidem*, s. 201.

¹⁸ *Ibidem*, s. 202.

¹⁹ *Ibidem*, s. 204.

poezję, należałoby zapewne podkreślić nie tyle fakt, że nikogo w domu nie ma, ile to, że nikogo nie ma tam już teraz. Ta niewielka na pozór modyfikacja zdaje się rzucać inne światło na odczarowaną przestrzeń:

To jest ta wielka nieobecność,
co jest jak obecność i sprawia,
że zwracam się do niej bez nadziei
na odpowiedź. To pokój, do którego wchodzę,

z którego ktoś przed chwilą
wyszedł, przedsiónek czekający na
przybycie tego, co jeszcze nie przyszedł.
Koryguję mój anachroniczny

język, ale Boga od tego
nie przybywa. Jak go przywołać?
Geny i molekuly są równie
bezsilne co kadzidła palone

na ołtarzach Izraelitów. Moje równania zawodzą
podobnie jak słowa [...] ²⁰

Tytułowa nieobecność jest w tym wierszu właściwie pustym „teraz” rozpiętym pomiędzy zdarzeniem historycznym (pokój, „z którego ktoś przed chwilą wyszedł”) a mesjańską w swym charakterze nadzieją przyjscia („przedsiónek czekający na przybycie”). Osoba mówiąca w tym wierszu zajmuje zatem pozycję *par excellence* chrześcijańską, a jednak podmiot mówiący nie wydaje się ani czekać na Mesjasza, ani wierzyć w skuteczność modlitwy. Wyjściowa sytuacja rozminięcia rodzi instynktowną chęć działania – zawołania, zawrócenia, ponownego przywołania tego, którego już nie ma. Język traci jednak swą performatywną siłę, zawodzi organizm, nie pomaga też ani liturgia, ani nauka. Co więcej, owo czasowe rozminięcie jest chwilowe („ktoś przed chwilą wyszedł”), wydaje się zatem nie przystawać do temporalnej rozpiętości oddzielającej od siebie wydarzenia wpisane w chrześcijańską historię zbawienia. Chwilowe opóźnienie zdaje się raczej nieodzownym doświadczeniem osoby konfrontującej się z metafizyczną pustką, na co wskazywać mogą m.in. dwa wspomniane wcześniej wiersze mówiące o nieobecności: „Nigdy nie widzimy go przy pracy i stwierdzamy tylko, [...] że tu oto był”²¹, a także: „To jego echa/ nas prowadzą po śladach, które dopiero co/ zostawił”²². Nigdy nie łapiemy go na gorącym uczynku – co zdaje się sugerować trudne do bezpośredniego

²⁰ R.S. Thomas, *Nieobecność* [w:] *idem, Biały Tygrys*, przeł. A. Szuba, Wrocław 2001, s. 66.

²¹ R.S. Thomas, *Adjustments*, CP, s. 345. „We never catch/ him at work, but only can say,/ coming suddenly upon an amendment,/ that here he has been”.

²² R.S. Thomas, *Via negativa*, CP, s. 220. „His are the echoes/ We follow, the footprints he has just/ Left”.

przełożenia słowo *catch* występujące w pierwszym z cytowanych wierszy – ten, który umyka, drażni śladami swojej bardzo niedawnej obecności, jakiej jednak nigdy nie udaje się „przyłapać”.

Właśnie owo czasowe niedopasowanie decyduje o tym, że Thomasowa „poezja nieobecności” wymyka się interpretacjom mającym swoje źródło w teologii apofatycznej czy chrześcijańskim mistycyzmie, który stanowił dotąd główny kontekst interpretacyjny cytowanych wierszy. Badacze poezji walijskiego pastora przywołują tu najczęściej anonimowy, średniowieczny tekst – *Chmura niewiedzy* – zawierający porady na temat kontemplacji prowadzącej do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. I choć faktycznie ten swoisty „poradnik” mógł zainspirować wiele refleksji Thomasa dotyczących modlitwy, to jednak poezja walijskiego pastora zupełnie inaczej przedstawia skuteczność prób zwracania się do Boga, a temporalny aspekt tego mistycznego (nie)doświadczenia wydaje się niezbędny dla uchwycenia różnicy pomiędzy twórczością Walijszczyka a zawartym w *Chmurze niewiedzy* opisem chrześcijańskiej mistyki. Czasowy wymiar medytacji zostaje tu przez autora skądinąd ciekawie przedstawiony: chwile zobrazowane są za pomocą atomów – „najmniejszych cząsteczek czasu zgodnie z definicją, którą mu dają filozofowie doświadczeni w nauce astronomii”²³. Są one jednak mierzone w sposób indywidualny i składają się na subiektywne odczuwanie czasu: atom trwa bowiem tyle, co „każde poruszenie twojej woli, to znaczy głównej twojej władzy sprawczej”²⁴. Założenie autora w pełni wpisuje się w chrześcijańską tradycję kontemplacyjną: w medytacyjnej modlitwie możemy, dzięki aktom woli, mieć udział w wieczności – każde inne wykorzystanie danych człowiekowi chwil autor uznaje za stracone:

Uważaj więc na używanie czasu. Nie ma nic cenniejszego nad czas. W jednej najkrótszej nawet chwili można Niebo zyskać ale i także je stracić. Jest coś, co nam ukazuje wartość każdej chwili: oto Bóg, który je daje²⁵.

Wiersze Thomasa przedstawiają jednak osobę głęboko rozczarowaną podsuwanymi przez autora *Chmury niewiedzy* wskazówkami. Poeta podkreśla przy tym właśnie ów czasoprzestrzenny problem stojący na przeszkodzie doświadczenia boskiej obecności. „Gdzie jesteś?! Krzyknąłem, starzejąc się w przerwie/ pomiędzy tu i teraz”²⁶ – pisze Thomas w nieprzywoływanym zwykle przez badaczy wierszu *Pluperfect*, który już samym swoim tytułem – przez nawiązanie do łacińskiego czasu plusquamperfectum – odsyła czytelnika do kluczowej w doświadczeniu metafizycznej pustki uprzedniości:

²³ *Chmura niewiedzy*, autor nieznany, przeł. P. Roztworowski, tekst dostępny online: http://tyniec.benedyktyni.pl/pliki/Librarium/chmura_niewiedzy.pdf, s. 3 [dostęp: 20.10.2015].

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, s. 4.

²⁶ R.S. Thomas, *Pluperfect*, CP, s. 379. „[...] Where are you? I/ shouted, growing old, in/ the interval between here and now”.

byłoby idealnie (*perfect*), gdyby nie owo *plu-*, sugerujące czasową nieprzystawalność. Poeta w kontemplacyjnym „tu i teraz”, sugerującym doświadczanie boskiej obecności i udział w jej wiecznym trwaniu, znajduje szczelinę, która podlega fizycznym prawom czasoprzestrzeni. Teraźniejszość i obecność zostają wyraźnie rozsunięte: Boga nie ma ani „tu”, ani „teraz”, zaś czas poświęcony na sugerowane przez autora *Chmury niewiedzy* „zyskiwanie Nieba” nie zbliża do wieczności poety, który starzeje się, czekając na „tego, kto jeszcze nie przyszedł”.

Nieodzowne odroczenie metafizycznej obecności i znaczenie czasowego uwarunkowania podmiotowości zbliżają poezję Thomasa do refleksji współczesnych „poheideggerowskich” myślicieli, takich jak Emmanuel Lévinas czy Jacques Derrida. Osoba w wierszach walijskiego poety zdaje się doświadczać tego, co Agata Bielik-Robson, za punkt wyjścia obierając diagnozę Jana Jakuba Rousseau, nazwała „kondycją opóźnienia”: „bodźce pojawiają się zawsze *za wcześnie*; reakcje człowieka przychodzą zawsze *za późno*”²⁷. Nieumiejętność uchwycenia tego, co stało się źródłem doświadczenia (traumy), prowadzi do jego powtórzenia w porządku symbolicznym – repetycje bowiem, jak twierdzi Freud, osłabiają pierwotne doznanie, dzięki czemu *psyche* lepiej sobie radzi z tym, co ją dotknęło. Dla autorki *Ducha powierzchni* przepracowywanie przychodzących z zewnątrz bodźców jest najlepszą obroną wystawionej na destrukcyjne działanie czasu podmiotowości, która scala się przez symboliczną repetycję niedostępnego już, przeszłego doświadczenia: „wysiłek [jaźni – J.S.], by odwrócić bieg czasu i przywrócić scaloną, przepracowaną przeszłość teraźniejszości, realizuje się tylko *in effigie*: w wizerunku powtórzenia”²⁸. Jednak dla Thomasa podstawienie kukły (*effigy*) w miejscu, w którym nie ma (już) niczego/nikogo, jest fałszywym zamykaniem się w immanentnie ludzkim porządku. Skazany na Toż-Samość człowiek odcina się od nieskończoności i, nie mogąc znieść nieobecności tego, który „opóźnia swój powrót”, stwarza sobie idola, zastępującego zarówno pustkę po Bogu, jak też – na co wskazuje metafora lustra – wyrwę, którą w *psyche* pozostawia nieuchwytnie doświadczenie. Thomas zdaje się sugerować, że człowiek musi się skonfrontować z ową pustką w jej niepokojącym i nigdy w pełni niezasymlowanym wymiarze, jest ona bowiem silnie związana z tajemnicą hipostazy – osoby zarówno boskiej, jak i ludzkiej.

(Nie)obecność

Przypomnijmy: niepokojąca nieobecność, którą mały chłopiec odkrył w odczarowanej przestrzeni własnego domu – ta sama nieobecność, która u dorosłego już poety staje się głównym tematem religijnego doświadczenia – znajduje

²⁷ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2010, s. 409.

²⁸ *Ibidem*, s. 490.

swe odzwierciedlenie w autorefleksji R.S. Thomasa, zgodnie z którą jest on, jako człowiek, również wybrakowany (zarówno domową pustką, jak i samego siebie określa poeta tym samym zaimkiem: *neb*). Teza ta, sformułowana na podstawie lektury autobiografii, potwierdza się podczas lektury wierszy walijskiego pastora – osobę będącą podmiotem tej poezji cechuje bowiem wielokrotnie podkreślany brak, by nie rzec: pustka. W tomie wydanym dziesięć lat przed wspomnianą autobiografią natrafić możemy na wiersz, w którym sam człowiek staje się odczarowaną przestrzenią, przeszukiwaną niczym nawiedzony dom:

Ach, wiem i nie
dbam o to. Wiem, że nie ma we mnie
niczego poza komórką i chromosomem,
który generuje chromosom
i komórkę. Mógłbyś mnie rozebrać na kawałki
i nie będziesz miał pod ręką
żadnego anioła, który by utyskiwał,
że rozbrałeś mu świątynię²⁹.

Ten utrzymany w lekkim tonie fragment, w którym osoba mówiąca zdaje się drwić z przesadnej wiary w możliwości poznawcze nauk przyrodniczych, jest zarazem rozpoznaniem w sobie dokładnie tej samej nieobecności, która odsłoniła się oczom małego chłopca, zapalającego światła. Rozczarowująca konstatacja dotycząca wewnętrznej pustki (*there is nothing/ in me*) podyktowana zostaje niemożnością wskazania rzeczywistości innej od tej, która podlega naukowemu badaniu. Z jednej strony „nic” czy „nikt” wymyka się możliwości powtórzenia, a zatem weryfikacji: trudno bowiem uznać za rzeczywistość coś, czego nie da się powtórzyć (sama możliwość powtórzenia warunkuje naukowy eksperyment); z drugiej strony poeta nie godzi się na uznanie swej prymarnej intuicji za „przywidzenie” lub „przesłyszenie”. W końcu, jak zauważa Bielik-Robson, cytując frazę z autobiografii Nabokova, „to, co raz zobaczone już nigdy nie może powrócić do chaosu”³⁰. Doświadczenia tego nie da się zatem sprowadzić do nieistnienia. Sięgając po nośną Derridiańską metaforę widma³¹, można powiedzieć, że Thomas sugeruje raczej możliwość innego sposobu istnienia: niejasnego statusu nawiedzenia charakteryzującego się powracającym doświadczeniem niepokojącej, czasami irytującej pustki.

²⁹ R.S. Thomas, *Bravo*, CP, s. 338. „Oh, I know it and don't/ care. I know there is nothing in me/ but cells and chromosomes/ waiting to beget chromosomes/ and cells. You could take me to pieces/ and there would be no angel hard/ by, wringing his hands over/ the demolition of its temple”.

³⁰ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni...*, s. 460.

³¹ Chodzi mi m.in. o pojawiający się kilkakrotnie w *Widmach Marksa* Jacques'a Derridy termin *hauntology*, tłumaczony zazwyczaj jako „widmontologia” lub „widmoontologia” (zob. J. Momro, *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Warszawa 2015).

Nie jest to jednak pustka wpisująca się w łatwe do zarysowania opozycje: obecność/nieobecność, pozytywność/negatywność.

To, że poeta, piszący zazwyczaj po angielsku, napisał swoją autobiografię po walijsku, nie jest tutaj bez znaczenia. Angielski odpowiednik słowa *neb* nie oddaje bowiem w pełni specyfiki tego walijskiego zaimka, który, podobnie jak użyte przez Lacoue-Labarthe'a francuskie słowo *personne* – znaczące zarówno „nikt”, jak i „osoba” – może mieć także pozytywną konotację. Podchwytliwą dwuznaczność słowa *neb* nakreśla we wstępie do tłumaczenia walijskich tekstów poety Walford Davies:

[...] w języku walijskim *neb* znaczy tak naprawdę „ktoś” [*someone*]; jedynie w mowie potocznej – i w tytułach – gdy słowo to oderwane jest od składni, nabiera negatywnej mocy „nikogo”. Tę samą dwuznaczność możemy znaleźć w innym ważnym walijskim słowie *dim*, które oznaczać może „nic” lub „coś”³².

Na potwierdzenie wagi tych polisemantycznych asocjacji Walford przywołuje początek wiersza *The Promise* opublikowanego w tomie *No Truce with the Furies* (1995), wyjaśniając, że w tłumaczeniu na język walijski znane pouczenie Króla Leara sugerowałoby, że z niczego wyniknie raczej „coś” niż „nic”: „Obietnica, że przed pójściem spać/ poradzę sobie pilnie/ z tym problemem. Z niczego tylko/ nic być może. Za wszystkim/ coś, ktoś?”³³. *Neb* wskazuje zatem na pewną potencję: na coś, co w pewnych okolicznościach przyjmuje pozytywne aspekty istnienia, nie dając się jednak nigdy „złapać na gorącym uczynku”. Nakreślenie tych okoliczności może być zadaniem karłowatym, wskazywałoby bowiem na pewną prawidłowość, rządzącą z założenia nieprzewidywalną logiką nawiedzenia. Wiersze Thomasa i podsuwane przez poetę wskazówki pozwalają jednak przynajmniej na próbę przybliżenia tej dziwnej gry podmiotowości, w której Bóg mierzy się z człowiekiem, człowiek zaś z Bogiem³⁴ – gry, która jest także grą na zwłokę.

Zgodnie z porządkiem lustrzanych odbić odzwierciedlających pustkę wiersz *Nieobecność*, w którym osoba mówiąca stwierdza, że nie ma środków pozwalających przywołać tego, kogo już/jeszcze nie ma, kończy się następującą frazą: „Cóż innego/ mi pozostało prócz tej pustki wypełniającej/ mój byt, próżni, którą nie może wzgardzić?”³⁵. Ani proteza języka, ani odprawianie nabożeństw nie zapewniają powrotu czy też nadejścia obecności – jedyną nadzieją pozostaje (jak zdaje się sugerować poeta w tej osłabionej pytajnikiem hipotezie) nękająca byt pustka, w oryginale: *the vacuum he may not abhor*. Racja tej frazy, próbującej odgadnąć sposób działania Stwórcy, którego dro-

³² J.W. Davies, *Knowing the Place for the First Time* [w:] R.S. Thomas, *Autobiographies*, s. X.

³³ R.S. Thomas, *The Promise*, CLP, s. 263.

³⁴ Walka Jakuba z Bogiem sugerująca, że człowiek może stanąć obok Stwórcy jak równy z równym, jest częstym motywem wykorzystywanym przez Thomasa. Zob. np. R.S. Thomas, *Counterpoint, B.C.*, CLP, s. 82.

³⁵ R.S. Thomas, *Nieobecność*...

gi są (jak podpowiadają biblijni tłumacze) „nie do wysledzenia”, zasada się – co słusznie zauważyła Jean Ward³⁶ – na analogii ze znanym powiedzeniem: *nature abhors vacuum* (natura nie znosi pustki). Pustka, którą domniemy Stwórca natury nie może wzgardzić, pilnie domaga się zatem wypełnienia. Myliłby się jednak ten, kto w tej konkluzji zbyt pochopnie upatrywałby *happy endu* w postaci sakramentalnego zjednoczenia. Interpretacja taka przekreślałaby przecież przywoływaną przez poetę, niezbywalną czasową nieprzystawalność.

Aby zbliżyć się do tego, co może wypełnić tę otwierającą się w obrębie podmiotowości pustkę, należy uzupełnić nasze rozważanie o istotną dygresję. Nic nie wskazuje na to, by R.S. Thomas był zaznajomiony z myślą Emmanuela Lévinasa czy Jacques’a Derridy, przyzwoitość nakazuje więc, by zadać jego twórczości pytanie o inne możliwe źródła tego oryginalnego ujęcia problemu, dotyczącego zagadnienia podmiotowości i wpisanej w nią relacji z Innym. Nie można wykluczyć, że intuicję sugerującą istnienie różnych porządków czasowych poeta zawdzięcza żywemu zainteresowaniu naukami ścisłymi, zwłaszcza dwudziestowieczną rewolucją w fizyce, która – jak wiadomo – pokazała, że upływ czasu jest zjawiskiem dużo bardziej relatywnym, niż można by przypuszczać na podstawie codziennego doświadczenia. Uzależnienie czasu zarówno od obserwatora, jak i od charakteru przestrzeni sprawiło zapewne, że Thomas wytrwale wypracowywał w swojej poezji takie ujęcie otaczającej go *physis*, które uczulałoby czytelników na możliwość doświadczania zjawisk wykraczających poza rzeczywistość mieszczącą się w obrębie newtonowskich zasad.

Jednak bezpośredni pozostawiony przez poetę trop prowadzi do Bergsona. W wykładzie pt. *Abercuawg* wygłoszonym w roku 1976 podczas National Eisteddof – corocznego walijskiego festiwalu – Thomas, nawiązując zapewne do frazy znanej z wiersza o tym samym tytule („szukam w czasie tego, [...] co nie jest ani przedtem, ani potem, ale zawsze na progu istnienia”³⁷), powołał się właśnie na koncepcję francuskiego filozofa. „Według Bergsona zasada naszego rozumienia jest chwytanie rzeczy w ich obecnym kształcie – zatrzymywanie ich, tak by nie mogły się zmienić”³⁸ – mówił Thomas. To odesłanie sugerowałoby, że poeta, pisząc o „niczym/nikim”, miał na myśli „coś/kogoś” cechującego się nieuchwytnym, nieustannie zmieniającym się trwaniem, a rzeczywistość pustka odpowiadałaby temu, co stoi za „widokami zdjętymi przez nasz umysł ze stawania się”³⁹. Takie ujęcie pozwalałoby widzieć w niepokojącej inności Innego dynamiczną, życiodajną *arche* odpowiadającą w ja-

³⁶ J. Ward, *op.cit.*, s. 128.

³⁷ R.S. Thomas, *Abercuawg*, CP, s. 340, 341. „I am a seeker/ in time for that which is/ beyond time, that is everywhere/ and nowhere; no more before/ than after, yet always/ about to be”.

³⁸ R.S. Thomas, *Abercuawg* [w:] *idem, Selected Prose*, Bridgend 1995, s. 128.

³⁹ H. Bergson, *Pamięć i życie*, red. G. Deleuze, przeł. A. Szczepańska, Warszawa 1988, s. 133.

kiś sposób zarówno osobie Stwórcy, jak i Mesjasza – tego, który był, i tego, który przychodzi, a którego obecności nigdy nie udaje się zweryfikować.

O tym, że można Bergsona czytać „postsekularnie”, przekonywała w książce poświęconej koncepcji hebrajskiego witalizmu Agata Bielik-Robson, podkreślając (m.in. za Hansem Kohnem) właśnie „bergsonowskie »uwzniesienie czasu«”: przedłożenie zmysłu czasu nad zmysł przestrzeni⁴⁰. W ujęciu Bergsona teraz okazuje się „zubożone przez praktykę”⁴¹, w terażniejszości bowiem umysł jest „skierowany na życie realne”⁴², a jego percepcja zostaje zredukowana, by odpowiedzieć na wymogi chwili: „Percepcja czysta jest w terażniejszości rejestrowana, nie jest jednak *przeżywana*, ponieważ życie przeżywane pozostaje ograniczone przez praktyczne wymogi selekcji”⁴³ – pisze Bielik-Robson. Chodzi tymczasem o to, żeby zmaksymalizować „przeżywane życie”, a więc przywrócić „nieaktywną” przeszłość, która została co prawda zarejestrowana, ale nie była przeżyta. Przeszłość może jednak być ujmowana, jak twierdzi Bergson, tylko „jeśli przyswoimy sobie ruch, za pomocą którego rozwija się ona w aktualny obraz”⁴⁴, sam aktualny obraz jest już bowiem czymś zrealizowanym, a jako taki należy do terażniejszości. Dlatego też mesjańska „drobna poprawka”, o której pisze autorka *Errosa*, dąży do uwolnienia przeszłości: do pozbawienia jej unieruchamiającego aspektu dokonania, tak by „wspomnienia, uwalniając się od dyktatu użyteczności, odzyskały czystość i aspekt niedokonania, otwierający je na pracę zbawienia”⁴⁵.

Przywrócenie tego, co przeszłe w formie przeżywanego życia, którego niefunkcyjny nadmiar wykracza w swym zbawczym działaniu poza biologiczne życie jednostkowe, wymaga szczególnego stanu świadomości, polegającego na zawieszeniu czynności umysłu, a dokładnie – na „umysłowej bierności”, bowiem „im bardziej umysł nakierowany jest na działanie w świecie, [...] tym bardziej jego percepcje podlegają pragmatycznej selekcji”⁴⁶. Takie ujęcie odsyła nas z powrotem do chrześcijańskiej kontemplacji, która tym razem nie eksponowałaby jednak mistycznego zjednoczenia z obecną pełnią, ale kładłaby akcent na wprowadzaniu się w stan „czujności”, mającej poprzedzać owo upragnione spotkanie, do którego – jak wiemy z poezji Thomasa – ostatecznie bezpośrednio nie dochodzi. Modlitwa kontemplacyjna oparta na ćwiczeniu się w czujności charakterystyczna jest dla duchowości Kościoła wschodniego, zwłaszcza hezychazmu, ale jej echa pobrzmiwają też w anonimowym angielskim tekście *Chmury niewiedzy*. Uwagi bizantyńskich mnichów są proste i klarowne: „czujność jest drogą dla wszelkich cnót [...] polega ona na całkowitym uwolnieniu od wszelkich wyobrażeń, stąd też jest

⁴⁰ A. Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 163.

⁴¹ *Ibidem*, s. 175.

⁴² H. Bergson, *op.cit.*, s. 59.

⁴³ A. Bielik-Robson, *Erros...*, s. 175.

⁴⁴ H. Bergson, *op.cit.*, s. 41.

⁴⁵ A. Bielik-Robson, *Erros...*, s. 182.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 175.

strażnikiem umysłu⁴⁷. To właśnie uwolnienie umysłu z jego intencjonalności – z przemożnego dążenia do wyobrażania, do wynajdywania – sprawia, że może on doświadczyć przeszłości jako ruchu, który nie zamarł jeszcze w aktualnym obrazie. Kontemplacyjne świadectwa, pozbawione uwag o czasowej nieprzystawalności, zachowują jednak tę podstawową intuicję: „cokolwiek byś nie uczynił, ta ciemność i ta chmura będą między tobą a twoim Bogiem i nie pozwolą ci dojrzeć Go wyraźnie w świetle twojego umysłu⁴⁸”.

Być może to właśnie lektura Bergsona pozwoliła Thomasowi na wprowadzenie w tradycję chrześcijańskiej kontemplacji tej niewielkiej, ale istotnej modyfikacji dotyczącej niezbywalnej diachronii w doświadczaniu boskiej obecności. Tym, co wypełniałoby powstałą w podmiotowości pustkę, byłby zatem sam ruch życia, utożsamiany przez Thomasa z tym, „którego zwą Bogiem”. Przeczucia zawarte w poezji walijskiego pastora bliskie są zatem intuicji Lévinasa, który w swoich wykładach na temat śmierci i czasu pojmuje trwanie jako relację z nieskończonym i niepojmowalnym, „gdzie diachronia tkwi jakby w innym-w-tym-samym – tak, że Inne nie może wejść w To Samo. [...] Czas jest owym Innym-w-Tym Samym, a zarazem owym Innym, które nie może istnieć naraz z Tym Samym, nie może być synchroniczne⁴⁹”. Pustka odczarowanej przestrzeni jest więc zinternalizowana – odzwierciedlona w podmiocie, bo zachowana zostaje czasowa nieprzystawalność tego, który tę pustkę po sobie zostawia. Co więcej, diachronia ta wydaje się mieć zbawienny wpływ na podmiotowość, która dzięki czasowemu niedopasowaniu może zachować swoją odrębność – Inne, które zamieszkuje „To Samo”, nigdy się z nim bowiem w pełni nie zespala. Różnica czasowa jest tutaj – jak u Derridy – różnicą decydującą o znaczeniu. „Cały sens w czekaniu⁵⁰ – jak przetłumaczył Andrzej Szuba ostatni wers słynnego wiersza Thomasa *Kneeling*, przedstawiającego próby modlitwy w niezmiennie pustym kościele (*the meaning is in the waiting*).

W poetyckim ujęciu Thomasa kontemplacyjny sposób zbliżania się do „tego, którego zwą Bogiem”, byłby więc nieustannym „trwaniem-w-stanie-czuwania”, które polegałoby na uczestniczeniu w nieustannym ruchu życia, nawiedzającym otwartą na poszukiwania podmiotowość. Niepochwytna, umykająca zobrazowaniu dynamika życia ma jednak właściwą sobie siłę oddziaływania o tyle, o ile owej zinternalizowanej pustki Innego podmiot nie zastąpi uspokajającym idolem (wyobrażeniem Boga lub własną, scaloną *psyche*), pozwalającym dostosować się do rzeczywistości weryfikowalnej przez powtórzenie. Praca psychologicznych mechanizmów integrujących „własne ja” zostaje tu więc przeciwstawiona podmiotowości otwartej na boskie dzia-

⁴⁷ Hezychiusz z Synaju, *O czujności i modlitwie* [w:] *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 1998, s. 168.

⁴⁸ *Chmura niewiedzy...*, s. 3.

⁴⁹ E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Kraków 2008, s. 26, 27.

⁵⁰ R.S. Thomas, *Kłęcząc* [w:] *idem, Biały Tygrys...*, s. 35.

łanie, które daje się odczuć jako bliskość nieustannie odmawiająca pochwycenia.

To właśnie ta dynamiczna relacja zdaje się przedmiotem dziwnego, krótkiego wiersza, który Thomas włączył do quasi-autobiograficznego tomu *The Echoes Return Slow*:

Od ludzi oczekuję
nie tylko ludzkiego
mogę więc podążać
bez bałwochwalstwa. Podczas

gdy ten, którego zwą Bogiem
teraz wypala iskrami
krwi, teraz zmraża mnie
powiewem ze swego grobu⁵¹.

Utwór ten zdaje się dobrze oddawać uwikłanie podmiotowości i jej ostateczną topografię. Człowiek rozpoznaje w sobie to, co nie jest nim samym – w obrębie tego, co ludzkie, występuje bowiem coś więcej: *more than human*. Ten inny, a zarazem immanentny, nadmiar sprawia, że człowiek może przyglądać się sobie bez bałwochwalstwa, nie jest bowiem Narcyzem wpatrującym się jedynie w swoje odbicie. Jednak w tym czasie (*while*, tu: „podczas gdy”) owo „inne” – utożsamiane z boskością – podlega nieustannym, pasjonującym przemianom, które zdają się kwintesencją zbawienia (męka i śmierć Chrystusa), a których przynależność do chronologicznie pojmowanej historii zbawienia zostaje zakwestionowana na rzecz dynamicznego, nigdy niedopełniającego się procesu. Separacja strof świadczyć może właśnie o nieuchronnym rozsunięciu pomiędzy przedsięwziętą autorefleksją a konwulsjami nurtującego podmiotowość życia, które zostawia ślady swego nieuchwytnego i nieweryfikowalnego działania. Bo też użyte przez Thomasa czasowniki, takie jak *scorch* i *glaciate*, zaświadczenia o intensywności i różnorodności wpływu, jaki dynamika boskiego życia wywiera na tym, który „szuka bez nadziei osiągnięcia celu”⁵².

Bibliografia

- Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997.
Bergson H., *Pamięć i życie*, red. G. Deleuze, przeł. A. Szczepańska, Warszawa 1988.
Bielik-Robson A., *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Kraków 2010.
Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.

⁵¹ R.S. Thomas, *The Echoes Return Slow*, CLP, s. 42. „What I ask of humans/ is more than human/ so without idolatry/ I can follow. While he/ who is called God, now/ scorches with sparks of blood, now glaciates me/ in the draught out of his tomb”.

⁵² R.S. Thomas, *Via negative*, s. 220. „...Seeking, not in hope to/ Arrive or find”.

- Chmura niewiedzy*, autor nieznany, przeł. P. Roztworowski, tekst dostępny on-line: http://tyniec.benedyktyni.pl/pliki/Librarium/chmura_niewiedzy.pdf [dostęp: 20.10.2015].
- Derrida J., *Psyché. Odkrywanie innego*, przeł. M.P. Markowski [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 89.
- Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 1998.
- Jones I., *Neb by R.S. Thomas*, „The Anglo-Welsh Review” 1987, nr 86.
- Lacoue-Labarthe Ph., *The Response of Ulysses* [w:] *Who Comes After the Subject*, ed. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy, New York–London 1991.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Kraków 2008.
- Momro J., *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Warszawa 2015.
- Thomas R.S., *Abercuawg* [w:] *idem, Selected Prose*, Bridgend 1995.
- Thomas R.S., *Biały Tygrys*, przeł. A. Szuba, Wrocław 2001.
- Thomas R.S., *Collected Poems 1945–1990*, London 2000.
- Thomas R.S., *Collected Later Poems 1988–2000*, Tarsset 2004.
- Thomas R.S., *No-one* [w:] *idem, Autobiographies*, przeł. J.W. Davies, London 1997.
- Ward J., *Christian Poetry in the Post-Christian Day: Geoffrey Hill, R.S. Thomas, Elizabeth Jennings*, Frankfurt am Main 2009.