

Anna Szóstak
Uniwersytet Zielonogórski

Kulturowe, filozoficzne i światopoglądowe aspekty przemijania w późnej poezji Starych Mistrzów (Różewicz, Szymborska, Miłosz)

Key words: “Old Masters” of Polish poetry, contemporary poetry, time, myth, metaphysics

Pytanie o przemijanie to przede wszystkim pytanie o czas dany człowiekowi, zatem problematyka przemijania rozpatrywana w kontekście zbliżającego się kresu życia ujawnia się z największą, bo uwiarygodnioną osobistym doświadczeniem wyrazistością w ostatnich tomach wierszy (choć oczywiście podejmowana bywa w różnych innych ujęciach oraz okresach życia i twórczości jako uniwersalny problem egzystencjalny), a obejmuje szerokie spektrum zagadnień rozciągających się od idyllicznego mitu złotej jesieni życia do – jak pokazał to w znakomitej *Baśni zimowej* Ryszard Przybylski – przejmującego studium pogrążania się w mroku degradacji fizycznej i duchowej oraz związanego z nią cierpienia (zob. Przybylski 1998, Legeżyńska 1999, Wójcik 2005, Skrendo 2005: 219–229). Pomiedzy tymi skrajnościami odnaleźć można jednak różnorodność barw i odcieni charakteryzujących ostatnie dekady życia, kiedy powoli zapada już zmierzch, na niebie jednak wciąż jeszcze widoczny jest odbłask podświetlającego chmury zachodzącego słońca, którego ostatnie promienie usiłuje się zatrzymać i pochwycić. To również czas, kiedy – skoro nie nastąpiły jeszcze ciemności – orientacja w świecie, a przede wszystkim wyznaczanie w nim kierunku, a więc odnalezienie celu i sensu, jest jeszcze możliwe, a może nawet ów

sens jawi się jako bardziej oczywisty niż wcześniej, bo uwydatniany przez zbliżającą się śmierć. I tak właśnie – w perspektywie starości i schyłku życia postrzegane przemijanie będzie przedmiotem mojego zainteresowania badawczego w odniesieniu do tego kręgu tematycznego w późnej twórczości Starych Mistrzów polskiej poezji – Tadeusza Różewicza, Wisławy Szymborskiej, Czesława Miłosza¹. Nie najważniejszy jednak stanie się biologiczny czy społeczny kontekst upływu czasu i wieku podeszłego, choć wtedy uświadamiany jest najboleśniej, ale przyjmowanie go jako punktu wyjścia do rozważań o naturze rzeczywistości i istocie bytu. Starość bardzo rzadko ujawni się tu jako samoistny temat, jej znakiem zaś będzie intensyfikacja treści odnoszących się do zagadnień skupionych wokół, jak nazywał je Leszek Kołakowski, niewarunkowych racji istnienia (zob. Kołakowski 2003). Okaże się więc między innymi swoistym powrotem do początków, zatoczeniem koła istnienia, próbą odnalezienia w ciemnościach – jak działało się to w mitach kosmogonicznych – zapowiedzi nowego dnia wraz z niesioną przezeń symboliką życia i odradzania się:

Zapadający mrok, zwłaszcza w tym fragmencie cyklu rocznego, kiedy ubywa dnia, a czas nocy wciąż się wydłuża, niesie ze sobą wizję rozpadu wszelkich form i powrotu do stanu wyjściowego, do zarodkowego stadium bytu [...] (Kowalski 2007: 351; zob. Eliade 2007).

Takie odwrócenie perspektywy zaznacza w tytule jednego z tomów swoich wierszy Wisława Szymborska, nawiązując w *Końcu i początku* do mitycznej idei czasu koła, w myśl której kres nie oznacza tylko zamknięcia interwału czasowego, ale również ponowne jego otwarcie. Rozważania o przemijaniu jako funkcji czasu podejmowane są zatem w omawianej poezji – co postaram się udowodnić – w dwojakim ujęciu: fizykalnym, związanym z funkcjonowaniem w obrębie praw przyrodniczych, oraz – przede wszystkim – metafizyczno-ontologicznym i mitycznym, w którym czas – tak jak w teorii względności – traci swą klasyczną strukturę i chronologię, staje się pochodną świadomości i wyobraźni, elementem światopoglądu wykraczającego poza naukowy i zmysłowy ogląd rzeczywistości, gdyż właśnie ten ostatni stanowi „niewyczerpane źródło możliwości towarzyszących temu, co aktualnie istniejące, jednostkowe, ograniczone w czasie i przestrzeni. To struktura przeciwna, a uzupełniająca w stosunku do tej, którą nazywamy rzeczywistością, bez której nie istniałaby dla człowieka żadna rzeczywi-

¹ Wezmę tu pod uwagę przede wszystkim ostatnie tomiki wierszy, będą jednak odwoływać się także do twórczości wcześniejszej, gdyż budowanie wizji świata i człowieka w powiązaniu z zagadnieniami czasu i przemijania nie pojawiło się u interesujących mnie twórców na zasadzie *deus ex machina* i nie jest przypisane wyłącznie najpóźniejszemu okresowi ich aktywności poetyckiej.

stość, czy raczej nie istniałaby żadna ludzka rzeczywistość” (Morin 1965: 76) – to zatem Miłoszowa „druga przestrzeń” (zob. Miłosz 2006), w której i czas rządzi się odmiennymi prawami, a – jak pisał Różewicz – „po końcu wiersza / zaczyna się / nieskończoność” (Różewicz 1991a: 13). Przemijanie w takim ujęciu wymyka się kategoriom empirycznego pojmowania czasu jako wyznacznika porządku wydarzeń i zjawisk, gdyż w omawianej poezji współlistnieje z tym stanowiskiem, które Francis C. Haber określa jako teleologiczne, przeddarwinowskie, a które sprowadza się do stwierdzenia, że „natura czasu może być rozpatrywana tylko w świetle metafizyki” (Haber 1988: 377), co nie oznacza jednak w tym przypadku myślenia o świecie w kategoriach *sensu stricto* religijnych, żaden bowiem z przywoływanych poetów, choć wszyscy wyrażają potrzebę transcendencji – nie rozpatruje jej w kategoriach wiary. W pełni natomiast akceptują i wyciągają wnioski z takiego jego rozumienia, w myśl którego, jak pisze Anna Pawełczyńska w rozważaniach o *Czasie człowieka*:

Człowiek, w miarę jak pozostawia za sobą coraz to nowe obszary życia biologicznego – posiada coraz pełniejszy obraz przeszłości. [...] W praktyce człowiek dostrzega tylko przeszłość, ponieważ właściwie każde postrzeżenie staje się już pamięcią. Tak rozumiane pojęcie chwili, różne doznania stanowiące reakcję na przemijanie chwili (która obejmuje z jednej strony bezmiary przeszłości, z drugiej – bezmiary przyszłości) oraz sposób, w jaki te chwile są w ludzkiej świadomości organizowane w całość – można odnieść do koncepcji Bergsona, zgodnie z którą trwanie rozumiane jest jako nieprzerwany strumień świadomości. [...] Jeśli człowiek pogrzyżyłby się całkowicie w poczuciu przemijania, zakłóciłoby to jego świadomość trwania (Pawełczyńska 1986: 91).

Trwanie, bycie przytomnym, posiadanie świadomości, której wytworem jest subiektywne pojmowanie czasu (jako wspomnienia, które zawsze może zaistnieć na nowo, dopóki istnieje pamięć), to z jednej strony dar, który daje odpór nicości i pozwala przeciwstawić się przemijaniu, z drugiej – przekleństwo obdarzające niechcianą wiedzą o władzy czasu, bo uznawanie istnienia przeszłości jest także dowodem na przemijanie:

Czas na mnie
czas nagli

co ze sobą zabrać
na tamten brzeg
nic (Różewicz 1991b: 19)

W poezji Tadeusza Różewicza czas wpisany jest w rytm codzienności, w bezrefleksyjny system konwencjonalnych, tradycyjnych i bez końca powtarzanych przekonań („»jak ten czas leci«”) (Różewicz 1991c: 25), poprzez które przeziara tragizm istnienia znaczonego śmiercią bliskich nam ludzi – zawsze innych, nigdy nas samych, bo przecież „Wiemy wszyscy, że jesteśmy śmiertelni, ale [...] nie wierzymy w to; doświadczenie bowiem uczy nas, że wciąż umierają ludzie starzy i młodzi, a nawet niemowlęta, nagle lub po długiej chorobie, ale my sami pozostajemy przy życiu” (Kielanowski 1980: 6).

przerywam czytanie
patrzę na drzewa

jak ten czas leci

[...]
włączyłem radio
słuchałem dziwnych (?)
słów współczesnej polskiej piosenki
...wytączy nam prąd wykidajło
pchajmy więc taczkę obłądu
jak bajron

coraz częściej nie kończę wierszy
opowiadań listów
nie skończyłem listu do Wirpsy
dowiedziałem się że umarł (Różewicz 1991c: 25, 27).

Śmierć nie jest jednak ostatecznym kresem istnienia, choć nie wierzy poeta „w zmartwychwstanie ciała” (Różewicz 1999a: 7), a pocieszenie i obietnicę trwania próbuje odnaleźć nie tylko w sztuce czy raczej poprzez nią, ale także w naturze („patrzę na drzewa / myślę o wieczności”), której determinizm, jakiemu podlega również człowiek jako istota biologiczna, łagodzi kanoniczne i immanentnie zawarte w niej prawo odradzania się i odnawiania – przyrody i pokoleń; prawo, które ludzkość wpisała w negujący ostateczność przemijania i sankcjonujący sensowność bytu mit wiecznego powrotu i symbolicznego czasu kołowego (zob. Eliade 1998; Cassirer 1998) – niekończącego się „tańczącego kręgu życia” (Różewicz 1991d: 48–49). Wprawdzie deklaruje też poeta niewiarę w boski plan zbawienia gwarantujący życie wieczne, jednak perspektywa transcendencji wydaje się możliwa również w mitycznej przestrzeni idei jako tworów obdarzonych

wolą – ludzkich, nie boskich – umysłu i wyobraźni, które dają człowiekowi zdolność pamiętania, trwania i projektowania siebie w przyszłość:

zostałem przed sobą ślady stóp
i odszedłem w krainę bez światła (Różewicz 1991e: 23).

Nicość w takim ujęciu staje się kwestią wyboru, jedną z możliwych ścieżek, jaką decydujemy się podążać, a to sprawia, że poeta wątflej racji istnienia nie musi poszukiwać w horacjańskim *non omnis moriar*, gdyż u Różewicza również „Sztuka – jak bardzo trafnie wskazuje Jacek Łukasiewicz – nie jest ostatecznym celem, ale narzędziem, drogą” (Łukasiewicz 2012: 272). Potrzeba, tęsknota i zdolność do pojmowania metafizyki, jaką człowiek został obdarzony, opisują sens ludzkiego życia, które jest wędrówką, podróżą („życie przeżywa się / idąc spotykając” (Różewicz 1999b: 30)), a więc przebywaniem drogi prowadzącej w określonym kierunku i do określonego miejsca:

podróżujemy i mieszkamy
w drodze
to tu to tam

[...]

W czasie który nastął
po czasie marnym

po odejściu bogów
odchodzą poeci

Wiem, że umrę cały
i stąd płynie
ta słaba pociecha

która daje siłę
trwania poza poezją (Różewicz 1991 f: 39–40).

Ta droga prowadzi „do POCZĄTKU” (Różewicz 1991g: 79) – słowa, rozumienia świata i własnego w nim miejsca, wreszcie – do niewyraźnego, tego, co poza i ponad słowami – do Tajemnicy, do jakiej niesłusznie wyłączanie religie uzurpują sobie prawa: „do czegoś / ogromnego wspaniałego / poza słowem / poza ciałem” (Różewicz 1999c: 63). Historia, pozbawiając ludzkość większości stworzonych przez nią mitów, nie zdołała odebrać tego, który zakodowany jest w biologicznej i świadomościowej strukturze

człowieczeństwa – instynktu życia wciąż na nowo uzasadniającego własne istnienie, próbującego poskładać je z fragmentów, wpisać w porządek wyższy i mądrzejszy od chwilowych aberracji historii i igraszek przypadku, tęskniącego do idei całości bytu, godzącego sprzeczności i wciąż poszukującego kamienia filozoficznego, który ją wyraża:

a on dojrzewał
spadał w otwarte łono
rzeki
śmierci zapomnienia

w świecie
z którego bogowie odeszli
dotknęła go poezja żywa
i odszedł za nimi

jakie pytanie
poeta zadał filozofowi
jaki kamień filozoficzny
leży przy drodze
przy drodze do leśnej chaty (Różewicz 1999c: 63).

Symbolika przywoływana przez poetę na pewno nie jest tu przypadkowa. Przypomnijmy:

[...] jedynie ciało wskrzeszone, w którym „dwoje będzie jednym”, odpowiada kamieniowi filozoficznemu. [...] dla alchemików „nie ma żadnej różnicy między wiecznymi narodzinami, reintegracją i odkryciem kamienia filozoficznego” (Cirlot 2000: 175).

Lapis philosophorum istnieje dla Różewicza, to nie ulega wątpliwości – mimo, a może na przekór temu, co stało się ze światem, który utracił swą niewinność, w którym wszystkie idee zbankrutowały, tym wyraziściej jednak uświadamiając człowiekowi, że bez nich nie uda mu się przetrwać. To przekonanie obecne jest w jego twórczości od samego początku, później zaś tylko konsekwentnie rozwijane i uzupełniane o nowe elementy. Bowiem to ono stanowi konstrukcję, na której opiera się światopogląd poety, jego poczucie sensowności bytu, tak bezlitośnie wciąż podważane przez historię i rozwój cywilizacji („marnieje religia filozofia sztuka // maleją naturalne zasoby / języka” (Różewicz 1991h: 51)) a w miarę starzenia się – także przez nieubłaganą biologię („tak oczywiście jesteśmy mięsem / jesteśmy potencjalną padliną” (Różewicz 1999a: 7) – mówi Francis Bacon w wierszu Różewicza, wyrażając przekonania samego poety. Odchodzenie, umie-

ranie, przemijanie to kluczowe słowa, jakie pojawiają się w niespotykanej dotąd w jego wcześniejszych zbiorach liczbie w tomiku *Płaskorzeźba*. Wydaje się, że wszystkie wskazują na procesualny, dynamiczny charakter zjawisk, których są desygnatami („biegnę w stronę cmentarza / do grobu [...] biegnę lecę // nie zatrzymam tego biegu”) (Różewicz 1999d: 61–62) gdyż przemijanie dostrzec można przede wszystkim za sprawą zmian, jakie ze sobą przynosi. Jednocześnie jednak, choć istnienie jest, jak u Heideggera, nieuchronnym zmierzaniem w kierunku niebytu, to, również podobnie jak u niemieckiego filozofa, „Bycie ku śmierci to wybieganie w możliwość bycia tego bytu, którego sposobem bycia jest samo wybieganie...[...] Wybieganie okazuje się możliwością rozumienia najbardziej własnej ostatecznej możliwości bycia, tzw. możliwością egzystencji właściwej...” (Heidegger 1994: 368). Tę ostatnią definiuje także pamięć przeszłości – zwłaszcza dzieciństwa, która wstrzymuje czas, upewniając w trwaniu i niezniszczalności tego, co najcenniejsze, co związane z okresem najintensywniejszego odczuwania istnienia, w którym królowało wieczne, beztrioskie Teraz, którego wagę uwydatnia jednak dopiero właśnie uzyskana z wiekiem świadomość przemijania:

Staliśmy na śniegu
dwaj uśmiechnięci chłopcy
zatrzymani w biegu –
w biegu do czego?
może do radości a może...
do Boga który nie gra w kości (Różewicz 1999e: 31).

To wtedy właśnie również świat wydawał się wiecznie młody i ponętny, jak nigdy niestarzejące się w wyobrażeniu dziecka gwiazdy filmowe z okładek kolorowych magazynów: „dopiero na stare lata / zauważyłem że gwiazdy / starzeją się marszczą kurczą / spadają” (Różewicz 1999f: 48). Myślowy skrót prowadzi tu od złudzeń oferowanych przez popkulturę do wiedzy o kosmicznych procesach i prawach, którym wszyscy podlegamy: przemijają nie tylko ludzie i ich nietrwałe powłoki, ale i żyjące miliony lat ciała niebieskie. Starość jednak w perspektywie dzieciństwa często przywoływanego w tej poezji (zob. Szóstak 2007) staje się – tak jak w dosłownej i symbolicznej scenerii muzeum zabawek – także przestrzenią i ośrodkiem krystalizacji sensów uniwersalnych, dotykaniem istotności bytu, którego znaczenie wydobywa i ujawnia dopiero świadomość śmiertelności:

do muzeum weszła kolorowa
grupa dzieci i wykpiąta
wypełniając śmiechem i krzykiem

małe uliczki mieszkania lalek
i ciszę

wyszedłem z uśmiechem
na zalaną słońcem ulicę

przez mgnienie oka
zdawało mi się że zrozumiałem
upływanie czasu i życia
że poznałem drogę
do wnętrza matki ziemi
do śmierci
matki matek
rodzaju ludzkiego (Różewicz 1999g: 73–74).

Symbole w surowej, oszczędnej, realistycznej poezji Tadeusza Różewicza pojawiają się rzadko, ale ze względu na swą unikalność zawsze są niesłychanie wymowne, obdarzone wieloma znaczeniami. W dedykowanym Czesławowi Miłoszowi wierszu *Poeta emeritus* pojawia się kruk, który „przeciąga czarnym piórem / po jego ustach / zamyka je / i odlatuje” (Różewicz 1999h: 59). Kruki to nie tylko ptaki towarzyszące orszakowi Apollina czy znane z mitologii skandynawskiej Hugin i Munin – posłańcy Odyna, wyobrażające Myśl i Pamięć, ale również zwierzęta w mitach wielu kultur, będące istotami-znakami świata nadprzyrodzonego, co najciekawsze zaś – idąc tropem znaczeń z symboliki alchemicznej – kruk, „często z białą głową, wyobraża zaczernioną pramaterię, z której powstać ma kamień filozoficzny, biała głowa symbolizuje początek transformacji materii” (Biedermann 2001: 169). Może więc przemijanie w swej schyłkowej fazie jest w tym ujęciu tylko kolejną zmianą stanu, transmutacją, zbliżeniem się do innego, wyższego, duchowego i transcendentnego poziomu egzystencji, zwłaszcza że „Z racji czarnej barwy łączy się [kruka] z ideą początków (macierzyńska noc, praciemności, zapładniająca gleba)” (Cirlot 2000: 207). Jednakże funeralna i mroczna symbolika wiedzie też w tej późnej poezji ku sennym, apokaliptycznym i malarskim (zob. Mrugalski 2007) wizjom i skojarzeniom mieszczącym się w nacechowanym negatywnie polu znaczeniowym śmierci i rozpadu, a przywołują je wicher, miedziane lub czerwone niebo, „trawa granatowa / ołowiana / czarna”, „zwierzę / mutant hieny i lisa”, „gęstniejąca ciemność” (Różewicz 1999d: 61–62). Rozpaczliwej potrzebie odnalezienia się w świecie i zrozumienia sensu istnienia, szczególnie dojmującej w obliczu przemijania, towarzyszy bowiem u Różewicza przekonanie, że „czasem »życie« zaśnięcia / To / co jest większe od życia”.

To przekonanie Różewicz dzieli (przynajmniej częściowo, bo jego refleksje mają charakter zdecydowanie bardziej uniwersalny, nieodnoszący się do żadnych zideologizowanych „wiar sekt religii” (Różewicz 2002a: 27), jak się wydaje, z jednym z najwybitniejszych niemieckich filozofów religii XX wieku, Bernhardem Weltem, piszącym o tym, że:

Jeśli [...] chodzi o najważniejszą i najdalej sięgającą sferę stosunku życia i śmierci i tego, co się z nią wiąże, to całą naszą cywilizację charakteryzuje usilne dążenie do wyparcia śmierci. [...] Życie okazuje się samemu sobie wciąż na nowo jako młode, świeże, dzielne, pełne sukcesów, i niejako niedostępne śmierci, nie zdając sobie sprawy z tego, że w tym entuzjazmie odsuwa od siebie moment o decydującym znaczeniu dla całości istnienia.

Wraz ze śmiercią także zmarli, a wraz ze zmarłymi cały obszar tego, co nadziejskie i Boskie, wypada ze świadomości typowej dla cywilizacji współczesnej jako pozornie zbyt techniczny. Wzmagający się wyścig sukcesu i konsumpcji, sprowadzanie wszystkiego do narzędzia i działania rozbija coraz bardziej wszelką transcendencję (Welte 2000: 83–84).

To świat opisywany przez Różewicza w *Post Scriptum do Recyklingu*, świat „w którym nie ma centrum, nie ma środka”, a więc brakuje punktu odniesienia nie tylko jako immanentnego kanonu etycznego, ale przede wszystkim – w rozumieniu zmityzowanym – jako przestrzeni początku, tworzącej podwaliny istnienia i łączącej różne jego poziomy, bez której wszystko powraca do stanu *Ursuppe* – pierwotnego chaosu, uniemożliwiając wyjście, ustalenie hierarchii, wyznaczenie kierunków i wskazanie sensów (zob. Eliade 1974). To dlatego „Robigus demon rdzy / powleka rdzą przeszłość / pokrywa słowa i oczy / uśmiechy / zmarłych / pióro” (Różewicz 2001a: 15), pozbawiając byt jego metafizycznej racji i niszcząc znaczenia. Życie określane jest bowiem wyłącznie przez swoje przeciwieństwo, „[...] ma sens tylko dlatego / że musimy umierać”:

życie wieczne
życie bez końca
jest byciem bez sensu
światłem bez cienia
echem bez głosu (Różewicz 2004a: 24).

„Nie można – pisze Welte – w poważny sposób mówić o czasie, a już w żadnym razie o czasie jako o chwili, nie wspominając o śmierci” (Welte 2000: 25).

Ta świadomość wyraźnie zaznacza się także w poezji Wisławy Szymborskiej, dla której chwila i wieczność stają się tożsame, łącząc mierzalny

bieg czasu z jego niewarunkową, niemożliwą do wyjaśnienia w kategoriach *Logosu* tajemnicą. Wobec tej ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, co ostateczne (zwłaszcza, kiedy ta ostateczność staje się udziałem człowieka, który doświadcza odejścia najbliższych²), tak jak na wszelkie inne pytania stawiane przez autorkę *Chwili*, wcale nie jest jednoznacznie rozstrzygająca i autorytatywna, bo – jak mówi w *Rachunku elegijnym* – o tych, co odeszli:

Nie dana mi jest pewność
ich dalszego losu
(jeśli to nawet jeden wspólny los)
i jeszcze los –

Wszystko
(jeżeli słowem tym nie ograniczam)
mają za sobą
(jeśli nie przed sobą) – (Szymborska 1996a: 18).

Czas dla Szymborskiej i jego upływ nie są wyłącznie funkcją zdarzeń i przestrzeni, nie są też tylko – jak pokazał Einstein – względne, zależne od punktu odniesienia, ale też – co stara się udowodnić fizyka kwantowa – stają się odzwierciedleniem nieznannej i niezbadanej dotąd struktury świata, o którym Michał Heller powie, że „jest zupełnie niedostępny dla naszych zmysłów” (zob. Heller 2010). Ten fakt ma daleko idące konsekwencje dla pojmowania przemijania, teoria owa bowiem w pewien sposób unieważnia i degraduje czas, wskazując na jego drugorzędną i niczym niewyróżniającą się rolę w oglądzie świata jako zmieniającej się bezustannie całościowej struktury i czyniąc go tylko jednym z wielu wymiarów przestrzeni.

Uznanie modelu aczasowej rzeczywistości kwantowej, jak ją nazywają badacze (zob.: Augustynek 1975; Davies 2002a; Davies 2002b; Hawking 1990; Heller 2001), pozbawiając czas orientacji na relację przeszłość – przyszłość, oznacza, także w poezji Wisławy Szymborskiej, przeniesienie punktu ciężkości na nieustanne „teraz”, którego przemijanie nie dotyczy, na chwilę, w jakiej czas wstrzymuje swój bieg, chwilę, która za każdym razem jest jakimś nowym początkiem. Ta chwila nie jest jednak, tak jak rzecz ma się w teorii kwantów, ujmowana w perspektywie wieczności, która pozwala „wzbic się ponad czas, / w którym to wszystko pędzi i wiruje” (Szymborska 1996b: 40), gdyż w pojęciu wieczności najważniejszy jest wszak brak początku i końca. Chwila jest w tej poezji realna i namacalna, ponie-

² Przypuścić można, że z tego powodu rozważania o przemijaniu tak wyraziście zaznaczają się w tomie *Koniec i początek* (1993), pierwszym wydanym po śmierci Komela Filipowicza i będącym świadectwem przeżycia żaloby, której praca już się dokonała, ustępując miejsca uniwersalnej refleksji o naturze czasu i przemijania.

waż to właśnie kres umożliwia ukonstytuowanie się znaczeń, odnalezienie się, zakotwiczenie w rzeczywistości, dostrzeżenie jej wartości, sensów i porządku, nawet przy założeniu, że jest to tylko złudzenie. Wyłącznie *Mythos* przeciwstawia się przypadkowi i grozie istnienia, i w nim jedynie mieszczą się pojęcia przeszłości i przyszłości:

Jest dziewiąta trzydzieści czasu lokalnego
Wszystko na swoim miejscu i w układnej zgodzie.
W dolince potok mały jako potok mały.
Ścieżka w postaci ścieżki od zawsze do zawsze.
Las pod pozorem lasu na wieki wieków amen,
a w górze ptaki w locie w roli ptaków w locie.

Jak okiem sięgnąć panuje tu chwila.
Jedna z tych ziemskich chwil
Proszonych, żeby trwały (Szyborska 2002a: 5–6).

To sposób widzenia rzeczywistości czyni nas zdolnymi do wyzwania się spod władzy czasu – wtedy, kiedy wyobraźnia i zrodzone z niej idee prowadzą nas ku kolejnym naukowym odkryciom, ujawniającym podszewkę rzeczywistości, ale i wtedy, gdy wykorzystujemy naszą niezwykłą zdolność do postrzegania siebie i świata jako fenomenu niezmiennie odsyłającego do racji niemieszczących się w logice dyskursywnej i uchylających bezwyjątkowość fizycznych praw i konieczności: „Kiedy wymawiam słowo Nic, / stwarzam coś, co nie mieści się w żadnym niebycie” (Szyborska 2002b: 14). Tylko poezja, filozofia i religia oddzielają człowieka od nicości, są chwiejnym mostkiem nad urwiskiem niebytu (Szyborska 2006a: 31), a okropnym snem poety jest świat, w którym nie ma „Niczego, co by dało się tylko pomyśleć / albo zobaczyć zamkniętymi oczami” (Szyborska 2006b: 28).

Niematerialny wymiar istnienia przejawia się w tych własnościach duchowej struktury człowieka, które odpowiadają za pamięć, wyobraźnię i uczucia – to one współtworzą i należą do sfery transcendencji oddzielając człowieka od materii, ale i one także uświadamiają nietrwałość tej ostatniej: dusza „Z przedmiotów materialnych / lubi zegary z wahadłem / i lustra, które pracują gorliwie, / nawet gdy nikt nie patrzy” (Szyborska 2002c: 26). Szyborska nie jest wyznawczynią solipsyzmu – świat istnieje u niej niezależnie od poznającego podmiotu, czego dowodem, niekoniecznie jednak bezwyjątkowym³, jest przemijanie. Lustro łączy więc kategorię *Logos*

³ Szyborska zawsze zostawia jakiś margines dla możliwości, które są jeszcze nieodkryte, naukowo niepotwierdzone i nieudowodnione, co nie znaczy, że nieistniejące – dotyczy to także tego wszystkiego, co niepojęte w znaczeniu metafizycznym i transcendentnym.

i *Mythos* – ukazuje świat rzeczywisty z jego nieubłaganą logiką i determinizmem, pozbawiającym nas wpływu na rzeczywistość, a w ujęciu symbolicznym stanowi „instrument mądrości, iluminacji i samopoznania”, jest również postrzegane jako „odbicie boskiej inteligencji” (Chenel, Simarro 2008: 140) i brama do innego świata. Tak jak u Jakuba Böhme go Bóg, tak u Szymborskiej człowiek jest jednocześnie lustrem, które widzi samo siebie (Biedermann 2001: 200) i w domenie mitu i wyobraźni może kreować dowolne byty wymykające się bezwzględnej jurysdykcji natury, nawet przy założeniu, że ta cząstka transcendencji, jaką jest dusza, jest tylko chwilowym darem – gościem, z którego zdolności możemy korzystać dopóty, dopóki istnieje jego kruchy fizyczny nośnik – ciało:

Nie mówi skąd przybywa
i kiedy znowu nam zniknie,
[...]

Wygląda na to,
że tak jak ona nam,
również i my
jesteśmy jej na coś potrzebni (Szymborska 2002c: 27).

Nie starość jednak, tak bezlitośnie uświadamiana przez lustra, najdotkliwiej przypomina o przemijaniu i o okrutnych racjach materii, ale groby tych, którzy „przedwcześnie odebrani słońcu, księżycowi, / obrotom roku, chmurom” – to w losie dzieci odbija się złowroga tajemnica przeznaczenia i czasu: „KÓSMOS MAKRÓS / CHRÓNOS PARÁDOKSOS / Tylko kamienna greka ma na to wyrazy” (Szymborska 2002d: 37). Zgoda na udział „w tej grze o regułach nieznanych” (Szymborska 2006c: 35) oznacza poszukiwanie dróg wyjścia i rozwiązań: „kilku zdań z Pascala” (Szymborska 2006c: 35), wątlej nadziei dawanej przez budowane w micie i słowie iluzje niewarunkowych uzasadnień istnienia, w których przemijanie traci swój ostateczny charakter, a czas przestaje mieć znaczenie:

Właściwie każdy wiersz
mógłby mieć tytuł „Chwila”.

Wystarczy jedna fraza
w czasie teraźniejszym,
przeszłym, a nawet przyszłym;

wystarczy, że cokolwiek
niesione słowami

zaszeleści, zabłyśnie,
przefrunie, przepłynie,
czy też zachowa
rzekomą niezmiennność,
ale z ruchomym cieniem;

[...]

wystarczy, jeśli w zasięgu spojrzenia
autor umieści tymczasowe góry
i nietrwale doliny;

jeśli przy tej okazji
napomknie o niebie
tylko z pozoru wiecznym i statecznym (Szyborska 2006d: 37).

Kosmiczna skala odniesiona do ludzkiego życia pozwala inaczej zobaczyć również ziemski czas, tak nieubłagany w jednostkowych ludzkich miarach, zapewniając psychiczny komfort i poczucie ograniczonej wprawdzie, ale mimo wszystko stabilizacji, jakie daje teoria względności zastosowana do codziennej krzątaniny: „kręcisz się bez biletu w karuzeli planet, / a razem z nią, na gapę, w zamieci galaktyk, / przez czasy tak zawrotne, / że nic tutaj na Ziemi nawet drgnąć nie zdąży. // [...] stół stoi, gdzie stał / na stole kartka tak jak położona, / [...] a w ścianach żadnych przeraźliwych szczelin, / którymi by donikąd cię wywiało” (Szyborska 2009a: 7). Czas nie jest wartością stałą, a jego cofanie możliwe jest nie tylko za sprawą pamięci czy mitu mówiącego o wiecznych powrotach, ale i stanowiącej jego inspirację Natury, która nie tylko w niekończących się cyklach rzuca wyzwanie przemijaniu, ale też wciąż „powtarza swoje dawniejsze pomysły” (Szyborska 2009b: 9), łowiąc „to, co zatopione w zwierciadle niepamięci” (Szyborska 2009b: 9). Ten czasoprzestrzenny relatywizm, potwierdzany przez współczesną fizykę, sprawia, że „czas może się zatrzymywać, powtarzać, odwracać swój kierunek” (Pawełczyńska 1986: 22), co nie oznacza jednak wyłącznie nostalgicznych zatrudnień umysłu i pamięci. Od tej ostatniej dystansuje się poetka (bo pamięć, jak u Miłosza, bywa również bolesna, stygmatyzująca (zob. Miłosz 2006a): 12)⁴) skupiając uwagę na trwaniu i czasie zamkniętym w chwili, w „tu i teraz”, kiedy, mimo oznak przemijania zapisanych w materii ciała, „ciągle w planach słońce terazniejsze, / obłoki aktualne, drogi na bieżąco” (Szyborska 2009c:

⁴ „Żadna woda / Nie zmyłaby ze mnie stygmatów pamięci” (Miłosz 2006a) a: 12).

16). To chwila, którą Szymborska próbuje zatrzymać także po to, by móc zrozumieć jej sens, a więc także sens ludzkiego istnienia, dla którego jest najbardziej reprezentatywną kategorią czasową. Człowiek jako istota żyjąca „w praczasie teraźniejszym, / w trybie niedokonanym, / choć, jak wiadomo, dawno dokonanym” (Szymborska 2011a: 8) i ciągle ów czas próbująca zdefiniować i poznać, nieustannie rzuca mu wyzwanie, buntuje się przeciw jego zwierzchności, przenosząc tam, gdzie jej zostaje pozbawiony – w niczym nieograniczoną rzeczywistość świadomościową, w świat myśli, idei, snów i wyobrażeń, za pomocą których ludzkość tworzy nie tylko dającą mu odpór kulturę⁵, ale też i naukę przekraczającą kolejne granice poznania i dzięki temu – paradoksalnie – coraz bliższą metafizyce – także w rozumieniu czasu i przemijania. Dla Szymborskiej bowiem, nie tylko zresztą w obrębie omawianej problematyki, ważna jest nie tylko empiryczna obserwacja świata, ale i pomysły, w jaki sposób go rozumieć, wyjaśniać i interpretować.

To przekonanie – co postaram się udowodnić – wydaje się podzielać także trzeci z przywołanych tu poetów, który nie tylko ubolewa nad faktem, że straciliśmy naiwną i niewinną wiarę w „drugą przestrzeń” (zob. Miłosz 2006a), pozbawiającą nas perspektywy wieczności i trwania przekraczającego czas fizyczny i jego ostateczność, ale też wierzy w możliwość jej re-kreowania za pomocą ponownego odkrycia i wykorzystania tych naszych umiejętności, które umożliwiają nam postrzeganie świata w kategoriach metafizycznych, a które czekają, uśpione i zapomniane, bo przecież, jak chce wierzyć:

[...] pochodzimy stamtąd, gdzie nie ma jeszcze podziału
na Tak i Nie, ani podziału na jest, będzie i było.

Jesteśmy nieszczęśliwi, bo robimy użytek z mniej niż setnej części
daru, który otrzymaliśmy na naszą długą podróż.

Chwile z wczoraj i sprzed wieków: cios miecza, malowanie rzęs
przed lustrem z wygładzonego metalu, śmiertelny strzał
z muszkietu, zderzenie karaweli z rafą mieszkają w nas i czekają
na dopełnienie (Miłosz 2006a) b: 8).

Miłosz postrzega przemijanie⁶ w kategoriach powrotu do pierwotnej, nieodróżnionowej jedni, do źródła bytu, do „Wiecznie Żyjącego”, „który

⁵ Zob. interpretację wiersza *Autotomia* i wnioski z niej wyciągnięte w rozdziale *Korekta światopoglądu* zawartym w pracy Wojciecha Ligęzy (Ligęza 2001: 326 i n.).

⁶ Problematyka przemijania i śmierci w poezji Miłosza (obecna także w jego wcześniejszej twórczości) była już wielokrotnie, choć w innych, bardzo różnych ujęciach podejmowana przez wielu badaczy. (Zob.: Błoński 1998; Fiut 1998; Kwiatkowski Jerzy (red.) 1985; Dakowicz 2002; Olejniczak 2002).

jest i który przychodzi / Z jasnością jarzących się woskowych świec”, odnajdując jednakże ów boski, dopełniający śmiertelność i symbolizujący „Wędług Bachelarda, [...] transcendencję samą w sobie” (Ciriot 2000: 320) płomień⁷ – „ich własny płomień” – również w materii ciała, w jego upartej i niekończącej się nigdy wędrówce przez czas i wbrew niemu – „Pokolenie za pokoleniem” (Miłosz 2006a) c: 10), bo:

Przemijanie ludzi i rzeczy nie jest jedyną tajemnicą czasu.
Który wzywa, żeby przezwyciężyć pokusę naszego poddaństwa.

I na samym brzegu otchłani ustawić stół, na nim szkłankę, dzban
I dwa jabłka,

Żeby uświetniały niedosiężne Teraz (Miłosz 2006a) d: 15–16).

To przekonanie czy wiara tylko w pewnym stopniu wynagradza dotkliwość starości – z trzech omawianych tu przypadków w tej poezji refleksja o niej (zwłaszcza w dwu ostatnich tomach poety, którym chciałabym się przyjrzeć) najmocniej zaprawiona jest goryczą – gdyż ani horacjańskie *non omnis moriar*, ani perspektywa wieczności nie są w stanie wynagrodzić przemijania, które nieuchronnie prowadzi tam, gdzie „Ani [...] plotek, ni dotknąć miłosnych” (Miłosz 2006a) e: 14), a konieczność godzenia się z degradacją fizyczną głęboko upokarza i poniża (Miłosz 2006a) f, g: 39, 40). Powszechności determinizmów, jakim podlegamy jako istoty będące częścią przyrody, stanowiących „O zasadniczym podobieństwie ludzi”, zdaje się jednak wymykać jakaś część naszego jestestwa, która zaświadcza „o drobnym ziarnie ich niepodobieństwa”, możliwości wyjścia poza ograniczenia zmysłów i rozumu oraz budowanej przez nie wizji świata zamkniętego w raz ustalonej sztywnej czasoprzestrzennej formule:

Bez oczu, zapatrzony w jeden jasny punkt,
Który rozszerza się i mnie ogarnia (Miłosz 2006a) h: 41).

Mimo konstatacji „strachu śmierci i nędzy mijającego czasu”, jakie są udziałem człowieka, znajdziemy w poezji Miłosza, oprócz „nadziei nadziei” (która jednak oznacza bierność), oczekiwanie na objawienie się tajemnicy, a także wolę jej zrozumienia, wyrażoną w niezanimającej z wiekiem badawczej dociekliwości w podejmowanych kolejnych próbach jej przeniknięcia. I – mimo sceptycyzmu – przy niezmiennym założeniu, że jednak jakaś prawda istnieje, choć wciąż przed nami ukryta, poeta „stary, głuchy i kulawy /

⁷ O znaczeniach i funkcjach światła w poezji Miłosza zob. m. in. K. Zajas (Zajas 1997).

Poszukiwania sensu nie zaprzestał” (Miłosz 2006b) a: 23). Zrozumienie, dostępne jedynie za niedoskonałym pośrednictwem wiary, skazuje, niestety, na mękę niewiedzy o tym, dlaczego „śmierć / Jest niemym strażnikiem czasu” (Miłosz 2006a) i: 52) dlaczego „tak tylko umiemy myśleć, posługując się kategoriami »przed« i »po«” (Miłosz 2006a) j: 72). Władzy czasu nie podlega jedynie świat mitu i archetypu próbującego oddać naturę transcendentnej⁸, o którym uczy mistyk Jakub Böhme, że jest światem, „gdzie nie istnieje żadne przedtem ni potem” (Miłosz 2006a) k: 75). Równie ważny jest jednak dla Miłosza, jak się wydaje, świat *Logos*, upartego i niepoddającego się zwątpieniu rozumu, w jakim od początku istnieje „prometejskie marzenie o człowieku, / istocie tak uzdolnionej, że siłą swego umysłu / stworzy cywilizację i wynajdzie lekarstwo przeciw śmierci” (Miłosz 2006a) l: 77)⁹, a więc przeciw czasowi pojmuwanemu jako przeznaczenie wszechrzeczy. Wierzy lub przynajmniej chce wierzyć poeta, że „jeżeli inteligencja ludzka, choć przyćmiona, / Odkryła dwa razy dwa i inne matematyczne prawa, / to gdyby ją rozjaśnić odkryłaby więcej, / Aż po całą budowę wszechświata” (Miłosz 2006b) c: 61–62). Oba punkty widzenia, *Logos* i *Mythos*, materialne i bezcielesne, podlegające prawu przemijania i beczasowe, uzupełniają się wzajemnie, składając na całościową wizję rzeczywistości, w której człowiek potrafi odnaleźć własne miejsce w porządku istnienia, jednocześnie będąc „poddany i niepoddany kamiennemu prawu” (Miłosz 2006b) d: 9), co oznacza, że „żyjąc w tym strasznym świecie / podlegając jego prawom / igrając z jego prawami” (Miłosz 2006b) e: 67) – „świat choć zły ale istniejący / uznał za lepszy od nieistniejącego” (Miłosz 2006b) f: 64). Miłosz ma bowiem również świadomość, że bez czasu i śmierci nie byłoby istnienia w jego widzialnej postaci, bo „Inne”, transcendentne, każe już „wyjść poza czas i przestrzeń” (Miłosz 2006b) g: 53), a sam jest poetą, który wprowadzie – jak mityczny Orfeusz – swoje „słowa układał przeciw śmierci”, lecz

⁸ Choć, jak trafnie zauważa poeta, odwołując się do doktryny manichejskiej, „Ze wszystkich religii tylko chrześcijaństwo wydało wojnę / śmierci. // Bóg poddał się diabelskiemu prawu konieczności, // Wcielił się, umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał. // Tym samym obalając powszechne prawo” (Miłosz 2006b) b: 73). To prawo, to prawo do istnienia i trwania, którego warunkiem jest śmierć (jak u manichejczyków utożsamiana z panowaniem na Ziemi Księcia Ciemności), która w takim ujęciu jest wprowadzie okrutną koniecznością, ale zarazem również kodyfikatorką sensów: „Władza Księcia Tego Świata jest dalej potężna // I skłania się przed nią każdy, kto chce żyć jak inni: // Jeść, pić, pracować, płodzić dzieci. // Jednym słowem zgadza się, żeby to co jest, dalej trwało, // choć modli się do Ojca: Przyjdź królestwo Twoje” (Miłosz 2006b) b 73–74), a więc również o to, by życie podlegało prawom przemijania.

⁹ Bardzo znamienne jest, że w przypisie do poematu poświęconego Oskarowi Miłoszowi, którego nazywa Miłstrzem, odnotowuje autor *Traktatu teologicznego*, pisząc o swoim tłumaczeniu dzieł krewniaka, następującą uwagę: „*List do Storge* zawiera wykład kosmologii odpowiadający dokładnie teorii Einsteina, mimo że autor nie wiedział wtedy o Einsteińskim odkryciu. Oznacza odrzucenie wiecznej przestrzeni i wiecznego czasu, czyli kosmologii Newtona” (Miłosz 2006a) l: 95).

„żadnym swoim rymem nie słauił nicości” (Miłosz 2006b) h: 44). Poczucie i odczuwanie czasu jest ceną, jaką człowiek zapłacił za samoświadomość i wiedzę, za utratę pierwotnej naiwności i niewinności, która oznaczała wyodrębnienie się ze świata przyrody, a więc narodziny człowieka postrzegającego swoją przemijalność i śmiertelność, o czym przypomina metaforycznie biblijna przypowieść o pierwszych rodzicach (Miłosz 2006b) i: 70)¹⁰. Czas „rozcigający się wstecz i w przód nieskończenie” to czas biegnący po linii prostej, niemający początku i punktu odniesienia, a zatem czas, w którym wszystko bezpowrotnie przemija, nie dając nadziei na trwanie ani poza nim, ani w innych – także metafizycznych – jego wymiarach, o jakim pisali już scholastycy, a potem Oskar Miłosz, i którego możliwość zapisał wreszcie językiem nauki w swym równaniu Einstein:

List do Storge przeczytałem jak objawienie,
Dowiadując się, że czas i przestrzeń mają swój początek,
Że pojawiły się w jednym błysku, razem z tak zwaną materią,
Dokładnie jak zgadywali średniowieczni szklarze z Chartres
i Oxfordu,
Przez *transmutatio* boskiego światła w światło fizykalne.

Jakże zmieniło to moje wiersze, oddane kontemplacji czasu,
Zza którego odtąd przezierała wieczność (Miłosz 2006a) ł: 103).

Istota egzystencji zamyka się dla poety w zrozumieniu naszego uwikłania w czas zarówno w ujęciu biologicznym i fizykalnym, jak i metafizycznym i mitycznym:

Ślepi, kulawi, paralitycy, pokręceni,
żyliśmy w wiorze lat odzyskiwanych.

Czas przeszły, czas terażniejszy i czas przyszły
Łaczyły się w jeden niby-czas.

Co było, co jest i co będzie
ukazywały się niemożliwe do rozróżnienia.

Nareszcie rozumieliśmy nasze życie,
ze wszystkim, co się w nim nadziało (Miłosz 2006b) j: 78).

¹⁰ „Cywilizacja – czytamy w wierszu *Komentarz do wiersza „Niebo”* – z jej ciągłym i zdumiewającym przyrostem odkryć / i wynalazków stanowi dowód niewyczerpanych i zaiste chyba / boskich cech człowieka. Ale uwaga! W biblijnej przypowieści / o grzechu pierworodnym Adam i Ewa ulegli pokusie węża” / „Będzicie jak bogowie”, i zamiast swojej dotychczasowej jedności / ze Stwórcą wybrali swoją ambicję. Skutkiem było pojawienie się śmierci, pracy w pocie czoła, męki rodzenia i konieczności zbudowania cywilizacji” (Miłosz 2006b) i: 70).

Taki punkt widzenia prowadzi z kolei w planie ludzkiego, jednostkowego istnienia do pojmowania bytu jako zadania, którego wykonanie wypełnia dany człowiekowi wycinek czasoprzestrzeni, w jakiej dopiero świadomość wsparta wyobraźnią i pamięcią tworzą siatkę sensów umożliwiających odnalezienie drogi wśród deterministycznych reguł materii, zatem żyć, według poety,

To znaczy dążyć bez ustanku i być samym dążeniem
i nigdy nie nasycić się dotykaniem
migotliwej tkaniny na warsztacie świata.

Ukaże się codzienna krzątanina w dawno
zapomnianych miastach z jaspisu,
niewyobrażalne cywilizacje trójkątnych masek,
równoczesność mgnienia i tysiącleci.

Pod ciepłem Słońca w zenicie, w ogrodach,
których rytm jest jak moje dawne pulsowanie krwi (Miłosz 2006b) k: 50).

Jeśli chcielibyśmy znaleźć wspólny mianownik dla poświęconych przemijaniu wierszy przywoływanych poetów, to będzie nim bez wątpienia – wyrażana w różny sposób – niezgoda na upływ czasu i chęć przeciwstawienia się jego dyktatowi, co równa się nie tyle poszukiwaniu ugody z nim i konsolacji, co dowodów na to, że można wyzwolić się spod jego jurysdykcji, powołać się na argumenty delegitymizujące jego prawa, które są bezwyjątkowymi prawami natury. Odnaleźć je zaś można nie tylko w soteriologicznej przestrzeni mitów dostępnych w obrębie świadomości i wyobraźni religijnej, filozoficznej czy poetyckiej, ale również naukowej, która daje początek tym wszystkim odkryciom, jakie zmieniają nasze postrzeganie rzeczywistości i zapatrywania na to, co opisuje *conditio humana* w tym jej wymiarze, który skazuje na znikanie „w milleniach planety Ziemi, razem z bezgraniczną liczbą innych, / którzy nie dostąpili pocieszenia” (Miłosz 2006a) m: 23), a jednocześnie sprawia, że – mimo wszystko i na przekór wszystkiemu – „nasz gatunek sięga po niemożliwe” (Miłosz 2006a) n: 53). Poeci wydają się bowiem wierzyć, że głęboka potrzeba mitu i wpisanej w niej transcendencji jest nieprzypadkową częścią naszego biologicznego, genetycznego wyposażenia gatunkowego, podobnie jak zdolność do przekraczania kolejnych granic – poznania, bytu, a nade wszystko czasu, przed którym ucieczkę wolą nazywać, jak Czesław Miłosz, pogonią „za nieustannie odnawiającym się sensem rzeczy” (Miłosz 2006b) k: 49).

Bibliografia:

- Augustynek Zdzisław (1975), *Natura czasu*, Warszawa.
- Biedermann Hans (2001), *Leksykon symboli*, tłum. J. Rubinowicz, Warszawa.
- Błoński Jan (1998), *Miłosz jak świat*, Kraków.
- Cassirer Ernst (1998), *Esej o człowieku: wstęp do filozofii kultury*, przedm. B. Suchodolski, tłum. A. Staniewska, Warszawa.
- Chenel Álvaro Pascual, Simarro Alfonso Serrano (2008), *Słownik symboli*, tłum. M. Boberska, Kraków.
- Cirlot Juan Eduardo (2000), *Słownik symboli*, tłum. I. Kania, Kraków.
- Dakowicz Przemysław (2002), *Stary poeta i śmierć. Eschatologia w najnowszych wierszach Czesława Miłosza*, [w:] *Literatura polska 1990-2000*, red. T. Cieślak i K. Pietrych, t. 1, Kraków.
- Davies Paul (2002a), *Czas. Niedokończona rewolucja Einsteina*, tłum. I. Kallas, Warszawa.
- Davies Paul, *Zagadka upływającego czasu*, „Świat Nauki” 2002b, nr 11.
- Eliade Mircea (1974), *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, wybór i wstęp M. Czerwiński, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Eliade Mircea (1998), *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa.
- Eliade Mircea (2007), *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Warszawa.
- Fiut Aleksander (1998), *Moment wieczny. Poezja Czesława Miłosza*, Kraków.
- Haber Francis (1988), *Darwinowska rewolucja w pojęciu czasu*, [w:] *Czas w kulturze*, wybór, oprac. i wstęp A. Zajączkowski, Warszawa.
- Hawking Stephen (1990), *Krótką historia czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa.
- Heidegger Martin (1994), *Bycie i czas*, przedm., przypisy i tłum. B. Baran, Warszawa.
- Heller Michał (2001), *Kosmologia kwantowa*, Warszawa.
- Heller Michał (2010), *Uchwycić przemijanie*, Kraków.
- Kielanowski Tadeusz (1980), *Rozmyślenia o przemijaniu*, Warszawa.
- Kořakowski Leszek (2003), *Obecność mitu*, Warszawa.
- Kowalski Piotr (2007), *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa.
- Kwiatkowski Jerzy (red.) (1985), *Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, Kraków.
- Legeżyńska Anna (1999), *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Poznań.
- Ligęza Wojciech (2001), *O poezji Wisławy Szymborskiej. Świat w stanie korekty*, Kraków.
- Łukasiewicz Jacek (2012), *TR*, Kraków.
- Miłosz Czesław (2006a), *Druga przestrzeń*, Kraków:
- a *Oprawa*,
 - b *Późna dojrzałość*,
 - c *W Krakowie*,
 - d *Mistrz mego rzemiosła*,
 - e *Przewaga*,

- f *Degradacja*
- g *Wiek nowy*,
- h *Oczy*,
- i *Ksiądz Seweryn (4. Jak mogłeś)*,
- j *Traktat teologiczny (10. Czytaliśmy w katechizmie)*,
- k *Traktat teologiczny (12. Tak więc Ewa)*,
- l *Traktat teologiczny (13. Nie można się dziwić)*,
- m *Czeladnik*
- n *Lokator*,
- o *Ksiądz Seweryn (5. Karawele)*.

Miłosz Czesław (2006b), *Wiersze ostatnie*, Kraków:

- a *Żywotnik*,
- b *Antegor*,
- c *Głos*,
- d *Do natury*,
- e *Jak mogłem*,
- f *Dobroć*,
- g *Co mnie*,
- h *Orfeusz i Eurydyka*,
- i *Komentarz do wiersza „Niebo”*,
- j *** [*Obrócenie twarzami...*],
- k *Niebiańskie*.

Morin Edgar (1965), *Duch czasu*, tłum. A. Frybesowa, Warszawa.

Mrugalski Michał (2007), *Teoria barw Tadeusza Różewicza*, Kraków.

Olejniczak Józef (2002), *Poeta dziewięćdziesięcioletni – Czesław Miłosz*, [w:] *Literatura polska 1990-2000*, red. T. Cieślak i K. Pietrych, t. 1, Kraków.

Pawelczyńska Anna (1986), *Czas człowieka*, Wrocław.

Przybylski Ryszard (1998), *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa.

Różewicz Tadeusz (1991), *Płaskorzeźba*, Wrocław:

- a *** [na początku / jest słowo...],
- b *** [Czas na mnie...],
- c *Czytanie książek*,
- d *Kredowe koło*,
- e *** [*Einst hab ich...*],
- f *** [„*Der Tod ist ein Meister aus Deutschland*”...],
- g *do Piotra*,
- h *** [*Wygaśnięcie Absolutu...*].

Różewicz Tadeusz (1999), *zawsze fragment. recycling*, Wrocław:

- a *Francis Bacon czyli Diego Velázquez na fotelu dentystycznym*,
- b *W świetle lamp filujących*,
- c *czego byłoby żal*,
- d *** [*wicher dobijał się do okien...*],
- e *W gościnie u Henryka Tomaszewskiego w Muzeum zabawek*,
- f *co się dzieje z gwiazdami*,

- g *Gawęda o spóźnionej miłości (fragmenty)*,
h *poeta emeritus*.
- Różewicz Tadeusz (2001), *Nożyk profesora*, Wrocław:
a *nożyk profesora (III, Cienie)*.
- Różewicz Tadeusz (2002), *Szara strefa*, Wrocław:
a *** [*I znów zaczyna się / przeszłość...*]
- Różewicz Tadeusz (2004), *Wyjście*, Wrocław:
a *Ostatnia rozmowa*.
- Skrendo Andrzej (2005: 219-229) *Starzy poeci i nowa rzeczywistość – Miłosz i nie tylko*, [w:] tegoż, *Poezja modernizmu. Interpretacje*. Kraków.
- Szóstak Anna (2007), *W poszukiwaniu tożsamości. Liryczne horyzonty mitu dzieciństwa w poezji polskiej drugiej połowy XX wieku*, Zielona Góra.
- Szyborska Wisława (1996), *Koniec i początek*, Poznań:
a *Rachunek elegijny*,
b *Wielkie to szczęście*
- Szyborska Wisława (2002), *Chwila*, Kraków:
a *Chwila*,
b *Trzy słowa najdziwniejsze*,
c *Trochę o duszy*,
d *Bagaż powrotny*.
- Szyborska Wisława (2006), *Dwukropek*, Kraków:
a *Labirynt*,
b *Okropny sen poety*,
c *Nieuwaga*,
d *Właściwie każdy wiersz*.
- Szyborska Wisława (2009), *Tutaj*, Kraków:
a *Tutaj*,
b *Myśli nawiedzające mnie na ruchliwych ulicach*,
c *Trudne życie z pamięcią*.
- Szyborska Wisława (2011), *Wystarczy*, Kraków:
a *Wyznania maszyny czytającej*.
- Welte Bernhard (2000), *Czas i tajemnica*, tłum. K. Święcicka, Warszawa.
- Wójcik Tomasz (2005), *Późna twórczość wielkich poetów. Dramat formy*, Warszawa.
- Zajas Krzysztof (1997), *Miłosz i filozofia*, Kraków.

Anna Szóstak

Cultural, philosophical and ideological aspects of passing in Old Masters' poetry (Różewicz, Szymborska, Miłosz)

Anna Szóstak's paper is devoted to issues of time in the works of the artists in the context of the experience brought by maturity and old age perspective, which in each case is related to the biography covering several decades of life. The key issue here is the perception of time as a category which belongs not only to the realm of matter and laws of physics, and considering time in the aspects that go beyond the determinism of nature and order to treat it as a philosophical, cultural and ideological issue. This overview leads to the conclusion that in this poetry passing is an area excluded, at least to some extent, from the jurisdiction of Logos, comprised within consciousness, memory and imagination, especially mystical imagination, and secondly, it comes to the search for answers to fundamental questions about the purpose and meaning of existence, and hence – the active desire to know the essence of existence and the role of the temporal element in its material, sensual, metaphysical and transcendent dimensions.