

Ewelina MIKA

DOTKNAĆ TAJEMNICY... O wątkach epistemicznych i metafizycznych w twórczości Zbigniewa Herberta

Poetę interesuje problem samoświadomości człowieka, który wobec niedostatecznej wiedzy o wszechświecie skazany jest na dotkliwy niepokój metafizyczny lub na milczenie o rzeczach naprawdę dla niego istotnych, które jednak aż nazbyt często bywa przełamywane. Bardziej uprawniona w tej sytuacji zdaje się być perspektywa spojrzenia na rzeczywistość „od wewnątrz”, nie zaś ambicje totalizujące, wyrażające jednocześnie brak akceptacji dla odczytywania przebłykających z niej „szyfrów transcendencji”.

Interesujący nurt rozmyślań przejawiający się w liryce i prozie eseistycznej Zbigniewa Herberta wyznacza sugerowana w tej twórczości i niejako poprzez nią wyrażana potrzeba zachowania dystansu, który zdaje się ujawniać paradoksalną naturę, niezmiennie jednak towarzyszy mu milczenie jako objaw niepewności i spotkania z wielorako pojmowaną tajemnicą¹. Szczególnego wymiaru nabiera milczenie w kontekście Tajemnicy, której rangę podkreśla w jednym z Herbertowych tekstów wielka litera – jest to tajemnica sensu stricto, nierozwiązywalna, wymagająca poszanowania, a mimo to nurtująca i inspi-

¹ Zagadnienie dystansu w twórczości Zbigniewa Herberta wyznacza istotny nurt refleksji literaturoznawczej. Pojawia się ono na przykład w kontekście rozważań na temat strategii poetyckiej, w której zaznacza się odautorska motywacja tłumienia przejawów uczuciowości za pomocą formy (zob. R. P r z y b y l s k i, *Między cierpieniem a formą*, w: tenże, *To jest klasycyzm*, Czytelnik, Warszawa 1978).

Dystans bywa też sygnałem ironii rozumianej jako chwyt retoryczny, który urasta do zasady konstrukcyjnej utworu poetyckiego (zob. J. B ł o Ń s k i, *Tradycja, ironia i głębsze poznanie*, w: *Poznawanie Herberta*, wybór A. Franaszek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 49-79), a także wyznaczającej rysy konkretnej postawy, możliwej do uchwycenia w większej liczbie utworów tego poety i znajdującej uzasadnienie w specyfice dialogu sokratejskiego (zob. S. B a r a ń c z a k, *Uciekinier z utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994; D. O p a c k a - W a l a s e k, „...pozostać wiernym niepewnej jasności”. *Wybrane problemy poezji Zbigniewa Herberta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1996). Warto przy tym za Danutą Opacką-Walasek zaznaczyć, że dystans nie zawsze jest skutkiem zastosowania ironii, jego źródłem może być natomiast sceptycyzm. Nie służy on wówczas drwiącemu obnażaniu pozorów prawdy ani budzeniu wątpliwości, jak czyni to ironia sokratejska, ale zakłada potrzebę poważnego namysłu, nieuciekającego się do retorycznych środków perswazji, i ma początek w kartezyjskiej postawie wątplenia, będącej jednak zaledwie wstępnym etapem w drodze do poznania prawdy. Jego celem jest wówczas przewycięzanie wątpliwości (por. O p a c k a - W a l a s e k, dz. cyt., s. 174-178).

jąca poszukiwania intelektualne². Zamilknięcie stanowi zamię konkretnej postawy, za pośrednictwem której poeta nie tylko otwiera namysł nad odniesieniem człowieka do kwestii metafizycznych, ale – jak się wydaje – także wskazuje na pewne zaplecze filozoficzne.

METAFIZYCZNY SCEPTYCYZM

Z postawą tą spotkamy się w tekście *Hamlet na granicy milczenia*³. Autor *Struny światła*, podobnie jak Szekspir, tytułowego bohatera przedstawia w sytuacji wewnętrznego konfliktu, w okolicznościach formalnie bliskich realiom dramatu. Na początku zaznacza: „Mogę długo z twarzą w dłoniach powtarzać Elsinor, Elsinor, Elsinor, ale z głębi mojej wyobraźni nie wysuwa się na powierzchnię zamkniętych oczu żaden obraz. [...] Niemożność lokalizacji tragedii stanowiła w historii moich doznań ważny punkt. Zrozumiałem, że Elsinor znaczy wszędzie, że jest to bezimienna przestrzeń, płaski stół, na który los rzuca kości”⁴. Hamletem może zatem być każdy. Jego biografia, choć jednostkowa i literacka, „wypreparowana” z rodzimego otoczenia staje się rodzajem narracji o przewyciężaniu słabości w zetknięciu z trudnymi aspektami życia: zdradą, zbrodnią, cierpieniem, śmiercią. Wymienione aspekty egzystencji zostają przez poetę „rzucone w bezimienną przestrzeń” i ukazane w całej jaskrawości, niczym w metafizycznej próżni, gdzie włada ślepy los. Uogólniająca perspektywa, jaką przyjmuje Herbert, właściwa dyskursowi filozoficznemu, sprzyja stawianiu pytań na temat egzystencji, która w swej istocie rozgrywa się w naturalnej przestrzeni ludzkiego dramatu, zawiera ziarno osobistego tragizmu, rys dramatycznego rozchwiania.

² W szkicu *Węzeł gordyjski* Herbert pogłębia dosłowne znaczenie tego słowa, porównując je z nierozwiązywalnym węzłem, który opisuje jako „splot łyka, ciężki, twardy jak zaciśnięta pięść zmarłego” (Z. H e r b e r t, *Węzeł gordyjski*, w: tenże, *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948-1998*, oprac. P. Kądziała, Więź, Warszawa 2001, s. 74). Píše też: „Niepodobna wymazać go z pamięci ani także wykluczyć, że w samym środku tego zmaltretowanego przez zdobywcę splotu tkwił jakiś ważny zapis, przestroga, mądrość, modlitwa, nadzieja czy choćby model starej kosmologii. Teraz już nikt nie potrafi zrekonstruować węzła – no bo jak? I to jest nad wyraz bolesne. Zamordowano Tajemnicę” (tamże, s. 78n.). Ów akt przecięcia ujmuje jako symboliczny, archetypowy dla późniejszych konfrontacji barbarzyńskiej siły i spuścizny kulturowej. Użycie wielkiej litery skłania, by wyraz „tajemnica” nie tylko łączyć z jego potocznym rozumieniem, czyli traktować go jako synonim niewiadomej czy sekretu, ale ujmować w szerokim sensie. Pozwala to mówić co prawda mniej precyzyjnie, ale z jednoczesnym wskazaniem na wagę zjawiska, doznania niesamowitości, czegoś niejasnego, niewytłumaczalnego. Por. P. C z a p l i ń s k i, *Śmierć, czyli o niedoskonłości*, w: *Poznawanie Herberta*, s. 287.

³ Zob. Z. H e r b e r t, *Hamlet na granicy milczenia*, w: Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Zeszyty Literackie, Warszawa 2002, s. 125-136.

⁴ Tamże, s. 125.

Postawa Szekspirowskiego Hamleta, z pozoru obecna w szkicu *Hamlet na granicy milczenia*, a potocznie określana jako hamletyzowanie, może wpisywać się w zakres znaczeniowy sceptycyzmu typu psychologicznego⁵. Nie ma on proveniencji filozoficznej i bliski jest obiegowemu rozumieniu wątpienia jako rozchwiania, wewnętrznego rozdarcia, które objawia się niezdecydowaniem. Herbert jednak opiera się bagatelizowaniu tej postawy, a swoje stanowisko usprawiedliwia poważną charakterystyką bohatera, dla którego wątpienie staje się wartością samą w sobie, ponieważ stanowi równowartość autonomicznego myślenia, będącego źródłem podmiotowości. To z niego właśnie rodzi się etyka. W tym konkretnym przypadku „wątpienie” stanowi też kontrpropozycję dla logicznych konstrukcji ideowych, a więc włącza się w obszar dyskursu filozoficznego. Nie jest ono jednak dla Hamleta – inaczej niż dla Kartezjusza – metodą, próbą znalezienia zacisznej enklawy, ale ma głębszy sens. Poeta wprost zestawia ze sobą te dwie postawy: „Kartezjusz, zanim zaryzykował wątpienie o wszystkim, zanim począł burzyć do fundamentów, zbudował sobie wygodny domek tymczasowej moralności nie tylko po to, aby nie być chwiejnym w czynach, gdy rozum zmusza do chwiejności w sądach, ale aby żyć najszcześliwiej, jak zdoła, w czasie tych intelektualnych burz. Książę duński nie szuka żadnego schronienia. Nurt jego wątpienia jest religijny, metafizyczny, moralny, a nie tylko metodologiczny”⁶. I – jak pisze dalej – odzegnując się od opinii filozoficznych: „Poznajemy Hamleta w fazie negatywnej, sceptycznej. Dla tej fazy nie są ważne sformułowania i tezy. Są sytuacje, w których człowieka powinno stać na to, aby nie mieć filozofii”⁷. Dla Szekspirowskiego bohatera sceptycyzm to swego rodzaju *modus vivendi*, a nie tylko filozofia. Wobec niemoralności otoczenia zachowuje on „bierny opór” – to swoiście pojmowany bunt, który uwidacznia się jako wyobcowanie. Wiąże się on też z niezgodą na uwikłanie życia w sieć sztucznych pojęć, a rzeczywistości w fałszywą formę. Hamlet jest ironistą, niweczącym pozory i zdystansowanym wobec rzeczywistości, ale – co znaczące – Herbert definiuje ironię nie jako napastliwy cynizm, lecz jako „wstydlivość uczuć”⁸, stanowi ona dla niego rodzaj maski skrywającej rozgrywający się wewnętrzny dramat myśli. Herbertowski Hamlet jest bowiem uosobieniem „myśli myślącej”: „To, co bywa interpretowane jako chwiejność, także w dziedzinie intelektualnej, jest w istocie

⁵ Por. I. Dąmbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1958, s. 7n.

⁶ H e r b e r t, *Hamlet na granicy milczenia*, s. 131.

⁷ Tamże, s. 132.

⁸ W szkicu *Dotknąć rzeczywistości* Herbert pisze: „Podobnie jak ironia nie jest cynizmem, ale wstydlivością uczuć, to, co z pozoru wydaje się pesymistyczne, jest stłumionym wołaniem o dobro, o pomnożenie dobra, o otwarcie sumień”. Z. H e r b e r t, *Dotknąć rzeczywistości*, w: tenże, *„Mistrz z Delft” i inne utwory odnalezione*, red. B. Toruńczyk, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2008, s. 161.

hamletowską orientacją na konkret, taką formą myślenia, która jest bezpośrednią reakcją na rzeczywistość, odpowiedzią na sytuację. [...] Jeśli płytki ślad w świadomości, jaki powstaje przy recytowaniu wyuczonego wiersza albo czytaniu obcego tekstu, można nazwać «myślą myślaną», to myślenie, które przeoruje całego człowieka, które angażuje go w ten proces bez reszty, z całym poczuciem odpowiedzialności i ryzyka, aż do granic zakwestionowania samego siebie – to myślenie określić można za filozofem współczesnym jako «myśl myślącą», pełną i integralnie związaną z podmiotem. Ta bohaterska forma intelektualnego przeżywania rzeczywistości, mimo falowań, uniesień i upadków, nie ma nic wspólnego z nastrojowością, odróżnia się od niej głębią i prawdziwością”⁹.

Poeta po raz kolejny staje po stronie odczuwających egzystencjalny niepokój, a przy tym sięga po temat metafizyczny, którego wyznacznikiem staje się spotkanie z prawdą (lub – Prawdą), poniekąd utożsamianą z logosem, co tłumaczyłoby metafizyczny charakter sceptycyzmu Hamleta. Metafizyczny niepokój byłby wówczas związany z pytaniem o sens istnienia, wyrażającym się w słynnym: „być albo nie być”, które Herbert zestawia w swoim szkicu z Pascalskim rozumieniem kondycji ludzkiej. Postawę Hamleta wprost definiuje jednak z punktu widzenia filozofii wiary Gabriela Marcela, również ujawniającej antykartezjańskie nastawienie. W liście do Jerzego Zawieyskiego puentuje swoje przemyślenia, nie unikając sądów wartościujących: „Ale żadna z myśli nie jest przeżyciem, żadna nie dociera do głębi. Teraz dopiero wczuwam się w to, co Marcel (to stanowczo jeden z największych myślicieli naszych czasów) nazywa «myślą myślącą»”¹⁰.

Refleksja ta znajduje kontynuację w poezji Herberta i zaznacza się połączeniem myślowego zaangażowania ze sferą transcendencji. Charakter wątplenia, który poeta określa jako „religijny, metafizyczny”, wyrażony zostaje w wierszu *Tomasz*:

Tu przyłożono ostrze do ciała
tu dokładnie
i pchnięto
i jest pamiątka
krzyczy we wszelkich językach ryby –
– rana –

Twarz skupiona
czoło w bruzdach
sine światło poranka
niechętne i zimne

⁹ T e n ż e, *Hamlet na granicy milczenia*, s. 132.

¹⁰ T e n ż e, *List do Jerzego Zawieyskiego z 8 kwietnia 1950 roku*, w: Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949-1967*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2002, s. 34.

Wskazujący palec Tomasza
 prowadzi z góry
 ręka Mistrza

a więc dozwolone jest wątpienie
 zgoda na pytanie
 coś warte jest czoło
 w zmarszczkach Leonarda
 niecierpliwe ręce
 wezwane na pomoc¹¹

Sytuacja liryczna nawiązuje do biblijnej sceny spotkania Tomasza ze zmarłym Chrystusem. To scena objawienia, w której Jezus ukazuje swoją boskość. Badanie rany „ręką Mistrza” odbywa się w atmosferze spokoju, jakby metodologicznej dokładności. Wskazane są poszczególne etapy tej czynności, uwypuklone za pomocą graficznej formy tekstu, poprzez umieszczenie ich w osobnych wersach. Rzeczowy opis służy wyeksponowaniu konkretnego, niezbędnego w celu dokonania obiektywnej oceny autentyczności śladu męki. Kontrastują one z „krzykiem” rany: „we wszelkich językach ryby”. Jedynie on wyzwala ekspresję właściwą aurze tego wydarzenia. Ekspozuje tym samym nie tyle neutralność postawy Tomasza, ile wręcz jego nieczułość. Brak emocjonalnego zaangażowania wyraża się w przedmiotowym potraktowaniu stygmatu. Dla Tomasza przebity bok jest ciągle niemy, zostaje bowiem przeciwstawiony ostrożnemu zamyśleniu bohatera, którego twarz jest „skupiona”, a czoło „w bruzdach”. Odbywa się milcząca kontemplacja, próba rozpoznania „logiki ran”¹². Atmosferę obojętności, a zarazem ogołoconej mistyki wzmacnia oświetlenie: „sine światło poranka / niechętnie i zimne”, tłumiące podniosły charakter obcowania ze świętością.

Warto zauważyć, że Herbert bierze tu pod uwagę przede wszystkim zachowanie ucznia, obraz rany, a także tonację barw w przestrzeni, gdzie dochodzi do spotkania ucznia z Mistrzem. Podobnie rozkłada akcenty w szkicu zatytułowanym *Tomasz*¹³, który powstał po obejrzeniu przez poetę obrazu Caravaggia *Wątpienie św. Tomasza*. Pozwala to sądzić, że owo malarskie dzieło staje się dla przywołanej refleksji poetyckiej ważnym punktem odniesienia¹⁴. Apostoł,

¹¹ T e n ż e, *Tomasz*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 678. Wiersz został opatrzony dedykacją: „Jego Eminencji Ks. Abp Józefowi Życińskiemu”.

¹² Zob. abp J. Ż y c i ń s k i, *Logika ran*, „Tygodnik Powszechny” 1998, nr 32, s. 10. Por. też: *Chrześcijaństwo i kultura. Z księdzem arcybiskupem Józefem Życińskim rozmawia ksiądz Alfred Wierzbicki*, „Ethos” 13(2000) nr 4(52), s. 194n.

¹³ Z. H e r b e r t, *Tomasz*, w: tenże, *Węzeł gordyjski...*, s. 93.

¹⁴ Zob. T. G a r b o l, *Nie tylko Caravaggio. «Tomasz» Zbigniewa Herberta a «Św. Tomasz Didymus» Denise Levertov*, w: „Ruch Literacki” 2009, nr 3, s. 247-254.

określony jako „mistrz empirii”, „zażądał autopsji”. Zostaje też ona szczegółowo opisana: „Tomasz zbliżał się do rany wskazującym, długim palcem ostrożnie jak do jaskini lwa. Opuszką palca bada jej głębokość, sklepienie i kształt ścian”. Twarz Niedowiarka była „napięta, pełna zimnej ekstazy”, a jego czoło – podobnie jak w wierszu – „przypominało równo zaorane pole”. Analogicznie odtwarza Herbert wygląd rany: „Jej regularny kształt przypominał usta, usta, które milczały”, „usta złożone do krzyku”¹⁵. Poeta stwierdza co prawda, że mistrz światłocienia: „wyposażył scenę w złote światło i cień brązowy, gruby jak sierść niedźwiedzia”, a jednak opowiada się za interpretacją, że: „naprawdę wszystko działo się jakby w odartym ze skóry środku laboratorium, które jest jaskrawo jasne jak cynowa biel z dodatkiem eterycznych błękitów i żółci”¹⁶. Podobnie jak w tekście poetyckim, sposób widzenia przedstawionej scenerii implikowany jest Tomaszowym doświadczeniem. W sąsiedztwie tych rozważań pojawia się zainteresowanie jego motywacją, której poeta jest skłonny upatrywać w wyjątkowym usposobieniu tego człowieka. Wyklucza grecką genezę prezentowanego przez niego sceptycyzmu, który jest czymś więcej niż postawą odpowiadającą filozoficznym poglądom, stanowi bowiem „szczególną formę umysłu”¹⁷.

Warto w tym miejscu odnieść się do jeszcze jednego tekstu, który zostaje „przywołany” przez odniesienie do postaci Leonarda da Vinci w ostatnim wersie wiersza *Tomasz*. Otóż w artykule Herberta *Niepokój Leonarda* zauważyć można znajome motywy, dookreślające naszkicowaną postawę, wpisującą się także w swoisty wzorzec kulturowy: *vir melancholicus*¹⁸.

Poeta charakteryzuje w nim twórczość plastyczną Leonarda przez pryzmat dostrzeganego w niej niepokoju: „To jest niepokój, który szanuje linię, niepokój opanowany i przez to podwójnie niepokojący. Jak wielki jest on sam i jak wielki jest ten, który go opanował”¹⁹. Ta cecha malarstwa wynika z posiadania przez jego twórcę wszechstronnej wiedzy o człowieku, której jednak nie mógł on w pełni eksponować w obrazach, przez co ciągle nie zdawały się dość wiarygodne: „Malując swoje piękne głowy, nie mógł wyzwolić się od myśli o czaszce, mózgu, sieci żył, o tym wszystkim, co poznał na sekcji zwłok”²⁰. W kontekście wiersza *Tomasz* ważne wydaje się przywołanie przez Herberta fragmentu pism Leonarda da Vinci, niejako wstępu do dzieła *Madonna wśród skał*. Malarz opisuje w nim niepokój, jaki odczuwał, zaglądając do wnętrza jaskini: „I pochylając się i tu, i tam, by widzieć, czy wewnątrz nie rozróżnię jakiejś rzeczy wzbronio-

¹⁵ H e r b e r t, *Tomasz*, w: tenże, *Węzeł gordyjski...*, s. 93.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Zob. t e n ż e, *Niepokój Leonarda*, w: tenże, *Węzeł gordyjski...*, s. 30-32.

¹⁹ Tamże, s. 32.

²⁰ Tamże, s. 31.

nej mi dla wielkiej ciemności panującej wewnątrz, stałem tak chwilę, nagle zbudziły się we mnie dwie siły i strach, i pragnienie; strach z powodu groźnej ciemnej jaskini, pragnienie, by zobaczyć, czy tam wewnątrz jest jaka rzecz przedziwna”²¹.

Zdaniem Herberta fragment ten jest komentarzem do całej spuścizny plastycznej Leonarda z właściwymi jej, występującymi łącznie „strachem” i „pragnieniem”. Powracając do wiersza, można zaryzykować stwierdzenie, że podobna atmosfera towarzyszy przedstawionej w nim sytuacji lirycznej. Wątpieniu Tomasza towarzyszy bowiem niepokój, który podmiotowi mówiącemu przywoździ na myśl „czoło w zmarszczkach Leonarda”, niepokój skupiający zarówno strach, jak i pragnienie, ale równocześnie je w sobie tłumiący. Te doznania odpowiadają być może obawie przed rozczarowaniem, a jednocześnie podkreślają chęć doświadczenia prawdy. Odpowiednikiem ciemnej jaskini staje się zatem Chrystusowa rana, która nie powinna jednak być tylko komunikatem, ale warunkiem duchowej komunii.

W kończącym wiersz komentarzu, pochodzącym od autora wewnętrznego, stanowisko Tomasza staje się dowodem potwierdzającym słuszność wątpienia, które wydaje się tu traktowane nie tylko jako akt odosobniony, jednostkowy, ale szerzej, jako egzemplifikacja postawy. Jej cechą charakterystyczną jest obecność refleksji, która zajmuje miejsce spontanicznej reakcji na cud. Niedowierzenie nie kryje w sobie nagłego zdumienia, ani pokusy zaprzeczenia, ale raczej pokorę i lęk przed bezrefleksyjnym przyjęciem prawdy Zmartwychwstania. Stąd jego aprobata. Uczestnictwo intelektu pozwala na „dotknięcie” świętości, na jej stopniowe doświadczenie. To element konieczny trwalszego przywiązania do wartości, postać dystansu, który daje prawo dyskursu.

Kolejnym, nieodłącznym ogniwem tej refleksji jest wiersz *Dotyk*. Wyznacza on szerokie pole rozważań, gdyż poeta, zwracając się ku ewangelicznemu motywowi Tomaszowego niedowiarstwa, podkreśla tym razem jego motywację – pragnienie potwierdzenia przesłanki – i dowodzi jej roli w poznawaniu rzeczywistości. Dokonuje się tu zatem uniwersalizacja postawy. Doniosłość pierwiastka religijnego uzmysławia jego archetypiczną naturę. Dotyk staje się probierzem przystawalności wizji świata, tworzonej na podstawie odbieranych wrażeń, do jego realnych kształtów:

[...] pewny dotyk
rzeczom przywraca nieruchomość
nad kłamstwo uszu oczu zamęt
dziesięciu palców rośnie tama
nieufność twarda i niewierna
układa palce w ranie świata
i od pozoru rzecz oddziela

²¹ Tamże.

o najprawdziwszy ty jedynie
 potrafisz wypowiedzieć miłość
 ty jeden możesz mnie pocieszyć
 bośmy oboje głusi ślepi

– na skraju prawdy rośnie dotyk²²

Obiektem badawczym staje się tym razem „rana świata”. Podmiot mówiący ma potrzebę sprawdzania swojej wiedzy o świecie dostępnym zmysłom. Dotyk oddziela „od pozoru rzecz”, tak jak w Biblii światłość zostaje oddzielona od ciemności (por. Rdz 1, 3), pozwala też współodczuwać z otaczającą rzeczywistością. „Rzecz” oznacza w tym przypadku jej obiektywnie istniejące przejawy: detal, konkret. Ukazane zostaje więc nie tylko instynktowne dociekanie prawdziwości rany, ale poszukiwanie poprzedzone głębszą refleksją na temat ludzkich możliwości poznawczych. Doświadczenie i namysł nad kwestiami epistemologicznymi odróżniają podmiot mówiący w wierszu od ucznia Jezusa. Powoduje nim nie tyle chęć potwierdzenia przeczuć, ile „nieufność twarda i niewierna”, zdradzająca sceptycyzm.

Pod tym względem poeta zdaje się też pozostawać „uczniem” Pascala, choć należy podkreślić, że nie w pełni konsekwentnie przyjmującym jego naukę²³. Izydora Dąmbska, której Herbert zadedykował *Potęę smaku*, w swych badaniach zogniskowanych wokół sceptycyzmu francuskiego szesnastego i siedemnastego wieku, wskazuje na związek myśli tego filozofa z wymienionym prądem. Umieszcza go w gronie przedstawicieli sceptycyzmu religijnego, „chrześcijańskiego”. O jego przynależności do tego nurtu decydowałoby pesymistyczne przeświadczenie co do możliwości poznawczych człowieka. Pascal nawiązuje do wielu ograniczeń, których człowiek doświadcza w tym względzie i które wynikają z pozycji zajmowanej przez człowieka w rzeczywistości²⁴. Jedną z przeszkód uniemożliwiających poznanie to „moce zwodnicze” (franc. *les puissances trompeuses*), do których należą przede wszystkim zmysły. Ich funkcjonowanie pozostaje w konflikcie z siłą rozumu: „One wprowadzają w błąd rozum, podsuwając mu złudne obrazy rzeczywistości. Rozum zaś ze swej stro-

²² T e n ż e, *Dotyk*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 84n.

²³ Por. t e n ż e, *Trzcina*, w: Herbert, Elzenberg, dz. cyt., s. 15n. Por. też przypisy Barbary Toruńczyk precyzujące przesłanie wiersza *Trzcina*, tamże, s. 157n.

²⁴ Nawiązując do myśli Pascala, Dąmbska wymienia niemożność ogarnięcia przez człowieka prawdy o wszechświecie, którego część sam on stanowi, ani też prawdy o sobie samym, czego przyczyną jest z kolei dualizm duszy i ciała, warunkujący przynależność bytu ludzkiego do dwu odrębnych porządków. Dąmbska wyszczególnia też, że utrudnienia w uzyskaniu właściwego obrazu świata wynikają też z właściwości ludzkiego umysłu, w tym z nieumiejętności godzenia doznań zmysłowych ze spekulatywnymi sądami niepotwierdzonymi doświadczeniem, z wyobraźni i „miłości własnej”, skłaniającej do kreowania fałszywego wizerunku i żywionych uczuć. Por. D ą m b s k a, dz. cyt., s. 64.

ny zakłóca ich robotę przez z góry powzięte, dowolne często przesadne założenia, z którymi przystępuje do interpretacji wrażeń zmysłowych”²⁵.

Alternatywą jest jednak siła intuicji. Poeta dyskredytuje wartość wiedzy empirycznej, lecz nie tej, która jest rezultatem rozpoznania dotykowego. Dotyk staje się – jak w omawianym wierszu *Tomasz* – swego rodzaju medium, znajdującym się na granicy tego, co poznawalne zmysłowo, i tego, co w ten sposób pojmowane być nie może. Ma władzę pośredniczenia między materią a metafizyką. Warto też zaznaczyć, że nigdy jednak nie będzie możliwe – i w tym przypadku zbliżamy się do autora *Myśli* – przenikanie się obu tych sfer. Sceptycyzm, który ma charakter metafizyczny, można zatem wyodrębnić nie tyle na podstawie stosowanej w nim metody, bo ta wydaje się bliska Kartezjuszowemu porzuceniu wszelkich uprzedzeń, ile ze względu na jego uzasadnienie.

Wydaje się, że zarówno „hamletyzowanie”, jak i równie milczące Tomaszowe „wątpienie” odwołują do swoistego konglomeratu upodobań filozoficznych, pomagają podążać „tropami rzeczywistości”, ale nie negują wartości samych w sobie²⁶. Proponowane myślenie jest myśleniem religijnym, choć nie tyle deklarowanym, ile raczej sugerowanym, intuicyjnie wybieranym jako właściwe po trudach ideowego zakłopotania i zwątpienia. Z pewnością nie jest ono wyznacznikiem ortodoksyjnego światopoglądu, a raczej poszukiwań. Domaga się aktywnego uczestnictwa w ponawiającym się objawieniu. Choć „badanie” rany, ma cechy intelektualnej ostrożności, czy nie można tu – za Marcelem – mówić o „kontemplacji jako uwewnętrznieniu zewnętrznego poznania”²⁷? Być może wizerunek zamyślnego Ucznia pogłębiają też inne komentarze tego myśliciela: „Skupienie wiąże się z aktem, dzięki któremu podmiot sam się ucisza, a jego milczenie nie jest wcale zwykłym brakiem, lecz przeciwnie – przedstawia czysto pozytywną wartość. [...] nie oznacza uciekania w swoje myśli [s’abstraire], i są to wewnętrzne postawy, które okazują się odmienne, a być może sprzeczne. Uciekamy w swoje myśli «od», co równa się stwierdzeniu, że wycofujemy się, a zatem opuszczamy albo porzucamy. Skupienie jest natomiast przede wszystkim aktem, poprzez który zwracamy się «ku», niczego się nie wyrzekając”²⁸.

A zatem także Marcel mówi o odczuwaniu jako szczególnym sposobie partycypacji, a jako niezbędny warunek podaje nieobiektywność tego doświadczenia. Całkowite zaangażowanie pozwala mówić o jego uwewnętrznieniu, a za-

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. S. R a u b e, *Gorzki smak sceptycyzmu: Herbert i duch filozofii*, w: *Herbert i znaki czasu. Colloquia Herbertiana*, red. E. Feliksiak, M. Leś, E. Sidoruk, Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza, Białystok 2001, t. 1, s. 201-215.

²⁷ G. M a r c e l, *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 152.

²⁸ Tamże, s. 150.

tem o partycypacji „zanurzonej”²⁹ (także *casus Tomasza?*), która jest możliwa jedynie po przewyciężeniu uprzednich, potocznych, uświadamianych sobie przez podmiot pozorów uczestnictwa, będących niczym innym, jak myślowymi wyobrażeniami na dany temat. Pokonanie ich jest tożsame z osiągnięciem „refleksji drugiej”³⁰, czyli najbardziej osobistej odmiany uczestnictwa, stanu przez Herberta nazywanego wcześniej „myślą myślącą” i uświadamia człowiekowi, że jest częścią większej metafizycznej całości. Wydaje się, że Herbert owo bycie „myślą myślącą” definiuje w szkicu *Węzeł gordyjski* przez związek z Kartezjuszową fazą sceptyczną, analityczną, prawdopodobnie przez wzgląd na łączące te dwie drogi niwelowanie pozorów poznania. Z tą różnicą, że inaczej niż było w przypadku Kartezjusza, droga Herberta nie zawiedzie go do logicznego racjonalistycznego systemu, który poeta w szkicu ostro krytykuje, ale poprowadzi do prawdziwej rzeczywistości, do prawdy bytu. Ostatecznie więc Herbert rozgranicza dwie filozofie, ale nie zmienia to faktu, że nadaje przy tym swojemu myśleniu charakter paradoksalny, bo z jednej strony wzmacnia ono podejrzenia i dystans, ale z drugiej jest „metafizyczne”, intensyfikuje niepełny do tej pory kontakt ze światem i sferą sacrum (w podobnym kontekście Marcel mówi o postawie „człowieka-obszera”³¹) i prowadzi do rzeczywistej partycypacji jednostki w tych rzeczywistościach i pozwala jej, by dzięki swej woli stawała się fragmentem większej wspólnoty. Tak definiowany sceptycyzm metafizyczny łączy się z negowaniem sztucznych, „zaokrąglonych” systemów, które nie znajdują potwierdzenia w żywym doświadczeniu, a jedynie projektują rzeczywistość.

W przywołanych tekstach poeta zdaje się metaforycznie dookreślać tę refleksję filozoficzną, dokonując reinterpretacji tradycji literackiej i religijnej. Istotne wydaje się też utożsamienie, przez Herberta refleksji i milczenia. Bezgłos stanowi maskę obojętności kryjącą prawdziwe uczucia – jest wyrazem niepewności i wysiłku. Jednocześnie jest on nieodłącznym aspektem dochodzenia do Prawdy i zdaje się wyrażać trudny kompromis ciekawości i bojaźni.

„APOTEOZA NIEOCZYWISTOŚCI”

Rozważania Herberta wydają się korespondować w pewnej mierze z myślą Lwa Szestowa dotyczącą kategorii wątpienia w odniesieniu do sfery religii, przy zachowaniu większej niechęci do roli, jaką w tej sprawie pełni ratio: „Descartes rozumiał, że trzeba o wszystkim wątpić, ale nie wiedział, od czego ma

²⁹ Tamże, s. 137.

³⁰ Tamże, s. 118.

³¹ Tamże, s. 144.

zacząć. I tak będzie dopóty, dopóki filozofowie będą uważali za swój obowiązek uczyć i zbawiać bliźnich [...]. Trzeba wątpić nie po to, żeby potem znowu powracać do niezmiennych przekonań, to byłoby bezcelowe. Doświadczenie wykazało, że taki proces prowadzi tylko od jednego błędu do drugiego – oczywiście, w sferze spraw ostatecznych. Trzeba, żeby powątpiewanie stało się trwałą siłą twórczą, żeby przenikało w samą naszą istotę; bowiem przyczynę niedoskonałej percepcji stanowi to, że się wie na pewno. Duch słaby, który nie zdążył okrzepnąć, nie jest zdolny do zbyt szybkich, ustawicznych przemian. Zawsze musi się rozglądać, odnajdować siebie i dlatego jak najdłużej doświadczać tego samego”³².

Szestow, filozof głoszący „apoteozę nieoczywistości” i potrzebę myślenia adogmatycznego, zwraca uwagę na „nieracjonalne” aspekty wiary, nieuchwytnie jakimikolwiek dążeniami umysłu. U źródeł wątpienia, które ma konstytuować relację z rzeczywistością, leży – jego zdaniem – z jednej strony zgoda na poszukiwanie, a z drugiej wyzbycie się pokusy racjonalnego wyjaśniania wszelkich nieścisłości. Wątpienie jest tym samym negatywną reakcją na eksplikacje, które sprowadzają wszelkie aspekty życia, także metafizykę, do dialektycznie uzyskanego zbioru prawideł, niepozostawiających miejsca na tajemnicę.

W tym kontekście prawdziwa relacja z „Niepojętym” pozostaje zapośredniczona przez codzienność, która jest jedyną daną człowiekowi widzialną rzeczywistością, „raną świata” wymagającą zaangażowanego uczestnictwa. Wydaje się jednak, że w twórczości Herberta wątek metafizyczny pojawia się nie tylko w utworach explicite wyrażających treści religijne. Te bowiem znajdują dookreślenie w utworach, w których świadomość religijna się jedynie przejawia, w których poeta kieruje uwagę ku „meta-codzienności”. Należy zatem czytać spuściznę Herberta jako jedno, acz wielowątkowe dzieło, w którym poszczególne tematy wzajemnie się oświetlają. Przyjmując optykę maksymalistyczną, można zaryzykować stwierdzenie, że mamy tu do czynienia z wypowiedziami literackimi, których istotą jest stosunek człowieka do sfery, której nie jest on w stanie przeniknąć myślą, a która mimo to wabi jego ciekawość. Mają też one związek z tajemnicą ludzkiego życia i śmierci, a także sposobu istnienia świata. Nieodłączna jest w nich próba „ogarnięcia” rzeczywistości, przeniknięcia jej Tajemnicy³³.

Poetę interesuje problem samoświadomości człowieka, który wobec niedostatecznej wiedzy o wszechświecie skazany jest na dotkliwy niepokój meta-

³² L. S z e s t o w, *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, tłum. N. Karsow, S. Szechter, Kontra, Londyn 1983, s. 63.

³³ Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Pan Cogito wobec Innego. Sfera transcendencji w twórczości Zbigniewa Herberta*, w: *Herbert i znaki czasu. Colloquia Herbertiana*, red. E. Felisiak, M. Leś, E. Sidoruk, Towarzystwo Literackie im. A. Mickiewicza, Białystok 2002, t. 2, s. 113-127.

fizyczny lub na milczenie o rzeczach naprawdę dla niego istotnych³⁴, które jednak aż nazbyt często bywa przełamywane. Bardziej bowiem uprawniona w tej sytuacji zdaje się być perspektywa spojrzenia na rzeczywistość „od wewnątrz”, nie zaś ambicje totalizujące, wyrażające jednocześnie brak akceptacji dla odczytywania przeblyskujących z niej „szyfrów transcendencji”. Perspektywa ta łączy się z przeciwstawieniem sobie spraw ziemskich i tych nie związanych z prozą życia, o czym czytamy między innymi w wierszu *Dedal i Ikar*³⁵ czy też w znanym z korespondencji utworze *Ja – pożądany*³⁶, a także w „Apokryfach”, gdzie ta kwestia staje się również punktem odniesienia dla określenia powinności artysty, o czym mowa w *Liście*: „Jeśli dobrze rozumiem moje zadanie – pisze malarz Vermeer do naukowca Leeuwenhoeka – polega ono na godzeniu człowieka z otaczającą rzeczywistością, dlatego ja i moi cechowi bracia powtarzamy nieskończoną ilość razy niebo i obłoki, portrety miast i ludzi – cały ten kramarski kosmos, bo w nim tylko czujemy się bezpieczni i szczęśliwi. [...] będziemy mówili światu słowa pojednania, mówili o radości z odnalezionej harmonii, o wiecznym pragnieniu odwzajemnionej miłości”³⁷.

Następuje tutaj jakby zawężenie perspektywy, które odbywa się poprzez „asymilację” kosmosu w przestrzeni codzienności bądź też, jeśli przyjmiemy inny punkt widzenia, wyniesienie dnia powszedniego wraz z jego „kramarskim”

³⁴ Marta Piwińska zwraca uwagę na szczególne spojrzenie człowieka na rzeczywistość, wynikające z jego sytuowania się wobec świata: „wyszędłszy” z porządku natury, jest formowany przez kulturę i sam wpływa na jej i swoje poprzez nią kształtowanie. Istnienie „na styku” tych dwu światów jest źródłem pewnego przywileju, a mianowicie świadomości miejsca, jakie zajmuje. Jego wielkość polega na zdolności do stawiania pytań o prawa świata przyrody, ale też do formułowania kwestii o wiele trudniejszych, bo dotyczących ludzkiego jestestwa. Paradoks polega jednak na tym, że ta świadomość obarczona jest piętnem tragizmu, udzielenie właściwej odpowiedzi na pytania o kwestie naukowo nieweryfikowalne wykracza bowiem poza ludzkie możliwości. Zob. M. P i w i ń s k a, *Zbigniew Herbert i jego dramaty*, w: *Poznawanie Herberta*, s. 307-332. Choć autorka pisze na temat dramatów, wskazuje również na kontynuację myśli w nich zawartych w poetyckiej twórczości Herberta. Nawiązania do tematyki metafizycznego umiejscowienia człowieka i konsekwencji poznawczych jego usytuowania w świecie odnaleźć można na przykład w wierszu *Ojcowie gwiazdy*. Tytułowi bohaterowie liryczni pozbawiają świat naturalny miejsc niedookreślonych i czynią go sobie podległym: „spokojni byli pewni na wieży swych obliczeń / wśród wulkanów łagodnych pod strażą ołowiu / szkłem przykryci i ciszą i niebem bez tajemnic”. Znaczący jest komentarz poświęcony Dedalowi: „miał rację Grek księżycy nie chciał ani gwiazdy / był tylko ptakiem został w / porządku natury / a rzeczy które tworzył szły za nim jak zwierzęta / i jak płaszcz nosił na plecach swe skrzydła i los” (Z. H e r b e r t, *Ojcowie gwiazdy*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 278).

³⁵ Zob. Z. H e r b e r t, *Dedal i Ikar*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 68.

³⁶ Wiersz został opublikowany jako załącznik do jednego z listów do Henryka Elzenberga i był on – jak wynika z komentarza Barbary Toruńczyk – wyrazem polemiki Herberta z prezentowanym przez filozofa poglądem o samotności ontologicznej człowieka. Zob. t e n ż e, *Ja pożądany*, w: Herbert, Elzenberg, dz. cyt., s. 192n.

³⁷ Z. H e r b e r t, *List*, w: tenże, *Martwa natura z wędzidłem*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2003, s. 137.

charakterem, a jednak z odrzuceniem łączonego z nim balastu pojęciowego. W zamian otrzymujemy skupienie na szczególe, bez aspiracji do formułowania prawideł czy uogólnień. Ta postawa wydaje się też współgrać z myślą wyrażoną w eseju *Lascaux*: „Żadna wielkość nie da się oddzielić od tego, co ją podtrzymuje”³⁸. Choć Vermeer, podobnie jak malarz z wiersza *Przypowieść o królu Midasie*, rejestruje „pozory, życie cieni, kłamliwą powierzchnię świata”³⁹, to dzięki zwróceniu się właśnie ku nim odnajduje sens istnienia, a jego stosunek do doczesności porządkuje też jego wyobrażenia dotyczące metafizyki, pozostającej sferą tajemnicy. Według Vermeera bowiem zadaniem artysty: „nie jest rozwiązywanie zagadek, ale uświadomienie ich sobie, pochylenie głowy przed nimi, a także przygotowanie oczu na nieustający zachwyt i zdziwienie”⁴⁰. Wydaje się, że Herbert dookreśla ten pogląd w utworze *Pan Cogito. Ars longa*, kiedy szydzi z tych, którzy: „wysilają umysły i ciało / by wyrazić to co / poza – / to co / ponad – – –”, nazywając ich przy tym wstępującymi do „zakonu Przenajświętszej Subtelności / i Wniebowstąpienia”⁴¹. Dostrzega tym samym przerost ambicji twórców, którzy pragną wyrazić to, co wymyka się dyskursom i konceptualizacjom, a jednocześnie „wyrwać poezję / ze szponów / codzienności”⁴². Równałoby się to przyzwoleniu na abstrakcję, a przecież to codzienność, „konkret” jest dla Herberta „miejszem objawienia”⁴³. Poważna refleksja nad metafizyką – także w tej przestrzeni – powinna natomiast unikać spekulacji i jałowych domniemań⁴⁴. Alternatywą niejako staje się tu stanowisko podmiotu mówiącego w *Brewiarzu* (*Panie, obdarz mnie zdolnością układania zdań długich...*), przejawiające się w pokornej modlitwie o zdanie, które jest metaforą poezji idealnej, mieszczącej „światy, kościec światów, światy z marzenia”⁴⁵. Modlitwa ta jednocześnie zamyka tę semantyczną głębię w poetyce rygoru⁴⁶, w mowie o nieskończonych możliwościach referencyjnych, przewyższających znacznie rzeczywiste ludzkie zdolności poznania i opisu świata.

Ciekawość wzmagająca dążenie do samopoznania i definiowania swego miejsca we wszechświecie prowokuje też porównywanie życia ziemskiego i „zaświatów” oraz narzucanie ujednolicającej perspektywy, przez co stają się

³⁸ T e n ż e, *Lascaux*, w: tenże, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Wydawnictwo Test, Lublin 1991, s. 21.

³⁹ T e n ż e, *List*, s. 135.

⁴⁰ Tamże, s. 137.

⁴¹ T e n ż e, *Pan Cogito. Ars longa*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 660.

⁴² Tamże.

⁴³ J. Ł u k a s i e w i c z, *Ostatnie książki Herberta*, w: *Poznawanie Herberta 2*, wybór A. Franaszek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 91.

⁴⁴ Por. A. Z i e n i e w i c z, *Poetyka odejścia. Wobec przygodności*, w: *Herbert. Poetyka, wartości, konteksty*, red. E. Czaplejewicz, W. Sadowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002, s. 111.

⁴⁵ T e n ż e, *Brewiarz* (*Panie, obdarz mnie zdolnością układania zdań długich...*), w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 638.

⁴⁶ Zob. K. P i s a r k o w a, «To jest ów owoc». O „Brewiarzu” Zbigniewa Herberta, „Język Polski” 1999, nr 1-2, s. 1-14.

one przewidywalne, bo po ludzku dookreślone, jak te projektowane w wierszu *Przecucia eschatologiczne Pana Cogito*. Czasami przeciwnie – wizja wieczności odpycha tych, którzy nie są pogodzeni z życiem w całej jego rozciągłości, gdyż nie akceptują jego końca. Co więcej, nie akceptują, bo ufając własnym przeświadczeniom, wiedzą „na pewno”, co przyniesie. To położenie człowieka wobec trudnej konieczności pokazuje „apokryficzny” szkic *Epilog*, opowiadający o schyłku życia Cornelisa Troosta, „kupca bławatnego, bohatera nieznanego historii”. „Nie mógł zupełnie pojąć Tamtego Świata. Puste błękity napawały go przerażeniem. Była to zapewne bezbożna rewolta wyobraźni, a nade wszystko pogańskich zmysłów. Absolutnie nie był w stanie zrozumieć, jak można istnieć bez domu, bez skrzypiących schodów i poręczy, bez zasłon i świeczników”⁴⁷.

Zmierzenie się ze światem niewyobrażalnym rodzi w tym człowieku „rewoltę wyobraźni”, będącą reakcją obronną przed nieznanym. Przeciwwagę dla takiego punktu widzenia stanowi myślenie w kategoriach naukowych, zmierzające do racjonalizacji i redukcji niepokoju, które jednak nie wyklucza wątpliwości. Tego problemu dotyka Vermeer w „apokryfie” *List*. W swoim liście do Leeuwenhoek'a zwierza się, że niepokoi go przecenianie możliwości nauki, które wiedzie badaczy – „mistrzów prawdy”⁴⁸ – do zajmowania się obszarami z natury niepodlegającymi ich kompetencjom, takimi jak duchowość czy kwestie związane z metafizyką. Swoje wątpliwości formułuje wprost: „Wiem, że pragniecie wyprowadzić ludzi z labiryntu zabobonu i przypadku, że chcecie im dać wiedzę pewną i jasną, jedyną – waszym zdaniem – obronę przed lękiem i niepokojem. Ale czy przyniesie ona istotnie ulgę, jeśli zastąpimy słowo Opatrzność słowem konieczność”⁴⁹. Także Cornelius Drebbel z apokryfu *Perpetuum mobile*, czytający dzieła naukowe naprzemiennie z pismami alchemików, sądził, że: „świata nie można wyjaśnić w kategoriach czysto naukowych i że niezmiennie prawa przyrody niekiedy przestają obowiązywać, robiąc miejsce dla cudów i olśniewającej niezwykłości”⁵⁰. Powyższe spostrzeżenia znajdują potwierdzenie w słowach Zbigniewa Herberta będących fragmentem podziękowania za przyznanie mu Nagrody T. S. Eliota. W swej wypowiedzi, negując tendencję do poddawania się przez literaturę pokusom naukowości, poeta stwierdza: „Mam wielki podziw dla ludzi nauki, ale nie wiem, jaki wkład wnoszą oni w dziedzinę duchowości człowieka. Nie jestem także pewny, czy wulkaniczny pył przywieziony z Jowisza potrafi uciszyć mój metafizyczny niepokój”⁵¹.

⁴⁷ T e n ż e, *Epilog*, w: tenże, *Martwa natura z wędzidłem*, s. 147.

⁴⁸ T e n ż e, *List*, s. 135.

⁴⁹ Tamże, s. 137.

⁵⁰ T e n ż e, *Perpetuum mobile*, w: tenże, *Martwa natura z wędzidłem*, s. 126.

⁵¹ Z. H e r b e r t, *Podziękowanie*, w: tenże, *Węzeł gordyjski...*, s. 545. Nagrodę T. S. Eliota przyznała Herbertowi w roku 1995 Ingersoll Foundation przy Rockford Institute w Chicago.

Zadaje też kłam twierdzeniu, jakoby stan rozwoju cywilizacyjnego wpływał na rozwiązanie problemów wiążących się z duchowością: „Obiegowe twierdzenie mówi, że nasi przodkowie, których świat opierał się na solidnych fundamentach wiedzy, wiary i trwałego porządku społecznego, byli szczęśliwsi od nas i osiągnęli niedostępną nam równowagę ducha i harmonię wewnętrzną”⁵². Przywołuje fragment opowieści Cyncerona o widzeniu zaświatów przez trybuna rzymskiego Scypiona: „Nie przypominało ono w niczym raju. Było jakby kopia stolicy Imperium, zamieszkaną przez duchy wielkich i zasłużonych dla państwa mężów. Z naciskiem i surową powagą zobowiązywali oni Scypiona, aby niezmordowanie pracował dla ojczyzny, strzegł jej praw i zawsze był gotów zginąć za Republikę”⁵³. Nauka nie zastąpi czynnika irracjonalnego, wiara w cywilizacyjny postęp może być jedynie tanim surogatem, odbierającym światu jego niepowtarzalny charakter. Przeświadczenie człowieka o swoim panowaniu nad przyrodą, a także nad różnymi dziedzinami życia daje złudne poczucie kontroli. W konsekwencji traci on świadomość, że jest częścią większej całości, w której zajmuje bezpieczne miejsce⁵⁴. Odbierając światu anonimowość, paradoksalnie powiększa swoją świadomość roztaczającej się wokół pustki.

Tylko doczesność, rozumiana jako „kramarski kosmos”, staje się obszarem niesklasyfikowanej różnorodności, czasoprzestrzenią, która nie daje się całkowicie określić. Brak ujednocniającej, jakościującej formuły zabezpiecza przed znieczuleniem wobec świata i niedostrzeganiem jego walorów. Ta myśl pojawia się też w *Brewiarzach*, w których podmiot mówiący dziękuje za „kram życia”, i być może nie tak daleko jej do stwierdzenia Ludwiga Wittgensteina: „Prawdą jest, że naukowy sposób patrzenia na fakt nie polega na patrzeniu nań jako na cud”⁵⁵. „Adogmatyczne” myślenie o rzeczywistości również sprzyja respektowaniu Tajemnicy bytu, a tym samym zgodzie na dystans, paradoksalnie umożliwiając głębsze w niej uczestnictwo.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zob. „*Jeśli masz dwie drogi...*”. Ze Zbigniewem Herbertem rozmawia Krystyna Nastulan-ka, w: *Herbert nieznany. Rozmowy*, oprac. H. Citko, Zeszyty Literackie, Warszawa 2008, s. 42-49.

⁵⁵ L. Wittgenstein, *Wykład o etyce*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Znak, Kraków 1995, s. 83.