



Malta – megalityczne świątynie Ħaġar Qim (kompleks datowany na IV i III tysiąclecie p.n.e.). Fot. Izabella Sariusz-Skąpska.

Stare i nowe pytania o sens dziejów

Dęby Zbigniewa Herberta

Czesław Miłosz napisał w liście do Herberta, że jego *Studium przedmiotu* jest małym traktatem na temat sztuki współczesnej, a utwór ten mógłby być „przedmiotem pracy doktorskiej”¹. Wydaje się, że poecie chodziło o podkreślenie, iż wiersz kolegi jest udramatyzowaną refleksją, ukazującą ruch myśli i działań artystycznych w XX wieku. Podobnie jest z wierszem *Dęby* z tomu *Elegia na odejście*², który można uznać za dramatyczny przegląd stanowisk wobec pytania o sens ludzkich dziejów od starożytności po dzień dzisiejszy. Aby w pełni zrozumieć treści zawarte w wierszu, musimy sobie odpowiedzieć, o co i w jakiej sytuacji kulturowej pytamy oraz kto jest pytany, to znaczy kogo reprezentują tytułowe – a jak się domyślamy, metaforyczne – „dęby”. A kim jest ten, kto pyta?

Odpowiedź na pierwsze pytanie wydaje się najłatwiejsza: chodzi o sens jednostkowej i wspólnotowej egzystencji, a więc o filozofię dziejów i wartość ludzkiej egzystencji. Ale mniej oczywiste jest, czy – przy różnorodnych sugestiach i aluzjach – „dęby” mogą być symbolem

¹ Zbigniew Herbert – Czesław Miłosz. *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Warszawa 2006; list z Montgeron, 7 sierpnia 1963.

² *Dęby* z tomu *Elegia na odejście*. Wszystkie cytaty według wydania: Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2008. W tekście skrót WZ, z podaniem strony.

antyku, bo wyobrażonym miejscem akcji jest Dodona, reprezentantem Natury, na przykład w jej romantycznym rozumieniu, skoro poeta odwołuje się do nastroju z wierszy Keatsa, albo figurą współczesnej filozofii po „śmierci Boga” z odniesieniem do antycznej teorii cyklicznych katastrof (przywołanych ze względu na Nietzschego i jego idee wiecznych powrotów). Przy czym charakterystyczne jest tutaj pominięcie tradycji judeochrześcijańskiej. „Prorocy już odeszli” – powiada poeta – przez co należy rozumieć społeczną śmierć religii, a filozoficznie sytuację po „śmierci Boga”. A może wiersz omawia dwudziestowieczny naturalistyczno-materialistyczny model świata, skoro przywołana zostaje teoria ewolucji i wiara w postęp z zastosowaniem do nauk społecznych darwinowskiej zasady walki o byt?

Wydaje się, że wszystkie te elementy istnieją w wierszu na zasadzie napomknienia, a całość jest poniekąd przeglądem filozoficznych (a może także światopoglądowych) stanowisk od Heraklita przez Einsteina po Monoda – taka jest teza wstępna niniejszej interpretacji. Druga zaś ma charakter założenia metodologicznego: skoro odpowiedź na wszystkie postawione pytania nie jest jednoznaczna, a podobne kwestie pojawiają się nie po raz pierwszy w twórczości poetyckiej Herberta, to wydaje się naturalne, że w analizie należy się posiłkować innymi wierszami tego poety.

W lesie na wydmie trzy dorodne dęby
 u których szukam rady i pomocy
 bo chóry milczą odeszli prorocy
 nie ma na ziemi nikogo bardziej
 godnego szacunku dlatego do was
 kieruję – dęby – ciemne pytania
 na wyrok losu czekam jak niegdyś w Dodonie

Lecz muszę wyznać że mnie niepokoi
 wasz rytuał poczęcia – o rozumne –
 u schyłku wiosny na początku lata
 w cieniu konarów roi się
 od waszych dzieci i niemowląt

przytulki listków sierocińce kielków
blade bardzo blade
słabsze od trawy
na oceanie piasku
walczą samotnie samotnie
dlaczego nie bronicie waszych dzieci
na które pierwszy mróz położy miecz zagłady

Co znaczy – dęby – szalona kruczata
rzeź niewiniątek ponura selekcja
ten nietzscheański duch na cichej wydmie
zdolnej utulić słowicze żale Keatsa
tutaj gdzie wszystko zda się skłania
do pocałunków wyznań pojednania

Jak mam rozumieć waszą mroczną parabolę
barok różowych aniołków śmiech białych piszczeł
trybunał o zaranku egzekucja nocą
życie na oślepie zmieszane ze śmiercią
mniejsza o barok którego nie znoszę
lecz kto rządzi
czy bóg wodnistooki z twarzą buchaltera
demiurg nikczemnych tablic statystycznych
który gra w kości zawsze wychodzi na swoje
czy konieczność jest tylko odmianą przypadku
a sens tęsknotą słabych ułudą zawiedzionych

Tyle pytań – o dęby –
tyle liści a pod każdym liściem
rozpacz (WZ 535/536).

Zanim odpowiemy na postawione pytania, koniecznych jest kilka zastrzeżeń, które wyjaśnią możliwe nieporozumienia słowne, jakie mogą zaistnieć w momencie zastosowania filozoficznych terminów do literatury, a w szczególności do liryki, a więc tekstów – nawet

w ramach literatury pięknej – szczególnie nasyconych metaforą. Już sam ten fakt, że mamy do czynienia z wierszem, powoduje, że użyte w *Dębach* pojęcia filozoficzne tracą na ostrości i precyzji, zyskując na uczuciowej sile i obrazowości. Nie możemy więc oczekiwać, że – dajmy na to – „duch dziejów” pojawi się w wierszu z precyzyjną adnotacją wskazującą rozumienie tego terminu przez Woltera, Hegla czy Marksa, choć bywa, że z kontekstu wynika, do którego z myślicieli autor czyni aluzję. Podobnie słowo „tragizm” niekoniecznie pada w rozumieniu tych terminów przez Arystotelesa czy Schellera, mimo iż poeta znał dzieła obu myślicieli.

Drugie zastrzeżenie dotyczy Herbertowskiej wizji filozoficznych epok czy rozumienia myśli konkretnego filozofa. Poeta nie zajmuje się bowiem roztrząsaniem subtelnych sporów specjalistów ani nawet precyzyjną aplikacją filozoficznych koncepcji do swojego utworu. Przeciwnie, autor używa konkretnych osiągnięć intelektualnych subiektywnie, może nie zawsze sprawiedliwie, kierując się sympatią i antypatią, a także konkretną potrzebą twórczą, co w pewnych wypadkach oznacza, że także wbrew intencjom twórcy danej koncepcji (prawdę rzekłszy, Herbert najczęściej „używa” myślicieli, a często ich parafrazuje)³. Nierzadko też brutalnie rozprawia się z poglądami czy konkretnymi filozofami. Nie można też zapominać, że na jego postrzeganie filozofa czy kierunku filozoficznego mieli wpływ nauczyciele, zwłaszcza mistrzowie, jak Henryk Elzenberg lub mniej rozpoznawany w tej poezji Roman Ingarden. Oznacza to jednocześnie, że mamy do czynienia z odczytaniem dzieł i kierunków, obowiązującym

³ Tak się dzieje w przypadku sporu ze stoikami, Platonem czy Fryderykiem Nietzsche, jak również z koncepcjami egzystencjalistów. Łatwo też zauważyć, że najbliższe mu są te kierunki i ci myśliciele, którzy nie praktykują filozofii traktatowej i posługują się obrazowymi metaforami filozoficznymi, jak Platon. Ze szczególnym upodobaniem Herbert czytał też myślicieli presokratejskich oraz Błażeja Pascala (zob. *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Kraków 2010; *Między nami a światłem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, J.M. Ruszar, R. Sioma, Kraków–Toruń 2012).

wiele lat temu, a w szczególności w czasach młodości poety, toteż tłem Herbertowskiej liryki nie są odczytania współczesne, lecz wcześniejsze.

I na koniec tych zastrzeżeń warto zauważyć istotną różnicę między Herbertem – poetą z wyższym wykształceniem filozoficznym – a określonym literackim standardem. Otóż w większości przypadków pisarze prezentują w swych dziełach jakąś dominującą wizję świata, obowiązującą w ich epoce. Na przykład czytając *Faraona* Bolesława Prusa, widzimy, że wizja świata przedstawionego została skonstruowana według pozytywistycznych poglądów na społeczną rzeczywistość. W przypadku autora *Elegii na odejście* mamy do czynienia nie tylko z przywoływaniem wielkiej liczby poglądów, kierunków i konkretnych myślicieli, ale przede wszystkim ze stawianiem filozoficznych pytań, na które poeta próbuje odpowiedzieć samodzielnie, choć z punktu widzenia uniwersyteckiej filozofii – eklektycznie.

Zanim więc spróbujemy zinterpretować zawartość wiersza *Dęby*, używając do tego celu tła europejskiej myśli filozoficznej, współczesnych poglądów nauk przyrodniczych oraz religijnej wizji obecnej w myśli judeochrześcijańskiej, weźmy pod uwagę wstępne założenie niniejszego szkicu – wiersz jest „wstępem” do tomu *Elegia na odejście*, gdzie dominantę stanowi istotne pytanie filozoficzne: „Jaki sens posiadają dzieje, a w tych dziejach – pojedynczy człowiek?” A pytanie zostało postawione przez zdezorientowanego bohatera wiersza na gruzach europejskiego wysiłku intelektualnego.

DODONA. TRAGIZM GREKÓW I RZYMIAN

Czy dęby mogą być symbolem antyku i jego mądrości? Tak. Począwszy od katastroficznego obrazu Heraklita o czasie–dziecku bawiącym się kamykami⁴, przez tragiczne wizje dziejów Herodota, Tukidydesa

⁴ „Czas jest chłopcem grającym w kamyki; do chłopca należy Królestwo” – Heraklit (H. Heinrich, *Zarys historii filozofii*, t. 1, *Część pierwsza: Filozofia grecka*, Kraków 1925, s. 37). Jest to podręcznik z pierwszej połowy XX wieku, z którego Herbert uczył się do egzaminów (wiadomość od Zdzisława Najdera).

lub Polibiusza, po niechciany przez Herberta stoicyzm – na pewno antyczne ślady są w wierszu wyraźne. Odsyłają nie tyle do konkretnych dzieł czy myślicieli, co do generalnej wizji zdeterminowanego świata, pozbawionego eschatologicznej nadziei i sytuacji człowieka – igraszki bogów lub przypadku. Zbadajmy stanowiska wybiórczo na typowych przykładach, uwzględniając fakt, że pytając o filozofię dziejów starożytnych Greków, nie możemy zwrócić się do filozofów, lecz musimy raczej zapytać historyków. Ci pierwsi bowiem uważali, że „bieżąca historia” jest sprawą polityków, a w dłuższym trwaniu jest częścią Kosmosu i podlega tym samym, co on, prawom niezmiennego Logosu. Historia wynika z niezmiennej istoty rzeczy, a jej powtarzalność – wzloty i upadki ludzi i narodów – odzwierciedla ich trwałe charaktery.

To Biblia przyniosła oczekiwanie sensu historii jako dziejów człowieka, które do czegoś konkretnego dążą – uczucie nieznanne Grekom, którzy zafascynowani pięknem i harmonią kosmosu podziwiali odwieczny i doskonały Logos. W tym duchu nie było miejsca na rozważania o ewentualnej progresywności wydarzeń, skoro były to zaledwie drobne cząstki cyklicznego czasu kosmicznego, nieważne jako zjawiska jednorazowe, przypadkowe i przemijające. Był był doskonały i niezmienny, a to, co zmienne – niegodne było uwagi. I choć tak ogólnikowe i upraszczające stwierdzenie może razić specjalistów zajmujących się grecką filozofią, to przecież Arystoteles – ten Herkules starożytnej nauki – nie raczył poświęcić historii żadnego osobnego dzieła, mimo że zajmował się wszystkim, co było dla jego współczesnych ważne: fizyką i metafizyką, polityką i poezją, retoryką i etyką. Oczywiście, solą życia miejskiej republiki była polityka i filozofowie często brali w niej żywy udział (ze zmiennym szczęściem), ale myśl, że dzieje człowieka jako całość nie są zdeterminowane, lecz mogą być kształtowane wolą Boga lub ludzi i dążą do jakiegoś celu finalnego – wykraczała poza horyzont starożytnych.

Istota dziejów u Herodota zamyka się w samych wydarzeniach, bez jakiegokolwiek nabudowanego sensu historii jako takiej, a w szczególności nie ma mowy o jakiegokolwiek progresywności lub celu ostatecznym. Postawa ta została wyrażona jasno i dobitnie we wstępnym zdaniu, będącym zarazem opisowym tytułem dzieła:

Herodot z Halikarnasu przedstawia tu wyniki swoich badań, żeby ani dzieje ludzkie z biegiem czasu nie zatarły się w pamięci, ani wielkie i podziwu godne dzieła, jakich bądź Hellenowie, bądź barbarzyńcy dokonali, nie przebrzmiały bez echa, między innymi szczególnie wyjaśniając, dlaczego oni nawzajem z sobą wojowali (Herodot, *Dzieje*, I, 1)⁵.

Każda z opowieści greckiego dziejopisa, podjęta w celu epickiego utrwalenia czegoś niezwykłego, pięknego lub wielkiego, została zawarta w przemiennym rytmie zmiennych losów, kiedy raz jest się na górze, a raz na dole wielkiego koła fortuny, w świetle ludzkiej *hybris* i nieuniknionej *nemezis*. Jak wyjaśnia mędrzec Solon zadufanemu w sobie Krezusowi, nikogo ze śmiertelnych nie ośmieliłby się nazwać najszcześliwszym, dopóki żyje kandydat na wybrańca losu (Herodot, *Dzieje*, I, 32.). A chociaż świat Herodota pełen jest ingerencji bogów, którzy ostrzegają przez sny, wróżby i przepowiednie, to należałoby się powstrzymać od używania słowa „opatrność”, wziętego z innej tradycji religijnej i z innej wizji świata⁶. I nie chodzi wyłącznie o częstą nieprzychylność niebian, urażonych ludzką dumą lub chępliwością, ale o niepełność władzy, bo „przeznaczonego losu nawet bóg nie może uniknąć”, jak miała się wyrazić delficka Pytia (Herodot, *Dzieje*, I, 91). A że bogowie są zmienni, zawistni i chętnie się obrażają na

⁵ Herodot, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, oprac. R. Turasiewicz, Wrocław 2005.

⁶ Profesor Romuald Turasiewicz, objaśniając we wstępie wydania Biblioteki Narodowej koncepcję dzieła, pisze: „Herodot żywił przekonanie, że historia narodów jest wielką sceną, na której się uwidoczniają działania boskiej opatrności” (Herodot, *Dzieje*, wyd. cyt., s. XXXIII). Nie można zgodzić się z tym sformułowaniem. Już następne zdanie uczonego wskazuje na zasadniczą rozbieżność, która polega nie tylko na religijnym politeizmie, ale zasadniczej różnicy między hebrajskim „Panem historii” a greckim przeznaczeniem: „Wszystko bowiem, co się dzieje w świecie, należy do biegu rzeczy wyznaczonego przez boską opatrność (Herodot, *Dzieje*, III 108), uosobioną przez trzy mojry, przed którymi nawet bóg nie może się ustrzec”. Boski porządek, kierujący od wewnątrz greckim kosmosem, posiada zupełnie inną strukturę od pozaświatowego Boga Hebrajczyków, stwórcy nieba i ziemi. A co do przywoływanego cytatu, to z kontekstu wynika, że tłumacz użył słowa „opatrność bóstwa” w znaczeniu „mądrość” lub „przezorność”, i chodzi o w tym wypadku o kosmiczny rozum – Logos, a nie wolę, która swej decyzji może zmienić kierunek działań.

przejawy ludzkiej arogancji i pychy (*hybris*), stąd łatwość narażenia się na boską zawiść (*phthonos*), zemstę (*nemesis*), karę (*tisis*) czy wątpliwej jakości moralnej sprawiedliwość (*dike*), które niszczą owoce okresu powodzenia. W tym zakresie grecka historia i mitologia podobnie umiejscawiają los człowieka, rozgrywany między koniecznością a przypadkiem. W takiej wizji odpowiedź na zasadnicze pytanie w wierszu *Dęby* byłaby twierdząca: „Tak, konieczność jest tylko odmianą przypadku, a sens tęsknotą słabych, ułudą zawiedzionych”.

Racjonalizacja historii i wyjaśnienia pragmatyczne pojawiają się wraz z relacją Tukidydesa, ale i tu rządzi przypadek. Autor *Wojny peloponeskiej* sucho i w zasadzie beznamiętnie relacjonuje nieustanną walkę ludzi (polityczną i militarną), będącą elementem ludzkiej natury. Tukidydes nie ma nawet jakichś większych ambicji dydaktycznych, ponieważ skoro „naturą wszystkich rzeczy jest wzrastanie i przemijanie”, to nie bardzo może liczyć na wyciąganie wniosków z opowiedzianych dziejów, mimo obecności tego rodzaju pedagogicznych deklaracji w dziele. Przestroga zapewne ma szansę na to, że nie będzie wzięta pod uwagę. Autor podkreśla swą rzeczowość, sprzeciwiając się zarówno „gotowym opiniom” niepoddanym krytyce, ale także literackim hiperbolom, bo czytelnik „nie powinien ufać poetom, którzy upiększali i wyolbrzymiali przeszłość, ani też logografom, którzy przedstawiali wypadki w sposób raczej interesujący niż prawdziwy” (Tukidydes, *Wojna peloponeska*, I, 21 i 22)⁷. Uderza tutaj pragmatyzm, wyzbyty jakiegokolwiek odniesienia do moralności czy sankcji religijnych, a najsilniej ujawniony w przedstawieniu przemówienia Peryklesa, gdy ten wyjaśnia współobywatelom specyfikę rozpoczętej wojny ze Spartą i konieczność obrony swej imperialnej potęgi:

Musicie wiedzieć, że walka toczy się nie tylko o wolność czy niewolę, lecz o utratę mocarstwowego stanowiska, i że niebezpieczeństwo grozi wam ze strony tych, którym się naraziliście podczas waszych rządów. Rezygnacja z mocarstwowego stanowiska jest już obecnie dla was niemożliwa, nawet jeśli ktoś z chwilowego strachu i z umiłowania spokoju daje

⁷ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988.

takie wzniosłe rady. Państwem bowiem waszym zarządzacie jak tyran. Zostać tyranem wydaje się rzeczą niesprawiedliwą, jednak przestać nim być jest na pewno rzeczą niebezpieczną (Tukidydes, *Wojna peloponeska*, II, 64).

Trudno zaprzeczyć, że przedstawione rozumowanie różni się od współczesnej sztuki politycznej tylko brakiem hipokryzji, a wydaje się także, że sławny Machiavelli wiele się od Tukidydesa nauczył. Ta cecha zostanie zresztą podkreślona i nawet uwznioślona przez Herberta w wierszu–sprawozdaniu z lektury *Anabazy* Ksenofonta. W utworze zatytułowanym identycznie jak dzieło ucznia Sokratesa, Herbert podkreśla brak transcendentnej idei i „goły instynkt samozachowawczy” greckich kondotierów perskiego władcy:

odbyli podróż bez Biblii proroków krzaków płonących
bez znaków na ziemi bez znaków na niebie
z okrutną świadomością – że życie jest wielkie
(*Anabaza*, tom *Raport z oblężonego miasta*, WZ s. 492)⁸.

Greckich najemników ocalił instynkt życia, a nie religijny zapal, a tym bardziej ideologia, którą poeta musiałby odrzucić i potępić; stąd westchnienie ulgi, że obyło się bez hipokryzji: „na szczęście nie kłamali że bronią cywilizacji”. Ciekawe, że Herbert poniekąd pozostaje w ramach tak rozumianej historyczności w wierszu *Dlaczego klasycy*⁹, gdzie *explicite* powołuje się na autora *Wojny peloponeskiej*, a jednocześnie przekracza granice jego sprawozdania, przykładając starożytny wzorzec do czasów sobie współczesnych. To może dlatego w utworze *Dlaczego klasycy* mamy niejako powtórkę działań Tukidydesa, choć marną, żalostną czy wręcz groteskową. Jednocześnie wiersz stanowczo sprzeciwia się idei postępu w historii – zarówno postępu

⁸ Por. M. Tyl, *Lekcja greki. O wierszu „Anabaza” z tomu „Raport z oblężonego miasta”*, w: *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Kraków 2015, s. 117-130.

⁹ Z. Herbert, *Dlaczego klasycy*, z tomu *Napis*, WZ, s. 359.

moralnego, jak politycznego. Wszak jest to obraz wyraźnego regresu, a właściwie upadku, który nie zezwala na opowieść na miarę eposu. Najbardziej rzuca się w oczy solidarność z Tukidydesem – postacią tragiczną, człowiekiem niewspółmiernie ukaranym. A ponieważ nie dla każdego czytelnika jasna jest „krzycząca niesprawiedliwość historii” opisana w wierszu, zwróćmy uwagę na historyczne realia. Prawdą jest, że Amfipolis wpadło w ręce Brazydasa i mieszkańcy zostali sprzedani w niewolę, więc poniekąd kara w postaci „dozgonnego wygnania”, choć surowa, wydaje się słuszna i proporcjonalna. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że starożytni Grecy zasadniczo nie pływali zimą po Morzu Egejskim ze względu na niewielkie rozmiary swych trier i burzliwe morze o tej porze roku. Sam fakt wypłynięcia z portu był objawem bohaterstwa ateńskiego wodza. Stąd patos czterech krótkich wersów z wiersza Herberta:

Tucydides mówi tylko
że miał siedem okrętów
była zima
i płynął szybko.

Mamy więc do czynienia z misterną płataniną różnych podejść, zakończoną jasnym wyznaniem wiary w wielkość człowieka, mężnie przyjmującego swój tragiczny los oraz całkowitą odpowiedzialność za swoje czyny i ich skutki, nawet przy niepełnej kontroli sytuacji¹⁰. Jest to – jak wiemy – *leitmotiv* Herbertowskiej poezji, zgodny z myślą Mistrza Henryka Elzenberga¹¹.

¹⁰ Kwestię odpowiedzialności w poezji Herberta omawiam w książce *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Zbigniewa Herberta*, Lublin 2004, w oparciu o koncepcje Hansa Jonasa, przedstawione głównie w: tegoż, *Zasada odpowiedzialności*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1995. Koncepcje te w wielu punktach są zbieżne z przemyśleniami Romana Ingardena, zob. tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, w szczególności rozdział: *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, s. 77-185.

¹¹ Na temat wpływu filozofii Elzenberga na twórczość Herberta zob. M. Tyl, *Elzenberg i Herbert*, w: *Pojęcia kielkujące z rzeczy...*, dz. cyt., s. 102-138; tegoż, M. Tyl, *Pesymizm, konserwatyzm, wartości. O filozofii Henryka Elzenberga*, Katowice

Grecko-rzymska starożytność znała tylko zmianę, kapryśne zwroty politycznej fortuny i nawet Polibiusz, który ukazuje, jak poszczególne wydarzenia doprowadziły do panowania Rzymian w całej ówczesnej *oikumene*, nie sądzi, aby był świadkiem jakiejś celowości historii. Owszem, najbliższe wydarzenia mogą być rozpoznane za pomocą wróżb – stąd kierowanie się opiniami wyroczni i wysoka pozycja wróżbitów, ale przecież nie istnieje jakiś generalny i ostateczny *telos* historii, do którego można by się odwołać, jak ma to miejsce w przypadku Hebrajczyków. Determinizm to nie teleologia. Wprawdzie piewca rzymskiego imperializmu, Wergiliusz, uważa, iż „przeznaczeniem” Rzymian jest „sprawiedliwy rząd nad światem”, ale przecież (odkładając na bok imperialną ideologię, na użytek której powstała *Eneida*) jest to raczej wyraz wiary w specyfikę ludów czy raczej ich wrodzoną umiejętność tworzenia prawa:

Ty, Rzymianinie, pamiętaj: masz władnie
Rządzić ludami. Te są twoje kunszty:
Masz pokojowi nadać prawo, szczeni
Poddanych, wojnę poskramiać zuchwałych
(Wergiliusz, *Eneida*, tłum. Z. Kubiak)¹²

Polibiusz zna jedynie okrutne igranie przeznaczenia, które raz daje zwycięstwo i potęgę Persom, innym razem Macedończykom, a wszystko na chwilę i nietrwale (Polibiusz, *Dzieje*, XXIX, 21)¹³. I chociaż grecko-rzymski historyk zauważa przyczynowość w historii i pilnie śledzi związki między wydarzeniami, to przecież nie wierzy w możliwość zrozumienia celowości dziejów jako takich ani nawet w jej istnienie. Znajomość przeszłości może zaledwie dostarczyć przykładów roztropnego i rozważnego militarne go oraz politycznego działania, ale nawet najlepszy ustrój nie zapewni wieczności: „Że wszystko, co istnieje,

2001, L. Kleszcz, *Nietzsche – Elzenberg – Herbert*, w: *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, red. W. Kunicki i K. Polechoński, Poznań 2002, s. 249-269; przedruk w: *Pojęcia kielkujące z rzeczy...*, dz. cyt., s. 353-378.

¹² Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 489.

¹³ Polibiusz, *Dzieje*, przeł. S. Hammer, Wrocław 2005.

ulega zniszczeniu i zmianie, na to chyba nie potrzeba dowodu; sam bowiem nieodwracalny bieg wypadków wystarczy, żeby w nas wpoić takie przekonanie” (Polibiusz, *Dzieje*, VI, 57), stąd Scypion na widok płonącej Kartaginy miał według historyka zacytować fragment chmurnej przemowy Hektora do Andromachy na temat smutnej doli przegranych, wypowiedź rozpoczynającą się od słów: „Przyjdzie dzień, kiedy legnie w gruzach Ilionu gród święty...”¹⁴ „Ta zmienność losu – pisze Karl Löwith – nie nastrojała starożytnych rezygnacyjnie, lecz była przedmiotem mężnej akceptacji”¹⁵, a w kontekście Herbertowej fascynacji antykiem dodać należy, że kontynuatorem tej postawy był jego filozoficzny mistrz i autor pracy o Marku Aureliusz, Henryk Elzenberg. Dwudziestowieczny nauczyciel historycznego pesymizmu nauczał, że „*Tragizm* jako etyka, treść życia, przewycięzenie pesymizmu. *Wylania* się z pesymizmu, a jednocześnie go usuwa”¹⁶. Czyż nie jest to nastawienie sprzeczne z postawą rozpacz?

Czym jednak różni się klasyczna tonacja od jej dwudziestowiecznej wersji? Różnica jest subtelna i wymaga podkreślenia, że raczej mówić należy o różnych odmianach antycznej postawy. Jedna, bardziej niewzruszona, nie zna skargi i nie zna lęku – to stoicyzm. Filozoficzny rozum, zespolony z rozumem Kosmosu, jest niewzruszonym Logosem. Stąd filozofia jako duchowe ćwiczenia ma na celu eliminację słabości, jaką niosą ze sobą uczucia, zwłaszcza gwałtowne – jak strach albo gniew – zaciemniający jasność umysłowego oglądu. Częste etykietowanie Herberta jako „stoika” jest w takim sensie nieporozumieniem, bo przecież nie rozum, ale sumienie i czułość stanowią o wielkości Herbertowych bohaterów, a w szczególności cechują Pana Cogito. Jest to nawiązanie do Homerowej tradycji, niestroniącej od melancholii przemijania, przyznającej się do bólu cierpienia, współczującej przegrany i pozwalającej na gwałtowne emocje – właśnie ten rodzaj starożytnej tradycji najlepiej oddaje ducha poezji Herberta. Nie są to

¹⁴ Homer, *Iliada*, VI 442-55, przeł. I. Wieniewski, Kraków 1984.

¹⁵ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 12.

¹⁶ H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994; zapiski pod datą 21 stycznia 1910.

elementy postawy sprzeczne z męstwem w obliczu nieprzychylnego losu. *Explicite* mowa o tym w wierszu *Do Marka Aurelego*¹⁷, ale także w *Dębach*. Zwłaszcza płacz – rzecz, wydawałoby się „niemęska” – znajduje swe uzasadnione miejsce w tej postawie¹⁸.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że pytania stawiane w *Dębach* mieszczą się po części w greckiej mentalności, która nie bardzo odróżniała historię naturalną od historii ludzkiej i rozpatrywała je w podobnych kategoriach, to znaczy w kategoriach deterministycznych. Skoro niezwykła mądrość Logosu sprawia, że świat jest przedustawny, to wszystko we wszechświecie jest przeznaczone (a więc los natury, ludzi, a nawet bogów, którzy są częścią natury¹⁹), a zatem jest też przewidywalne i rozumne. Tylko w takiej metaforycznej konwencji dwudziestowieczny poeta może zadawać pytania dębom, przywołując ich rolę w świętym gaju Dodony. Ale czy metafora ta nie jest jednocześnie objawem dystansu? – musimy przytaknąć: tak, przyjęta konwencja modlitewnego pytania oraz mitologiczna symbolika bierze odpowiedź w nawias, ponieważ zderzona została z dwudziestowieczną mentalnością, w której Natura i Kosmos zostały „odczarowane”, a Logos utracił swą moc.

¹⁷ Z. Herbert, *Do Marka Aurelego*, tom *Struna światła*, WZ, s. 26.

¹⁸ Herbert reinterpretuje Homerowską tradycję w wielu wierszach. Ostatnio na przykładzie wiersza *Fragment* ukazał to Jakub Andrzej Jurkowski, „*Usłysz nas Srebrnoluki*”. *Egzegeza modlitwy greckich wojowników we „Fragmencie” Zbigniewa Herberta*, w: *Gąszcz srebrnych liści...*, dz. cyt., s. 99-117.

¹⁹ Najważniejszą różnicą między współczesnym myśleniem o Naturze a starożytnym jest rodzaj panteizmu greckiego, który w ramach Kosmosu znajdował też miejsce dla bogów. Pod wpływem chrześcijaństwa i jego radykalnego odseparowania tego, co fizyczne, i tego, co metafizyczne, boskość jest absolutnie transcendentna. Ewolucję pojęć na ten temat szczegółowo omawia Krzysztof Mech, zob. *Natura i nadprzyrodzoność*, w: tegoż, *Człowiek – natura – transcendencja*, Kraków 2014, s. 11-95. Także dzieło Herodota zostało nieprzypadkowo przywołane w niniejszej interpretacji, m.in. ze względu na wyraźną wizję świata, którego częścią są bogowie.

DETERMINIZM I GRA W KOŚCI. NIEPOTRZEBNA KONCEPCJA BOGA

Czy dęby mogą być symbolem scjentyzmu? Konieczność i przypadek różnie były definiowane w fizyce oraz w nowożytnej filozofii. Wzmianka o „grze w kości” przywołuje Einsteina i nie tylko, ale wraz z nim całą historię scjentyzmu ostatnich dwustu lat. Nie jest to wyjątek w twórczości Herberta, bo w innym miejscu poeta raczej ironicznie albo żartobliwie powołuje się na Heisenberga, skoro przedstawia jego równanie jako symbol pewności, a w istocie mowa przecież o zasadniczej nieoznaczoności kwantowo rozumianej materii. Klasyczna fizyka uważała, że wszystkie zjawiska są ściśle uwarunkowane i jedynie niezajomość ich kompletu albo niedoskonałość pomiarów może uniemożliwić ich przewidzenie, a tym samym stworzyć wrażenie, że prawa fizyki nie są powszechne. Obecnie dzięki fizyce kwantowej świat jawi się jako naturalnie indeterministyczny, w którym mowa o fundamentalnym prawdopodobieństwie, a nie o pewności, co dla laika nie ma specjalnego znaczenia, ponieważ równanie Heisenberga (z 1927 roku) jest zrozumiałe tylko przez fachowców, mimo że upłynęło już niemal sto lat od jego prezentacji. Dlatego też wolno przypuszczać, że Herbert, kiedy powołuje się na „ściśłość” formuły swego doświadczenia mistycznego, to w wierszu *Objawienie* zwyczajnie żartuje:

tkanka mojej formuły
z aluzji jak w *Fedonie*
miała także ściśłość
równania Heisenberga²⁰.

Dowcip polega na tym, że w wierszu następuje zrównanie platońskiego, a więc literackiego przedstawienia metafizyki, ze wzorem matematycznym, czyli wcieleniem pocziwie rozumianej „ściśłości”. Kolejne

²⁰ Z. Herbert, *Objawienie*, tom *Studium przedmiotu*, WZ, s. 292. Wiersz ostatnio interpretowała Daria Murlikiewicz, *Nieruchome epifanie. Kilka uwag o Objawieniu Zbigniewa Herberta*, w: *Gąszcz srebrnych liści...*, dz. cyt., s. 217-232.

piętro intelektualnej figlarności bierze się stąd, że równanie opisuje nieoznaczoność kwantową materii. Wzór powiada bowiem, że im dokładniej mierzymy położenie cząstki, tym mniej dokładnie możemy zmierzyć jej prędkość, i odwrotnie. Zauważmy, że najczęściej w tłumaczeniach dla laików podkreśla się fakt, iż jest to fundamentalna cecha materii, a nie błąd pomiaru – aby nie było najmniejszej wątpliwości, że mamy do czynienia z istotą zjawisk przyrodniczych, a nie brakiem precyzji narzędzi²¹. Dawniejsza fizyka była bardziej pewna siebie.

Sukcesy fizyki XVIII wieku, a w szczególności wielkich teorii naukowych, jak np. teorii ciężenia Newtona, wbiły przyrodników w taką pychę, iż francuski matematyk Pierre Simon de Laplace uznał na początku XIX wieku, że gdyby było możliwe poznanie aktualnego stanu wszechświata, to moglibyśmy przewidzieć jego dalsze losy, podobnie jak odтворzyć jego wcześniejszą historię. Tak zwany „demon Laplace’a”, czyli

Inteligencja, która by w danej chwili znała wszystkie siły ożywiające przyrodę i wzajemne położenie rzeczy, które wchodzą w skład przyrody (...), ogarnęłaby tą samą formułą ruchy zarówno największych ciał wszechświata, jak i najmniejszego atomu; nic nie byłoby dla niej niepewnym i przyszłość byłaby jej przytomna, podobnie jak przeszłość²².

Ten absolutny determinizm uczony łączył z fatalizmem społecznym i sądził, że można go zastosować także do ludzkich zachowań. Jemu też się przypisuje *bon mot* o Bogu w rozmowie z Napoleonem: „Sir, ta hipoteza nie była mi potrzebna”. Tradycja scjentystyczna aż do lat dwudziestych ubiegłego wieku opierała się na deterministycznym wyznaniu wiary i dopiero powstanie fizyki kwantowej zmodyfikowało poglądy samych fizyków. Niemożność ustalenia konkretnego wyniku jednego pomiaru została zastąpiona oceną prawdopodobieństwa wyniku serii pomiarów – i do tego czyni aluzję Herbert, pisząc

²¹ Problem nowej wizji świata i matematyzacji fizyki opisuje Michał Heller w rozdziale *Wszechświat matematyczny*, w: tegoż, *Uchwycić przemijanie*, Kraków 2010, s. 216-241.

²² J. Gaarder, *Świat Zofii. Cudowna podróż w głąb historii filozofii*, przeł. I. Zimnicka, Warszawa 1995, s. 250.

o „demiurgu nikczemnych tablic statystycznych”, który zastąpił „demon Laplace’a”. Mianowicie można w przybliżeniu ustalić prawdopodobieństwo otrzymania wyników A, B, i dalszych. Współczesna fizyka musi się więc zadowolić prawdopodobieństwem, przypadkowością i brakiem przewidywalności! Albert Einstein, który poza sławną teorią względności przyczynił się także do rozwoju fizyki kwantowej, nie mógł się pogodzić z tezą o rządach przypadku, co wyraził owym sławnym powiedzeniem, zacytowanym w wierszu²³.

Ale między Laplace’em a Einsteinem europejski scjentyzm czerpał nie tylko ze zdobyczy fizyki i matematyki, ale także z teorii ewolucji Darwina, pozytywizmu Comte’a i Spencera, a przede wszystkim z marksizmu, który przeniósł schematy biologicznego rozwoju – w rodzaju walki o byt – do nauk społecznych w postaci walki klas. Jak pisze biograf marksizmu Leszek Kołakowski, „to poszukiwanie *jedności metody i jedności treściowej* całej wiedzy ludzkiej – w szczególności poszukiwanie takich całościowych ujęć, które włączają historię ludzką w historię natury, zgodnie z intencją darwinizmu – łączy Engelsa z pozytywistycznym nurtem epoki”²⁴. Oznacza to przede wszystkim odejście od statyczności osiemnastowiecznej wizji, utrwalonej w mechanistycznym schemacie, na rzecz dialektycznego rozwoju i idei postępu. Przy czym zastosowanie heglowskiej dialektyki do ówczesnego stanu badań nauk przyrodniczych zaowocowało tak zwanym „materializmem dialektycznym”, który w teorii i praktyce komunistycznej był ontologią i epistemologią marksistowską, a w zamierzeniu miał kończyć wielowiekowy spór między filozofią idealistyczną i materiali-

²³ Powiedzenie: „Bóg nie gra w kości” należy do komunałów światowego zasięgu. W Polsce przywołane zostało także w tłumaczeniach biografii Einsteina oraz w zbiorach cytatów, opublikowanych już po śmierci Herberta, ale obecnych na zachodnim rynku wydawniczym od dziesiątków lat, por. A. Pais, *Pan Bóg jest wyrafinowany... Nauka i życie Alberta Einsteina*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa 2001; tegoż, *Tu żył Albert Einstein*, przeł. M. Krośniak, Warszawa 2005; A. Calaprice, *Einstein w cytatach*, przeł. M. Krośniak, Warszawa 1997; J. Bernstein, *Albert Einstein i granice fizyki*, przeł. J. Włodarczyk, Warszawa 2008.

²⁴ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Poznań [b.d.w.], t. I, s. 455. Według Kołakowskiego, tendencja ta jest najbardziej wyraźna w dziełach z lat 1875–86: *Anty-Dühring*, *Ludwik Feuerbach* i *Dialektyka przyrody*.

styczną. Ściślej mówiąc, był to koniec filozofii, przemienionej w światopogląd, ponieważ z klasycznej filozofii miała się uchować jedynie logika formalna i dialektyka, a cała reszta zagadnień „rozpływa się w pozytywnej nauce o przyrodzie i historii (Fryderyk Engels, *Anty-Dühring, Wstęp*). Filozofia w tym ujęciu jest więc próbą uogólnienia nauk szczegółowych i niczym więcej²⁵.

Splecione w wierszu aluzje do wypowiedzi Einsteina, którego można rozumieć jako symbol albo *pars pro toto* współczesnej wiedzy przyrodniczej oraz zbrodniczej praktyki politycznej komunizmu, wyrażonej aforyzmem „trybunał o zaranku egzekucja nocą” poniekąd streszcza intelektualną i społeczną historię świata XX wieku. Ale co tu jest istotne z punktu widzenia człowieka jako człowieka? Przecież nie taka czy inna forma determinizmu czy też indeterminizmu przyrody. Nawet gdyby determinizm mechanistyczny Laplace’a był właściwym obrazem konieczności istniejących w przyrodzie, nie wynika z niego – przynajmniej bezpośrednio – żaden nadzwyczajny problem dla ludzkiej społeczności. Również teoria ewolucji sama w sobie nie niesie niebezpieczeństwa, a tylko jej przeniesienie do nauk społecznych. To pod wpływem teorii Darwina zrodziły się ruchy społeczne i polityczne, które odrzuciły dotychczasową podstawę kultury europejskiej czyli biblijne pojęcie bliźniego i zastąpiły je ideą naturalnej selekcji (stąd walka klas, ras i etnicznie rozumianych grup narodowych). Dopiero przekonanie, że prawu bezwzględnej walki o byt podlegają ludzie, społeczeństwa i ich dzieje, zaczyna być groźna i tragiczna w skutkach. Tym bardziej „żelazne prawa historii”, rzekomo odkryte przez marksistów, zaowocowały realizacją zbrodniczej utopii. I czyż nie powracamy do zagadnienia sensu dziejów? Tylko tym razem do zsekularyzowanej eschatologii? Rozpatrzmy oba pytania po kolei.

²⁵ Leszek Kołakowski we wspomnianym dziele rozważa sprzeczności i niekonsekwencje myślenia Engelsa, m.in. używanie przez niego nieostrych pojęć filozoficznych, jak „materia”, założenie, że wszelki ruch jest własnością tak pomyślanej materii (bo inaczej musiałby istnieć zewnętrzny wobec niej poruszyciel) itp. Dla niniejszego wywodu nie jest to jednak istotne (por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, dz. cyt., t. I, s. 460).

W rozumowaniu Kartezjusza czy Laplace'a nie ma miejsca na przypadek, bo istnieje wyłącznie konieczność i to drobiazgową. W rozumowaniu Engelsa przypadek jest jedynie pozorem, za którym sprytnie skrywa się konieczność:

W przyrodzie, gdzie również na pozór rządzi przypadek, panuje w każdej poszczególnej dziedzinie, jak to już dowiedziono, konieczność wewnętrzna i prawidłowość, która poprzez przypadek toruje sobie drogę. To, co dotyczy przyrody, dotyczy również społeczeństwa (F. Engels, *Pochodzenie rodziny*, IX)²⁶.

Przy czym Engelsowi nie chodzi o detale, lecz o konieczny kierunek zmian. Znając „żelazne prawa historii”, możemy więc przewidzieć rozwój społeczny i wynik walki klasowej, choć niekoniecznie jego poszczególne meandry i szczegóły, a poza tym jesteśmy w stanie sterować procesami, skoro wiemy, jakim prawom społeczeństwa podlegają. Tak można zostać „maszynistą dziejów”, co oznacza – teoretycznie u Marksa, a praktycznie u Lenina – że nie poszczególne człowiek, ale społeczeństwo jako całość liczy się jako sens dziejów²⁷.

Jeśli więc dęby z wiersza Herberta symbolizują wspólnotę ludzką, będącą częścią porządku Natury, to mowa nie tylko o konflikcie między interesem jednostki i marksistowsko rozumianą inżynierią społeczną, w której „Jednostka – zerem, jednostka – bzdurą”, jak aforystycznie to ujął Majakowski w poemacie *Włodzimierz Iljicz Lenin*, ale o nowej wersji świeckiej teleologii, rozwijanej przez ostatnie 200 lat. Pojęcie filozofii dziejów wymyślił bowiem Wolter w *Rozważaniach o obyczajach i duchu narodów*, zastępując Boską Opatrzność (i teodyceę Leibniza²⁸) wolą człowieka, który jako istota rozumna winien sam dążyć do kształtowania historii dzięki nauce, technice, sztuce, moralności, a także właściwemu – czyli liberalnemu – ustrojowi

²⁶ <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1884/pochodzenie/index.htm> [dostęp: 27 września 2015].

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, dz. cyt., s. 502.

²⁸ G. W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001.

społecznemu. Takie złudzenie żywili ludzie Oświecenia, odrzucając chrześcijańską interpretację historii opartą na Objawieniu. Sądzieli naiwnie, że dogmatyczną doktrynę, która interpretowała dzieje w kategoriach teologicznych (a więc pozaświatowych), można zastąpić ideą postępu, rozumu i woli człowieka. Tak zrodziła się wiara w Historię, pisaną z dużej litery. Karl Löwith przekonująco ukazał, jak „nowożytna filozofia dziejów wypływa z biblijnej wiary w wypełnienie, a kończy się na sekularyzacji jej eschatologicznego wzorca”²⁹. Faktem jest, że u wszystkich nowożytnych historiozofów obserwujemy niemal identyczną strukturę rozumowania i ich poglądy różnią się tylko w szczegółach (Wolter, Proudhon, Hegel, Marks, Comte, Burckhardt).

Z czasem każdy przejaw jakiegoś światopoglądu historycznego, nawet mętny, uznawany był za „historiozofię”, ale w sensie ścisłym chodzi o taki racjonalny i systematyczny wykład dziejów, w którym przyczyny i następstwa zdarzeń historii ludzkiej są powiązane według jakiejś ogólnej zasady i odniesione do ostatecznej istotności. Takim celem była samorealizacja człowieka, wyzwolonego z alienacji, a drogę do niego miał otworzyć komunizm, postulujący porzucenie liberalnych skłonności i ustanowienie dyktatury proletariatu (inną wersję realizacji darwinowskiej wizji zastosowanej do dziejów społecznych zaproponował faszyzm i hitleryzm, przy czym w tym wypadku wiodącą ideą została supremacja lepszej rasy).

To właśnie w takim kontekście historycznym zostało postawione pytanie, które reasumuje dylemat współczesnego człowieka. Nauki przyrodnicze nie dały – bo nie mogły dać – odpowiedzi na egzystencjalne pytania, a sens dziejów imputowany przez dwudziestowieczne nauki społeczne (a właściwie ideologie) okazał się pretekstem do

²⁹ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, dz. cyt., s. 6. W tym miejscu trzeba dodać, że niemiecki filozof, który przeżył trzynastoletnie istnienie „Tysiącletniej Rzeszy” i był świadkiem rozprzestrzeniania się „Ojczyzny światowego proletariatu”, jest wiarygodnym autorem dla starszego pokolenia Polaków, którzy osobiście posmakowali owoców budowania raju na ziemi. Również Leszek Kołakowski w cytowanym opracowaniu dziejów marksizmu zwraca uwagę na eschatologiczną strukturę tej ideologii. On także godzien jest zaufania, choć raczej z powodu swej perfekcyjnej znajomości tematu i wiedzy „z pierwszej ręki”.

zbrodni na niespotykaną dotychczas skalę, powodując cierpienie i rozpacz milionów. Na pytanie postawione tak rozumianej Naturze użyjemy więc sugestii, że w postnietzscheańskiej atmosferze pogardy dla słabych i w darwinowskiej wizji walki klas (czy ras) „konieczność jest tylko odmianą przypadku, a sens tęsknotą słabych, ułudą zawieszonych”. Sens zamyka się w dominacji.

ODEJŚCIE PROROKÓW. POMINIĘTA KONCEPCJA

A czego nie ma? Co zostało w wierszu pominięte? I w tym wypadku odpowiedź jest dość prosta: judeochrześcijańska idea Opatrzności. Rzecz nie w inicjalnym stwierdzeniu o „odejściu proroków”, a przynajmniej nie tylko w nim, ponieważ w ostatnich wersach wiersza wyraźnie zaznaczono nieobecność eschatologicznej nadziei. Brak ów wynika z nieobecności jakiegokolwiek sankcji nadprzyrodzonej w rodzaju np. biblijnej obietnicy. A przecież o pomoc i radę Pan Cogito zwykł prosić także przedstawiciele judaizmu, jak choćby Rabbiego Nachmana z Braclawia. Charakterystyczne, że kontekst akcentuje niemożność znalezienia sensu egzystencji w wypowiedziach nauk przyrodniczych (*Pan Cogito szuka rady*):

Tyle książek słowników
opasłe encyklopedie
a nie ma kto poradzić

zbadano słońce
księżyc gwiazdy
zgubiono mnie

moja dusza
odmawia pociechy
wiedzy³⁰.

³⁰ Z. Herbert, *Pan Cogito szuka rady*, tom *Pan Cogito*, WZ, s. 429.

Nie ulega wątpliwości, że – podobnie jak w *Dębach* – wiedza pozytywna nie potrafi utulić niepokoju o sens życia i świata, co – z punktu widzenia poetyki – uwypukla zastosowanie przerzutni. I tym razem za brakiem odpowiedzi skryta jest Historia „przez duże H”, choć w wykonaniu brunatnego, a nie czerwonego faszyzmu³¹. W wierszu tym odpowiedzialność za niewykonanie zadania spada na organizatorów „ostatecznego rozwiązania”, którzy tak doskonale wywiązali się z powierzonego im zadania, że nawet odnalezienie grobu, a więc jakiegoś materialnego punktu, nie jest możliwe³²:

może by mi poradził
rabi Nachman
ale jak mam go znaleźć
wśród tyłu popiołów.

To – oczywiście – pretekst, a właściwie pozór braku odpowiedzi, skoro nie został zaprzeczony świat, do którego przywódca duchowy przynależał. Niemożność kontaktu z Rabbim Nachmanem jest przede wszystkim oskarżeniem ludobójstwa, ale jednocześnie uwzniośla i samą postać, i jego otoczenie, a także rodzaj religijności. Nic nie wskazuje na to, aby podważona została idea szabasu jako „Nowego Nieba”³³ albo chasydzkiej wizji umierającego przywódcy: „w rękę miał / Torę płonąca”. Nie bez znaczenia jest także, że chasydzi braclawscy, którzy po śmierci przywódcy nigdy nie wybrali sobie nowego, wierzą,

³¹ Określenia Herberta z *Hańby domowej*, gdzie akcentował zasadniczą jedność obu totalitaryzmów: nazistowskiego i komunistycznego (*Wypluć z siebie wszystko. Rozmawia Jacek Trznadel*, w: *Herbert nieznanym. Rozmowy*, Warszawa 2008, s. 119).

³² Chasydzki rabin Nachman z Braclawia zmarł w roku 1810, a więc nie jest to aluzja do ewentualnej śmierci w krematorium, ale do faktu, że jego grób został zbezczeszczone i zniszczony w czasie II wojny światowej oraz do Holocaustu jako takiego. W opracowaniu Henryka Halkowskiego ukazały się *Opowieści rabina Nachmana z Braclawia*, Kraków 1999.

³³ „Nowe Niebo” zostało napisane z dużej litery, a poza nazwami własnymi jak Tora i Braclaw, nazwiskiem Nachman oraz inicjalnym słowem – jest to jedyny przypadek w wierszu.

że „rebe udziela im rad za pomocą ksiązek i opowieści, jakie po sobie zostawił”³⁴. Co ciekawe, w wierszu została podkreślona osobista więź poety ze wschodnimi terenami dawnej Rzeczypospolitej (dusza Pana Cogito wędruje „po drogach ojców”), które były miejscem współegzystencji Żydów i Polaków: „to miejsce które opuściliśmy / to miejsce które krzyczy”.

Tak w wierszu *Pan Cogito szuka rady*. Tymczasem świat wiersza *Dęby* charakteryzuje się absencją transcendencji, bo pytanie postawione zostało w rzeczywistości, w której wymiar transcendentny nie istnieje. Osoba pytająca – a wszystko wskazuje na to, że mamy do czynienia z jakimś „ja” symbolizującym współczesnego człowieka – *de facto* nie bierze pod uwagę judeochrześcijańskiej wizji świata, ponieważ żyje w czasach „po śmierci Boga”. „Przy czym nie chodzi tutaj o to, że nie spotykamy już ludzi wierzących w Boga, ale przede wszystkim o to, że religia nie jest już głównym czynnikiem integrującym współczesną kulturę”³⁵.

Jako pierwszy ideę Boga działającego w historii przedstawił św. Augustyn (354–430) i został twórcą chrześcijańskiej filozofii dziejów (*De Civitate Dei* 413–427)³⁶. Historia zyskała sens nie tylko teleologiczny, ale wręcz teologiczny, wychodząc poza plemienną wizję osobistej opieki Jahwe nad doczesnym bytem Izraela. Wizja była dynamiczna, skoro kosmos stał się polem walki między „państwem Bożym” a „państwem ziemskim”, a poza tym zbudowała fundament pod pojęcie postępu, a nie tylko zwykłej zmiany. Idea poprawy i zbawienia – kosmicznego pojednania – nadała sens dziejom w przestrzeni znajdującej się poza historią i poza empirią. Stopniowo, od czasów Joachima z Fiore (1131–1202)³⁷ i Jacques-Bénigne Bossueta (1627–1704)³⁸, radykalny rozróż

³⁴ Cytat ze strony internetowej „Chasydyzm po polsku” (<http://www.chasydyzm.lauder.lodz.pl/braclaw.htm>, dostęp: 1 lutego 2015).

³⁵ K. Mech, *Śmierć nadprzyrodzonego*, w: tegoż, *Człowiek – natura – transcendencja*, dz. cyt., s. 13.

³⁶ *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

³⁷ J. Grzeszczak, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów*, Poznań 2006.

³⁸ P. Napierała, *„Kraj wolności” i „kraj niewoli” – brytyjska i francuska wizja wolności w XVII i XVIII wieku*, Kraków 2011.

między *sacrum* a *profanum* zostawał zasypywany i dzieje moralnego oraz religijnego postępu rozumiane były jako ziemska historia, której celem jest „dopełnienie czasu”. I chociaż podział na epoki (Ojca, Syna i Ducha) nie jest dziś respektowany, dzisiejsze chrześcijaństwo zasadniczo żyje przeświadczeniem o jedności religijnej i świeckiej historii, których czas wypełni się jednocześnie na Sądzie.

To właśnie idea urzeczywistniania Królestwa Bożego na ziemi stała się wzorem dla wszystkich ideologii świeckich i podstawą nowożytnych historiozofii, o których była wcześniej mowa. Jeśli wierzyć tezie Webera³⁹, to w łonie samego chrześcijaństwa świecką wizję historiozoficzną przejął i najpełniej w praktyce zrealizował protestantyzm, przez utożsamienie sensu życia z pracą jako najbardziej wartościową formą modlitwy.

Co więc oznacza w *Dębach* brak transcendentnej perspektywy? Horyzont tego pytania jest jasno i dobitnie określony, zanim pojawia się pytanie, i zakończenie wiersza poza ten krąg nie wykracza. Powstać więc kwestia odpowiedzi na wątpliwość, co oznacza owo odsunięcie nadziei religijnej, a w szczególności tradycji judeochrześcijańskiej, bo zasadniczo tylko taka wchodzi w rachubę. Czy jest to wyłącznie stwierdzenie faktu, konstatacja aktualnego stanu rzeczy – opis duchowego momentu w dziejach Europy? Czy pesymistyczna tonacja wiersza jest ukazaniem tragizmu wewnątrz zwycięskiej tradycji światopoglądowej, czyli scjentyzmu, która wprowadziła zwyciężyła, ale z katastrofalnym skutkiem dla człowieka? A może jest to zgoda na świat, w którym żaden metafizyczny sens nie istnieje? Innymi słowy, czy wiersz ujawnia niepewność co do stanowiska autora, a może tylko bohatera wiersza?

Pytanie o sens historii spotkało się z wieloma odpowiedziami uzależnionymi od samej definicji sensu oraz wizji świata i ludzkiego w nim miejsca. Co oznacza pominięcie chrześcijańskiej tradycji? W wierszu brak wyrazistego rozstrzygnięcia, co nie dziwi u autora *Trenu Fortynbrasa* i paru innych wierszy, których wydzźwięk został ukryty w delikatnych tonach, a rozumienie wydaje się jaśniejsze w kontekście

³⁹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* [1904–1905], przeł. J. Miziński, Lublin 1994.

zasadniczej postawy autora. Takie stanowisko, które podkreśla nadawanie sensu wydarzeniom przez refleksję systematyczną, ale niemożliwą do ugruntowania w empirii, oznacza, że filozofia historii nie może być nauką pozytywną, podobnie jak nauka nie może dać odpowiedzi na pytania o sens egzystencji. Oznacza to jednocześnie, że historia jako taka nie może być zrozumiała i sensowna sama w sobie, czyli że same wydarzenia historyczne jeszcze nie dowodzą swej istotności i potrzebują przyjęcia zewnętrznego kryterium sensu lub celowości. Dlatego Karl Löwith, autor przeglądu stanowisk historiozoficznych, zatytułowanego *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, powiada, że

problem historii jest w jej własnym zakresie nierozwiązalny. Wydarzenia historyczne jako takie nie zawierają najmniejszej wskazówki co do jakiegoś ostatecznego uniwersalnego sensu. Historia nie ma żadnego ostatecznego rezultatu. Rozwiązanie jej problemu na gruncie niej samej nigdy nie istniało i nigdy nie zaistnieje, ludzkie bowiem doświadczenie historii – to doświadczenie ustawicznych niepowodzeń⁴⁰.

A powołując się na Bierdiajewa, dodaje, że – jeśli oczekiwać postępu w kwestii zaniechania przemocy i zniszczenia – to „także chrześcijaństwo jako historyczna religia światowa poniosła fiasko”⁴¹. Skoro jednak zauważamy znaczącą nieobecność judeochrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie w tym konkretnym utworze, to może jest rzeczą słuszną zwrócenie uwagi na dwa inne wiersze: *Widokówka od Adama Zagajewskiego (Rovigo)* i *Do Ryszarda Krynickiego – list (Raport z oblężonego miasta)*. Oba utwory usilnie podkreślają rolę poezji, której soteriologicznym obowiązkiem jest mówienie prawdy poprzez piękno. I w jednym, i w drugim utworze przywołana zostaje także apokaliptyczna wizja Sądu Ostatecznego, wobec której należy zachować męstwo bez złudzeń, ale też bez rozpacz. Postawa ta wydaje się heroiczna:

⁴⁰ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia...*, dz. cyt., s. 186.

⁴¹ M. Bierdiajew, *Sens historii*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002.

jakich sił trzeba by na przekór losom
 wyrokom dziejów ludzkiej nieprawości
 w ogroju zdrady szeptać – cicha nocy

jakich sił ducha trzeba by wykrzesać
 bijąc na oślep rozpaczą o rozpacz
 iskierkę światła hasło pojednania⁴².

„Ciemne pytania” i „sowie zagadki” na temat wyniku „chwili ostatecznej” z *Widokówki do Adama Zagajewskiego* nie mogą oczekiwać odpowiedzi ze strony wiedzy pozytywnej. Wydaje się więc, że podstawowy czy też dominujący ton wiersza *Dęby* skierowany jest przeciwko tego rodzaju próbom. Ale to wniosek niekompletny, choć niewątpliwie zasadny. Cytowany wiersz zawiera ukryty cytat z *Dziadów* Mickiewicza oraz aluzję do celi Konrada. Wydaje się, że również *Dęby* zadają identyczne pytania, co Wielka Improwizacja, gdzie w bardziej gwałtowny sposób rozważa się naturę Boga. Jeśli to dalekie echo nie rzuca się w oczy, to tylko z tej przyczyny, że zostało pozbawione elementu walki z Bogiem o władzę. Dwudziestowieczny poeta nie rości sobie prawa do rządów nad światem – jak czynił to romantyczny poeta – jako że nie uzurpuje sobie praw genialnej jednostki–artysty–kreatora, a tym bardziej nie wierzy w ludzkie uzurpacje, które w jego epoce skutkowały niespotykanym cierpieniem.

Świecka wersja millenaryzmu doprowadziła w XX wieku nie tylko do poważnego załamania się ufności w postęp, ale także wiary w jakikolwiek sens dziejów, czego wyrazem zaraz po wojnie wydaje się moda na egzystencjalizm, rozumiany jako absurd bycia poszczególnego i zbiorowego⁴³. Wprawdzie w krajach komunistycznych narzucony optymizm państwowy ciągle podawał do wierzenia eschatologię

⁴² Z. Herbert, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, tom *Raport z obłąkanego miasta*, WZ, s. 464.

⁴³ Herbert wysoko ceni sobie i twórczość i postawę moralną Alberta Camusa, ale szydzi z Sartre’a i jego politycznego egzystencjalizmu, uzupełnionego o członkostwo we Francuskiej Partii Komunistycznej (zob. Z. Herbert, *Egzystencjalizm dla laików*, w: *Węzeł gordyjski*, red. P. Kądziała, Warszawa, s. 363–366). Na

marksistowską, która miała rozwiązać wszystkie problemy dziejowe ludzkości, a w szczególności niesprawiedliwość społeczną, to przecież w masach nie sposób było wykrzesać chiliastycznego entuzjazmu bez posłużenia się bezwzględny terror, bez prania mózgow czy odcięcia od niezależnych źródeł informacji. Te dwa ateizmy – jeden ugruntowany w rozpacz, drugi w świeckiej nadziei wzorowanej na chrześcijańskiej eschatologii – poważnie nadwątlili religijną ufność, zakorzenioną w chrześcijańskiej kulturze Europy.

KONIEC PYTANIA O SENS

Badacze, którzy doszukują się jeszcze innych wątków i aluzji – mają oczywiście rację. Czy dęby mogą być symbolem żywotnych sił Natury? Bez wątpienia. Romantyczna natura przywołana zostaje polemicznie za sprawą poezji Keatsa i ułudy „pojednania” ludzkości ze światem przyrody⁴⁴. Inne wiersze Herberta – jak *Góra naprzeciw pałacu* – mówią wyraźnie, że nie ma porozumienia między człowiekiem a Naturą:

Naprawdę między przyrodą a losem ludzkim
nie ma istotnego związku
powiedzenie że trawa szydzi z katastrofy
jest wymysłem niepocieszonych i chwiejnych.

To stanowisko stałe, choć na początku kariery pisarskiej Herbert – chyba jednorazowo – pisze o „współczuciu przyrody”, będącej świadkiem męczeństwa św. Kosmy i Damiana: „Wzgórza – ziemia

temat stosunku Herberta do Sartre’a por. P. Abriszewska, *Przeżycia egzystencjalne Pana Cogito*, w: *Między nami a światłem...*, dz. cyt., s. 321-334.

⁴⁴ Kwestię nawiązań do poezji Johna Keatsa szczegółowo omówiła Karolina Górniak w szkicu *Milczenie natury (Dęby z tomu Elegia na odejście)*, w: *Gąszcz srebrnych liści...*, dz. cyt., s. 183-204. Autorka wskazała także na intertekstualność utworu z wierszem Krzysztofa Kamila Baczyńskiego *** *Byłeś jak wielkie, stare drzewo* oraz teoriami współczesnej fizyki kwantowej.

wzruszona, podłużne westchnienie obłoków⁴⁵. Zastrzec jednak należy, że jest to poniekąd ekfrazja i może być mowa o nastroju obrazu Fra Angelico, a nie o przekonaniach poety. W tej kwestii stosunek do holenderskiego pejzażysty jest dodatkową poszlaką, skoro jego „metafizyczne inklinacje” zostały przez Herberta spostonowane:

Chciałbym jeszcze powiedzieć, dlaczego moje uczucia do Ruysdaela ochłodyły. Otóż stało się to wtedy, gdy w jego płótna wstąpił duch i wszystko stało się uduchowione, każdy liść, każda obłamana gałąź, każda kropla wody. Natura dzieliła z nami nasze rozterki i cierpienia, przemijanie i śmierć. Dla mnie najpiękniejsza jest przyroda niewspółczująca – chłodny świat w innym świecie⁴⁶

Zarówno zmienność losu, która nie wpychała starożytnych w depresję i rezygnację, jak oziębłość Natury były przedmiotem mężnej akceptacji w filozofii Henryka Elzenberga⁴⁷. W sensie dosłownym pytanie dotyczy sensu śmierci w przyrodzie, skoro dęby zapytywane zostały o znaczenie biologicznej rozrzutności Natury. Ale ustaliliśmy przecież, że metaforyczne ujęcie zakłada, iż dęby symbolizują nie tylko siły Natury, ale także wspólnotę ludzką, a także ludzkie – czyli potencjalnie znaczące – dzieje gatunku. Ale autor pyta nie tyle o sens semantyczny dziejów, co przede wszystkim o znaczenie pragmatyczne. Za ujętymi myślowo istotnymi cechami przedmiotów i idei kryje się także pytanie o treść i znaczenie dla człowieka i jego egzystencji. Ina-

⁴⁵ Z. Herbert, *Fra Angelico: Męczeństwo świętych Kosmy i Damiana*, w: tegoż, *Utwory rozproszone (Rekonesans)*, wybór i oprac. R. Krynicki, Kraków 2010, s. 27.

⁴⁶ Z. Herbert, *Delta*, w: tegoż, *Martwa natura z wędzidłem*, Warszawa 2003, s. 15.

⁴⁷ Wypowiedzi na ten temat jest wiele. Jedna z charakterystycznych została zapisana pod datą 15 stycznia 1923: „Beznadziejność, która w mowie potocznej stała się synonimem rozpacz, nie jest nim ze swej natury; brak nadziei, niespodziewanie się znikąd i po niczym niczego, nie jest powodem, by się oddawać smutkowi, a cóż dopiero rozpacz. ‘Beznadziejność’ to znaczy po prostu, że niczego po swoim działaniu ani dla siebie, ani dla świata nie oczekuję: sens, treść i wartość świata są całe w tym oto czynie, wyrażającym mą duszę taką, jaka jest w tej oto chwili. Jeżeli już jakieś pojęcie szczególnie bliskie, to cóż? Chyba ‘męstwo’: męstwo całej naszej postawy wobec istnienia” (H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, dz. cyt.).

czej mówiąc, sens dziejów czy wspólnoty nie jest możliwy bez określenia znaczeń ekspresyjnych i emocjonalnych.

Powtórzmy na koniec, że samo postawienie pytania o sens historii jest możliwe wyłącznie w duchowym klimacie judeochrześcijaństwa, nawet jeśli pojawiło się w opozycji do tej tradycji. Mówiąc językiem filozofii Józefa Tischnera, europejski świat i życie Europejczyka musi rozgrywać się w jakimś horyzoncie nadziei⁴⁸. A że w głębi tego obrazu zauważamy niezbyt widoczny fundament samego pytania – to już kwestia kompetencji kulturowej, która pozwala zauważyć, na jakiej podstawie ośmielamy się egzaminować własną egzystencję i z jakich nadziei wywodzą się nasze „ciemne pytania” oraz „sowie zagadki”. Wielu badaczy uznało, że zakończenie wiersza *Dęby* świadczy o przychylnym nastawieniu autora do koncepcji, w której dominuje rozpacz, a tendencji tej ma rzekomo dowodzić wygłos wiersza⁴⁹.

Nie zgadzam się z tym poglądem z dwóch powodów. Pierwszy dotyczy poetyki, a konkretnie osoby mówiącej w wierszu, którą w żadnym wypadku nie wolno utożsamiać z poetą, co – wydawałoby się – udowodnił już Stanisław Barańczak w swojej książce *Uciekinier z Utopii*⁵⁰. Ważne jest, kto i kogo pyta. Delikatne napięcia między autorem rzeczywistym a autorem, jaki objawia się w tekście (obrazem autora), rzucają na ewentualne stosunki między podmiotem mówiącym w wierszu a przekonaniem samego twórcy. Drugi powód związany jest z intelektualnym kontekstem powstawania tomu wierszy oraz duchową atmosferą drugiej połowy lat 1980. Rzecz w tym, że cały tom *Elegia na odejście* jest przepełniony tematem rozpacz, ale nie autora, lecz przedstawiciela cywilizacji, którą symbolicznie można nazwać „cywilizacją po śmierci Boga”. Inicjalny wiersz można potraktować jako wstęp do

⁴⁸ Por. rozdział *Wielka nadzieja*, w: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000, s. 207-287.

⁴⁹ Tak sądzą: A. Franaszek, *Ciemne źródło. Esej o cierpieniu w twórczości Zbigniewa Herberta*, Kraków 2008, s. 169-177; M. Stala, *W cieniu dębów. Nie tylko o jednym wierszu Zbigniewa Herberta*, w: *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, Kraków 2000, s. 436-443; J. Kornhauser, *Pożegnanie*, w: *Uśmiech Sfinksa*, Kraków 2001, s. 208-210.

⁵⁰ S. Barańczak, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Wrocław 1994.

problematyki niemożliwej teodycei w ramach dwudziestowiecznego „ducha dziejów”⁵¹. Utrata oparcia w transcendencji prowadzi do reanimacji Fatum w jego zeświecczonej wersji.

Wydaje się – i jest to wyjaśnienie biograficzne – że dłuższy pobyt poety na Zachodzie w drugiej połowie lat 1980. spowodował silne przeżycie kolejnej fali ateistycznego czy też „świeckiego fundamentalizmu” (termin Karen Armstrong)⁵². Lata 70. i 80. to okres szeroko komentowanych publikacji, dowodzących, że ateizm można „naukowo” udowodnić. Tym razem to nie fizyka, lecz biologia miałyby posiadać ostateczne słowo, porzucając agnostyczną powściągliwość Darwina czy Huxleya⁵³. Szczególnie ofensywnie wypowiadał się francuski biochemik z Collège de France i laureat Nagrody Nobla zarazem, Jacques Monod, którego książka z 1972 roku *Przypadek i konieczność* została przetłumaczona także na język polski⁵⁴, oraz Richard Dawkins, biolog z Oxfordu, prowadzący swą krucjatę w kilku publikacjach: *Samolubny gen* (1976), *Fenotyp rozszerzony* (1982) i *Ślepy zegarmistrz* (1986)⁵⁵.

⁵¹ Barbara Sienkiewicz wskazuje na pewną zbieżność postaw między Herbertem a Odo Marquardem w ocenie współczesnej cywilizacji, która odrzuca ideę niezbędności nawiązywania do przeszłości w kreowaniu przyszłości, co związane jest z ideą dwudziestowiecznych rewolucji, zaczynających od początku, od „zera”. Jednym z elementów mentalnej sytuacji jest niemożność teodycei po „śmierci Boga”. Rozważania uczzonej dotyczą głównie poematu kończącego tom, ale wydają się przekonujące i pomocne także w interpretacji pozostałych wierszy (por. tejsze, *Herbert i Marquard o „duchu dziejów”*, w: *Poznawanie i nazywanie. Refleksja cywilizacyjna i epistemologiczna w polskiej poezji modernistycznej*, Kraków 2007, s. 605-626).

⁵² K. Armstrong, *Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia?*, przeł. B. Cendrowska, Warszawa 2011, s. 300 i n.

⁵³ Tamże, s. 301.

⁵⁴ J. Monod, *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej*, przeł. J. Bukowski, Warszawa 1979.

⁵⁵ Nie podaję pozycji późniejszych od wydania *Elegii na odejście* ani książek dyskutujących z wizją Monoda i Dawkinsa. Polskie wersje publikacji brytyjskiego uczonego wydano już po ukazaniu się wierszy Herberta, a nawet po śmierci poety, zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, przeł. M. Skoneczny, Warszawa 1996; tegoż, *Fenotyp rozszerzony*, przeł. J. Gliwicz, Warszawa 2003; tegoż, *Ślepy zegarmistrz czyli jak ewolucja dowodzi, że świat nie został zaplanowany*, przeł. A. Hoffman, Warszawa 1997.

W obu wypadkach mamy do czynienia z zasadniczą reinterpretacją oświeceniowego modelu naukowego dowodzenia nieistnienia Boga.

Modele te nie uwzględniają cierpienia jako poznania⁵⁶. A przecież figura Hioba, który pyta o sens, bliska była Zbigniewowi Herbertowi od wczesnej młodości, o czym świadczy korespondencja z Jerzym Zawieyskim, autorem m.in. dramatu *Mąż doskonały*. Recenzując w prywatnym liście ten dramat, Herbert pisze: „Filozofia Hioba rodzi się spontanicznie z niepokoju, piszą ją dzieje istnienia, które szuka przyczyny”⁵⁷. W czasie tego poszukiwania „historia” i pojedyncze życie ukazują się w innym świetle, jakie rzuca cierpienie:

Historia jest ruchem, ale nie mechanicznym biegiem po wyznaczonych torach. Jest ona czymś więcej, jest tworzeniem w błędach wysiłku i bólu. I to jest jej humanistyczna doniosłość. Dążenie do doskonałości. Dopiero na szczycie historii może powiedzieć Hiob Jestem. (Ja jestem nowy człowiek, którego zrodził ból)⁵⁸.

Dla autora *Węzła gordyjskiego*, zwolennika poszukiwania i kontemplacji Tajemnicy (a nie jej rozwiązywania), wystąpienie „świeckich fundamentalistów” i pozytywny odzew ich teorii musiały być silnym przeżyciem, bo oto wielki dylemat sensu ludzkiej historii został rozwiązany przez unieważnienie samego pytania.

JÓZEF MARIA RUSZAR, dr, Akademia Ignatianum w Krakowie; od roku 2004 organizuje Warsztaty Herbertowskie i wydaje serię Biblioteka Pana Cogito, prowadzi portal naukowy Herbert.guru. Jest autorem książek: *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Z. Herberta* (2004); *Apostoł w podróży służbowej. Prywatna historia sztuki Z. Herberta* (2006); *Słońce republiki. Cywilizacja rzymska w twórczości Z. Herberta* (2014); *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki* (2016).

⁵⁶ O cierpieniu jako formie poznania pisało wielu badaczy dzieł Herberta, m.in. L. Kleszcz, *Nietzsche – Elzenberg – Herbert*, w: *Friedrich Nietzsche i pisarze polscy*, red. W. Kunicki, Poznań 2002, s. 260; L. Hostyński, *Herberta metafizyka cierpienia a filozofia Henryka Elzenberga*, „Ethos” 2000, nr 4 (52), s. 126-136.

⁵⁷ Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949–1967*, Warszawa 2002, s. 24.

⁵⁸ Tamże, s. 25.