

Magdalena Filipczuk
Akademia Ignatianum w Krakowie
mkalemba@interia.pl

„Przed progiem pytania”. Inspiracje „postawą religijną” presokratyków w poezji Zbigniewa Herberta

“On the Threshold of Asking.” The “Religious Attitude” of the Pre-Socratics
as a Source of Inspiration in Zbigniew Herbert’s Poetry

Abstract: More and more papers are being written on religious and metaphysical motifs in Zbigniew Herbert’s poetry. In this article I try to show how Herbert drew inspiration from the way of recognizing gods by the pre-Socratics, who were active in times of crisis of the traditionally understood religion and who faced the collapse of the then system of beliefs. I show that in his poetry, Herbert often talks not about the mythological gods, but about gods referred to by the first philosophers, who were just beginning to work out the philosophical concepts. At a time when Homer was still the model of the narrative, the first philosophers began to construct general notions largely based on rational reasoning and observation but originating from basic intuitions. I make a claim that when attempting to depict Herbert’s religious search, one should consider traces of inspiration visible in his work and coming from the questions and everything that contributed to both these questions and the cosmic, metaphysical and religious beliefs, of the intellectual formation whose representatives were Xenophanes, Heraclitus and also Democritus and Anaxagoras. These philosophers used gods rather as rhetorical figures, which Herbert himself noted in an interview. Traces of the pre-Socratics are present not only in the words of Zbigniew Herbert, but also in many of his poems, in correspondence, as well as his essays, plays, and poetic prose.

Keywords: Zbigniew Herbert, religious motifs, pre-Socratics, Ancient Greece, philosophy

Streszczenie: Z biegiem lat powstaje coraz więcej prac dotyczących wątków religijnych i metafizycznych w poezji Zbigniewa Herberta. W artykule podejmuję próbę ukazania inspiracji Herberta sposobem ujmowania bogów przez presokratyków, którzy działali w czasach kryzysu tradycyjnie pojmowanej religii i stanęli w obliczu rozpadu dotychczasowego systemu wierzeń. Pokazuję, że Herbert często mówi w swojej poezji nie o bogach mitologicznych, lecz o bogach, do których odwoływali się pierwsi filozofowie, którzy dopiero wypracowywali pojęcia filozoficzne. W czasach gdy wzorem narracji wciąż był Homer, pierwsi filozofowie zaczynają konstruować twierdzenia ogólne, w dużej mierze oparte na racjonalnym rozumowaniu i obserwacji, wychodzące jednak od podstawowych

intuicji. Twierdę, że podejmując próbę zobrazowania poszukiwań religijnych Herberta, warto wziąć pod uwagę obecne w tej twórczości inspiracje pytaniami oraz tym wszystkim, co składało się zarówno na owe pytania, jak i na światopogląd kosmiczno-metafizyczno-religijny formacji intelektualnej, której reprezentantami byłiby Ksenofanes, Heraklit oraz w dalszej kolejności Demokryt i Anaksagoras. Filozofowie ci wykorzystywali bogów raczej jako figury retoryczne, co zauważa sam Herbert w jednym z wywiadów. Ślady presokratyków są obecne nie tylko w wypowiedziach Zbigniewa Herberta, ale także w wielu wierszach, korespondencji, jak również esejach, dramatach i prozie poetyckiej.

Słowa kluczowe: Zbigniew Herbert, wątki religijne, presokratycy, starożytna Grecja, filozofia

„Między nihilizmem a wiarą” – recepcja

Do czasu wydania przez Zbigniewa Herberta ostatniego tomiku badacze niechętnie rozpatrywali zagadnienie religii czy religijności w jego poezji¹. Artykuł Pawła Lisickiego, *Puste niebo Pana Cogito*, oraz książka Andrzeja Franaszka, *Ciemne źródło*, których autorzy stawiają podobną tezę o niechrześcijańskiej wymowie wierszy Herberta, powstały jeszcze przed wydaniem *Epilogu burzy*. Dopiero ten tomik poetycki – jak zauważa Małgorzata Mikołajczak – zasadniczo zmienia recepcję religijnej twórczości poety².

Ponieważ niejednokrotnie bohater utworów lirycznych Herberta daje wyraz zwątpieniu, wyraża dystans do starotestamentowego, tradycyjnego wizerunku Boga, interpretatorzy rzutują owo zwątpienie na wszystkie sfery religijności³.

¹ Za najważniejsze prace na temat religii w poezji Zbigniewa Herberta uważam: P. Lisicki, *Puste niebo Pana Cogito* [w:] *Poznawanie Herberta*, wyb., wstęp A. Franaszek, red. M. Rola, t. 1, Kraków 1998; A. Fiut, *Język wiary i niewiary* [w:] *Poznawanie Herberta*, dz. cyt., t. 1; J. Szczęśna, *Uwiedziony przez Boga* [w:] *Czytanie Herberta*, red. P. Czaplinski, P. Śliwiński, E. Wiegandt, Poznań 1995; J. Abramowska, *Wiersze z aniołami* [w:] *Poznawanie Herberta*, wyb., wstęp A. Franaszek, red. M. Rola, t. 2, Kraków 2000; W. Gutowski, *Świadek odbótwionej wyobraźni. Sacrum chrześcijańskie w poezji Zbigniewa Herberta* [w:] tegoż, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994; M. Mikołajczak, *Między nihilizmem a wiarą* [w:] teże, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*, Wrocław 2007; J.M. Ruszar, *Solidarność z Galilejczykiem* [w:] tegoż, *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Herberta*, Lublin 2004; J.M. Ruszar, *Ból osobnego bytu. Mistyczna intuicja i złuda Mai* [w:] *Czułość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretna w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Lublin 2005. Zob. o funkcjonowaniu filozofii presokratejskiej w twórczości Z. Herberta: P. Siemaszko, *Zmienność i trwanie. O esejstyce Zbigniewa Herberta*, Bydgoszcz 1996; M. Filipczuk, „Trwać niewzruszenie nad ruchem elementów...” *Wątki filozofii presokratejskiej w poezji Zbigniewa Herberta* [w:] *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, M. Filipczuk, Kraków 2010; M. Dzień, *Esej o powietrzu albo między chmurą i kamieniem*, „Kresy” 2000, nr 4, s. 28–45; tenże, *Motywy eschatologiczne w poezji Zbigniewa Herberta*, t. 1, 2, Bielsko-Biała 2014.

² Por. M. Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą...*, dz. cyt., s. 192.

³ „Dziś już żadnych wątpliwości zdają się nie budzić tezy, że **wątki biblijne i religijne** w poezji Herberta mają charakter li tylko mityczny [wyróżn. – M.F.]” – podsumowuje Justyna Szczęśna w swoim artykule. J. Szczęśna, dz. cyt., s. 81.

Owszem, można się zgodzić, że Herbert reinterpretuje „tradycyjne” obrazy topiki chrześcijańskiej (w szczególności zaś te, które dotyczą nieba jako chrześcijańskiej wizji życia po śmierci, o czym świadczą *U wrót doliny*, *Raj teologów*), Kościół jako instytucję czy uczestnictwo w obrzędzie liturgii (*Kapłan*), dogmaty i teologię katolicką. Jednocześnie jednak w swej poetyckiej twórczości, a także w korespondencji z Henrykiem Elzenbergiem, Jerzym Zawieyskim, zwłaszcza zaś w listach oraz wierszach do Muzy Herbert daje świadectwo o poszukiwaniach religijnych oraz niemożności pogodzenia się z całkowitym odbóstwieniem – laicyzacją świata. „Choć piszę wiersze, które nie są bardzo katolickie, ja żyję tą problematyką” – mówi do księdza Pasierba poeta w roku 1983⁴.

W ostatnich tomikach nie tyle nasila się obecność motywów biblijnych oraz chrystologicznych, ponieważ te są obecne w twórczości Herberta począwszy od *Struny światła*⁵, ile zmienia się sposób ich funkcjonowania. Myślenie o sprawach ostatecznych i szukanie Boga w miarę upływu czasu przybliżył podmiot czynności twórczych tej poezji do chrześcijańskiej koncepcji świata, w szczególności zaś do Chrystusa i jego przesłania, coraz bardziej obecny jest Chrystus – cierpiący i bliski⁶.

Jeśli wątek duchowości poety rozpatrywać w kontekście poszukiwań religijnych, pytań, jakie poeta sobie zadaje, a także jego dążeń duchowych – nic nie stoi na przeszkodzie, by nazwać Herberta – tak jak on sam nazwał swojego mistrza, Henryka Elzenberga – „człowiekiem wielu religii, wielu filozofii”⁷. Biorąc pod uwagę liczne wskazówki poety oraz odniesienia do greckich podstaw myślowych w najważniejszych – moim zdaniem – wierszach poety, nie wydaje się uzasadnione zamykanie religijnych podstaw tej poezji w jakimkolwiek systemie, również w systemie wiary chrześcijańskiej⁸.

Rozpad kosmosu u starożytnych Greków

Ważnym wątkiem poszukiwań religijnych Herberta są w tej twórczości inspiracje pytaniami oraz światopoglądem kosmiczno-metafizycznym starożytnych Greków; formacji intelektualnej, której reprezentantami byłoby Ksenofanes, Heraklit oraz w dalszej kolejności Demokryt i Anaksagoras.

⁴ Ks. J. Pasierb, *Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, „Zeszyty Literackie” 2002, nr 4, s. 132.

⁵ Dość powszechnej opinii o nasileniu się wątków religijno-metafizycznych w poezji Herberta mniej więcej od tomiku *Pan Cogito* przeciwstawia się między innymi Aleksander Fiut, dz. cyt. Por. też M. Dzień, *Motywy eschatologiczne...*, dz. cyt.

⁶ Por.: A. Fiut, dz. cyt.; J.M. Ruszar, *Stróż brata...*, dz. cyt.; J.M. Ruszar, *Ból osobnego...*, dz. cyt.; M. Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą...*, dz. cyt.

⁷ Ks. J. Pasierb, dz. cyt., s. 132.

⁸ O transreligijnym charakterze Herbertowskiej eschatologii pisze M. Dzień, *Esej o powietrzu...*, dz. cyt., s. 28–45.

Herbert niejednokrotnie przypomina nam, że nie ma czegoś takiego, jak „grecki punkt widzenia” czy grecka religia w ogóle. Eric R. Dodds, autor książki *Grecy i irracjonalność*, pisze:

U schyłku epoki archaicznej w zakresie religii istniała jedynie płatanina sprzecznych odpowiedzi. Religia stanowiła odbicie ludzkich potrzeb zmieniających się wraz z następującymi po sobie generacjami, ale z intelektualnego punktu widzenia będąca masą bezładną i przemieszana⁹.

Twierdzę, że Herbert wchłonął i „zindywidualizował w sobie” w sposób szczególny duchową kulturę starożytnej Grecji z okresu działania Ksenofanesa, Heraklita, Demokryta i Anaksagorasa. Sokratesa zaś czyni autor *Jaskini filozofów* spadkobiercą tej kultury. Owa epoka cechowała się kryzysem tradycyjnie pojmowanej religii, wraz ze wszystkimi jej atrybutami: kultem antropomorfizowanych bogów, „bkiem zwierząt ofiarnych” (*Oltarz*), mitami. W okresie tym pierwotny obraz świata starożytnych Greków stopniowo się racjonalizuje. Ów rozkład dawnego mitycznego światopoglądu znajduje swój wyraz w działalności wczesnych filozofów – badaczy przyrody, szukających pierwszej przyczyny, kwestionujących prawdziwość mitów, w tym mitu o początku. Kryzys najwcześniej pojawił się na przodujących kulturalnie obszarach Hellady – tam, gdzie działali pierwsi filozofowie, najpełniej zaś odzwierciedlały go dzieła poetów i dramaturgów, o czym piszą Werner Jaeger i Dodds. Porównując trzech największych dramaturgów greckich – Ajschylosa, Sofoklesa oraz Eurypidesa, niemiecki uczonego prezentuje dokonujący się w owej epoce stopniowy zanik pierwotnie pojmowanej religii oraz wiary w bogów. Na podstawie różnic, jakie uwidaczniają się w dziełach trzech tragiczków, można ujrzyć, jak „religijne podstawy życia dawniejszych Greków rozpadały się w ciągu V wieku stopniowo w ruinę”¹⁰.

Jednocześnie język, w którym można by wyrazić nowy światopogląd, jeszcze się nie wykształcił. Późniejsza filozofia spekulatywna będzie operowała abstrakcyjnymi, ogólnymi pojęciami, będzie dążyła do specjalizacji, do kategoryzacji zjawisk. Pierwsi filozofowie, chcąc wyrazić obserwacje zarówno fizyczne, jak i metafizyczne, posługują się częściowo językiem mitu – gdyż głównie ten jest im znany – częściowo zaś językiem poezji lub tak zwanymi *gnomai*, zagadkami, wzorowanymi na mądrości delfickiej Pytii, która nigdy nie głosi jasnego przekazu. Filozofowie zaś zaczynają zajmować się także racjonalnymi dociekaniami, poszukują dla swoich przekonań racjonalnych argumentów. Rekonstruując dzieło Jończyków, widzimy wyraźnie, że również na współistnieniu artystycznej formy wyrazu i precyzji myśli polega oryginalność dzieł pierwszych filozofów. Jak pisze Werner Jaeger: „światopogląd mityczny, pozbawio-

⁹ E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 144.

¹⁰ W. Jaeger, *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957, s. 41.

ny precyzującego pierwiastka logosu jest ślepy, natomiast czysto logiczna spekulacja bez ożywczego tchnienia wyobrażeń mitycznych jest czcza”¹¹.

Gdzie w takim razie u Herberta znajdziemy mitologię pojmowaną jako pewien sztafaż służący do wypowiedzenia intuicji religijnych, czy przynajmniej w niektórych fragmentach jego twórczości możemy traktować greckich bogów niedostojnie i czy mitologia przenika do obrazowania poety, czy też występuje wyłącznie w warstwie przedstawieniowej¹²?

Herbert podejmuje temat „rozwiązania Olimpu”, stopniowego odchodzenia od wiary w ingerencję zantropomorfizowanych bogów w ludzkie życie i ludzki los oraz odchodzenia od misterii. W *Jaskini filozofów* Sokrates tłumaczy swoim uczniom: „Nie ma Dionizosa. Dwa wieki temu dopadli go na skalnym pustkowiu i obdarli ze skóry. Składacie ofiary gnijącemu bogu”¹³. Herbertowski Sokrates czyni aluzję do jońskich filozofów, a siebie i swoich uczniów zalicza do grona oświeconych, którym nie wypada już tłumaczyć snów ingerencją bogów. To sprawa krwi – mówi Sokrates. A więc to, co się objawia w nocy, jest w nas – w dzień głęboko ukryte, dochodzi do głosu nocą. Zło, lęk, furia nie przychodzą z zewnątrz. Filolodzy klasyczni, analizując greckie słowo *ate* w najrozmaitszych kontekstach, wskazują na modyfikacje znaczenia, jakim z upływem czasu podlegało to pojęcie. *Ate* najpierw pojawia się jako nazwa własna bogini, później jest rozumiane jako zaślepienie zesłane przez bogów, wobec którego człowiek okazywał się bezradny, jako błąd prowadzący do zbrodni, a wreszcie jako szaleństwo i nieopanowana ambicja. A więc dopiero z czasem *ate* zaczyna obciążać człowieka, który kieruje swoim postępowaniem. Fragment Heraklita *Ethos anthropon daimon* może być tłumaczony i odczytywany jako „Charakter losem człowieka”. Jeśli *ethos* będzie przez nas rozumiany jako „charakter”, oznacza to, iż ludzki los tkwi we wnętrzu człowieka, w hipotetycznej duszy czy psychice będącej nośnikiem charakteru. Los nie wydaje się czymś zewnętrznym wobec człowieka – tkwi wewnątrz niego i jest nieustannym procesem, działaniem się.

Takie odczytanie można uznać za antycypację ducha platonizmu i chrześcijaństwa: to, co dla człowieka najważniejsze, kryje się w jego wnętrzu, w du-

¹¹ Tenże, *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 178.

¹² Za Aleksandrem Fiutem Małgorzata Mikołajczak twierdzi, że topika biblijna występuje w poezji Herberta na zupełnie odmiennych prawach niż – co najmniej równie często przywoływane – wątki mitologiczne. Stawiając tezę o wyjątkowości funkcjonowania topiki biblijnej, badaczka rekonstruuje najważniejsze cechy wyróżniające funkcjonowanie odwołań biblijnych: (1) tradycja biblijna w tej poezji dotyczy sfery obrazowania (z kilkoma wyjątkami) i jest znacznie **trudniejsza do uchwycenia** niż mitologiczna. Ta ostatnia pojawia się głównie w wersji przedstawieniowej, jest stematyzowana, służy konstruowaniu postaci, fabuły; (2) mitologia jest repertuarem wątków do przetwarzania, poeta konstruuje własną wersję zdarzeń, podczas gdy Biblia **funkcjonuje w znaczeniu pierwotnym**, nie ma apokryficznych wątków, nie wypełnia się miejsc pustych. Por. M. Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą...*, dz. cyt., s. 200.

¹³ Z. Herbert, *Dramaty*, Wrocław 1997, s. 31.

szy, która „nie ma granic” (Heraklit). Herbert doskonale zdawał sobie sprawę z istoty tego przejścia. W *Kleomedesie*, tekście stanowiącym fragment *Króla mrówek*, poeta pisze:

Starożytni, którym obce było grzebanie w labiryntach indywidualnych duszyczek, orzekliby, że rozsądek jego [Kleomedesa – przyp. M.F.] zaćmiła złowróźbna bogini Ate – mąciicielka umysłów bogów i ludzi. Dla wierzących taka wykładnia wystarczy. My jednak będziemy starali się unikać psychologii, a także wzniosłej symboliki (...) ¹⁴.

Co ciekawe, również u Herberta „rozwiązanie Olimpu” inicjuje filozof. W prozie *Ofiara z Króla mrówek* podupadający władca Olimpu Zeus wskazuje na początek dramatu: „Jakiś idiota z Jonii powiedział sześć wieków temu, że nie istniejemy – a my byliśmy w tym czasie w najlepszej formie. Dalej już było tylko gorzej. Ludzie zupełnie przestali bogów potrzebować” ¹⁵ – uskarża się (niegdyś) gromowładny bóg. „Idiota z Jonii” to nikt inny jak Ksenofanes, który zakwestionował ideę zantropomorfizowanej boskości, twierdząc, że gdyby wół umiał rysować, jego bóg wyglądałby jak wół. Wraz z pojawieniem się tej idei zapoczątkowany został rozkład ówczesnej struktury tradycyjnych wierzeń. Sam Ksenofanes zaś wierzył w boga, który jednak „nie jest jak ludzie w wyglądzie czy umyśle” ani nie podlega ludzkim kategoriom i pojęciom. „Nazwać boga sprawiedliwym jest tak jawną i niedorzeczną antropomorfizacją, jak stwierdzenie, że Bóg ma brodę” ¹⁶. Bogu obojętne są również ludzkie rozróżnienia na to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe: „Dla boga wszystko jest dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast przyjmują, że pewne rzeczy są niesprawiedliwe, inne sprawiedliwe” – mówi Heraklit.

Gilbert Murray w książce *Greek Studies* nazywa zespół wierzeń religijnych odziedziczonym konglomeratem. Według badacza rozwój religijny następuje przez aglomerację wierzeń religijnych: nowy model wierzeń często występuje obok drugiego – są to dwa współistniejące niekompatybilne logicznie porządki. Dlaczego Herbert wkłada w usta bogów stwierdzenie, że gdy Ksenofanes przeczył istnieniu bogów, oni trzymali się jeszcze mocno? „W tym okresie luka pomiędzy wierzeniami ludowymi a wierzeniami intelektualistów, jaka pojawia się już u Homera, powiększa się do olbrzymich rozmiarów i przygotowuje drogę do stopniowego rozpadu Konglomeratu” ¹⁷. Światli Grecy w V wieku przed Chrystusem z przejściem uczestniczyli w misteriach, składali bogom ofiary, modlili się w świątyniach, a jednocześnie zaczynały do nich docierać przekazy filozofów działających na miejskich ulicach.

¹⁴ Tenże, *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001, s. 54.

¹⁵ Tamże, s. 120.

¹⁶ G. Murray, *Greek Studies*, Oxford 1948, s. 69. Cyt. za: E.R. Dodds, dz. cyt., s. 145.

¹⁷ E.R. Dodds, dz. cyt., s. 144.

„Jowisz oplakiwany”

Zbigniew Herbert wyraźnie upodobał sobie moment przełomowy dla starożytnej Grecji – przejście od mythosu, czyli opowieści, niekoniecznie zmyślenia, narracji, która jest jedyną formą przekazywania wiedzy o świecie i której wzorcem jest wciąż dzieło Homera, do logosu, początków racjonalnego rozumowania. W obliczu kryzysu religijnego Grecy zaczęli zadawać pytania natury ogólnej, kwestionować dawne poczucie ładu i sensu, podważać wizję kosmosu opartego na dwupodziale: bogowie–ludzie. W oczach Greka epoki przedklasycznej niewiele zostało z przekonania o ładzie metafizycznym jego przodków. Zostały natomiast fragmenty mitologii, niedające się ułożyć w spójną całość.

W prozie poetyckiej *Ozdobne a prawdziwe* z tomiku *Napis* Herbert ukażuje rozkład dawnych wierzeń religijnych oraz przemianę religii w „przedsiębiorstwo – gromów i jutrzni, głodu i złotych deszczów”. Bogowie umykają tropicielom, ale sami również „tropią” ludzkość. Prawdziwi bogowie – pisze ironicznie poeta i tę ich „prawdziwość” należy rozumieć podobnie jak „prawdziwość” ogrodów czy wysp w *Balkonach* (*Hermes, pies i gwiazda*) – „na krótko i niechętnie wchodzą w skórę kamieni”. Mówiąc o bogach, choćby w obrębie tomiku *Napis*, Herbert z upodobaniem miesza i nakłada na siebie trzy wymiary istnienia bogów greckich. Zgodnie z powstałą w hellenizmie teorią (o której wzmianki znajdziemy u dobrze znanych Herbertowi stoików), w Grecji funkcjonowały trzy teologie: 1) mitologiczna poetów¹⁸, 2) państwowa polityków, 3) naukowa filozofów. Z warstwy mitologicznej poeta korzysta nader często i była ona już przez badaczy omawiana. W wymiarze państwowym i politycznym religia opierała się na tradycyjnym kulcie bogów, obowiązywała wszystkich obywateli i pełniła funkcję konsolidowania Greków. Państwo i prawa pilnowały „religijnego porządku”, a bogowie byli uznawani za najpotężniejszych opiekunów państwa – oddawanie im kultu stanowiło wyznacznik lojalności wobec państwa. Ten porządek przywołuje Herbert *explicite* w *Ozdobne a prawdziwe* czy w *Próbie rozwiązywania mitologii*, wielokrotnie w *Królu mrówek*. Bogowie teologii państwowej to potężne przedsiębiorstwo państwowe, w którym obowiązuje trwały przydział miejsc i obowiązków. W prozie poetyckiej Herbert opisuje sytuację rozpadu owego przedsiębiorstwa, gdy ludzie przestają potrzebować kultu.

Z największym upodobaniem i często bez ironicznego nawiasu Herbert przywołuje bogów wyjętych z teologii wczesnych filozofów greckich. Jest wiele przesłanek do tego, żeby przynajmniej niektórych spośród bogów pojawiających się w twórczości Herberta nie traktować dosłownie, to jest jako postaci wyjętych z greckiej mitologii. Empedokles, mówiąc o czterech żywiołach, przedstawia je jako Zeusa, Herę zyciodajną oraz Aidoneus i „Nestis, która

¹⁸ I do tej właśnie teologii odnoszą się przytoczone uwagi M. Mikołajczak. Por. przyp. 12.

łzami zasila źródła śmiertelnych”¹⁹. Dlaczego Empedokles ukazuje wodę jako Nestis? Posługuje się zakorzenionym w ówczesnej kulturze językiem mitycznym. Imiona bogów służą niejako uprzystępnieniu i pełnią funkcję ornamentacyjną: są poetyckim upiększeniem wykładni filozofa. Na tym przykładzie doskonale widać przełomowy charakter myśli pierwszych filozofów, którzy byli rozdarci między starymi wierzeniami, kultem bogów zantropomorfizowanych a szukaniem boskiej zasady świata.

Rdzeniem filozofii Heraklita są bezpośrednie ataki na zastaną religię, kpi on z rytualnej *katharsis*, porównując tych, którzy oczyszczają krew za pomocą krwi, z człowiekiem, który chciałby zmyć brud, kąpiąc się w błocie”, określając misteria jako „bezbożne”. Mówi on: „Gdyby zaprzestali procesji na cześć Dionizosa i śpiewów na cześć fallusa, postępowaliby wyjątkowo bezbożnie, ale przecież Dionizos jest Hadesem, więc nie ważne, ile się wyżywają w szaleństwach i obchodach dionizyjskich”²⁰.

Dlatego Heraklit pisze, że „Jedno, jedyne i mądre chce i nie chce być zwane imieniem Zeusa”²¹ lub – „Wszystkim kieruje błyskawica”²². W ten sposób starożytny filozof ukazuje swój ambiwalentny stosunek do religii ludowej. Mimo iż zastana religia nie opisuje świata adekwatnie, opiera się na wyszydzonych przez filozofa zwyczajach i konwencjach, Heraklit nie odcina się od idei najwyższego Boga, któremu Grecy okazują cześć i szacunek. Jego:

imię – Zeus – filozof uważa za święte z powodu czystych i wzniosłych idei, jakie ono wzbudza. Jego własnej idei Boga nie można, rzecz jasna, zrównywać z mitologiczną postacią Zeusa; jednakże czuje on, że imię Zeusa wskazuje ten sam kierunek, w jakim prowadziły go jego własne odkrycia²³.

Atrybuty najwyższego bóstwa wciąż najlepiej oddają obrazy zaczerpnięte z mitologii, takie jak błyskawica – tradycyjna broń Zeusa, która ma ukazywać groźny błysk ognia, jego zdolność do panowania i sterowania światem.

Taka idea najwyraźniej bardzo podobała się Herbertowi, ponieważ stanowi ona coś pośredniego między mitologią grecką z jej najbardziej wczesnego stadium a bogiem Platona, i później Arystotelesa. Imiona bogów pełnią tu funkcję figur retorycznych, ukazują stosunek człowieka do natury, praelementów. W jednym z wywiadów Herbert powiada:

¹⁹ Empedokles, B 11, przekł. polski [w:] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 172.

²⁰ Z. Herbert, *Dramaty*, dz. cyt., s. 15.

²¹ Heraklit, B 32, przekł. polski [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przed-sokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 205.

²² Tamże, s. 201.

²³ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 197.

A dlaczego tak lubię mitologię grecką? Bo to jest coś pośredniego między Bogiem filozofów a bogiem Platona i bogiem Sokratesa przede wszystkim, który już jest parachrześcijański, z prefiguracją Boga jedyne. A zarazem z tymi całymi historiami łózkowymi, polowaniami i metamorfozami **bogów, w których – mam wrażenie – Grecy epoki oświeconej nie bardzo wierzyli. To była raczej już figura retoryczna** [wyróżn. – M.F.]²⁴.

Taką figurą retoryczną posługuje się poeta wielokrotnie i z wyraźnym upodobaniem. Ziemia występuje w tej poezji pod różnymi postaciami: Tellus wilgotna (*Otarz, Struna światła*), Wielka Matka, w której objęcia wpada Ikar (*Dedal i Ikar, Hermes, pies i gwiazda*), a z którą rozmawia Pan Cogito, oglądając w Luwrze jej posąg (*Pan Cogito spotyka w Luwrze posązek Wielkiej Matki, Pan Cogito*) i nazywając ją Matką Opuszczoną. Słońce nazywa Herbert „złotym wozem Heliosa”²⁵, radość jest z kolei córką bogów (*Do Ryszarda Krynickiego – List, Raport z oblężonego Miasta*). W *Królu mrówek* na Zeusa nakłada się wizerunek chrześcijańskiego Boga (*Ofiara*). Bóstwem z pogranicza dwóch światów – mitologicznego oraz chrześcijańskiego – okazuje się adresat pięknego wiersza *Prośba* z tomu *Elegia na odejście*. *Prośba* jest dalszym ciągiem cyklu modlitewnego do archaicznych/starożytnych bóstw, jaki Herbert zaczął pisać już 1955 roku. W poprzedzającym *Elegię na odejście* tomiku *Raport z oblężonego Miasta* dwa wiersze-modlitwy – w duchu greckim (*Do rzeki*) oraz tradycyjnym, chrześcijańskim (*Modlitwa Pana Cogito – podróżnika*) autor umieszcza obok siebie. W *Prośbie* natomiast obydwie te światy religijne dochodzą do głosu i spotykają się w jednym utworze. Adresat nazwany jest ojcem bogów i wymieniany jednym tchem z Hermesem. Jednakże zwrot „ojcze” (nawet jeśli to zwrot „ojcze bogów”) nie harmonizuje z postacią gromowładnego Zeusa. *Prośba* to tylko pozornie utwór stylizowany na jedną z „płochych” modlitw, jaką starożytny Grek mógł wznosić do Zeusa.

Wątki panteistyczne

Podobny mechanizm – wymienne operowanie figurą retoryczną bogów – dotyczy wplatania w przedstawiany świat poetycki panteistycznych przekonań. Herbert wielokrotnie przywołuje w swej poezji zdanie Talesa: „Wszystko jest pełne bogów”, które organizowało i jednocześnie wyrażało tkwiące u samych źródeł filozofii charakterystyczne dla Jończyków przekonanie o boskiej naturze zasady świata. Dla wielu badaczy słowa Talesa potwierdzają tezę, że składnik teologiczny istniał w filozofii jońskiej od początku²⁶. Od początku też za-

²⁴ R. Gorczyńska, *Sztuka empatii. Zbigniew Herbert [w:] teje, Portrety paryskie*, Kraków 1999, s. 186.

²⁵ Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Warszawa 2004, s. 35.

²⁶ Por. W. Jaeger, *Teologia...*, dz. cyt., s. 54–55.

wierał substancjalne cechy tej teologii, mianowicie przeświadczenie, że „bóg” istnieje „we wszystkich rzeczach” lub jest ich sumą²⁷. Przekonanie, że bóg istnieje we wszystkich rzeczach, z czasem dało początek założeniu, iż – zakorzonią w świecie – zasada wszechogarniająca, chociaż materialna, posiada naturę boską. Na tym poszukiwaniu – nie transcendentnego bytu, ale zanurzonego w świecie bóstwa – koncentrowała się mądrość archaiczna.

W *Modlitwie Pana Cogito – podróżnika* zdanie Talesa występuje w wersji strawestowanej przez Wergiliusza w *Eklogach* „Jovis omnia plena”²⁸. Renesansowy filozof włoski Giambattista Vico doskonale oddał konfuzję człowieka nowożytnego w kwestii wyobrażeń religijnych Greków. Zauważył on, że przytoczona konstatacja nie może być dla owego człowieka całkowicie zrozumiała. Wyobrażamy sobie Jowisza/Jupitera zgodnie z obrazem, jaki funkcjonuje w mitologii – a więc w postaci zantropomorfizowanej: jest to okazałych rozmiarów brodate bóstwo, które ciska pioruny i błyskawice. A tymczasem mówi się nam, że wszystko jest „pełne” tej brodatej istoty.

To samo zdanie, podane tym razem w parafrazie przekazu Teofrasta²⁹, znajdziemy w wierszu *Ścieżka* (tom *Napis*), w którym „las jest pełen duchów niepewnych”. Przywołanie tego stwierdzenia nie jest przypadkowe, gdyż imię słynnego filozofa pojawia się w wierszu w kontekście drugiej jego zasady – jedna z dróg prowadzi do „matki elementów którą czcił Tales”³⁰.

Znamienne, iż panteizm Greków Herbert chciał widzieć jako rezultat „bystrych obserwacji”, a nie jako osobliwość ich religii. W *Próbie opisanie krajobrazu greckiego* poeta pisze:

Tego osobliwego uczucia zbratania z przyrodą, naturalnej łatwości, z jaką daje się przemienić w kształty ludzkie, nie doświadczyłem w żadnym innym kraju. Dlatego wydaje mi się, że metamorfoza drzew w driady była nie tyle wynikiem wybujałej wyobraźni Greków, ile bystrych obserwacji i trafnego uchwycenia znaków wysyłanych przez otaczający świat³¹.

²⁷ Odnośnie do tego, w jaki sposób każdy z presokratyków rozumiał pojęcie *theion*, czyli tego, co boskie, badacze są podzieleni. John Burnet uważał nawet, że presokratycy rozumieli termin „boskość” tylko i wyłącznie jako nieskończoność, w sensie pozbawionym konotacji religijnych. Wydaje się, że Herbertowi zdecydowanie bliższe jest ujęcie Wernera Jaegera, który mówi wręcz o teologii presokratyków. Rozprawę *Teologia wczesnych filozofów greckich* Herbert najprawdopodobniej czytał po niemiecku już w młodości.

²⁸ Oznacza: „Wszystko jest pełne Jowisza”, Wergiliusz, *Eklogi*, cz. 3; Z. Herbert, *Raport z obłąkanego miasta*, Wrocław 1992, s. 20.

²⁹ „Tales powiedział, że umysłem kosmosu jest bóg, wszystko zaś jest obdarzone duszą i pełne duchów (daimones)”, Aetios, 1, 7, 11, przekł. polski [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, dz. cyt., s. 107.

³⁰ Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, Kraków 2008, s. 325.

³¹ Tenże, *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000, s. 67. Te motywy panteistyczne są tak silnie wyeksponowane w poezji Zbigniewa Herberta, że jego jakże wnikliwy i rozumiejący czytelnik oraz długoletni przyjaciel – Czesław Miłosz, nie zapomniał się z ostatnim tomikiem

Wyrażając pragnienie wskrzeszenia wiary w piękno oraz podzielenia się tym pięknem z innymi, Zbigniew Herbert także odwołuje się do wzorców starożytnych Greków. W swojej poezji chciałby „budzić topolową driadę” i „czytać pismo chmur” (*Do Ryszarda Krynickiego – list*, z tomu *Raport z oblężonego Miasta*).

Tęsknota za archaiczną modlitwą jako wyrazem poczucia, że jesteśmy tu i teraz, obecni w świecie przenikniętym przez inny, ukryty porządek, w świecie wypełnionym boskością, znajduje odzwierciedlenie w wierszu *Pan Cogito spotka w Luwrze posążek Wielkiej Matki (Pan Cogito)*. Z pozorów dotyczy on religii partykularnej; konkretnego kultu – w rzeczywistości zaś mówi o charakterystycznym dla religii pierwotnych głębokim przecuciu, że świat to organiczna jedność, a człowiek jest mikrokosmosem:

Ta mała kosmologia z wypalanej gliny
trochę większa od dłoni pochodzi z Beocji
na szczycie głowa jak święta góra Meru
z której spływają włosy – wielkie rzeki ziemi
szyja jest niebem – w niej pulsuje ciepło
bezsenne konstelacje naszyjnik obłoków³².

Stanisław Balbus wskazuje, że Wielka Bogini, żeńska boskość, była boską hierofanią zwielokrotnioną, występującą w pradawnej tradycji kulturowej i w starożytności pod wieloma postaciami i obdarzaną rozmaitymi atrybutami. Balbus za Robertem Gravesem³³ powołuje się na *Metamorfozy* Apulejusza, w których bohater modli się do Izydy, najważniejszej Wielkiej Matki świata hellenistycznego, obdarzając ją imionami: Cererą, czyli Demeter, Wenus, czyli Afrodytą, Prozerpiną, czyli Persefoną, Hekate, Kybele i tak dalej. Jak zauważa Balbus, „Biała Bogini jest wszędzie, trwa zawsze. I pozostaje nieuchwytna”³⁴,

poety, zastanawiał się, czy wolno traktować Zbigniewa Herberta jako panteistę z przekonania. Oto wspomnienie Marka Skwarnickiego: „Pamiętam, że kiedyś rozmawialiśmy o wierze i niewierze poetów – to było niedługo po ukazaniu się *Epilogu burzy* Herberta. Miłosz zapytał, co sędzę o światopoglądzie Herberta, czy można go uważać za panteistę. Odpowiedziałem, że nie i zwróciłem uwagę na Herbertowe »Brewiarze«. »To on napisał takie wiersze?« – zdziwił się Miłosz, bo jeszcze wtedy tomik Herberta nie dotarł do niego” (Z. Herbert, C. Miłosz, *Korespondencja*, Warszawa 2006, s. 185).

³² Z. Herbert, *Pan Cogito*, Wrocław 1997, s. 56.

³³ R. Graves, *Biała Bogini. Gramatyka historyczna mitu poetyckiego*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.

³⁴ S. Balbus, *Rozwiązywanie ekfrazy (Prywatna historia interpretacji jednego wiersza Zbigniewa Herberta)* [w:] *Kulturowe wizualizacje doświadczenia*, red. W. Bolecki, A. Dziadek, seria: „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 89, Warszawa 2010, s. 125. Zostawiam na boku fakt, iż w trakcie poszukiwań rzeczywistego posążka muzealnego, o którym jest mowa w wierszu, uczone natrafia na opis dzieła sztuki, z którego Herbert zaczerpnął kluczowe frazy wiersza, przez co Balbusowi – chcący czy niechcący – udaje się *de facto* zdekonstruować

a także wysnuwa hipotezę, że właśnie o stworzenie tego rodzaju wrażenia chodziło Herbertowi. Potwierdzałoby to porównanie głowy Wielkiej Matki z górą Meru – hinduistycznym symbolem świętości, osią i wspornikiem Wszechświata³⁵. Szczyt jest niewidoczny i nieosiągalny dla człowieka – to symbol transcendencji, z której spływają rzeki. To, co życiodajne, spływa z góry – w ten sposób transcendencja udziela się widzialnemu światu. Zaś „korzenie” góry sięgają daleko w głąb ziemi, przenikając ją. Na ten obraz Herbert nakłada wyobrażenie greckiej bogini – niewidoczna głowa (szczyt) znajduje się ponad światem, szyja i spływające włosy (góra wraz ze spływającymi rzekami) tworzą trójkąt, którego podstawa jest osadzona na ziemi. Jednocześnie na obraz góry Meru nakłada się grecki Parnas, który istotnie znajduje się we wspomnianej w wierszu krainie geograficznej – Beocji.

Panteistyczny kontekst wiersza jest zaskakująco jednoznaczny³⁶. Jak pisze uczony w pierwszej części artykułu: „Ryzykując drobne uproszczenie, można (...) powiedzieć, że Wielka Matka przekształca się w ujęciu Pana Cogito w wielką metaforę metafizyczną. Skoro topos mikrokosmosu dotyczy tutaj antropomorficznego bóstwa, zatem wynika stąd wprost, i jak na poezję aż nazbyt jednoznacznie, iż bóstwo to jest w swej istocie całym kosmosem”³⁷ (przypomnijmy Herberta: „mała kosmologia z wypalanej gliny”). I „obraz [Wielkiej Matki], przeniesiony w przestrzeń żywej historii kultury, staje się po prostu przejrzystą figurą dwóch głównych nurtów europejskiego panteizmu”³⁸ (naturalistycznego, typu spinozjańskiego, i mistycznego). Balbus bardzo trafnie zauważa jednak, że „tego rodzaju poczucie metafizyczne – poczucie własnej obecności w świecie niezbywalnie przenikniętym przez nadrzędne metafizyczne *sacrum* – wymyka się ostatecznie bohaterowi Herberta w finale wiersza. Istota bytowa jego świata wyobrażona jest na podobieństwo opustoszałej przezroczystej gabloty muzealnej, w której święty symbol dawnej kultury

przeżycie duchowe podmiotu lirycznego. Moim celem jest jedynie zaznaczenie wątku panteistycznego tej interpretacji.

³⁵ Stanisław Balbus zauważa, że „góra Meru” wyróżnia się w śródziemnomorskiej ekfrazie poetyckiej Herberta jako znak heterogenny, niemal zgrzyt semiotyczny. Herbert miał przecieżyć do dyspozycji wiele świętych gór greckich, które były siedzibami wielkich matek. Najciekawszy wydaje się trop badacza, że Meru – jako uniwersalny archetyp kosmiczny – uwypukla symbolikę posążka jako mikrokosmosu. „Góra ulega w nim (...) symbolicznej antropomorfizacji, jako całość jest kręgosłupem wszechświata, a jej pionowa topografia odpowiada w ogólnych zarysach topologii anatomicznej, zatem poszczególne jej piętra, czyli zarazem sfery kosmiczne – członem ludzkiego ciała: głowa jest transcendencją absolutu, szyja – niebem astralnym, ziemia – brzuchem”. Tamże, s. 136.

³⁶ Z braku miejsca nie zajmuję się tutaj tym problemem, który jest istotny dla tematu panteistycznych wątków w poezji Zbigniewa Herberta, mianowicie, w jakim stopniu panteizm ten ma proveniencję spinozjańską. Należy jednak zaszyfrować wpływ lektury Barucha Spinozy na poezję autora *Hermesa, psa i gwiazdy*.

³⁷ S. Balbus, dz. cyt., s. 122.

³⁸ Tamże, s. 123.

nie potrafi już odzyskać pierwotnego sakralnego sensu³⁹. A zatem *Pan Cogito spotyka w Luwrze posązek Wielkiej Matki* jest – obok wielu innych wierszy – wyrazem tęsknoty za bezpowrotnie utraconym poczuciem obecnego w świecie żeńskiego *sacrum*, matczynej świętości będącej osią wielu starożytnych religii.

Dominantą tego i wielu innych wierszy autorstwa Herberta jest splecenie ze sobą dwóch dyskursów – współczesnego i archaicznego, co pozwala poecie uwypuklić pustkę metafizyczną, jaka wypełnia człowieka czy też świat po zniknięciu wiary, co pisarz nazywa odejściem czy nawet ucieczką bogów. Nie ma u Herberta pogodzenia z rozpadem dawnego świata, jest próba – najczęściej daremna, jak w *Pan Cogito spotyka w Luwrze posązek Wielkiej Matki* – podjęcia modlitwy, opowiedzenia świata na nowo. Owo świadkowanie rozpadowi dawnego świata zbliżało Zbigniewa Herberta do presokratyków. Po „Drugiej Apokalipsie” – jak nazywał Herbert II wojnę światową – nastąpiła radykalna zmiana myślenia o człowieku, świecie i *sacrum*. Powrót do wiary ojców stał się trudny, prawie niemożliwy, o czym wielokrotnie mówi Herbert w swojej poezji⁴⁰. W tym sensie zarówno Herbert, jak i presokratycy są – by posłużyć się słowami Wojciecha Gutowskiego – „świadkami odbóstwionej wyobraźni”⁴¹. Rozpad dawnego kosmosu okazuje się wyzwaniem dla serca i dla rozumu, a w przypadku Herberta również wielkim dramatem, na tle którego rozgrywa się jego życie.

„My, którzy dostrzegamy ruch w górę i ruch w dół”

Bohater wielu wierszy Herberta, zwłaszcza w początkowej fazie twórczości poety, sytuuje się obok dwóch skrajnych postaw, które najpełniej obrazuje wiersz *Chrzest* otwierający tomik *Hermes, pies i gwiazda*. Pierwszą z nich jest silna wiara prostych ludzi, dla których religia jest czymś pierwotnym, niekwestionowanym. Będzie to pokorna wiara babci poety, Marii z Bałabanów, o której Herbert pisze w wierszu *Babcia* i o której opowiada księdzu Januszowi Pasierbowi w wywiadzie w 1973 roku; to niezłomna wiara kobiet wypuszczonych w Kazachstanie z obozu, modlących się do figurki Matki Boskiej (*Sztuka empatii*); wiara „weteranów czterdziestodniowych potopów”, siedzących na przyzbie, jest „mocna jak gołębnik” (*Chrzest*), czy wreszcie wiara „zasłuchanego i zapłakanego bożego ludu” (*Homilia*). „W obliczu takich aktów

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Herbert opisuje owo odbóstwienie wyobraźni na wiele sposobów. Najwyraźniej chyba w wierszu *Moje miasto*, kwestionującym możliwość powrotu do przeszłości oraz do dawnej wiary: „chcę skrócić do katedry/ widok się nagle urywa/ nie ma dalszego ciągu/ po prostu nie można iść dalej/ a przecież dobrze wiem/ to nie jest ślepa ulica” (Z. Herbert, *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997, s. 75).

⁴¹ *Świadek odbóstwionej wyobraźni* to tytuł jednego z artykułów Wojciecha Gutowskiego. Zob. W. Gutowski, dz. cyt.

wiary nie bagatelizuję ich, ale sam nie mogę się zdobyć na padnięcie na kolana” – mówi Herbert⁴².

Drugą, obcą sobie postawę prezentuje Herbert w drugiej części wiersza *Chrzest*. Jest to biologiczno-materialistyczny scjentyzm łączący się z poglądem o absurdalności życia i działań człowieka. Przedstawiony w wierszu światopogląd fundują materialistyczno-nihilistyczne wnioski uczestników II wojny światowej, dla których rzeczywiście była ona czymś na kształt Apokalipsy. Świadkowie ludobójstwa na własne oczy widzieli, jak człowiek „pali się jak pierze”, widzieli „płytkie doły”, do których zwałało się trupy – i już nigdy nie będą potrafili o tym zapomnieć. W obliczu nicości śmierci wszystkie ciała rozkładają się tak samo: ciało zbrodniarza, zwierzęcia i świętego.

W istocie:

jedni i drudzy mają rację
 chrzczonych z wody
 chrzczonych z ognia
 pogodzi nicość
 lub miłosierdzie

(*Chrzest*)⁴³.

W wymiarze eschatologicznym każdy napotyka to, w co najgłębiej wierzył. W świecie poetyckim wiersza nie ma uniwersalnej eschatologii. W jednym z wywiadów Herbert mówi o swojej „naiwnej metafizyce”:

(...) widziałem, jak ludzie umierają. Wiedziałem, że cokolwiek będzie, babcia dostanie się do nieba. Wyrobiłem sobie taką naiwną metafizykę, że jeżeli człowiek w chwili umierania ma siłę wiary, jaką miała babcia, do końca, to się przebiję na drugą stronę tej strasznej zasłony, a jeśli umrze jak zwierzę, to umrze na zawsze. Wiem, że jest to mój los. Będę cierpiał, będę wyrzekał, że nie widzę zasłony. Będę miał jakąś godność wobec Boga. Babcia nie miała żadnej godności⁴⁴.

Należy przypuszczać, że Herbert nie postponuje postaw przedstawionych w wierszu *Chrzest*. Nie należąc do żadnej z wyżej wymienionych grup, młody poeta zalicza samego siebie do „niepogodzonych”; tych, którzy wątpiąc, poszukują własnego światopoglądu i własnej religii. W 1954 roku pisze do Henryka Elzenberga:

W zakresie życia wewnętrznego to (...) komunikuję, że trwam w pogłębiającym się kryzysie z ortodoksyjną, oficjalną warstwą katolicyzmu. (...) Zacząłem tedy kombi-

⁴² R. Górczyńska, dz. cyt., s. 186.

⁴³ Z. Herbert, *Hermes, pies i gwiazda*, dz. cyt., s. 8.

⁴⁴ Ks. J. Pasierb, dz. cyt., s. 129.

nować swoją własną, kieszonkową religię. Cóż zrobić z tym bagażem religijności, iść samemu ciężko, a żaden środek lokomocji nie odpowiada w pełni. (...) A przy tym wszystkim nie bardzo odpowiada mi koncepcja prywatnej religii (rozmowa z Absolutem na migi) i potrzeba mi gestu sakralnego, dymu i beku zwierząt ofiarnych⁴⁵.

Religia to nie zbiór twierdzeń i przeczeń, dogmatów podanych do wierzenia – znacznie ważniejsza jest „postawa” religijna – odpowiada mu Elzenberg⁴⁶. Religijne poszukiwania znajdują wyraz w inspiracjach religią pozadogmatyczną. Chłodny, czysto intelektualny deizm, o którym pisze Elzenbergowi, nie zadowala Herberta, a – według słów samego poety – ujęty w system wręcz go „przeraża”. Wynika to zapewne z poglądów Herberta na religię i Boga. W jednym z wywiadów podkreśla on, że „to jest potrzeba i umysłu, i serca”⁴⁷. Filozofów, dla których Bóg jest jedynie elementem stworzonego przez nich systemu, Herbert ironicznie nazywa „mierniczymi”, którzy „Absolut myślą i liczą” (*Pryśnie klepsydra*, *Struna światła*). Herbertowi bliskie musiało być myślenie Elzenberga, który pojmował religię jako organ obcowania z kosmosem, jako „przeżywanie”⁴⁸.

Zatem religia ma nas uwznioślać, ma umożliwić naszą „rozmowę ze światem”, ma pomóc nam odnaleźć swoje miejsce we wszechświecie. Polega też na lepszym poznaniu i zrozumieniu rzeczywistości. Takie przeżycie religijne opisuje wiersz *Do rzeki (Raport z obłąkanego Miasta)* i *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika* z tego samego tomiku. W wywiadzie z Markiem Oremusem wyraża Herbert przekonanie, że „każdy z nas jest częścią Wszechświata i należy dołożyć starań, aby stać się sensowną częścią całości”⁴⁹. Miłość do świata i Boga ma być doskonale bezinteresowna. Ani ze świata, ani z religii nie płynię żadne pocieszenie:

kochaj źródło zaranne
ptaka o nieznanym imieniu dąb zimowy
światło na murze splendor nieba
one nie potrzebują twojego ciepłego oddechu
są po to aby mówić: nikt cię nie pocieszy⁵⁰.

⁴⁵ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja. 1951–1966*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2002, s. 70.

⁴⁶ Tamże, s. 72.

⁴⁷ R. Gorczyńska, dz. cyt., s. 186.

⁴⁸ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002, s. 227. Dodajmy, że dla ucznia punktem centralnym owego przeżywania byłoby sensualne doświadczanie świata.

⁴⁹ *Poeta sensu. Ze Zbigniewem Herbertem rozmawia Marek Oremus*, „ItD” 1981, nr 14.

⁵⁰ Z. Herbert, *Przesłanie Pana Cogito* [w:] tegoż, *Pan Cogito*, dz. cyt., s. 89

W wierszu *Chrzest* poeta zarysowuje ramy „swojej naiwnej metafizyki” i co najmniej w kilku miejscach nawiązuje do presokratyków:

na koniec my z tęczującą grudką ziemi pod powieką
 którzy dostrzegamy ruch w górę i ruch w dół
 wznoszenie się ofiar
 i opadanie powiek
 (...)
 i tylko nas przeciwko którym
 ojcowie kościoła pisaliby broszury
contra academicos
 tylko nas spotka los straszny
 płomień i lament
 bowiem przyjąwszy chrzest ziemi
 zbyt mężni byliśmy w niepewności⁵¹.

Wydaje się, że Herbert ma na myśli związanie z ziemią i naturą charakterystyczne dla presokratyków⁵². Pamiętajmy, że rozprawa św. Augustyna *Contra Academicos*, o której wspomina poeta, nosiła podtytuł *Przeciw sceptycyzmowi* i wymierzona była w bardzo konkretną formację intelektualną – w starożytnych sceptyków. A ponieważ w dwu pierwszych strofach zarysowane zostały mocne postawy światopoglądowe wyznaczające horyzont eschatologiczny: „nicość lub miłosierdzie”, należałoby zatem przypuszczać, że trzecia grupa w wierszu *Chrzest* to taka, która wciąż szuka odpowiedzi, to ludzie „mężni w niepewności”, to ci, którzy „wędrują pozornie bez celu”, „błądzą po omacku”, którzy na nowo „uczą się świata”, którzy wiedzą, że „rozmowa z żywiołami” to „pytanie bez odpowiedzi” (*Podróż*)⁵³.

Wartość życia tkwi w zadawaniu pytań, w dążeniu do poznania – nawet jeśli nie ma się złudzeń co do możliwości poznania prawdy. „Naszym zadaniem nie jest rozwiązywanie zagadek, ale uświadomienie ich sobie, pochylenie głowy przed nimi, a także przygotowanie oczu na nieustający zachwyt i zdi-

⁵¹ Tenże, *Chrzest* [w:] tegoż, *Hermes, pies i gwiazda*, dz. cyt., s. 8.

⁵² Moja interpretacja wiersza *Chrzest* nie jest rozbieżna z interpretacją Józefa Marii Ruszara. Jest przesunięciem akcentu z filozofii Friedricha Nietzschego na postawę intelektualną presokratyków. Nawet biorąc pod uwagę młodzieńczą fascynację poety niemieckim filozofem oraz echa tej filozofii, które są zauważalne w dwu pierwszych tomikach Herberta, sądzę, że w wierszu *Chrzest* mamy do czynienia z postawą radykalnego wątpienia – niepewności, która niemieckiemu filozofowi była z gruntu obca. F. Nietzsche należał do filozofów-wizjonerów, filozofów-proroków, przekonanych, „że wiedzą”, czy też: **znają prawdę**. Mam wrażenie, że fraza „chrzest ziemi” jest wykorzystana w tym wierszu w oderwaniu od filozofii jej twórcy. Por. J.M. Ruszar, *Chrzest ziemi (Herbert, presokratycy i Nietzsche)* [w:] *Portret z początku wieku. Twórczość Zbigniewa Herberta – kontynuacje i rewizje*, red. W. Ligęza, współludz. M. Cicha, Lublin 2005.

⁵³ Z. Herbert, *Elegia na odejście*, Wrocław 1997, s. 26.

wienie” – pisze Herbert w eseju *List w Martwej naturze z wędzidłem*⁵⁴. „Nie jest ważne, czy się poznaje prawdę (pod tym względem jestem sceptykiem), ale co filozofia robi z człowiekiem” – mówi pisarz gdzie indziej⁵⁵.

Nieprzypadkowo obydwie wiersze, *Chrzest* oraz *Podróż* – wolno je chyba traktować jako manifesty postawy intelektualnej postaci, której Herbert oddaje głos w swej poezji – wyraźnie nawiązują do presokratyków. Wydaje się, że w świecie poetyckim autora *Struny światła* jońscy filozofowie symbolizują pewną, bardzo bliską poecie postawę intelektualną – postawę szukania odpowiedzi – poznawania niejako na własną rękę, od początku i bez silnych założeń ontologicznych. Wysiętek, jaki wiąże się z tym zadaniem, jest wartościowy, nawet jeśli człowiek otrzymuje tylko „złote runo nicości/ swoją ostatnią nagrodę” (*Przeżycie Pana Cogito* z tomu *Pan Cogito*).

W korespondencji z Elzenbergiem znajdujemy potwierdzenie, że Herberta nurtował ten problem. W liście z 1954 roku młody poeta pisze:

Próbuję zbierać materiał i zastanawiać się nad dwoma wielkimi mitami poetyckimi: arkadyjskim i drugim przeciwstawnym mu, nie wiem, jak to nazwać, **heraklityjskim**, graalowskim czy faustowskim. Pierwszy to epikurejskie ogrody, drugi: morze i sceptycyzm. Myślę, że już takie podziały były, ale mimo to postaram wypisać się na ten temat, aby przy okazji sformułować rzeczy ważne dla mnie⁵⁶.

Szukanie odpowiedzi na nurtujące człowieka pytania nazywa Herbert „zmaganiem się ze światem” i dodaje, że trzeba to robić „całą skórą” (*Podróż*). Postawa wątpienia i szukania cechuje podmiot liryczny w wierszu *Homilia*, słusznie chyba nazwanym wierszem-wyznaniem⁵⁷:

(...) ja naprawdę Go szukałem
i błdziłem w noc burzliwą pośród skał
piłem piasek jadłem kamień i samotność
(*Homilia*)⁵⁸.

Dlaczego „picie piasku”, obserwacja kamienia (*Poczucie tożsamości*), poznanie szorstkości ziemi nie tylko oczami, ale także dotykiem (*Podróż*) jest tak ważne w kontekście stawiania sobie pytań ostatecznych? Archaiczna mądrość presokratyków głosi, że odszukanie sensu życia wiąże się jak najściślej z poznaniem. Poznanie zaś to obserwowanie dostępnego zmysłowo świata zjawisk – by pod pozorami chaosu odkrywać fundament świata i dostrzec sens własnej

⁵⁴ Tenże, *Martwa natura z wędzidłem*, Wrocław 1995, s. 168.

⁵⁵ Z. Herbert, H. Elzenberg, dz. cyt., s. 33.

⁵⁶ Tamże, s. 70.

⁵⁷ Por. M. Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą...*, dz. cyt., s. 372.

⁵⁸ Z. Herbert, *Rovigo*, Wrocław 1992, s. 27.

egzystencji w kontekście ładu Wszechświata. Oto zadanie, które Herbert stawia sobie już w pierwszych tomikach poetyckich.

„Chrzest ziemi” w tym kontekście oznaczałby zbliżenie się do konkretności, nie odrywanie się od danego w doświadczeniu konkretności świata zjawisk. Na etapie owego zmysłowego doświadczenia, nie zaś przez abstrakcyjne rozważania, ma się dokonać zrozumienie świata. Stąd na moment przed śmiercią przebity włócznią bohater

nie widzi
ani morza
ani miasta
ani przyjaciela
widzi
tuż przy twarzy
tamaryszek

(*Tamaryszek*)⁵⁹

W świecie poetyckim Herberta „ziemia jest jak niebo” (*Podróż*). Wynika to z odwrócenia platońskiego modelu świata⁶⁰, którego – jak twierdzę – ważnym elementem jest fascynacja filozofią jońską⁶¹. Wskazuje na to język, jakim posługuje się poeta, prezentując swoją postawę przywiązania do materii; wskazuje na to ramy świata antycznego, jakie nadaje tego rodzaju utworom Herbert, choćby w takich wierszach, jak: *Testament (Struna światła)*, *Dedal i Ikar (Struna światła)*, *Podróż (Elegia na odejście)* i wiele innych. Tę postawę eksplikuje fragment cytowany już uprzednio wiersza:

nie chcemy innych bogów nasz kruchy dom z powietrza
wystarczy kamień drzewo proste imiona rzeczy

(*Pan Cogito spotyka w Luwrze posązek Wielkiej Matki*)⁶²

⁵⁹ Tenże, *Tamaryszek* (tom *Studium przedmiotu*) [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, dz. cyt., s. 289.

⁶⁰ O odwróceniu platońskiego modelu świata pisała M. Mikołajczak w kontekście interpretacji wiersza *Dedal i Ikar* (tom *Struna światła*), zamieszczonej w *Wybór Ikaru* [w:] tejże, *W cieniu heksametru. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, Zielona Góra 2004; tejże, *Projekt odwrócony* [w:] *Pomiędzy końcem i apokalipsą...*, dz. cyt. M. Dzień zaś akcentuje wagę eschatologii horyzontalnej w twórczości Herberta i wiąże ją między innymi ze zmiennością, ruchomością, ziemskością, rozpadem, śmiertelnością. Por. M. Dzień, *Motywy eschatologiczne...*, dz. cyt., t. 1, s. 40.

⁶¹ Widoczny jest też wpływ myśli F. Nietzschego, na co wskazują M. Mikołajczak, J.M. Ruzsar oraz Tomasz Garbol. Ten wątek nie mieści się jednak w ramach tego szkicu. M. Mikołajczak dostrzega również wpływ Józefa Czechowicza: *Śladem Czechowicza* [w:] *Pomiędzy końcem i apokalipsą...*, dz. cyt., s. 227–230.

⁶² Z. Herbert, *Pan Cogito*, dz. cyt., s. 56.

Kolejny raz poeta wraca do starożytnego rytuału, do modlitwy tych, którym wystarczają proste imiona rzeczy. Sam zaś poeta chce wrócić do języka, któremu niepotrzebne są „skrzydła metafory”, wystarczy, że:

ptak jest ptakiem
niewola niewolą
nóż jest nożem
śmierć śmiercią⁶³.

Jeśli rację ma Elzenberg, kiedy mówi, że „religia ma życiu dawać głębię, polot, bogactwo – także chyba pewną surowość – wynosić je ponad siebie i przepając blaskiem mistycznym”⁶⁴, to bez wątpienia należy uznać poezję Zbigniewa Herberta za na wskroś religijną.

Bibliografia

- Abramowska J., *Wiersze z aniołami* [w:] *Poznawanie Herberta*, wyb., wstęp A. Franaszek, red. M. Rola, t. 2, Kraków 2000.
- Balbus S., *Rozwiązywanie ekfrazy (Prywatna historia interpretacji jednego wiersza Zbigniewa Herberta)* [w:] *Kulturowe wizualizacje doświadczenia*, red. W. Bolecki, A. Dziadek, seria: „Z Dziejów Form Artystycznych w Literaturze Polskiej”, t. 89, Warszawa 2010.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Dzień M., *Esej o powietrzu albo między chmurą i kamieniem*, „Kresy” 2000, nr 4.
- Dzień M., *Motywy eschatologiczne w poezji Zbigniewa Herberta*, t. 1, 2, Bielsko-Biała 2014.
- Elzenberg H., *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń 2002.
- Filipczuk M., „Trwać niewzruszenie nad ruchem elementów...”. *Wątki filozofii presokratycznej w poezji Zbigniewa Herberta* [w:] *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, M. Filipczuk, Kraków 2010.
- Fiut A., *Język wiary i niewiary* [w:] *Poznawanie Herberta*, wyb., wstęp A. Franaszek, red. M. Rola, t. 1, Kraków 1998.
- Gorczyńska R., *Sztuka empatii. Zbigniew Herbert* [w:] *też*, *Portrety paryskie*, Kraków 1999.
- Graves R., *Biała Bogini. Gramatyka historyczna mitu poetyckiego*, tłum. I. Kania, Warszawa 2008.

⁶³ Tenże, *Raport z oblężonego miasta*, dz. cyt., s. 25.

⁶⁴ Tenże, *Dramaty*, dz. cyt., s. 49.

- Gutowski W., *Świadek odbótwionej wyobraźni. Sacrum chrześcijańskie w poezji Zbigniewa Herberta* [w:] tegoż, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Herbert Z., *Barbarzyńca w ogrodzie*, Warszawa 2004.
- Herbert Z., *Dramaty*, Wrocław 1997.
- Herbert Z., *Elegia na odejście*, Wrocław 1997.
- Herbert Z., *Hermes, pies i gwiazda*, Wrocław 1997.
- Herbert Z., *Król mrówek. Prywatna mitologia*, Kraków 2001.
- Herbert Z., *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000.
- Herbert Z., *Martwa natura z wędzidłem*, Wrocław 1995.
- Herbert Z., *Pan Cogito*, Wrocław 1997.
- Herbert Z., *Raport z obłożonego miasta*, Wrocław 1992.
- Herbert Z., *Rovigo*, Wrocław 1992.
- Herbert Z., *Wiersze zebrane*, Kraków 2008.
- Herbert Z., Elzenberg H., *Korespondencja 1951–1966*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2002.
- Herbert Z., Miłosz C., *Korespondencja*, Warszawa 2006.
- Jaeger W., *Humanizm i teologia*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1957.
- Jaeger W., *Paideia*, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999.
- Lisicki P., *Puste niebo Pana Cogito* [w:] *Poznanie Herberta*, wyb., wstęp A. Franaszek, red. M. Rola, t. 1, Kraków 1998.
- Mikołajczak M., *W cieniu heksametru. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, Zielona Góra 2004.
- Mikołajczak M., *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*, Wrocław 2007.
- Murray G., *Greek Studies*, Oxford 1948.
- Pasierb J. ks., *Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, „Zeszyty Literackie” 2002, nr 4.
- Poeta sensu. Ze Zbigniewem Herbertem rozmawia Marek Oremus*, „Itł” 1981, nr 14.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993.
- Ruszar J.M., *Ból osobnego bytu. Mistyczna intuicja i złuda Mai* [w:] *Czulość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretnego w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Lublin 2005.
- Ruszar J.M., *Chrzest ziemi (Herbert, presokratycy i Nietzsche)* [w:] *Portret z początku wieku. Twórczość Zbigniewa Herberta – kontynuacje i rewizje*, red. W. Ligęza, współudział M. Cicha, Lublin 2005.
- Ruszar J.M., *Solidarność z Galilejczykiem* [w:] tegoż, *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Herberta*, Lublin 2004.
- Siemaszko P., *Zmienność i trwanie. O eseistyce Zbigniewa Herberta*, Bydgoszcz 1996.
- Szczęśna J., *Uwiedziony przez Boga* [w:] *Czytanie Herberta*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, E. Wiegandt, Poznań 1995.