

Radosław Sioma

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

<https://orcid.org/0000-0001-5422-5991>

Niecodzienna codzienność. Nie tylko o jednym wierszu Juliana Tuwima

Abstrakt

Artykuł jest interpretacją wiersza Juliana Tuwima *Życie codzienne*, w którym poeta odsłania wyjątkowość codzienności, jej niepojętość i tajemnicę. Lektura wiersza odwołuje się do innych utworów poetyckich (Zbigniewa Herberta, Jerzego Lieberta, Krystyny Miłobędzkiej), a przeprowadzona zostaje przy pomocy opozycyjnych kategorii poręczności rzeczy i ich istnienia (Martin Heidegger), komunikacji (Søren Kierkegaard/Michał Paweł Markowski), niesamowitości (Zygmunt Freud) i epifanii literackiej (Ryszard Nycz). W ostatecznym rachunku poezja jawi się jako próba poszukiwania języka dla niepojętości („jedyności” – Józef Czechowicz) świata, która zanika wskutek rutynizujących mechanizmów konstruowania „rzeczywistości codziennej” (opisanych przez Petera L. Bergera i Thomasa Luckmana).

Słowa kluczowe

codzienność, poręczność (*Zuhandenheit*), istnienie (*Vorhandenheit*), niesamowitość, epifania

Unusual Dailiness. On more than one Julian Tuwim's poems

Abstract

The article is an interpretation of Julian Tuwim's poem "Daily Living," in which the poet reveals the uniqueness of everyday life, its incomprehensibility, and mystery. The study of the poem refers to other poetic works (of Zbigniew Herbert, Jerzy Liebert, Krystyna Miłobędzka) and is led by means of opposition to ready-to-hand — present-at-hand terms (Martin Heidegger), communication (Søren Kierkegaard/Michał Paweł Markowski), incredulity (Zygmunt Freud), and literary epiphany (Ryszard Nycz). In the final analysis, the poetry appears as an attempt of finding a language to describe the incomprehensibility ("uniqueness" — Józef Czechowicz) of the world, which disappears due to routinizing mechanism of constructing "everyday reality" (described by Peter L. Berger and Thomas Luckman).

Key words

everyday life, reality, ready-to-hand (*Zuhandenheit*), present-at-hand (*Vorhandenheit*), incredulity, epiphany

Wiersz Juliana Tuwima *Życie codzienne* pochodzi z opublikowanego w 1933 roku zbioru *Biblia cygańska i inne wiersze*. Tekst ten jest jednym z licznych Tuwimowskich przykładów właściwej skamandrytom metafizyki codzienności¹ z jednej strony, z drugiej – zaakceptowania niesamowitego wymiaru rzeczywistości w tym jego znaczeniu, jakie niesamowitości nadał Zygmunt Freud w słynnym studium poświęconym temu zjawisku – *Das Unheimliche* (1997, s. 233–263). Odczucie tajemnicy, jako czegoś z natury nieoswajalnego, przytrafia się świadomości w sferze swojskości (*heimlich*), w domowym zaciszu, wśród łatwo rozpoznawalnych rekwizytów mieszczańskiej codzienności, której emblematem są w tym utworze meble. *Życie codzienne* nie jest jednak klasycznym przykładem „epifanii” zwyczajności, studium „niesamowitości” przedmiotu, raczej swoistym metatekstem o próbie poszukiwania języka dla tego, co w codzienności jest dalece niecodzienne, dla jej tajemnicy, o (nie)oswajalności rzeczy najzwyczajniejszych i o tym, jak trudno jest wyrazić te „ukryte wymiary”:

Tajemniczeją rzeczy, fantastycznieją zdania,
I mówić coraz trudniej i milczeć coraz boleśniej.
Obrastają natrętnym szeptem głębin mieszkania,
Krzesło, przy stole zaczęte, melodią kończy się we śnie.

Z dnia na dzień więcej znaczy każde słowo codzienne,
Mchem wieków obrośnięte, korci ukrytą pierwszozną.
Przykładam ucho do mebli – słyszę szumy tajemne:
Skarżą się dęby, skarżą i płaczą za ojczyzną (Tuwim, 1986, s. 152).

Literatura dwudziestolecia międzywojennego, ale i późniejsza, obfituje w niezwykle studia przedmiotów codziennych, takich jak kamień, stółek (Zbigniew Herbert), klucz, piec (Miron Białoszewski), butelka czy nawet jajko (Tadeusz Peiper). Silnie zmetaforyzowany język, odrealniający rzeczywistość, próbuje w nich „uczynić kamień kamiennym”, by zacytować Wiktora Szklowskiego (2006, s. 100), który właśnie w ten sposób tłumaczył cel chwytu „udziwnienia” czy defamiliaryzacji. Można by to oddać przy pomocy tytułu jednego z tomów poetyckich Francisa Ponge’a, mówiąc, że poezja próbuje stanąć „po stronie rzeczy”, dopuścić do głosu ich „rzeczowość”, zawiesić lub osłabić antropocentryczność („niedorzeczność”²) języka. Tak natomiast pisał o tym Ryszard Nycz:

objawienia rejestrowane przez literaturę nowoczesną ewokują poczucie niepowtarzalnej wartości istnienia świata zwykłego i przygodnego; indywidualnych, stojących się i przemijających „istnień poszczególnych”, wypełniających świat codziennego doświadczenia. Krótko mówiąc, nowoczesne epifanie są objawieniami – raczej świeckimi niż boskimi

¹ Termin autorstwa Wacława Borowego (1960). Do poezji skamandrytów zastosował go Jerzy Kwiatkowski (1990).

² Określenie Jerzego Lieberta (1996, s. 97).

– tego, co nie bezpośrednio widoczne (a nie tego, co samo wprost się ukazuje), poszczególne (nie tego, co ogólne i uniwersalne), przygodne (nie tego, co esencjalne czy konieczne), momentalne (nie tego, co wieczne i niezmiennie) oraz ucieleśnione, realnie istniejące (a nie tego, co idealne i czysto duchowe) (1996, s. 21).

Zanim szczegółowiej przyjrzymy się tekstowi Tuwima, zwróćmy uwagę na dwie rzeczy. Jedną z istotnych cech Skamandra, grupy poetyckiej, do której należał w dwudziestoleciu międzywojennym Tuwim, stanowi ucodziennienie, jeśli tak można powiedzieć, i uwyzyczajnienie tego, co do tej pory było uznawane za wzniosłe, wprowadzenie wielu podniosłych tematów, w tym również poezji, w szerszy kontekst społeczny. Ważnym aspektem tego procesu jest uczynienie z mowy potocznej istotnej składowej języka poetyckiego, co przejawiało się nie tylko w poszerzeniu mowy wiersza o różne sfery języka codziennego, ale i w upodobnieniu wielu wypowiedzi poetyckich do zwyczajnej rozmowy (m.in. w formie tzw. liryki zwrotu do adresata). To obniżenie tego, co wysokie, szło w parze z uwzniośleniem tego, co niskie, z poszukiwaniem nowych przestrzeni wzniosłości. Tradycjonalizm skamandrytów, który – obok wydawanych przez nich periodyków – instytucjonalizował ich poezję, powodował zarazem, że byli oni grupą o największym rezonansie społecznym i największej popularności. Jeżeli zatem za Peterem L. Bergerem i Thomasem Luckmanem uznamy, że rzeczywistość codzienna jest społeczną konstrukcją, (Berger, Luckman, 1983), to skamandrytom właśnie – w opozycji do innych głównych nurtów i grup tego okresu – przypadnie miano poetyckich realistów. Ten swoisty, potoczny realizm czy może po prostu naiwny realizm metafizyczny pozwalał Aleksandrowi Watowi na sformułowanie po latach następującego zarzutu:

W roku 1919, gdy stary świat i wszystkie jego wartości są zdruzgotane, gdy wszystkie uczucia i idee i sam ich substrat – język, mowa ludzka – są co najmniej zakwestionowane, gdy nie tylko poeci, ale już logicy i lingwiści twierdzili, że naturalny język ludzki jest „źle zrobiony” dla przekazu prawd – „uwiecznić” w poezji świat *Lalki* Prusa, jak gdyby fundamenty tego wszystkiego nie były zagrożone! (Wat, 1992, s. 455).

Z perspektywy dziesięcioleci od wypowiedzenia powyższych słów można powiedzieć, że poezja skamandrytów okazała się dużo bardziej skomplikowana, niż ujmowali to jej przeciwnicy. Broniąc skamandrytów, należałoby zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, że w momencie debiutów poetyckich trwał już proces przeformułowywania rozumienia czy społecznego konstruowania rzeczywistości. Jej nowe, antyesencjalistyczne, pluralistyczne rozumienie skodyfikuje Nicolai Hartmann w pracy opublikowanej w roku 1943: *Nowe drogi ontologii* (1998). Jego propozycja, odchodząc od dualistycznego rozróżnienia na istotę i zjawisko, będzie polegać na swoistej warstwowości i hierarchicznej zależności ontycznej poszczególnych warstw bytu. Hartmann wyróżni, wyliczając „od dołu”, materię martwą, materię ożywioną, psychiczność oraz duchowość,

przypisując kolejnym warstwom coraz większy stopień szlachetności czy doskonałości bytowej, uzależniając jednak ich istnienie od warstw niższych. Tak więc duchowość (przy całym skomplikowaniu tej kategorii), aby w ogóle zaistnieć, domaga się jako warunku koniecznego nie tylko psychiczności, ale i życia oraz materialności. Abstrahując od aktualności tej koncepcji, zwróćmy jedynie uwagę, że poezja skamandrytów, ze swoją potoczną, wyrastającą z codzienności realnością, wpisuje się więc w przełom ontologiczny zapoczątkowany przez XIX-wieczny mieszczański realizm, który umożliwił „narodziny codzienności” (Wróbel, 2015) w jej nowoczesnej postaci. Jeżeli jednak do istotnych cech rzeczywistości codziennej, obok teraźniejszości i pewnej pragmatyczności, należy oczywistość (Berger, Luckmann 1983, s. 49–61), to literatura, zanurzając się w niej coraz bardziej, będzie, paradoksalnie, odsłaniać – jeszcze przed naukowym sprobematyzowaniem świata codziennego – właśnie jego nieoczywistość, jeśli nie umowność³.

Ważne jednakże jest i coś innego. Otóż w dwudziestoleciu międzywojennym poza dyskursem publicznym będą się sytuować różne niezwykle stany świadomości oraz emocje i zachowania wykluczone z tego dyskursu, jak na przykład homoseksualizm pseudonimowany w wierszach innych skamandrytów - Jana Lechonia czy Jarosława Iwaszkiewicza. W ostatecznym rozrachunku poezja tego okresu „uwalnia jedyność”, by użyć określenia Józefa Czechowicza (2012, s. 82)⁴, doświadczenia subiektywnego lub, patrząc „z drugiej strony”, świata, chroniąc ją przed zakusami różnego rodzaju redukcjonizmów, w tym również przed rutynizacją życia codziennego. Zanurzona zazwyczaj, jak w przypadku Skamandra, w codzienności, wskazuje jej punkty graniczne.

Powróćmy do wiersza Tuwima. Gdyby chcieć oddać ten rodzaj zdziwienia, jaki został w nim wyrażony, należałoby zapewne odwołać się do poczynionego przez Martina Heideggera rozróżnienia poręczności (*Zuhandenheit*) i obecności (*Vorhandenheit*) rzeczy (1994, s. 98). W pierwszym przypadku rzeczy są używane jako narzędzia, istniejące w obrębie swojej funkcji, niezauważalne, chciałyby się powiedzieć – przeźrocyste. „Z kolei obecność, *Vorhandenheit*, to właśnie rzeczy”, jak przekonuje Michał Paweł Markowski, „którym się przyglądamy i które wypadły ze swej poręczności” (2004, s. 101), rzeczy „od-użytecznione”⁵.

Jeżeli meble, które fantastyczniej, są figurą utraconej (zapominanej, niedostrzeżonej przez chwilę) użyteczności, to przestrzeń, w której to się dzieje, mieszkanie, każe myśleć o swojskości, zdomowieniu. Bardzo wyraźny jest w wierszu Tuwima kontekst

³ „Krytyka życia codziennego stawała się przygotowaniem bytu na radykalną transformację tego, co nazywamy codziennością (*Alltäglichkeit*), tj. jego rewolucję. Oznacza to, że życie codzienne, od dnia swych narodzin, stawało się niewyobrażalne bez krytyki tego życia” (Wróbel, 2015).

⁴ „pieśń kto wie może czasem uwalnia / jedyność a tej tak mało” (Czechowicz, 2012, s. 82). Notabene, Czechowicz jest autorem zbioru *dzień jak co dzień* (1930).

⁵ „Zarówno znaki, jak i rzeczy mogą się nagle od-użytecznić i wtedy pojawia się groźba dla świata i dla samego człowieka, który przestaje świat rozumieć i zaczyna nań patrzeć” (Markowski, 2004, s. 103).

(post)mieszkański, wyswabdzania się rzeczy (jeśli można tak powiedzieć) spod panowania racjonalności praktycznej, użytkowej czy, bardziej precyzyjnie, wytrącenia świadomości z nastawienia praktyczno-poznawczego. A nawet jeszcze więcej – akceptacji tego „wytrącenia”, uznania obcości rzeczy, wypartej, powracającej nierzadko w lęku tajemnicy, która zaczyna być odczuwalna w sferze najzwyczajniejszej, sferze codzienności. Trudno jest określić rodzaj tej literackiej „derealizacji” i niewykluczone jest, że miewa ona swoje źródło w derealizacjach rzeczywiście, tzn. w przeżywanych odczuciach dziwności, obcości świata.

To, co swojskie, okazuje się niesamowite. To, co własne (dom), mieszkanie, obce. A idąc dalej w kierunku wskazanym przez Tuwima, niesamowitość, obcość staje się codziennością. Nieprzezroczystość języka, o której mówi Tuwim, staje się analogonem niezrozumiałości świata, o którym mowa, „hermetycznej samowsobności” rzeczy. To nastawienie na „tajemnice życia codziennego” odnotowywał Karol Irzykowski już w roku 1908⁶, a z górą dziesięć lat później odnotowywał przewrót w świadomości poetów i pisał już o codziennych cudach:

Po odplynięciu fal starego romantyzmu poezja cudowności znalazła się na rozdrożu. Mogła zajmować się dalej cudami jako meteorami spadającymi z nieznanego świata na zwyczajną ziemię, albo mogła, trzymając się zasady panteistycznej, zapalić się tylko do cudu jednego, jakim jest ten tutejszy, zwykło-niezwykły świat, pełen wprawdzie także cudów, lecz c u d ó w c o d z i e n n y c h. Pięknie jest ten przewrót w umysłowości poetów opisany w utworze Hofmannsthal'a *List lorda F. Chandosa do Bakona Werulamskiego*, w którym lord spowiada się, że stracił dawną wiarę, lecz za to spotyka wszędzie rzeczy lub zdarzenia zwykłe, otoczone jakby niewidzialną aureolą i przejmujące nagłym wzruszeniem [...] (za: Nycz, 1996, s. 27).

Codziennność wkracza więc do literatury jako tajemnicza i cudowna. W powyższym cytacie jest wyraźnie widoczny demitologizacyjny charakter metafizyki codzienności czy tajemnicy i cudowności rzeczy zwykłych: dostrzeganie niezwykłości zdarzeń zwykłych idzie w parze z utratą dawnej wiary. Poezja okazuje się jednak odsłanianiem „ukrytej pierwszozny” rzeczy, która w tekście Tuwima może być rozumiana jako powrót do stanu sprzed uczynienia ich „poręcznymi”, na co wskazuje wyraźne skojarzenie ich z lasem. Wydaje się, że to objawienie się tajemnicy rzeczy nie jest pełne, tkwi jeszcze w silnym odczuciu ich swojskości. Zupełnie inaczej wygląda rzecz w krótkiej prozie Herberta pt. *Krzesała*, z opublikowanego ponad 20 lat później zbioru *Hermes, pies i gwiazda*:

Któż pomyślał, że ciepła szyja stanie się poręczą, a nogi skore do ucieczki i radości zeszytnięją w cztery proste szczudła. Dawniej krzesła były to piękne, kwiatowoczerce

⁶ W tekście *Spojrzenie wstecz ku „Przyczynkowi do estetyki plci” Stanisław Przybyszewskiego* opublikowanym w numerze 10 tygodnika „Nasz Kraj” (cyt. za: Nycz, 1996, s. 26).

zwierzęta. Zbyt łatwo jednak dały się oswoić i teraz jest to najpodlejszy gatunek czworonogów. Straciły upór i odwagę. Są tylko cierpliwe. Nikogo nie stratowały, nikogo nie poniosły. Na pewno mają świadomość zmarnowanego życia.

Rozpacz krzesel objawia się w skrzypieniu (1995, s. 82).

Herbert opowiada o oswojeniu tajemnicy rzeczy, o ich przemianie (w warstwie dosłownej) ze zwierząt w użyteczne przedmioty, których jedynym znakiem życia jest już tylko skrzypienie. Pewna monstrualność jest jednak łagodzona ciepłym humorem, który zdaje się wyrażać obycie świadomości z kategorią niesamowitości. Zresztą kto wie, czy w wierszu Tuwima nie jest podobnie – jakby pod koniec tajemnica powracała do stanu częściowego oswojenia. Utwór ten może być też czytany jako swoisty, autotematyczny opis modernistycznych epifanii, wyjaśnienie dwudziestowiecznych poszukiwań językowych.

Życie codzienne Tuwima zdaje się być swoistym rewersem innego wiersza – mianowicie *O rzeczach* Jerzego Lieberta (1996), studium odczucia obcości rzeczy i niesamowitości własnego mieszkania, a nade wszystko – uznania ontycznej obcości rzeczy. Swoista „odwrotność” obydwu tekstów wynika stąd, że Życie codzienne to zapis obserwacji tajemnicy codzienności w dzień, natomiast *O rzeczach* opowiada o nocnym, lękowym przebudzeniu, po którym z ciemności zaczynają się najpierw wyłaniać nierozróżnialne i demoniczne kształty przedmiotów. Powróćmy jeszcze na chwilę do Tuwima, w którego tekście „Krzesło, przy stole zaczęte, melodią kończy się we śnie”. Oniryczny wymiar tego utworu ma swój Freudowski kontekst: niesamowite jako coś wyobcowanego, wypartego ze sfery swojskości (Freud, 1997, s. 236)⁷, co objawia się jako coś obcego i jako tajemnica, która w wierszu autora *Sokratesa tańczącego* zdaje się stanowić integralną część tego, co zwyczajne, potoczne, codzienne. Liebert zdaje się pokazywać swoiste wyrażenie zgody na niesamowitość codzienności – na jej nieoswajalność i obcość:

Rzeczy skończone, istnienia gotowe –
 Pokoju mego fauno i floro:
 Rośliny z metalu, zwierzęta dębowe,
 Stojące, wiszące domowe potwory –

 Obracacie się ku mnie nocą,
 Wyzłachetnione w miesięcznej poświacie,
 Przez sen czuję, chcecie, bym się ocknął,
 Końca snu mego, wiem, czekacie...

⁷ Por.: „»Niesamowite« to w jakiś sposób coś w rodzaju »samowitego«” (Freud, 1997, s. 241). „(...) albowiem owo niesamowite nie jest tak naprawdę niczym nowym czy obcym, lecz jest czymś od dawna znanym życiu psychicznemu, czymś, co wyobcowało się z niego za sprawą wyparcia” (Freud, 1997, s. 253). Tłumacz, Robert Reszka, oddał niemieckie *heimlich* przy pomocy neologizmu ‘samowite’.

Wieści, wieści z wymiarów innych,
 Wiedzy słodkiej śpiącego spragnione,
 Po ratunek, po wyrok, samotnicy idealni
 Obracacie się w moją stronę.

Obudzony, z łoża schodzę ku wam,
 W snopie srebrnym zwiastun miesięczny –
 Twory płaszczyzn, ludzkie rzeczy – o, żywioty,
 Idę ku wam zamyślony, niedorzeczny!...

Tekst Lieberta w znacznie większym stopniu koncentruje się na świadomości przeżywającej alienację z wymiaru przedmiotowego (obcość, „samoswojskość” rzeczy), może dlatego odrealnienie świata przedstawionego jest większe, podobnie jak dziwność czy wręcz pewna nocna monstrialność domowej codzienności. O ile zrozumiałe wydaje się zastosowanie tropów ożywiających przedmioty: dziwność języka jest znakiem dziwności świata, a przynajmniej jej odczucia, o tyle zastanawiają niektóre inne określenia w tekście Lieberta. Dlaczego przedmioty to „rzeczy skończone”, „istnienia gotowe” albo „samotnicy idealni”? Co znaczy, że obracają się w stronę człowieka po „ratunek”, po „wyrok”, dlaczego zostają nazwane ludzkimi rzeczami, a zdumiewający się nimi podmiot – „niedorzecznym”?

Podkreślmy może najpierw derealizacyjny wymiar obydwu wierszy. I u Tuwima, i –bardziej – u Lieberta dostrzegamy odczucie nierealności zewnętrznego świata, jego dziwności, nawet monstrialności czy pewnego zagrożenia z jego strony (Liebert). W wierszu Lieberta jest to motywowane porą doby, przebudzeniem w środku nocy, ciemnością. Świadomość zdumiewa się tym, co percypuje, tym, że to, co znane, swojskie, jest teraz jakieś inne. Ale zarazem wiersz *O rzeczach* jest zapisem samouświadamiania sobie tego najpierw lękowego doznania obcości rzeczy, przekształcającego się w swoiste jej uznanie czy zrozumienie. I tym razem są to „przedmioty codzienne”, swojskie, odczucie ich niesamowitości przebiega w „mateczniku swojskości”, czyli domu. Napięcie psychiczne, właściwe tego rodzaju derealizacji, najlepiej może oddają cytaty z *Pornografii* Witolda Gombrowicza, opis realiów codziennych, na dodatek rodzinnych stron narratora tej powieści (aspekt zwyczajności i zadowolenia):

była to ta sama, tyle razy widziana [podkr. moje], płaska szerokość objęta horyzontem, ziemia poszatkowana, kilka drzew uciekających, domek, w tył uchodzące zabudowania... to samo co zawsze, to z góry wiadome... Ale nie to samo! I nie to samo, dlatego właśnie, że to samo! I niewiadome, i niezrozumiałe, ba, niepojęte, nie do ogarnięcia! (1987, s. 9)

Ja, wydobyty z wielogodzinnego ruchu i ścisku, umieszczony z nagłą na tej ścieżce – a obok Fryderyk z płaszczem na rękę, zupełnie cichy i stojący – gdzie byliśmy? Co to było? Znałem przecież tę okolicę, nie był mi obcy ten wietrzyk – ale gdzie byliśmy? Tam, na ukos, znajomy budynek ćmielowskiej stacji i kilka świecących lamp, ale... gdzie, na jakiej wylądowaliśmy planecie? (1987, s. 10).

Nie ma chyba bardziej oczywistego zapisu doznania obcości tego, co dobrze znane, niesamowitości tego, co swojskie, niesamowitości, którą Heidegger określi też mianem „bycia-nie-w-swoim-domu” (1994, s. 267). Cytaty z *Pornografii* przedstawiają powrót narratora-Gombrowicza w strony rodzinne, w miejsca dobrze znane. Metafora obcej planety i gra pojęciem „tego samego” odślaniają obcość, „niepojętość”, niesamowitość tego, co znane, swojskie. Alienację świadomości ze sfery dobrze znanej, uznawanej wcześniej za własną.

W wierszu Lieberta mamy nawet do czynienia z pewnym demonizmem rzeczy, który zanika wraz z uznaniem ich obcości (samoswojności). Jak przekonuje Markowski, interpretując fragmenty *Pojęcia lęku* Sorena Kierkegaarda, demoniczność

„jest nie-wolnością, która chce się odgrodzić”, i dlatego jest „czymś hermetycznym” [...]. Tym samym przenosi [Kierkegaard] rozważania nad demonicznością w sferę komunikacji (z dobrem, ale i ogólniej: ze światem), ściślej zaś, jej braku. Oznacza to, że to, co demoniczne, „zamyka się samo od wewnątrz” i „nie chce komunikacji”. „To, co hermetyczne jest nieme” [...]. Demoniczność jest tedy „chorobą na komunikację”, która usuwa ze świata i nie pozwala się nikomu ani niczemu zbliżyć. [...] W tym sensie demoniczność jest doskonałą negacją tyleż bytu, ile komunikacji (Markowski, 2004, s. 70–71).

Problem komunikacji między rzeczami i świadomością jest widoczny w części drugiej, personifikującej przedmioty, która mówi o tym, iż są one spragnione wieści z wymiarów innych, chcą, by człowiek się ocknął, lub się ku niemu zwracają. Jeżeli jednak ten demonizm rzeczy ustępuje, to nie dlatego, że przestają one być „zamknięte od wewnątrz”, ale dlatego, że takim przestaje być człowiek, uznający wreszcie „nie-ludzkość” rzeczy, nieredukowalność do jakiegokolwiek perspektywy antropocentrycznej. Ich specyfika oddawana jest właśnie w problematyzowanych wcześniej terminach. Rzeczy są „skończone”, to „istnienia gotowe”, w przeciwieństwie do człowieka – „nie-skończonego” i „nie-gotowego”, realizującego swój osobowy wymiar jako zadanie (w przypadku chrześcijańskiego egzystencjalisty takie stwierdzenia nie dziwią). Ratunek i wyrok, o które przedmioty proszą człowieka, wyraźnie oznaczają prośbę o uznanie ich inności, ontycznej odrębności, tajemnicy, nieredukowalnej do antropocentrycznej perspektywy.

Demoniczny, lękowy wymiar sfery przedmiotowej zostaje przekształcony – po „ocknięciu” się świadomości – w „rzeczy ludzkie”, „żywioty”. Tu tropy ożywiające są interpretacją „ludzkiego”, dążącego do pozawerbalnej komunikacji ze świadomością

wymiaru przedmiotu. Interpretacja psychologiczna kazałaby szukać tych stanów umysłu, w których dochodzi do odczucia derealizacji (odczucia dziwności) tego, co zwykle, codzienne i swojskie, a więc stanów nerwicowych, depresyjnych, lękowych, długotrwałych stresów itp., wytrącających z nawykowego percypowania rzeczywistości. Ale o tym żaden z wierszy nic nie mówi, choć doświadczeniem obydwu poetów, zwłaszcza Lieberta, który chorował i zmarł na gruźlicę, były „sytuacje graniczne”⁸. Liebert sięga zarazem po poetykę paradoksu, gdyż rzeczy skończone i ludzkie są jednocześnie żywiołami. Ocknięcie się człowieka to nie tylko dosłowne przebudzenie, to zarazem nowy sposób widzenia, który dostrzega rzeczy poza ich „poręcznością”, widzenia ich istnienia, w zdumieniu, jeszcze nie tak radosnym, które opisuje Krystyna Miłobędzka w wierszu *** [„co ja robię, patrzę w jest”]:

co ja robię, patrzę w jest
 w to samo jest mnie i to samo jest wody
 w to olśnienie
 to jestnienie
 jest nie nie
 które scalam
 które skracam do istnienia (Miłobędzka, 2000).

Co ciekawe, w wierszu Lieberta demoniczna („hermetyczna”) jest świadomość, to rzeczy, w epifanijnym zjawieniu się w nocy (także nocy umysłu) upominają się o kontakt, przełamują „odgrodenie” ludzkiej „nie-wolności”, ukazując swoją „ludzka” („nie-ludzki” jest człowiek) twarz. Człowiek odpowiada na ten gest – idzie – w swej niedorzeczności – ku rzeczom, uczestniczy w ich tajemnicy. Wydaje się, że tę postawę najlepiej

⁸ Zdumienie codzienną przedmiotowością w kontekście śmiertelnej choroby odnotowują m.in. dwie powieści: *Śmierć*. Studium Ignacego Dąbrowskiego (1990) oraz *Wspólny pokój* Zbigniewa Uniłowskiego (1976). Świadom swojego umierania bohater *Śmierci* zdaje sobie sprawę, że rzeczy, którym się przygląda, pozostaną „tutaj” także po jego śmierci. Ontyczna odrębność przedmiotów zostaje oddana przy pomocy figury rozstania oraz koncentracji na ich zmysłowej urodzie. „Kiedy oni wysilali się na wesołość i podtrzymywanie rozmowy ze mną, ja z z a j ę c i e m [podkr. moje] śledziłem wszystkie szczegóły nakrycia.

„Więc tak wygląda podstawka? Dobrze, trzeba to zapamiętać. Więc tak się ustawia serwis na stole. Żeby tylko nie zapomnieć. Więc tak się odbija białość obrusa na twarzach siedzących osób? Więc tak się jada kolację? Żeby to tylko spamiętać dobrze! Żeby nie opuścić żadnego szczegółu z uwagi! Takie myśli przesuwały mi się po głowie. Nie było żadnego spojrzenia, które nie było pożegnaniem. I z czym się żegnałem? Z podstawkami, z nożykami, z grą światła w kryształach, z białymi odblaskami obrusa? A jednak żegnałem się.

Było mi przyjemnie i błogo jakoś, ale zarazem niewypowiedzianie smutno” (Dąbrowski, 1990, s. 231). Oto obserwacja śmiertelnie chorego bohatera *Wspólnego pokoju*: „Rozglądał się po wszystkim, co go otaczało. Sprzęty wydały mu się niesłychanie wyraźne, nigdy tak godne zainteresowania, jak teraz. Przyglądał się każdej rzeczy z kolei [podkr. moje], starając się pochwycić oryginalność jej kształtu lub też śmieszność. Gdyby sobie zdawał sprawę z tej obserwacji rzeczy martwych, byłoby mu nieprzyjemnie i biedziłby się, co to ma znaczyć. Ale tak przyglądałby się wszystkiemu ciekawie, jak gdyby to była wizja, za chwilę mająca się rozwiać” (Uniłowski, 1976, s. 270; por. Sioma, 2017, s. 379–380).

opisuje opozycją *libido dominandi* i *libido admirandi* wykorzystaną przez Andrzeja Franaszka przy okazji interpretacji wiersza Zbigniewa Herberta *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*:

Postawę Pana Cogito znamionuje więc *libido admirandi* – anulujące chęć zawładnięcia rzeczywistością znajdującą się poza „ja”. Zastępujące podporządkowywanie kontemplatywnym przyglądaniem się światu. Postawa taka ofiarowuje przyjmującemu ją zaakceptowanie siebie i swej roli w świecie. Nadaje też głęboki sens najdrobniejszym czy najbardziej pospolitym elementom tego świata – biciu dzwonu czy rykowi osła. W charakterystyczny dla Herberta sposób podkreślona zostaje niechęć do wszelkich uroszczeń, usiłujących sprowadzić wielość i różnorodność świata do jednej, abstrakcyjnej formuły. Chęć taka, będąca niczym innym, jak pragnieniem zawładnięcia rzeczywistością, *libido dominandi*, zostaje zanegowana już w pierwszym wersie: „dziękuję Ci że stworzyłeś świat piękny i bardzo różny” (1998, s. 197).

Franaszek mówi o miłosnej relacji do świata, ale opozycję *libido admirandi* i *libido dominandi* można również zastosować do relacji między świadomością i rzeczami codziennymi⁹. Świadomość nie chce już dominować nad sferą przedmiotów, adoruje ich obcość, kontemplatywnie godzi się na ich „niesamowitość”, wyzwala się zarazem z lęku. W pewnym sensie zostaje tu przełamana sięgająca starożytności tradycja czynienia sobie Ziemi poddaną, „ja” godzi się na to, że rzeczy w szczególności, świat w ogólności pozostają obce, i tę obcość uznaje za najwyższą ich wartość. Jeżeli zatem wiersz Herberta *O rzeczach* czytamy jako zapis „nocnego” dramatu świadomości, zmagającej się z lękiem przed obcością rzeczy, to wiersz Tuwima *Życie codzienne* może być czytany jako ekspresja „porannego”, dziennego („ja” „obudzone”, „ocknięte”) zdumienia pozbawionego lęku. Aspekt komunikacyjny w tym drugim przypadku nie dotyczy już jedynie relacji „ja” – przedmiot codzienny, ale również ekspresji tego zdumienia, poszukiwania środków wyrazu, które swoją „dziwnością” pozwolą oddać tę tajemnicę czy epifanię „niecodziennej codzienności”.

Bibliografia

- Berger, L., Luckman, T. (1983). *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Tłum. J. Niżnik. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Borowy, W. (1960). *O Norwidzie. Rozprawy i notatki*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

⁹ Również w przypadku utworów Herberta, poświęconych przedmiotom codziennym. Kategoria codzienności zostaje wykorzystana w wierszu *Stolek* (por. Sioma, 2016).

- Czechowicz, J. (2012). *Pisma zebrane, t. 1: Wiersze i poematy*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Dąbrowski, I. (1900). *Śmierć. Studium*. Wyd. 2 [dostęp 3.04.2016]. Dostępny w Internecie: <https://polona.pl/item/2118642/5/>.
- Franaszek, A. (1998). *Ciemne źródło (o twórczości Zbigniewa Herberta)*. Londyn: Puls.
- Freud, Z. (1997). *Niesamowite*. W: tegoż, *Pisma psychologiczne* (s. 233–263). Tłum. R. Reszke. Warszawa: KR.
- Gombrowicz, W. (1987). *Pornografia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Hartmann, N. (1998). *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka. Toruń: Rolewski.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Herbert, Z. (1995). *Krzesła*. W: tegoż, *Studium przedmiotu* (s. 82). Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Kwiatkowski, J. (1990). *Literatura Dwudziestolecia*. Warszawa: PWN.
- Liebert, J. (1996). *O rzeczach*. W: tegoż, *Poezje wybrane* (s. 97). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Markowski, M. P. (2004). *Czarny nurt*. Gombrowicz, świat, literatura. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Miłobędzka, K. (2000). *** [co ja robię, patrzę w jest...] [dostęp 3.04.2018]. Dostępny w Internecie: <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/ksiazki/zbierane-gubione/>.
- Nycz, R. (1996). *Poetyka epifanii a modernizm: od Norwida do Leśmiana*. *Teksty Drugie* 4, 20–39.
- Sioma, R. (2016). *Zmysł udziału. O kilku wierszach nie tylko Zbigniewa Herberta*. W: J. M. Ruszar (red.), *Liryka i fenomenologia. Zbigniew Herbert i Tadeusz Różewicz w kręgu myśli Ingardenowskiej* (s. 263–284). Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Sioma, R. (2017). *W poszukiwaniu nowego imienia. O „dzisiaj Verdun” Józefa Czechowicza*. W: M. Cyzman, A. Skubaczewska-Pniewska, D. Brzostek (red.), *Od Lema do Sienkiewicza (z Ingardenem w tle). Prace literaturoznawcze ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Stofowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (s. 373–386). Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Szkłowski, W. (2006). *Sztuka jako chwyt*. W: A. Burzyńska, M. P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia* (s. 95–111). Kraków: Znak.
- Tuwim, J. (1986). *Życie codzienne*. W: tegoż, *Wiersze, t. 2* (s. 152). Warszawa: Czytelnik.
- Uniłowski, Z. (1976). *„Wspólny pokój” i inne utwory*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wat, A. (1992). *Coś niecoś o „Piecyku” (brulion)*. W: *Poezje zebrane* (s. 455). Kraków: Znak.

Wróbel, S. (2015). Powrót do świata: życie codzienne [dostęp 14.08.2018]. Dostępny w Internecie: www.dwutygodnik.com.

Cytowanie:

Sioma Radosław (2018) *Niecodzienna codzienność. Nie tylko o jednym wierszu Juliana Tuwima*. „Fabrica Societatis”, No. 1/2018, s. 136-147 [dostęp: dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: www.fabricsocietatis.uni.wroc.pl, DOI: 10.34616/fs.18.1.136.147.