

Materiał edukacyjny dla nauczycieli polonistów szkół ponadpodstawowych oraz dla uczniów szkół ponadpodstawowych zawierający esej poświęcony problemowi rzeczywistości i tożsamości w twórczości Zbigniewa Herberta oraz zestaw zadań dla uczniów związanych z lekturą tegoż eseju

Esej interpretacyjny

Zbigniew Budny

Od konkretności do transcendencji – kręgi wtajemniczenia w poetyckie uniwersum Zbigniewa Herberta

Poszukiwanie rzeczywistości

Rzeczywistość tylko w bezrefleksyjnym i trywialnym ujęciu jest czymś jak najoczywiściej danym i jak najmniej dyskusyjnym, w istocie podlega krytyce, która mówi o k o n s t r u k c j a c h rzeczywistości i taksuje te konstrukcje ze względu na ich p r a w d z i w o ś ć . Krytycy zgodnie i z satysfakcją eksponują to przesłanie poezji Herberta, które jest ostentacyjnym odejściem od systemowych wizji rzeczywistości i manifestacyjnym zwrotem ku prawdzie konkretności. Potwierdzają ich obserwacje ostatnie książki artysty, a zwłaszcza *Martwa natura z wędzidłem*. Ale każdy z nich bez trudu mógłby dowieść trafności swego sądu, wskazując odpowiednie wiersze w tomach o wiele wcześniejszych. I nie tylko wiersze. Poetycki program Homera z *Rekonstrukcji poety* z pewnością reprezentuje stanowisko Herberta. Program ten godzi w epicką z istoty ideę poznawania rzeczywistości w syntezie i przeciwstawia jej niezawodność poznawczą bezpośredniego (lirycznego z natury) kontaktu z okruciami rzeczywistości. „Poezja to krzyk” (D 62)¹ – powie Homer, krzyk wyprowadzi ze strachu i odwróci się od poezji, która nie chce ocalać, która dla rozpoznania i uwznioślenia tragicznej sytuacji człowieka w świecie poświęca realność i autentyczność jednostkowego doświadczenia. Sprzeciw poety dezawuuje sztukę wspierającą abstrakcyjne prawdy o bezwzględności przeznaczenia, o uniwersalnych koniecznościach i historycznych procesach, prawdy zaiste okrutne, gdyż domagające się zgody na upodrzedzenie ludzkich praw i wartości, a niedające w zamian obiecanej pewności. Wyrażające ów protest wiersze Homera włącza Herbert do swoich poetyckich tomów (*Próba opisu, Tamaryszek, Kamyk*). A z kolei Homer bez zastrzeżeń mógłby podpisać się pod wyznaniem Herberta: „Przeżyłem, jeśli nie osobiście, to na pewno jako świadek, niejedną kompromitację ideologii, załamanie się sztucznie stworzonego obrazu rzeczywistości, kapitulację wiary wobec faktów. I wtedy domena rzeczy, domena przyrody wydawała mi się punktem oparcia, a także punktem wyjścia umożliwiającym stworzenie takiego obrazu świata, który byłby zgodny z naszym doświadczeniem. Po odejściu fałszywych proroków, rzeczy, aby tak rzec, ukazywały swoją twarz niewinną, nieskalaną kłamstwem”². To, co wspólne jest obu artystom, a co wymyka się uwadze krytyków, to o b r o n n y charakter ich zwrotu ku przedmiotom: nie formułują oni uniwersalnego programu poetyckiego, a tylko dyskredytują konkretne ideologie i estetyki wypaczające rzeczywistość. Polemiczna intencja dopomina się o historyczny kontekst, który (w odniesieniu do tej właśnie kwestii) nieobecny jest w tekstach interpretatorów twórczości Herberta. Oto znamienita pod tym względem wypowiedź Krzysztofa Dybciaka: „Stosunek do bytu jako zorganizowanej całości obejmującej wszystko co istnieje, zajmuje w światopoglądzie Herberta nie tak centralne miejsce, jak u innych współczesnych poetów (choćby Wierzyński, Iwaszkiewicz, Miłosz). Byt rozspisał się mu w zbiór przedmiotów i te go tylko interesują”³.

Wnioski interpretacyjne analogiczne do wyżej przytoczonego nie tylko wyciszają w twórczości Herberta protest przeciw konkretnej praktyce filozoficznej i literackiej, ale i z premedytacją eliminują z niej problem prawdy jako poznania c a ł o ś c i o w e g o . A przecież kwestia ta wciąż dręczy świadomość

¹ Cytując fragmenty utworów Herberta, posługiwał się będę następującymi symbolami literowymi (cyfra w nawiasie oznacza stronę): W – *Wiersze zebrane*. Kraków 2008; D – *Dramaty*. Warszawa 1970; B – *Barbarzyńca w ogrodzie*. Lublin 1991.

² *Rozmowa o pisaniu wierszy*, wstęp do: Z. Herbert, *Poezje wybrane*, Warszawa 1973, s. 16.

³ Krzysztof Dybciak, *W poszukiwaniu istoty i utraconych wartości*, w: *Gry i katastrofy*, Warszawa 1980, s. 153.

autora *Ścieżki*. W *Jaskini filozofów* skarży się Platon: „Widzę świat jak w rozbitym lustrze – załamany i postrzępiony. Nie ma związku między przedmiotem a jego wyglądem, między istotą a myślą. Pragnąłbym poznać choćby najdrobniejszą rzecz dokładnie z wszystkich stron, od środka, od tego, co czuje i czym jest w oczach gwiazdy. Gdybym to wiedział o najńedźniejszym kamieniu – zbudowałbym wiedzę o sprawach ludzkich i boskich” (D 28). Przedmiot poznać można t y l k o r ó w n o c z e ś n i e z poznaniem ogólnych zasad bytu. Prawda jest jedna i całościowa⁴. Oczywiście można utrzymywać, że to nie Platon, lecz dyskutujący z nim Sokrates jest autorskim *porte-parole*, ale wówczas o dążeniu Herberta do prawdy świadczyć będzie przestroga filozofa zostawiona uczniom: „Nauczcie się skorupy świata, zanim wyruszyście szukać jego serca” (D 19). „Z a n i m w y r u s z y c i e s z u k a ć j e g o s e r c a” – to zarysowanie szerokiej perspektywy dowodzi, że zalecany minimalizm poznawczy należy traktować tylko jako konieczne powściągnięcie rozgorączkowanej, rozbrykanej pasji przeniknięcia zagadek bytu, jako terapię dla umysłów udreżonych iluzorycznością ideologicznych i filozoficznych systemów, terapię, która – cytując raz jeszcze przytoczone już słowa poety – jest „punktem wyjścia umożliwiającym stworzenie [...] obrazu świata”. To samo o swojej metodzie mówił Homer: „To jest dopiero początek” (D 69).

Przedmioty jako byty samoistne, same w sobie, może tak naprawdę Herberta mało obchodziły. Intrygują czy fascynują jedynie ze względu na swój udział w naszych życiowych doświadczeniach. „Nie bardzo interesuje mnie sam obiekt przedstawiony – powiedział poeta w jednym z wywiadów – ale przemiany ludzkiego widzenia”⁵. Kiedy ośrodkiem wiersza stają się „przedmioty martwe” wychwalane za doskonałe ucieleśnianie idei porządku, żartobliwa puenta sugeruje, że czynią to one „ze względów wychowawczych, aby wciąż nam wypominać naszą niestałość” (*Przedmioty*, W 173). Wierności uczą n a s tytułowi bohaterowie *Stolka* i *Muszli*. Przedmioty z *Drewnianej kostki* obwieszają n a s z ą „wieczną niewiedzę” (W 298) o istocie rzeczy, a domowe sprzęty z wiersza *Żeby wywieść przedmioty* skarżą się, że w spotkaniu z n a m i tracą własną naturę. Dopiero w ludzkiej świadomości i pamięci przedmioty przestają być „aroganckie” (W 578), istnieją jako „ogrody rzeczy” (W 581), walczą o swą „godność”, towarzysząc nam w podróży „na krawędzi nicości” (W 581, *Elegia na odejście pióra atramentu lampy*). Czasem wręcz wydaje się, że przedmioty z poezji Herberta (a domysł ten niektórzy krytycy uznaliby za bluźnierstwo...) t ę s k n i ą za trwałą i wymierną postacią bytu, zdane są na łaskę człowieka (poety), który urealnia je owładnięty „wołą n a d a w a n i a wymiernego kształtu” (podkreślenie moje – Z. B.)⁶. Najnieoczekiwanej myśl artysty ocalającego wartość zagrożonych w swym istnieniu rzeczy umiejscawia się w pobliżu świadomości człowieka archaicznego: „Dla umysłowości pierwotnej lub archaicznej – pisze Eliade – przedmioty świata zewnętrznego [...] nie mają samoistnej wartości wewnętrznej”⁷. Świadomość pierwotna była zawsze świadomością religijną: „Wytwór natury w stanie surowym, przedmiot sporządzony ręką ludzką odnajduje swą r z e c z y w i s t o ś ć, swą t o ż s a m o ś ć jedynie poprzez uczestniczenie w rzeczywistości transcendentnej”⁸. Czy można podobną intuicję wyczytać w tekstach Herberta? Zbadajmy tę możliwość, przyglądając się uważniej „wytworowi natury w stanie surowym”, którego samoistność podkreślana jest w utworze najbardziej – kamykowi, tytułowemu bohaterowi wiersza bardzo znanego i chętnie komentowanego.

Prima facie i zarazem w zasadniczym swoim znaczeniu *Kamyk* podejmuje Sartre’owską analizę bytu w *sobie*. Czytamy:

kamyk jest stworzeniem

⁴ W *Studium przedmiotu* ów doskonale poznany i wyrażony przedmiot (krzesło) musi mieć „oblicze rzeczy ostatecznych” (W 285). Kontemplacja dowolnego przedmiotu we wszystkoobjmującej prawdzie dokonuje się w kontekście doświadczenia religijnego. Mówi o tym Jacques Maritain: „Jeśli uznamy w odrobinie mchu czy w najmniejszej mrówce wartość jej ontologicznej rzeczywistości, już nie wymkniemy się straszliwej ręce, która nas uczyniła” (cyt. za: Eric Lionel Mascall, *Istnienie i analogia*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 12). Według Rymkiewicza *Studium przedmiotu* jest poematem o „Bogu naszej epoki”, „Bogu naszych filozofów i mistyków” (Jarosław Marek Rymkiewicz, *Zbigniew Herbert: „Studium przedmiotu”*, w zbiorze: *Liryka polska. Interpretacje*, pod red. J. Prokopa i J. Sławińskiego, Kraków 1971, s. 497). Mistyk św. Jan od Krzyża z pewnością w autorze poematu rozpoznałby „człowieka oderwanego”: „Człowiek oderwany smakuje w rzeczach doczesnych według prawdy, jaka się w nich kryje, zaś człowiek przywiązany do tych rzeczy smakuje według zawartego w nich kłamstwa; [...] pierwszy pojmuje ich istotną wartość, drugi przywiązuje się tylko do ich przypadłości” (cyt. za: Thomas Merton, *Szukanie Boga*, przekład zbiorowy, Kraków 1988, s. 60).

⁵ *Za nami przepaść historii. Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, w: Zbigniew Taranienko, *Rozmowy z pisarzami*, Warszawa 1986, s. 429.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Mircea Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, wybrał i wstępem opatrzył M. Czerwiński, Warszawa 1974, s. 44.

⁸ *Ibidem*, s. 45.

doskonałym
równy samemu sobie
pilnujący swych granic
wypełniony dokładnie
kamiennym sensem
o zapachu który niczego nie przypomina
niczego nie płoszy nie budzi pożądania

(W 286)

Jest więc doskonałą zbieżnością siebie z sobą, skończoną pełnią pozbawioną jakiegokolwiek braku – tak i byt w *sobie* Sartre’a: „Byt w sobie [...] jest masywny. [...] nie zawiera w sobie żadnej negacji. Jest on całkowitą pozytywnością. [...] Jest bez kresu sam sobą i wyczerpuje się w tym”⁹. Ale według autora *Mdłości* jest on jednocześnie j a k n a j g ł u p i e j tym, czym jest, jego pełnia jest jałowa i martwa, wobec świata jest zbędny, a w spotkaniu z nim byt *dla siebie* odczuwa dławiący niepokój i obrzydzenie. Kamyk Herberta także nie ma człowiekowi nic do przekazania i ukazuje się mu w aspekcie odmowy, lecz już nie budzi wstrętu, nie d o t y k a (jakże ważny to dla Sartre’a termin) boleśnie i odrażająco, jest raczej odwrotnie – to człowiek gwałci doskonałe jego przymioty:

jego zapal i chłód
są słuszne i pełne godności
czuję ciężki wyrzut
kiedy go trzymam w dłoni
i ciało jego szlachetne
przenika fałszywe ciepło

(W 286)

Puenta wiersza nie przynosi (czy nie oczekiwanej?) zmiany znaczeń – uwypukla jeszcze ludzką fascynację istnieniem bez szczelin i pęknięć:

– Kamyki nie dają się oswoić
do końca będą na nas patrzeć
okiem spokojnym bardzo jasnym

(W 286)

Ten sam – wyrosły z adoracji bytu spełnionego, nieporuszonego – tęskny ruch ponad strach i miłość ku „obojętnej pełni” opisuje *Biały kamień*:

głębszy niż ziemi krew
bujniejszy niż drzewo
jest biały kamień
obojętna pełnia

[...]

czekaj biały kamieniu
oczy tylko zamknąć

(W 113-114)

W eseju *U Dorów* zaś przypomina Herbert o towarzyszącym architekturze Greków symbolicznym wznoszeniu się kamienia do siedziby bogów (B 31). I jeśli do lektury *Kamyka* przystąpimy wyposażeni w takie właśnie konteksty, wiersz ten potwierdzi aktualność najdawniejszej nawet wrażliwości religijnej. Oto fragment tekstu Eliadego, który mógłby być interpretacją *Kamyka*: „Wystarczy [...] przeanalizować różne walory religijne przypisywane kamieniom, aby zrozumieć, co właśnie kamienie j a k o h i e r o f a n i e

⁹ Jean-Paul Sartre, *L' Etre et le Néant*, przeł. K. Pomian, w zbiorze: *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępami opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 338.

mogą u k a z a ć człowiekowi: kamienie objawiają siłę, odporność, trwałość. Hierofania kamienia jest *par excellence* ontofanią: kamień przede wszystkim j e s t , pozostaje zawsze taki sam, nie zmienia się i f r a p u j e człowieka tym, co ma w sobie nieredukowalnego i absolutnego, a czyniąc to – odsłania przez analogię nieredukowalność i absolutność bytu. Uchwycony dzięki doświadczeniu religijnemu modus istnienia właściwy kamieniowi odsłania człowiekowi to, co jest i s t n i e n i e m a b s o l u t n y m , pozaczasowym, odpornym na stawanie się”¹⁰.

W poezji Herberta tylko pozornie konkret uśmierza niepokój człowieka o rzeczywistą postać świata. Sporo tekstów uwidacznia pęknięcie między konkretem a rzeczywistością, między tym, co jawi się nam wprost, a tym, co istnieje naprawdę (ukryte, ale przeczuwane). Pęknięcie to jest podstawą prześladowanej poezy obsesji nierealności.

Często podmiot wierszy Herberta doświadcza grozy bycia w świecie „zamiast”, w świecie, w którym wszystko jest „nie to” i „nie tak”, z którego jakby wycofał się byt. To świat *Hotelu*, *Porzuczonego* i *Procesu*. W tym świecie dywan jest „za miękki”, palma w hallu „niewiarygodna”, a w lustrze „na miejscu twarzy pojawia się srebrna pleśń” (*Hotel*, W 187), miasto „nie jest miastem”, pojawiający się na niebie samolot jest „absurdalny”, a bohatera opuszcza nawet „przeczcucie śmierci” (*Porzucony*, W 494-497). Zasady takiego świata najrzetelniej opisuje się językiem pożyczonym od Kafki, językiem sennego koszmaru, nocnych majaczeń relacjonujących porządek i bieg rzeczy w rzeczywistości zdominowanej przez „maski”, „teatralne gesty”, „przybrane matki”, „ciemne rozwiązania poza granicami czasu zmysłów i rozsądku” (*Proces*, W 510-511). Koszmar straszy nie tym, co przeciwstawia się i urąga codziennemu doświadczeniu, ale tym, co jest obrazem rzeczywistości tyleż konkretnej, co przerażającej – bo niedostatecznej, nie dość uzasadnionej i niezawodnej:

mój sen – dzwonek golę się w łazience otwieram drzwi
inkasent wręcza mi rachunek za gaz i elektryczność
nie mam pieniędzy wracam do łazienki rozmyślając
nad cyfrą 63,50

podnoszę oczy i wtedy widzę w lustrze
twarz moją tak realnie że budzę się z krzykiem

(*Pan Cogito biada nad małością snów*, W 401)

W innym tekście Pan Cogito upomina się o „realność świata”, przestrzega, aby nie dopuścić do zatarcia się „różnicy między substancją a widmem”, aby nie dać się wtrącić „w piekło pozorów” (*Pan Cogito o potrzebie ścisłości*, W 521-522). Próbuje w ten sposób oddalić podejrzenie, które tak plastycznie opisał Herbert w jednym z wcześniejszych swoich utworów – utworze mało znanym, nieprzedrukowywanym w żadnym z późniejszych wyborów wierszy, więc może przytoczymy go w całości:

Zawsze podejrzewałem, że to miasto jest falsyfikatem. Ale dopiero w zamglone południe wczesnej wiosny, kiedy powietrze pachnie krochmalem, odkryłem, na czym polega oszustwo. Mieszkamy we wnętrzu szafy, na samym dnie zapomnienia, wśród połamanych lasek i zatrzaśniętych pudełek. Sześć brązowych ścian, nogawki chmur nad głową i to, co do niedawna uważaliśmy za katedrę – a jest smukłą butelką zwietrzałych perfum.

O, biedne noce, kiedy modlimy się do przelatującej komety motyla.

(*W szafie*, W 221)

Krucha jest realność środowiska, w którym żyjemy, ale zagrożeniem jest także najgłębsza nasza podmiotowość. Bohater wiersza *Pan Cogito a poeta w pewnym wieku* właśnie w chaosie i daremności własnych poczynań doświadcza czczości swojego istnienia i płonności bytu. Bohater *Jonasza* (współczesny „kolega” Jonasza biblijnego) wraz z atrofią „zmysłu losu” traci i własną tożsamość:

w schludnym szpitalu
umiera Jonasz na raka
sam dobrze nie wiedząc
kim właściwie był

(W 268)

¹⁰ Eliade, *op. cit.*, s. 154-155.

„Ta niezgodność pomiędzy człowiekiem a jego życiem – pisze Camus – pomiędzy aktorem a dekoracją, jest właśnie poczuciem absurdu”¹¹. Ku rzeczywistości, która – osiągnięta! – skutecznym byłaby antidotum na poczucie absurdu, przebijają się aktorzy *theatrum mundi* z *Przebudzenia* i wiersza *Co widziałem*. Utrwalający „życie cieni” malarz waz z *Przypowieści o królu Midasie* pragnie – dla siebie i dla wszystkich – wyzwolenia „od gniojącej lekkości pozoru” (W 61-62).

Herbert nade wszystko pragnie być wierny rzeczywistości. Z pietyzmem wpisuje się w ten nurt literatury, który cel piszących upatruje w zwierciadlanym sprawozdaniu z gościńca, w oddaniu sprawiedliwości widzialnemu światu. Mówi o tym wprost: „Sferą działalności poety [...] jest [...] r z e c z y w i s t o ś ć , uparty dialog człowieka z otaczającą go rzeczywistością konkretną”¹². I zwykle ową „konkretność” podkreśla szczególnie: „Rzeczywistość ludzka, rzeczywistość kultury, rzeczywistość przedmiotów, materialna, reistyczna nawet, jest moim tworzywem”¹³. Ale w poezji jego bywa i tak – co starałem się pokazać powyżej – że rzeczywistość jest p o ż ą d a n a i p o s z u k i w a n a . Zapytuje Kołakowski: „Czy jest w ludzkim umyśle jakiś osobny pęd zniewalający nas do podejrzenia, iż prawdziwie realny świat ukryty jest pod dotykłą powierzchnią?”¹⁴. Ów pęd nazywa dalej Kołakowski „instynktem nieufnym” i orzeka o nim, że zniewala do pogoni za Absolutem, która „jest wyrazem ludzkiego niepokoju wobec doświadczenia nierealności świata”¹⁵. Pytanie o rzeczywistość, jeśli już się pojawi, w najgłębszej swojej istocie jest pytaniem religijnym, o czym zapewnia Eliade: „To co święte, jest silne, potężne, bo jest r z e c z y w i s t e , skuteczne i trwałe. Przeciwwstawienie święte–nieświęte przybiera często postać przeciwstawienia między tym, co rzeczywiste, a tym, co nierzeczywiste lub pseudorzeczywiste”¹⁶. Herbert pułapki pseudorzeczywistości widzi i omija, ale tym samym zbliża się niepostrzeżenie ku postawie religijnej. Nie przyjmuje – jak Kartezjusz – idei Boga jako jedyne gwaranta rzeczywistości wszystkiego, co jest (nie buduje przecież dedukcyjnego systemu filozoficznego), ale poszukiwania swoje doprowadza do miejsca, w którym aktualna staje się – wieńcząca dociekania równie rozpaczliwe jak jego własne – konkluzja Jaspersa: „Rzeczywistość c o f a s i ę przed nami, aż wreszcie natrafiamy na nią w transcendencji”¹⁷. Z całą pewnością obcy jest mu Bóg mistyków, jeśli poruszeni niezwykłym natchnieniem odczuwają oni niesmak do rzeczywistości, ale może przystałby na koncepcję Boga Whiteheada, w której Bóg – wedle relacji Tatariewiczza – „jest siłą, która z wielu możliwości wybiera rzeczywistość”¹⁸.

W *Jaskini filozofów* Platon dyskutuje z Sokratesem: „Ty wciąż mówiłeś o człowieku, jaki ma być [...]. To nie jest najważniejsze. Najważniejszy jest świat. Tajemnice skał, powietrza, światła i wody. Na człowieka też trzeba patrzeć jak na rzecz” (D 28). Sokrates w odpowiedzi ostrzega swojego ucznia, że czyha na niego „potwór rzeczywistości” (D 29). I Herbert wyraźnie bierze jego stronę. Samej idei dążenia do prawdy o świecie nie podważy nigdy, ale prawdę tę pojmuje jako nieodzowny komponent ludzkiej samowiedzy. Przede wszystkim chciałby sprostać wezwaniu nigdy nieunieważnionemu, a tak żarliwie głoszonymu przez Sokratesa: „poznaj samego siebie”.

Poszukiwanie tożsamości

¹¹ Albert Camus, *Mit Syzyfa*, w: *Dwa eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991, s. 13.

¹² *Poeta wobec współczesności* [m.in. wypowiedź Herberta], „Odra” 1972, nr 11, s. 49. Friedrich z pewnością nie uznałby Herberta za reprezentanta nowoczesnej liryki, skoro twierdzi: „Dominującą cechą nowoczesnej poezji jest jej coraz bardziej stanowczy rozbrat z naturalnym życiem”, „Wiersz nie pragnie [...] już być osądzony wedle tego, co potocznie nazywa się rzeczywistością” (Hugo Friedrich, *Struktura nowoczesnej liryki*, przeł. i opatrzyla wstępem E. Feliksiak, Warszawa 1978, s. 155, 33). Ale zapewne przypadłyby Herbertowi do gustu propozycje Ricoeura, by przekroczyć ujmowanie dzieła literackiego jako zamkniętego systemu znaków z zawieszonym odnoszeniem tekstu do rzeczywistości i poprzez immanentny sens („co” dyskursu) dochodzić do referencji („o czym” – odnoszące język do świata). Referencja tekstu poetyckiego jest nieostensywna, ale wiersz uwolniony od potocznego sposobu widzenia świata otwiera nowe sposoby bycia, dokonuje własnej redeskrpcji rzeczywistości, odsłaniając nowe jej wymiary, jej istotę (Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff i K. Rosner, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, Warszawa 1989, szczególnie strony: 89-93, 142-143, 153-154, 169-170, 178-179, 241-242, 264-266, 279-280).

¹³ *Za nami przepaść historii*, s. 429.

¹⁴ Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 21.

¹⁵ Ibidem, s. 67.

¹⁶ Eliade, *op. cit.*, s. 166-167.

¹⁷ Karl Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, przeł. D. Lachowska i A. Wołkiewicz, wyboru dokonał S. Tyrowicz, wstępem poprzedził H. Saner, posłowiem opatrzyla D. Lachowska, Warszawa 1990, s. 140.

¹⁸ Władysław Tatariewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1983, t. 3, s. 325-326.

Rozważa Herbert możliwość całkowitego wpisania *homo sapiens* w porządek natury. Sens istnienia ludzkiego tłumaczy się wówczas uczestnictwem w tym, co kosmiczne i biologiczne. Wszelkie drogi swoście ludzkie prowadzą na bezdroża, ukojenie przynosi tylko powrót do zwierzęcego stada – taka jest ostateczna konkluzja bohatera *Wstydliwych snów* przypominającego nam o biologicznym rodowodzie człowieka, przywołującego nasze prehistoryczne tańce przed posągami zwierząt i powtarzającego zapomniane modlitwy:

dobrze duchy nie odtrącajcie nas
zbyt długo błądziliśmy po oceanach i gwiazdach
strudzonych ponad miarę przyjmijcie do stada
(W 472)

Modlitewne wezwanie z *Prośby* jest podobną próbą zdefiniowania człowieka jako istoty pokrewnej wszelkim żywym organizmom, do niczego niezobowiązanej, niepowołanej do spełniania żadnych misji, spełniającej się w asystowaniu mijającym dniom:

Ojczy bogów i ty mój patronie Hermesie
zapomniałem was prosić – a teraz już późno –
o dar wysoki
i tak wstydlivy jak modlitwa
o gładką skórę bujne włosy migdałowe powieki

[...]

o ranki południa wieczory płochy i bez znaczenia
o mało duszy
mało sumienia
lekką głowę

i o krok taneczny

(W 547-548)

Wtedy już pochwała życia nie wymaga uzasadnienia (jak wymagała tego jeszcze we *Fragmencie wazy greckiej*), gdyż życie staje się wartością autonomiczną, najwyższą, a nieledwie i jedyną. To pojmie Achilles nad stygnącym ciałem Pentesilei (*Achilles. Pentesilea*), temu patronować będzie Dionizos z *Czarnofigurowego dzieła Eksekiasa*. To wizja świata jako przeogromnego życia, wizja obywatela się bez jakichkolwiek idei religijnych. Jej wyznawca, zderzając się z obecnością śmierci w świecie, ze spokojem przyjmie jej konieczność jako nieodzowną fazę powszechnego cyklu przyrodniczego:

jestem spokojny trzeba się pożegnać
nasze ciała przybrały kolor ziemi

(*Pożegnanie*, W 551)

Ale upojenie życiem może także dotyczyć jego wymiaru sakralnego. Wiąże się to zwykle z poczuciem uczestnictwa w świętości natury. O nabożnej postawie wobec zjawisk przyrody wciąż dla nas niepojętych, a urzekających, przypomina *Świt*:

To, co walczy o światło, jest śmiertelnie kruche.
I kiedy na horyzoncie ukazuje się okrwawiony przekrój drzewa, nierealnie duży i prawdziwie bolesny, nie zapomnijmy błogosławić cudu.

(W 350)

Hymnem „urodzonych z gliny” wygłoszonym na cześć ubóstwionej Tellus Mater jest wiersz *Pan Cogito spotyka w Luwrze posązek Wielkiej Matki*:

my urodzeni z gliny
jak ibis wąż i trawa
chcemy byś nas trzymała
w mocnych swoich dłoniach

[...]

nie chcemy innych bogów nasz kruchy dom z powietrza
wystarczy kamień drzewo proste imiona rzeczy
nieś nas ostrożnie od nocy do nocy
a potem zdmuchnij zmysły przed progiem pytania
(W 412)

Tak dochodzi do głosu racja panteizmu, lecz Herbert dystansuje się wobec niej w *Wersetach panteisty*, a w *Testamencie* daje jej zdecydowaną odprawę. Kto ziemię kochał „za bardzo”, nieuchronność powrotu do stanu żywiołów przyjmuje ze skargą:

wkrótce zwrócę czterem żywiołom
to co miałem na niedługie władanie

– nie powrócę do źródła spokoju

(*Testament*, W 40)

Puenta ta godzi w stanowisko, które tak określa Paracelsus: „Każda rzecz stworzona pragnie powrócić do stanu naturalnego, być tym, czym była przed stworzeniem. [...] Żywioły zostały stworzone z niczego i ich pragnieniem jest być niczym znów”¹⁹. Godzi też w leżące u podstaw świadomości mitycznej doświadczenie jedności i ciągłości życia, w prawo metamorfozy. Zdaje zaś sprawę z wiecznego niepokoju i niedosytu ludzkiego serca (augustyńska tradycja *inquietum cor*), z tego, że – pożyczając słów od Lévinasa – „życie prawdziwie ludzkie nie może pozostać życiem usatysfakcjonowanym w swoim zrównaniu z byciem, życiem spokojnym”²⁰. Człowiek pragnie poszerzenia i zachowania życia, od panteizmu przechodzi do teizmu, po nabożeństwie do świata zwraca się ku pełni wszystkiego, co w najwyższym stopniu jest (w teologii chrześcijańskiej – *maxime ens*, „Absolutny Stopień Istnienia” Fauera, definicja wieczności u Boecjusza: „doskonałe i zarazem pełne posiadanie życia bez kresu”). Ów moment wychylenia ku transcendencji rejestruje *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*.

Jest *Modlitwa* rzadkim w twórczości Herberta (a właściwie nieomal odosobnionym) przypadkiem całkowitej zgody bohatera lirycznego na świat taki, jaki jest. Wyjątkowa ta afirmacja mogła się dokonać tylko dlatego, że przyjęty został model budowy wszechświata oparty na harmonijnym przenikaniu się takich różnych postaci bytu, jak przyroda, człowiek i Bóg. Podstawowe przesłanki uzasadniające przymierze człowieka ze światem zawarte wobec uosobionej transcendencji zawierają już pierwsze słowa utworu:

Panie

dziękuję Ci że stworzyłeś świat piękny i bardzo różny
(W 454)

Przyjrzyjmy się dokładniej, jak rozpoznaje swoją sytuację i jak uzasadnia swoją afirmację dziękujący za s t w o r z e n i e świata p i ę k n e g o i r ó ż n e g o .

Cały wiersz jest ekspresją zgody na wszechświat, ale zgody będącej nie stoicką rezygnacją, lecz wyjściem na spotkanie ustanowień bożych z serdecznym uściskiem. Ten nadmiar godzenia się jest wdzięcznością istoty s t w o r z o n e j , pochodzi z doświadczenia bytu jako nam podarowanego, jest odpowiedzią na owo postawione w obliczu otchłani pytanie: dlaczego jest w ogóle coś, a nie nic? Rodowód tej odpowiedzi łatwo ustalić. „Prawdziwym cudem jest nie to – pisze chrześcijański teolog – że Bóg istnieje, lecz że istnieje świat. [...] Samoistny nie może nie istnieć, ale żeby Ten, w którym nie ma braku, przekazywał istnienie n a m – to jest właśnie ten cud, nad którym możemy łamać sobie głowę”²¹. Gdy w ten sposób doświadczy się własnej stworzonności, można już chwalić boską „niewyczerpaną dobroć” mimo „codziennej udręki” (W 454), bowiem wówczas powtarza się za Augustynem, że cokolwiek istnieje, o ile istnieje, jest dobrem.

Ale Pan Cogito przede wszystkim czuje się uwiedziony p i ę k n e m świata. Nie przeciwstawi jednakże kontemplacji ziemskich wspaniałości doświadczeniu transcendentnej podstawy bytu, przeciwnie,

¹⁹ Cyt. za: Leszek Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 151.

²⁰ Emmanuel Lévinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 67.

²¹ Eric Lionel Mascall, *Ten, który jest. Studium z teizmu tradycyjnego*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 186.

zawierzy autorowi Księgi Mądrości: „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5)²². Odrzuca tym samym pogląd świętego Ignacego z *Cierni i róż*, który urodę świata Bogu przeciwstawiał, a rozwija centralny obraz jednego z debiutanckich wierszy Herberta: „A niebo się odbija w dole”²³. W wewnątrzświatowym pięknie zdaje się dostrzegać przejaw immanencji Boga (bez negowania jego osobowej transcendencji), więc nawiązuje do tradycji bardzo rozległej, bo z pewnością obecnej u Platona, który piękność świata (nie różną od jego rzeczywistości) miał za boską inkarnację, a i nie kończącej się na Whiteheadzie, który głosił: „Bóg jest miarą estetycznej harmonii świata”, „Świat rzeczywisty jest wynikiem porządku estetycznego, a porządek estetyczny wywodzi się z immanencji Boga”²⁴.

Kiedy natomiast opiewa Pan Cogito bardzo różnej formy rzeczywistości, zdaje się realizować jak najdalej od jakiegokolwiek religijności program Camusa, który w *Micie Syzyfa* uznał wolę opisaną świata niewyczerpanego w ilości i różnorodności (a nie w głębi) za ostatnią ambicję myśli absurdałnej²⁵. Szybko jednak przekonujemy się, że świat przedstawiony w *Modlitwie* daleko bardziej przypomina świat z formuły, w którą zaklął go Marsilio Ficino: „Świat jest wszechkształtnego Boga wszechkształtnym obrazem”. Trudność pogodzenia wielości rzeczy z jednością Absolutu rozwiązuje odwołanie się do *ubiquitas* – atrybutu boskiej wszechobecności: „*Iovis omnia plena*” (W 454). Rozwiązanie to nie różni się od klasycznej chrześcijańskiej doktryny o *analogia entis*: „Zgodnie z doktryną o *analogia entis*, Bóg jako samoistny Byt jest całkowicie odrębny od świata, świat zaś jest całkowicie niewystarczalny i zależny, chociaż jednocześnie z tej samej właśnie racji jest on jak najbardziej wewnętrznie przeniknięty przez akt twórczy, za pośrednictwem którego Bóg jest wobec niego obecny i znajduje się w sercu jego bytu”²⁶. W kosmicznym łańdźcu stworzonym i podtrzymywanym przez Boga człowiek czuje się szczęśliwy i bezpieczny – Pan Cogito powie: „gwiazdy krążyły i było jak być powinno” (W 454)²⁷. Świat istnieje w zgodności każdej rzeczy z samą sobą: „natura powtarzała swoje mądre tautologie: las był lasem morze morzem skała skałą” (W 454). Inny wiersz potwierdza to upodobanie Pana Cogito do tautologii:

uwielbiał tautologie
tłumaczenie
idem per idem

że ptak jest ptakiem
niewola niewolą
nóż jest nożem
śmierć śmiercią

(*Pan Cogito i wyobraźnia*, W 460-461)

Tę intuicję zasady tożsamości Maritain interpretuje jako „metafizyczną intuicję bytu”, „podstawowe prawo samej rzeczywistości”, „pierwszą tajemnicę bytu” – tajemnicę, która ocala zarazem tego bytu spójność i wielość²⁸.

Do tego miejsca doprowadza Herberta poszukiwanie swoistych cech natury ludzkiej w harmonijnym wpisaniu człowieka w porządek kosmiczny. Dalej już człowiek rozpoznany zostaje jako byt ze świata wyobcowany. Prawda ta obecna jest *implicite* w *Sekwoi* („daty ludzkiej historii” w słoje przekroju drzewa mógł wpisać tylko „ktoś przewrotny” – W 399), wyrażona *expressis verbis* w *Górze naprzeciw pałacu*:

²² Wszystkie cytaty biblijne według wydania: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1980.

²³ Zbigniew Herbert, *** (*Powietrze mieszka...*), „Tygodnik Powszechny” 1950, nr 53.

²⁴ Cyt. za: Mascal, *Ten, który jest*, s. 294-295.

²⁵ Camus, *op. cit.*, s. 86.

²⁶ Mascal, *Ten, który jest*, s. 264.

²⁷ Czymś naturalnym wówczas staje się uznanie Tomaszowej piątej drogi (w cyklu dowodzącym istnienia Absolutu) – argumentu z faktu celowej struktury kosmosu (*ex ordine mundi* – „z porządku w świecie”, lub inaczej: *ex gubernatione rerum* – „z zarządzania rzeczami”).

²⁸ Jacques Maritain, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Fenrychowa, wprowadzenie J. Turowicz, Kraków 1988, s. 157-158. Analogiczne rozwiązanie dylematu jedności i wielości poprzez tautologię odnajdujemy u kresu mądrości Wschodu: „«Forma jest pustką, a pustka jest formą». Jeśli jednak przywiążecie się do tego stwierdzenia, to będziecie narażeni na uwikłanie w pojęcie rozdwojenia: tu jesteście wy, forma, a tam jest pustka, którą próbujecie urzeczywistnić poprzez swoją formę. A zatem «Forma jest pustką, a pustka jest formą» jest ciągle rozdwojeniem. Na szczęście nasza nauka idzie dalej, mówiąc: «Forma jest formą, a pustka jest pustką»” (Shunryu Suzuki, *Umysł zen, umysł początkującego*, wydano na prawach rękopisu do użytku wewnętrznego, s. 40).

Naprawdę między przyrodą a losem ludzkim
nie ma istotnego związku
[...]

Osobliwy przypadek: dwie proste równoległe
nie przecinają się nawet w nieskończoności
(W 345)

Natura jest harmonią – a jeśli *Dęby* czy *Rodzina Nepenthes* podważają jej niewinność, czynią to z pozycji człowieka już z zewnątrz szacującego jej ład, już od tej harmonii odłączonego. Jeszcze Novalis nawoływał do odbudowania wspólnoty komunikatywnej wszechświata: „Oh! gdybyż człowiek rozumiał wewnętrzną muzykę przyrody i posiadał zmysł dla zewnętrznej harmonii. Ale on prawie nie wie, że przynależymy do jednej wspólnoty i że jedno bez drugiego nie może istnieć”²⁹. Zawiedziony meloman z *Głosu* miast symfonii sfer słyszy już jedynie „niezmordowany monolog ziemi” i „niezrozumiałe bulgotanie” (W 89):

Idę nad morze
aby usłyszeć ten głos
między jednym uderzeniem fali
a drugim

ale głosu nie ma
jest tylko starcza gadatliwość wody
słone nic
[...]

idę do lasu
gdzie trwa nieprzerwany
szum ogromnej klepsydry
przesypującej liście w czarnoziem
czarnoziem w liście
potężne żuchwy owadów
trawią milczenie ziemi

[...]

gdzie jest ten głos
[...]

nic tylko szmery
klaskanie wybuchy

(W 88-89)

„Człowiek zburzył porządek natury – pisze Herbert w *Barbarzyńcy w ogrodzie* – myśleniem i pracą. Starł się stworzyć nowy ład [...]” (B 16). Budując własny porządek, zmuszony był przeciwstawić się swoim dziejowym początkom i teraz już nie może zawrócić z raz obranej drogi – takie jest sedno nauki Sokratesa z *Jaskini filozofów*: „naszą rzeczą jest przebić się ku temu, co ponad chaosem źródeł trwa jak gwiazda” (D 31). Przebijanie się ku postaci bytu swoiście ludzkiej dokonuje się w bolesnym rozdarciu. Z jednej strony – co sugestywnie wyrażają wiersze takie jak *Ojcowie gwiazdy* czy *Pan Cogito spotyka w Luwrze posążek Wielkiej Matki* – macierzyńskie roszczenia zgłasza zdradzona i opuszczona przyroda, a z drugiej – tak na przykład w utworach *Mama* i *Matka* – uzasadnienie zyskuje przymus wkroczenia w dojrzałość, samodzielność bolesną, lecz zapewniającą autentyczność i tożsamość. Konieczne oddzielenie syna od matki jest figurą opuszczenia „ciepłego łona natury” (B 16) – tak opisuje ów proces *Matka*:

Upadł z jej kolan jak kłębek włóczki. Rozwijał się w pośpiechu i uciekał na oślep. Trzymała początek życia. Owijała na palec serdeczny jak pierścionek, chciała uchronić. Toczył się po ostrych pochyłościach, czasem piął się pod górę. Przychodził spleąnany i milczał. Nigdy już nie powróci na słodki tron jej kolan.

Wyciągnięte ręce świecą w ciemności jak stare miasto.

²⁹ Cyt za: Bolesław Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa – Poznań 1989, s. 98.

To rozdarcie chciał chyba uzmysłowić nam Freud, formułując swoją hipotezę o instynkcie życia i instynkcie śmierci, o tym rozdarciu – wciąż blisko Freuda – mówi Fromm: „Nigdy nie możemy się uwolnić od dwóch sprzecznych tendencji: dążenia, by opuścić łono matki, przejść od zwierzęcej formy istnienia do formy bardziej ludzkiej, wyjść z niewoli ku wolności, oraz dążenia, by powrócić do łona matki, do natury, do pewności i bezpieczeństwa. W dziejach zarówno jednostki, jak gatunku, tendencja progresywna okazała się silniejsza”³⁰. A gdy górę bierze tendencja regresywna – Pan Cogito przegrywa „turniej z twarzą”, w dziedzictwie twarzy i ciała odkrywa wspólny całemu gatunkowi „paleolityczny głód i strach” (*Pan Cogito obserwuje w lustrze swoją twarz*, W 366), barbarzyńcy żyjący w porządku natury zwyciężają „Krzycząc swoje przeciągłe *nothing nothing nothing*” (*Longobardowie*, W 334), każde Tusculum witane jako przystań gwarantująca szczęśliwy żywot „w harmonii z Naturą” okazuje się miejscem hańbiącej ucieczki (*Tusculum*, W 343). Herbert jest niestrudzonym orędownikiem „przejścia do formy bardziej ludzkiej”, chociaż wie, że świadomość burząca harmonijną jedność przyrody jest zawsze świadomością nieszczęśliwą. Jeśli zgodzić się z Kołakowskim, moment emancypacji człowieka od natury jest momentem narodzin *homo religiosus*: „Potrzeba przywrócenia równowagi wewnątrz świata fizycznego, potrzeba ponownego uzgodnienia świadomości z przyrodą, przy jednoczesnej niemożności powrotu do integracji pierwotnej – ten właśnie konflikt wydaje się zapewniać żywotność religijnym symbolom. Jeżeli tedy jest prawdą, że «strach zrodził bogów», to nie w tym znaczeniu, które mieli na myśli pierwsi autorzy owego hasła: nie strach przed naturą, ale strach przed sobą samym jako z natury wyobcowanym”³¹. Religijne symbole upadku, wygnania, niewoli zapewniają wiarygodność Heglowi, gdy religię pojmuje jako alienację, duchowe wydziedziczenie z ziemi ojczyznej (tj. z życia doczesnego): człowiek – profanum w sakralnym świecie Absolutu – staje się obcy sobie i światu. W świadectwie Jezusa uznany zostaje Król wydziedziczony: „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata” (J 8, 23). Odtąd już szatana można nazywać „władcą tego świata” (J 12, 31), a przyjaźń ze światem – cudzołóstwem wobec Boga (Jk 4, 4). W polu tej tradycji sytuuje się żydowska nauka o Szechinie (po kosmicznym dramacie boskie światła popadają w niewolę mocy ciemności, rzeczy świata znajdują się w stanie wygnania), gnostyckie poczucie obcości świata i człowieka (człowiek – boski z pochodzenia i przeznaczenia – wrzucony w świat, który jest doskonałością zła), rozumienie aktu stworzenia świata jako dobrowolnej abdykacji Boga (Simone Weil), definiowanie człowieka poprzez oddzielenie od Fundamentu Bytu i oczekiwanie na Nowy Byt (Paul Tillich). Czy Herbert (choćby milcząco) przyzywa tę tradycję?

Wszechświat zdradza człowieka już w debiutanckim tomie poety – *explicite* w wierszu *Do Marka Aurelego*:

[...] bije w zmysłów pięć
jak w wątłą lirę ślepy wszechświat
zdradzi nas wszechświat astronomia
rachunek gwiazd i mądrość traw

(W 26)

I w każdym z następnych tomów dość jest utworów, by w bohaterze przez nie kreowanym rozpoznać człowieka z definicji Heideggera czy Blocha – istotę przychodzącą z daleka, jakby żyjącą na wygnaniu, wciąż „nie tu”, nie „u siebie”, wciąż poszukującą „ojczyzny”. Raz jest to wyteśkniona, acz nieosiągalna, „ojczyzna jabłek, pagórków, leniwych rzek, cierpkiego wina i miłości” (*Kraj*, W 175), kiedy indziej jest tylko nakazem wyrzeczenia się wszelkiej siedziby doczesnej (*Śmierć Lwa*). W tomie przedostatnim o jej nieuchwytności świadczą Chodasiewicz – emigrant z natury (*Chodasiewicz*) i książę bezdomny wierny swemu ludowi i tułaczce (*Do Yehudy Amichaja*). Zaś *Obłoki nad Ferrarą* i *Rovigo* zdają relację z życia składającego się z miejsc postojów. I jedynie w tych dwu utworach nieznacznie uchylona zostaje furtka, za którą realna staje się możliwość ostatecznego spoczęcia w miejscu przeznaczenia, miejscu pozaświatowej już transformacji *peregrinatio vitae*. Tylko tak – poprzez zakorzenienie ludzkiego bycia w rzeczywistej transcendencji – ziszcza się opcja religijna. Zwykle nie jest ona opcją Herberta. Jeśli *homo viator* jako odpowiedź na egzystencjalny stan wyobcowania przybierać może rozmaite postaci symboliczne, to obraz Tułacza bliższy jest bohaterowi Herberta aniżeli wyobrażenie Pielgrzyma. „Pielgrzym różni się od Tułacza

³⁰ Erich Fromm, *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 34.

³¹ Leszek Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 255.

tym – wyjaśnia Wheelwright – że ma pewność, w jakim kierunku zmierza, której tamten nie ma”³². Pewność tę zdobywa się, znajdując ponad *ordo cognoscendi* (porządek, według którego rzeczy poznajemy) *ordo essendi* (porządek, w jakim istnieją one ostatecznie). Znajdowanie oznacza w tym wypadku nie kategorialne poznanie, lecz uznanie roszczenia transcendencji do stanowienia o istocie bytu. Z tej perspektywy świat jawi się – mówiąc językiem patrystyki – jako *umbra Dei* (cień Boga), albo – jak u Jaspersa – jest sposobnością do przejawiania się transcendencji pod postacią szyfru. Absolut pojawia się wówczas jako czysto negatywna idea graniczna – jako kres wyobcowania i względności rzeczy. Ale droga doń prowadzi poprzez pozytywne doświadczenie granicy: „Granica – pisze Mounier inspirowany myślą Jaspersa – z którą we wszystkich wymiarach istnienia ostro się zderzamy, afirmuje nadświat, chociaż go nie odkrywa. [...] Sytuacje graniczne są sytuacjami, o które się potykam, nie mogąc ich opanować. [...] Jednocześnie pozwalają mi nawiązać kontakt z ciemnym sensem świata, który nie może być przedmiotem świadomości”³³. Doświadczenie granicy przeżywa Herbert jako doświadczenie przepaści.

Nieubłaganie rozdziela nas ze światem przepaść, „co się otwiera za paznokciem” (*Kłopoty małego stwórcy*, W 52). Równie wielka jest przepaść „między nami | a światłem” (*Struna*, W 35). Ale Herbert w obliczu tego doświadczenia wyraźnie unika konsekwentnie religijnej postawy. Najpierw w *Mojej gwiazdzie*³⁴ grozę przepaści oswaja, sprowadzając światłość na ziemię, adorując „gwiazdny kiełek” w niemożności wzrostu, a następnie powtarza tę redukcję transcendencji do stanu potencjalnego w *Przepaści Pana Cogito*:

nie jest to przepaść Pascala
nie jest to przepaść Dostojewskiego
jest to przepaść
na miarę Pana Cogito

[...]

uciążliwa jak egzema
przywiązana jak pies
za płytka żeby pochłonęła
głowę ręce nogi

kiedyś być może
przepaść wyrośnie
przepaść dojrzeje
i będzie poważna

żeby tylko wiedzieć
jaką pije wodę
jakim karmić ją ziarnem

(W 378-379)

Nie mniej upragnioną i równie nieosiągalną jest przepaść, o której poucza „cierpliwy głos książki”:

[...] czytaj dokładnie rozdział trzeci
w nim bowiem jest klucz i przepaść początek i koniec
(*Książka*, 587)

Jednakże ani rozbrat ze światem, ani rozłam w sobie między egzystencją bezpieczną a wezwaną do przekraczania siebie, ani rozpacz w obliczu otchłani i niedostępności zbawiennego sensu nie zdołają wywołać pożądanego skoku wiary. Decyzja nie następuje, lecz i przesłanki nie tracą mocy.

Połowiczność ta nie opuszcza Herberta także w konkluzjach wyprowadzanych z doświadczenia kruchości człowieka i świata. Wywodzenie konieczności Absolutu z przygodności bytów skończonych jest samym rdzeniem drogi wierzącego – tak odtwarzanej przez Kołakowskiego: „wszystkie składniki empirycznie dostępnego wszechświata, wraz z nami samymi, i wszechświat jako całość, są same przez się niezrozumiałe – jako podległe zepsuciu nie mogą być samoistne i niejako odpływają w otchłań, jeśli brak im

³² Philip Wheelwright, *Symbol archetypowy*, przeł. M. B. Fedewicz, w zbiorze: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1990, s. 300.

³³ Emmanuel Mounier, „*Wprowadzenie do egzystencjalizmów*” oraz wybór innych prac, wybrał i opracował J. Zabłocki, przeł. A. Bukowski i E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 352.

³⁴ Zbigniew Herbert, *Moja gwiazda*, „Znak” 1958, nr 1, s. 80.

oparcia w samoistnej rzeczywistości”³⁵. Tradycyjna teologia bezustannie wykazuje nieuchronność przejścia od *esse habens* do *esse purum*, od *esse inhaerens* do *esse subsistens*. Jeśli punktem wyjścia czyni świat, zawsze dochodzi do podtrzymującej go i całkowicie odeń niezależnej podstawy: „istnienie świata implikuje istnienie jakiegoś Boga, a co więcej, istnienie Boga, którego istnienie nie implikuje istnienia świata”³⁶. Herbert tak daleko nie idzie. Kruchość wszystkiego, co ludzkie, znajduje w nim swego orędownika, ale już świat w tej znikliwości nie zawsze uczestniczy, a często wręcz – krzepki i wrogie – zagraża śmiertelnym (np. *Do Marka Aurelego, Wyspa*). Każda idea pozaświatowego bytu przedstawia się wówczas li tylko jako ekspresja człowieczej słabości.

Zrozumienie i aprobatę dla ludzkiej potrzeby wykraczania „poza mury Cesarstwa Empirii” (W 622) zaprezentował Herbert już w pierwszych swoich utworach, takich jak *Zobacz czy *** (Powietrze mieszka...)*:

Błękit zimny jak kamień o który ostrzą skrzydła
aniołowie wyniosli i bardzo nieziemscy
idąc po szczelach blasku i po głazach cienia
zapadają się z wolna w urojone niebo
lecz po chwili wychodzą jeszcze bardziej bladzi
po tamtej stronie nieba po tamtej stronie oczu
nie mów że to nieprawda że nie ma aniołów
pogrążona w sadzawce leniwego ciała
ty która widzisz wszystko w kolorze swych oczu
i stajesz syta świata – na granicy rzęs

(*Zobacz, W 36*)

Lecz czy muzyka jest oddechem
ust pełnych dźwięków i westchnienia

Czy kształt owocu tylko dziełem
Jest wiatrów i zabiegów pszczoł

Czy ziemia wzbiera życiem tylko
Za sprawą dżdżownic i azotu

Wszak nie jest dla nas zaprzeczeniem
Bibulą cierpień i wyrokiem
To co powtarza niebo ziemi
Na krajobrazów dnie i oczu

[*** (*Powietrze mieszka...*)]

Ta wszakże droga szukania porozumienia ze światem nie jest specyficznie jego. W wierszu *Do Czesława Miłosza* wyraźnie zaznacza wobec niej swój dystans. Pragnie rzeczywistości innej niż potoczna, nie tak okrutnej dla ludzkiej potrzeby autokreacji, ale jednak wciąż w świecie po triumfie Nietzschego: wyczerpującym się w sobie, nieodsyłającym do niczego innego, jako całość bezsensownym i bezcelowym, głuchoniemym. W świecie wszakże, który jest strukturą otwartą, zależną od naszych działań, w świecie jak z opisu Kołakowskiego: „Możliwość doświadczenia świata jako perspektywy luźnej jest własną naszą możliwością, tym samym jednak jest częścią możliwości otwartych w samym świecie. Jest to obraz świata z dziurami, które nasz ruch swobodny zapełnia, aby otwierać nowe”³⁷. Dokładnie takim obrazem są puste obszary „niegotowego świata” z *Kłopotów małego stwórcy* (W 51). Każda noc „pustoszy świat na nowo” (W 52), człowiek swoim istnieniem wciąż go na nowo stwarza – jest bowiem jedynym źródłem sensu w ciemnościach żywiołów. W *Wyspie* najklarowniej prezentuje swoją kreacyjną moc pierwiastek ludzki. „Pośród wrzasku elementów” (W 318) ludzkie ścieżki i groby tworzą Kosmos. Pisze Eliade: „Jednym z wzorcowych obrazów dzieła stworzenia jest wyspa, która nagle «objawia się» pośród fal”³⁸. Identyczny obraz przynosi pierwszy wers *Wyspy*: „Jest nagła wyspa Rzeźba morza kołyska” (W 318).

Jednakże wszechświat za sprawą człowieka harmonijny, czysty i świeży, jakim był *in illo tempore*, to obraz jednorazowy w poezji Herberta. Na co dzień człowiek bogom nierówny, nie decyduje o kształcie

³⁵ Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 25-26.

³⁶ Mascall, *Istnienie i analogia*, s. 172.

³⁷ Leszek Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, w: *Kultura i fetysze*, s. 189.

³⁸ Eliade, *op. cit.*, s. 134.

świata, a jedynie o kształcie swojego człowieczeństwa. Wydobywając zaś ów kształt z wewnątrzświatowych form, wykracza poza nie i w swym duchowym wymiarze doświadcza własnej transcendencji.

Wycieczka Dinozaurów przekonująco interpretuje istnienie ludzkie jako zwyrodnienie w porządku natury. Człowiek jest potworem, koszmarnym zwieńczeniem zbrodniczej ewolucji, która narusza harmonię przyrody wprowadzeniem ciała obcego i wrogiego:

widok zaprawdę kojący
nad całą gromadą
powiewa
zielony sztandar łagodności

boska równowaga środowiska

[...]

spacer trwa i trwa
miliony lat

ale oto
na scenę
wchodzi
prawdziwy
potwór
Dinozaur z ludzką twarzą

idea
błyskawicznie
wciela się
w rzeczywistość zbrodnię

i całą idyllę
kończy
ponura jatka

(W 608-609)

Twarz ludzka dokonuje wylomu w świecie, pochodzi jakby skądinąd – i nie znajdzie na ziemi uznania. *Kawiarnia, Komin, Pijacy* – to niepozorne, a przejmujące obrazy osaczenia człowieka z istoty transcendentnego. Przytoczmy dwa ostatnie:

Na domu rośnie drugi dom tylko bez dachu – komin. Tamtędy wychodzą zapachy kuchni i moje westchnienia. Komin jest sprawiedliwy, nie rozdziela tego. Jeden wielki pióropusz. Czarny, bardzo czarny.

(*Komin*, W 300)

Pijacy są to ludzie, którzy piją do dna i duszkiem. Ale krzywią się, bo na dnie widzą znów siebie. Przez szyjkę butelki obserwują dalekie światy. Gdyby mieli silniejszą głowę i więcej smaku, byłiby astronomami.

(*Pijacy*, W 171)

„Człowiek jest jedynym stworzeniem, które nie zgadza się być tym, czym jest” – konstatował Camus w *Człowieku zbuntowanym*³⁹. Lévinas tę niezgodę uznaje za początek światopoglądu religijnego, w którym zawsze to, co ludzkie, ustanawia się jako „inaczej niż być”. Tęsknota za właściwą postacią bycia uzewnętrznia się w melancholii, przeto Pan Cogito chętnie odwiedza „brudne przedmieścia” dla kontemplacji „czystego źródła melancholii” (*Domy przedmieścia*, W 386) i zachwycą się rykiem osła wyśpiewującego „melancholię krajobrazu” (*Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*, W 454). Postawa oczekiwania i kontemplacja realnych sytuacji jako zapowiedzi sprawiają, że Pan Cogito (świadomie lub nie) potwierdza obserwację chrześcijańskiego teologa Ladisława Borosa, który twierdził o melancholii, że jest ona „doświadczeniem jednoczesnej bliskości i oddalenia wobec rzeczywistości transcendentnej. Jest w

³⁹ Eliade, *op. cit.*, s. 134.

istocie egzystencjalną realizacją ontologicznego zróżnicowania: byt ludzki wkracza w byt i zarazem ujmuje siebie jako coś od bytu odłączonego⁴⁰.

To doświadczenie obcości i braku jest jedną z form duchowości człowieka; o innej mówi Du Bos, gdy definiuje ducha jako poczucie czegoś więcej tam, gdzie nie było świadomości mniej, jako czysty nadmiar. Takim nadmiarem na przykład jest w *Substancji* życie (a właściwie śmierć) tych, „którzy kochają bardziej piękne słowa niż tłuste zapachy” (W 160); w *Przysiędze* zachwycająco redundantne są wszelkie zapowiedzi, przecucia, radości i zauroczenia. Przejawy ludzkiego ducha zdają się prowadzić Herberta ku stanowisku, jakie zajmuje Jaspers: „Człowieka nie możemy [...] pojąć ograniczając się do niego samego; gdy uobecniamy sobie ludzki byt, ukazuje się coś innego, dzięki czemu on jest. Tym innym jest dla człowieka jako możliwej egzystencji transcendencja⁴¹”.

Nie dowiemy się natomiast od Herberta, czym owa transcendencja jest. Czy jest – jak u Rahnera – transcendencją „skończonego ducha”, miejscem „samoudzielenia się Boga, w którym jako jedynym owa transcendencja znajduje swoje absolutne spełnienie⁴²”, czy – jak u Nietzschego – swój punkt ciężkości ma w człowieku przekraczającym siebie w niekończących się projektach, czy też – jak twierdzi Sartre – jest dążeniem człowieka do osiągnięcia zbieżności z sobą, dążeniem bez szansy powodzenia, więc konstytuującym byt ludzki jako „daremna namiętność”. Herbert jedynie upomina się o ujmowanie ducha w jego łączności z cielesną podstawą.

Czasem dziś jeszcze ubolewa się, że zarzucono pojmowanie człowieka jako triady, na którą składa się ciało, *psyche* i duch, że nie przyjęło się rozróżnienie św. Pawła pomiędzy *psyche* (osobowa świadomość) i *pneuma* (duch). Herbert pożytkuje zaniechanie rozważań nad możliwością wyodrębnienia czystej duchowości w naturze ludzkiej, nawiązuje do rozumienia duszy jako bytu poniekąd dwoistego: przenoszącego materialny pierwiastek człowieka w wymiar pozaczasowego ducha. Czystą inteligencję pojmuje przede wszystkim jako pewien rodzaj nie-do-bytu (*Siedmiu aniołów*, *Przesłuchanie anioła*), bytu zniekształconego i zdegradowanego (*Żeby tylko nie anioł*). Duszę na wiele sposobów wiąże z ciałem:

I n s k r y p c j a

Dusza Ankhenatona, pod postacią ptaka, usiadła na brzegu czoła, aby odpocząć przed daleką podróżą.
Lecz zamiast patrzeć w horyzont, spojrzała w twarz zmarłego. A twarz ta była jak lustro bogów.

P r ó b a r e k o n s t r u k c j i

Po co mam wędrować
– pomyślała dusza –
przez zawile pytania
ku bóstwom szczerkającym

[...]

tutaj zostanę
poznaj sekret uszu
które leżą przy głowie
płasko jak psy

[...]

wejdę w nozdrza
[...]

uwiję dwa gniazda
w kącikach ust
[...]

będę pracowała

⁴⁰ Ladislaus Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne. – Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1985, s. 193.

⁴¹ Jaspers, *op. cit.*, s. 71.

⁴² Karl Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 107.

aby pogodzić
Ankhenatona z cieniem
tak mówiła dusza

(*Ankhenaton*, W 90-91)

Co stało się z duszą
po tylu miłościach

ach to już nie ptak olbrzymi
białymi skrzydłami bijący
do świtu każdej nocy

motyl
wyleciał przez usta
umarłej Nefertiti
(...)

lata motyl nad głową
umarłej Nefertiti
osnuwa ją w kokon
jedwabny

Nefertiti
larwo
jak długo czekać
na twój odlot

(*Nefertiti*, W 92)

[..] Włożył do ust narzędzie, czekał, aż lufa ociepli się i uśmiechając się z roztargnieniem do swego odbicia – strzelił.

Spadł jak płaszcz zrzucony z ramion, ale dusza stała jeszcze jakiś czas potrząsając głową coraz lżejszą, coraz lżejszą. A potem ociągając się weszła w to zakrwawione u szczytu ciała w chwili, gdy wyrównywała się jego temperatura z temperaturą przedmiotów, co – jak wiadomo – wróży długowieczność.

(*Samobójca*, W 222)

Uzasadnia konieczność zmieszania „ziarna absolutu” z „ziarnem gliny”:

Na początku miało być inaczej –
światliste kręgi chóry i stopnie abstrakcji
ale nie udało się oddzielić dokładnie
ciała od duszy i przychodziła tutaj
z kroplą sadła nitką mięśni
trzeba było wyciągnąć wnioski
zmieszać ziarno absolutu z ziarnem gliny
jeszcze jedno odstępstwo od doktryny ostatnie odstępstwo
tylko Jan to przewidział: zmartwychwstaniecie ciałem

(*Sprawozdanie z rajy*, W 333)

Swoje *de profundis* wydobywa „z czerwonej jamy ciała”:

Poddany zmianom
bliski śmierci
z czerwonej jamy ciała
– wołam

(*De profundis*⁴³)

I nie są to wystąpienia heretyka. Apostoł Paweł pouczał: „Nie było jednak wpierv tego, co duchowe, ale to, co ziemskie; duchowe było potem” (1 Kor 15, 46). Augustyn uznawał duszę za życie ciała, za formę ciała miał ją Tomasz (stanowiska przyjęte w żartobliwej *Higienie duszy*). A współcześnie – Maritain powiada o

⁴³ Zbigniew Herbert, *De profundis*, w: *...każdej chwili wybierać muszę (almanach poetycki)*, Warszawa 1954, s. 161.

losie ludzkim, że „jest losem ducha złączonego substancjalnie z ciałem i wtopionego w świat materii”⁴⁴, Mounier zwie nas „istotami złożonymi ze światłości i z krwi”, jednak podległymi „wegetatywnej ociążałości” i „duchowej żywotności”⁴⁵. Ofiarą tej podwójnej determinacji jest Herbertowy Ikar: ginie, gdyż nie chciał przyjąć prawomocności duchowego wezwania, „aby nasze serca | które toczy ciężka krew | napełniły się powietrzem” (*Dedal i Ikar*, W 69). Jego upadek powtarza gnostycki mitologumenon Praczlówieka, który – boski z istoty (Ojciec Nous – światło i życie – stwarza równego sobie Anthroposa) – z miłości do niższej natury upada w materię i śmiertelne ciało:

M ó w i I k a r :

Ramiona bolą ojcie od tego bicia w próżnię
nogi drętwieją i tęsknią do kolców i ostrych kamieni
nie mogę patrzeć się w słońce tak jak ty patrzysz się ojcie
ja zatopiony cały w ciemnych promieniach ziemi

O p i s k a t a s t r o f y

Teraz Ikar głową w dół upada

(W 68-69)

Dedal i Ikar kończy się jeszcze wezwaniem do modlitwy, ale podmiot ostatnich wierszy poety bierze stronę przejmując sceptycznej *Krypty*, którą zacytujmy w całości:

Mogę jeszcze poprawić święty obrazek, aby wiadomym było twoje pojednanie z koniecznością, a także szarfę, aby napis „najdroższej” był źródłem łez. Ale co zrobić z muchą, czarną muchą, która włązi do półprzymkniętych ust i wynosi ocalałe okruszynki duszy?

(W 184)

W ostatnich tomach Herberta duchowy komponent natury ludzkiej stał się nawet przedmiotem ataku. *Dusza Pana Cogito* z tomu *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze* jest zapisem procesu osuwania się tradycyjnej nauki o duszy w anachroniczność. W *Prośbie* z tomu *Elegia na odejście* bogowie wysłuchują zdumiewającego błagania „o mało duszy”. *Wstyd* z tomu *Rovigo* przenika intencja obrony ludzkiej cielesności i śmiertelności, intencja przeciwna tej, która towarzyszy pojmowaniu wstydlivosti człowieka jako przejawu jego transcendencji (wstyd fizyczny – świadczy o tym rozwinięta wrażliwość religijna – oznacza, że „jestem czymś nieskończenie więcej niż to ciało, które się ogląda”⁴⁶). W *Epilogu burzy* „dusza staje się boleśnie wątlą pajęczyną | i na powietrzu trwa jak uśmiech Giocondy” (W 672), a Pan Cogito – jak czynimy to w panice i drżąc ze strachu –

nosi duszę
na ramieniu

[...]

dusza lubiła przybierać
różne postacie
teraz jest skałą

wbiła szpony
w lewe ramię Pana Cogito

(W 658)

Akcentowanie w ostatnim okresie twórczości biologicznych konstant człowieka nie jest jednakże rozstrzygającą i ostateczną wypowiedzią Herberta na tematy antropologiczne i epistemologiczne. W rozmowie z Trznadlem poeta wyznał: „Umierając nie będę nic wiedział o czasach, w których żyłem, poza

⁴⁴ Maritain, *op. cit.*, s. 391.

⁴⁵ Mounier, *op. cit.*, s. 51.

⁴⁶ Mounier, *op. cit.*, s. 50. I podobnie w innym miejscu: „Mój byt nie pokrywa się z moim życiem, jestem wcześniejszy od mego życia, nie wyczerpuje mnie ono, jestem ponad nim” (s. 274).

banalną prawdą – dusza ludzka jest niezbadana⁴⁷. To przeświadczenie o tajemnicy spowijającej naturę ludzką i naturę rzeczy najbliższe jest chyba autorowi *Ścieżki i Objawienia*. Tajemnica rozmywa kontury rzeczywistości i niedostępną czyni odpowiedź na pytanie o naszą tożsamość, wyrazistą kreską oznacza jedynie granice poznania – i otwiera nas na transcendencję, którą kres poznania umożliwia i prowokuje.

Zadania dla uczniów dotyczące przeczytanego eseju

- Czy podzielasz tezy interpretacyjne autora?
Jeśli tak, to spróbuj wzmocnić je jeszcze własnymi argumentami.
Wskaż w twórczości Herberta konkretne utwory bądź ich fragmenty (poza przywołanymi w eseju) potwierdzające słuszność sądów autora.
- Jeśli w jakichś kwestiach nie zgadzasz się z autorem, uargumentuj swoje polemiczne stanowisko.
Wskaż konkretne teksty poety uzasadniające twoje opinie.
- W eseju omówiony został jeden z „wielkich tematów” Herberta: człowiek wobec świata/natury/rzeczywistości. Jakie wskazałbyś inne „wielkie tematy” w jego twórczości?
Herbert – Pan Cogito – podmiot liryczny a Bóg – transcendencja – religia: zbliżenia i indyferencje
- Czy słusznie – twoim zdaniem – określa się Herberta poetą „filozoficznym” bądź „filozofującym”? Na czym polega filozofowanie w poezji?
Herbert a inni artyści filozofujący w polskiej poezji współczesnej.

⁴⁷ *Wypluć z siebie wszystko. Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem (9 lipca 1985)*, w: Jacek Trznadel, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Lublin 1990, s. 207.