

MARIA NOWOSADKO

DUCHOWY WYMIAR TWÓRCZOŚCI ZBIGNIEWA HERBERTA*

Jan Paweł II w *Liście do artystów* napisał, „że nawet w sytuacji głębokiego rozłamu między kulturą a Kościołem właśnie sztuka pozostaje swego rodzaju pomostem prowadzącym do doświadczenia religijnego”¹ Współczesna teologia katolicka coraz więcej miejsca poświęca problemom znajdującym się na jej pograniczu, między innymi relacji teologii i kultury. Poszukiwanie nowych obszarów realizowania teologii dotyczy również teologii duchowości. Wśród wielu aspektów kultury, traktowanych dotychczas przez tę dyscyplinę marginalnie, znajduje się literatura piękna, która jest szczególnego rodzaju źródłem i świadectwem doświadczenia duchowego.

I. CZY TEOLOGIA DUCHOWOŚCI POTRZEBUJE LITERATURY PIĘKNEJ?

Relacja teologii i literatury zdaje się nie budzić wątpliwości, jej badaniem zajmują się zarówno literaturoznawcy, jak i teologowie. Bezsporna jest rola zarówno literatury w teologii, jak i teologii w literaturze. Jednak pozostaje pytanie czy literatura piękna może być źródłem teologii duchowości, co to

Dr MARIA NOWOSADKO – wykładowca na Uniwersytecie Medycznym im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu; adres do korespondencji: marynio@gmail.com

* Tekst niniejszego artykułu powstał na podstawie dysertacji doktorskiej pt. *Duchowy wymiar literatury. Studium na podstawie twórczości Zbigniewa Herberta* napisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Marka Chmielewskiego i obronionej 16 czerwca 2006 r.

¹ Nr 1.

znaczy, że literatura ma wymiar duchowy i jakimi metodami należy badać związki literatury pięknej i teologii duchowości?

Duchowość człowieka jest rzeczywistością bardzo trudną do wypowiedzenia. Pewne doświadczenia, przeżycia czy stany wymykają się zwykłemu opisowi ludzkiego języka. Literatura dzięki dużemu zmetaforyzowaniu wypowiedzi, operowaniu obrazami, porównaniem i szeregiem innych środków stylistycznych pozwala wyrazić to, co jest tak trudne do opisanie. Pozostaje jednak pytanie o słuszność badania literatury pod takim kątem i to zarówno z punktu widzenia teologii, jak i literatury²

„Człowiek w swojej twórczości mówi przede wszystkim do siebie samego, a poprzez swe dzieło przemawia do innego człowieka, do jego ducha. Samo dzieło, posiadając zasadniczo charakter znakowy, jest podporządkowane duchowi ludzkiemu. Celem ostatecznym twórczości jest przecież sam człowiek, a nie jego dzieło. Poprzez dzieło człowiek sam sobie siebie uświadamia, sam sobie siebie objawia, a następnie komunikuje się drugiemu człowiekowi. Dzieło kulturowe, jako wyraz ducha ludzkiego, może tylko przetrwać dzięki człowiekowi, którego trwanie jest niezniszczalne, bo jego dusza jest nieśmiertelna. I to jest chyba ostateczny, eschatyczny wymiar twórczości człowieka i stworzonych przez niego dzieł kultury”³ W kontekście takiego stwierdzenia trudno mieć wątpliwości co do duchowego wymiaru literatury. I choć takie pojęcie duchowości nie satysfakcjonuje nas w pełni z teologicznego punktu widzenia, gdyż jest zbyt szerokie i jako takie nie jest przedmiotem teologii duchowości, zajmującej się przede wszystkim usystematyzowaną refleksją nad życiem duchowym, to jednak może być podstawą do dalszych poszukiwań.

„Duchowość” jest pewnym doświadczeniem wewnętrznym człowieka i odnosi go do transcendencji, dlatego potrzebuje dookreślenia dla pokazania, jaka wartość transcenduje życie wewnętrzne człowieka⁴ Katolicka teologia duchowości zainteresowana jest przede wszystkim tym, co dzieje się w człowieku w jego bezpośredniej relacji do Boga. Możemy więc stwierdzić, że duchowość, to powszechny fenomen ludzkiej natury zorientowanej na Transcenden-

² Z literaturoznawczego punktu widzenia pojawia się tutaj zarzut nadinterpretacji i instrumentalnego traktowania literatury.

³ M. A. K r ą p i e c, *Człowiek, kultura, uniwersytet. Dzieła*, t. XII, Lublin 1998, s. 99.

⁴ Zob. M. C h m i e l e w s k i, *Duchowość*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej* (dalej: LDK), red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 228; por. S. U r b a ń s k i, *Z problematyki „duchowości”*, „Roczniki Teologiczne” 41(1994), z. 5, s. 53-66.

cję, będący funkcją życia wewnętrznego jako całokształtu aktywności psychicznej oraz dyspozycji poznawczo-wolitywno-afektywnych⁵

Kolejne pytanie to, czy literatura piękna może być źródłem dla teologii duchowości? Opierając się na metodologii teologii duchowości wypracowanej przez ks. Marka Chmielewskiego możemy przyjąć, że literatura piękna może być dla teologii duchowości źródłem formalnym pośrednim, a także źródłem pomocniczym. Ks. M. Chmielewski podkreśla, że literatura piękna może stanowić dla teologii duchowości źródło, ma ona bowiem za przedmiot doświadczenie duchowe – zwłaszcza literatura o treściach religijnych⁶

Czerpanie z literatury pięknej jako źródła teologii duchowości niesie ze sobą zarówno korzyści, jak i zagrożenia. Niewątpliwie przekazywanie pewnych głębokich przeżyć i doświadczeń duchowych jest znacznie łatwiejsze, kiedy używa się do tego słowa poetyckiego. Należy jednak pamiętać, że w przypadku literatury pięknej nie możemy mówić o doświadczeniu autora tekstu, ale jedynie o tekście będącym zapisem „pewnego” doświadczenia. W literaturze nie istnieją sądy, ale quasi-sądy, świat przedstawiony jest wykreowany przez autora, który posługuje się fikcją literacką. Dlatego też na podstawie poezji trudno mówić o doświadczeniu duchowym konkretnego człowieka, chyba że zasugeruje to sam autor, ale raczej o pewnym fenomenie doświadczenia ludzkiego.

Duchowość chrześcijańska ma wymiar doświadczalny, na co wskazują zarówno przesłanki podmiotowe – czołowi autorzy i charakter ich publikacji z dziedziny teologii duchowości⁷, a także przesłanki przedmiotowe – teologiczne interpretacje natury duchowości i doświadczenia. Doświadczalny wymiar duchowości można rozumieć jako przeciwstawienie wymiarowi doktrynalnemu. Doświadczenie to taki kontakt z rzeczywistością, który opisuje się jako „znać”, „wiedzieć”, a nie tylko „rozumieć” Analizując rozumienie pojęcia doświadczenia, widzimy, jaki związek może ono mieć z literaturą⁸

⁵ Zob. W. S ł o m k a, *Teologia duchowości*, w: M. C h m i e l e w s k i, W S ł o m k a, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 232; H. W e j m a n, *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia*, Szczecin 1999, s. 20-22.

⁶ Zob. *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 227.

⁷ Zob. W. S ł o m k a, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972; por. t e n ż e, *Pierwotne – zwykłe doświadczenie religijne*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Homo meditans, t. IV, red. W S ł o m k a, Lublin 1986, s. 79-99.

⁸ Zob. M. C h m i e l e w s k i, *Doświadczenie duchowe*, LDK, s. 217-222.

Z punktu widzenia kwestii doświadczenia duchowego teologię duchowości interesuje przede wszystkim zdolność literatury do dawania świadectwa. Literatura bowiem wyraża niewyrażalne w sposób możliwie najmniej zniekształcony. Może więc stać się najbardziej osobistym i niepowtarzalnym świadectwem doświadczenia wiary.

Badając literaturę piękną z perspektywy teologii duchowości, można zastosować metodę będącą swego rodzaju syntezą metod teologii literatury (pośrednio więc też literaturoznawstwa) i teologii duchowości. Możemy nazwać ją umownie „teologią duchowości literatury”⁹

Pierwszym krokiem badawczym będzie zatem wyznaczenie w dziele literackim tych miejsc i problemów, które określamy jako *sacrum* w literaturze. Następnie, po dokonaniu analizy z literaturoznawczego punktu widzenia, podejmiemy próbę określenia teologii „literackiej”, czyli ustalenia miejsc teologicznych. Będzie się to wiązało z wstępną selekcją utworów, ze względu na stopień nasycenia *sacrum* chrześcijańskim w warstwie semantycznej utworu. Następnym krokiem będzie interpretacja dzieła literackiego z perspektywy pojęć kluczowych dla teologii duchowości, takich jak: modlitwa, rozwój duchowy, a przede wszystkim doświadczenie duchowe, gdyż literatura jest przede wszystkim zapisem doświadczenia. I to ze względu właśnie na fakt, że głównym polem działania teologii duchowości jest kwestia doświadczenia duchowego, przeprowadzane analizy nie będą próbą badania literatury z perspektywy dogmatów, ale raczej próbą zobaczenia, jaka duchowość wyłania się z tej poezji i jakich doświadczeń jest efektem.

Zastosowanie takiej metody jest możliwe zarówno w przypadku literatury bez wątplenia opisującej doświadczenie duchowe wynikające z głębokiego obcowania z Bogiem, jak np. poezja św. Jana od Krzyża, jak i takiej, jak np. dzieło Zbigniewa Herberta, gdzie owo doświadczenie nie zawsze jest łatwe, a obraz Boga wyłania się często z Jego braku.

II. POEZJA ZBIGNIEWA HERBERTA JAKO ŚWIADECTWO DOŚWIADCZENIA DUCHOWEGO

Zbigniew Herbert to niewątpliwie jeden z najbardziej znanych i cenionych polskich twórców XX wieku. Jego dzieło było i jest analizowane na wielu

⁹ Zob. N o w o s a d k o, *Duchowy wymiar literatury*, s. 34-65.

plaszczynach, również przez teologów, zapewne z tego powodu, że dzieła tej rangi co dorobek artystyczny Herberta pełnią funkcję fundamentalną w podtrzymywaniu ducha cywilizacji europejskiej.

W dziele Herberta wskazać można dwa podstawowe z punktu widzenia teologii duchowości aspekty, które powinny zostać poddane gruntownej analizie:

– swoistość oraz idiomatyczność zarówno samego doświadczenia duchowego, jak i związanych z nim form ekspresji (od tekstów genologicznie związanych z kategorią „duchowości”, jak modlitwa poetycka, przez utwory pozornie nie związane z kategoriami religijnymi, po listy do przyjaciół);

– ewolucja poetyckiego światopoglądu, którą z punktu widzenia teologii duchowości możemy postrzegać jako funkcję dojrzewania duchowego i związanej z nim walki duchowej (podstawowe kręgi wyznaczają tu: spór „o Boga” i „z Bogiem”, poszukiwania natury metafizycznej oraz świadectwa przeżywania cierpienia jako doświadczenia duchowego).

1. *Doświadczenie Boga*

Analizując poezję Z. Herberta można zaryzykować stwierdzenie, że jest ona zapisem doświadczenia duchowego człowieka poszukującego Boga. Nie jest ona rozważaniem teologicznym ani traktatem, jest próbą uchwycenia językowo Tajemnicy, doświadczenia, które wymyka się jednoznacznemu nazwaniu. Jest świadectwem zmagania, napięcia między tym, co poeta „prze-czuwa” na temat Boga, a tym, co – jego zdaniem – niesie tradycja religijna¹⁰ Autor *Epilogu burzy* z charakterystyczną dla siebie ironią ośmiesza zastany porządek, również ten chrześcijański, który – jak się wydaje – z pierwotną chrześcijańską gorliwością nie ma już nic wspólnego. Byłoby to coś na kształt teologii apofatycznej, próbującej przez zaprzeczenie znanych pojęć zmusić współczesnego człowieka do myślenia o Bogu. Jest to swoiste odzieranie teologicznych definicji i religijnych wierzeń z patyny wieków i skostnienia religijnego języka, by sięgnąć do najważniejszych dla człowieka pytań o Boga. To raczej pisanie o Bogu doświadczonym, a nie odkrytym w teologicznych traktatach.

¹⁰ Tradycję należy rozumieć tutaj w sensie potocznym, czyli jako zasady postępowania, obyczaje, poglądy, wiadomości przekazywane z pokolenia na pokolenie i utrwalające się zwyczajowo; zob. *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 935.

Wojciech Gutowski uznał, że między tradycją religijną a poświadczonym w literaturze indywidualnym doświadczeniem człowieka może zachodzić jeden z trzech związków: identyczność, polemika i zerwanie. Poezję Herberta postraktował jako świadectwo zerwania, wynikające z całkowitej niewystarczalności martwego języka *sacrum* do sfery świeckiej egzystencji. Z tezą tą nie sposób się zgodzić bez zastrzeżeń. Gutowski pisał: „Indywidualne doświadczenie religijne nie znajduje pełnego wyrazu w języku tradycji kultury, dlatego pisarz dąży do przekształcenia tego języka. Proponuje nowe warianty symboli i motywów, wprowadza alternatywne wątki, tworzy «apokryfy», pisze nowe święte księgi. Doświadczenie wewnętrzne służy próbom przekształcenia tradycji religijnej”¹¹ Stefan Sawicki natomiast stwierdza: „Doktryny o niewzruszonym stopniu pewności (również doktryny religijne) kwestionują w tym świecie ci, którzy – w imię biblijnie rozumianej sprawiedliwości – «łamią z mową ostrożnych». Apokaliptyczne niemal sytuacje unieważniają ci, których miłość silniejsza jest niż śmierć”¹²

Poeta, zmagając się z rozumieniem Boga, odnosi się do trzech istotnych teologicznych zagadnień: chrystologii, eschatologii i angelologii. To jakby trzy filary jego duchowości. Najważniejszy bez wątpienia jest rys chrystologiczny, choć dwa pozostałe są obszerniejsze tekstowo¹³ Jednak nie ilość tekstów poetyckich, ale ich treść i znaczenie dają przesłanki do powyższego stwierdzenia.

W twórczości Herberta w Osobie Jezusa Chrystusa ma swój szczególny wyraz wszechobecne napięcie między Wszechmocnym starotestamentowym Bogiem a słabym człowiekiem. Charakterystyczne dla twórczości autora *Pana Cogito* jest właśnie to, że najbardziej fascynuje go Bóg Wcielony, Zbawca. Nie jest to potężny Mesjasz, którego oczekiwali Żydzi, ale słaby, bezbronny Syn Człowieczy. Ta niemoc zdaje się przekraczać przepaść między Bogiem a człowiekiem. Spotkanie człowieka z Bogiem kończy się wprawdzie śmiercią człowieka¹⁴, ale jest to śmierć, która niesie pojednanie między nieskończoną

¹¹ Świadek odbóstwionej wyobraźni. *Sacrum chrześcijańskie w poezji Zbigniewa Herberta*, w: *Twórczość Zbigniewa Herberta. Studia*, red. M. Woźniak-Łabieniec, J. Wiśniewski, Kraków 2001, s. 82.

¹² *Od strony słabszych*, „Roczniki Humanistyczne” 47(1999), z. 1, s. 5.

¹³ Zostały one szczegółowo omówione w: N o w o s a d k o, *Duchowy wymiar literatury*, s. 67-117.

¹⁴ P. Lisicki (*Puste niebo Pana Cogito*, w: *Poznawanie Herberta*, t. II, red. A. Franaszek, Kraków 1998, s. 241-264) stawia w swoim artykule tezę, że każde spotkanie człowieka z Bogiem kończy się u Herberta śmiercią tego pierwszego.

potęgą a zupełną słabością. Wyeksponowanie ludzkiego pierwiastka Osoby Jezusa Chrystusa wydaje się być wyrazem szczególnego doświadczenia więzi człowieka i Boga-Człowieka. Dlatego też można zaryzykować stwierdzenie, że twórczość Z. Herberta nosi zdecydowane znamię chrystocentryzmu. Koncentracja zagadnień teologicznych wokół idei Boga objawiającego się w Osobie Jezusa Chrystusa¹⁵, to bardzo wyraźny rys dzieła autora *Epilogu burzy*. Poeta zdaje się w swojej poezji zgadzać z przekonaniem Kościoła, że „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca [...] musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa”¹⁶ W jednym z wywiadów przyznaje: „Chrystus jest dla mnie postacią dotykalaną”¹⁷

Historię śmierci Chrystusa opowiada Herbert z różnych perspektyw, w których Jezus bywa spychany na margines opowieści lub wręcz usuwany. Głównym tematem stają się ludzie, a męka Boga pozostaje niepokojącym punktem odniesienia, stale nawołującym człowieka, nie dającym spokoju głosem. Może to być głos sumienia, jak w wierszu *Hakeldama*, ale przede wszystkim będzie On znakiem życia (przez prostą analogię: ci, którzy umarli, nie mogą już mówić). Życie to pojmowane jest dosłownie oraz metaforycznie jako głos nawołujący do „życia wiecznego”

W całym dorobku poetyckim Herberta jest kilka utworów odnoszących się bezpośrednio do Osoby Jezusa Chrystusa, choć zwykle nie wymieniających Jego imienia: *Na marginesie Procesu*, *Męczeństwo Pana naszego malowane przez Anonima z kręgu mistrzów nadreńskich*, *Hakeldama*, *Domysły na temat Barabasha*, *Rozmyślenia Pana Cogito o odkupieniu*. Kilka innych, jak np. *Rovigo* czy *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, *Zapiski z martwego domu*, *Apollo i Marsjasz*, nawiązuje do ofiary, cierpienia i uniżenia oraz zmartwychwstania Boga. Pięć pierwszych tworzy szczególnego rodzaju wersję pasji Jezusa Chrystusa. Obraz ostatniej drogi Zbawiciela, wyłaniający się z tych kilku utworów, nie kłóci się z nowotestamentową wizją paschy Chrystusa, lecz jest raczej spojrzeniem z innej strony. Próbą dostrzeżenia i wniknięcia w to, czego nie opisali ewangeliści. Herbert z jednej strony wydaje się współodczuwać z Chrystusem-człowiekiem, z drugiej zaś przeprowadza quasi-histo-

¹⁵ Zob. M. Chmielewski, *Chrystocentryzm*, LDK, s. 122; por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, oprac. M. Chmielewski, Ząbki 2000, s. 45-46.

¹⁶ J. Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*. *Tekst i komentarze*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1982, nr 10.

¹⁷ J. Pasierb, *Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, „Zeszyty Literackie” 19(2002), nr 4(80), s. 130.

ryczne, chłodne analizy tamtych wydarzeń. Z jednej strony przeprowadza chłodną analizę, z drugiej medytuje prawdy Wcielenia i Paschy.

Analizując poezję Herberta odnajdujemy w niej spójną wizję Chrystusa Boga-człowieka, bliskiego ludzkim sprawom, ludzkiemu cierpieniu, Boga, który się uniża, godzi się na własne cierpienie i śmierć, aby dać człowiekowi nowe życie. Kiedy Herbert przeciwstawia Wszechmocnego, nieczułego Ojca cierpiącemu Chrystusowi, to zdajemy sobie sprawę, że rysuje nam obraz Boga-Chrystusa, którego nie sposób odrzucić. Łatwiej byłoby odrzucić takiego Boga, który króluje „na tronie przerażenia / z berłem śmierci” Chrystus staje się więc apologią Wszechmocnego Ojca¹⁸

Chrystus to także Ten, który swoją męką i śmiercią na Krzyżu nadaje sens ludzkiej śmierci. Herbert dokonuje prostej operacji logicznej: jeżeli Bóg przysłał swojego Syna, ten zaś stał się człowiekiem i umarł, to znaczy, że śmierć nie jest tylko kwestią naturalnego końca. Jeżeli sam Bóg zdecydował się umrzeć i zmartwychwstać, to znaczy, że musi być życie wieczne. W ten sposób Herbert kreśli pewną dynamikę dziejów zbawienia. Przyjście Chrystusa zmienia patrzenie na śmierć, stąd też możliwy jest akt zawierzenia, pomimo całej niepewności wobec tego, co się stanie: „by skonać spokojnie u Twoich nieodgadnionych kolan”¹⁹

Chrystologia Herberta jest nierozzerwalnie związana z cierpieniem. Wobec misterium Wcielenia i Ofiary Krzyżowej, poeta staje rozbrojony, czasem odkłada nawet oręż ironicznego dystansu. To właśnie tutaj, w misji Jezusa Chrystusa, zdaje się dostrzegać dla „sprawy ludzkiego bólu” bezcenny skarb: „przesłanie nadające sens cierpieniu nie tylko pojedynczego człowieka, lecz także zbiorowości”²⁰ Jak nie sposób zrozumieć świata bez dostrzeżenia konieczności Boga, otwartości tegoż świata na Niego, tak nie da się zrozumieć cierpienia bez Chrystusa. Konsekwencją postawienia pytania o cierpienie jest więc dojście przez poetę do chrystologii uwzględniającej Wcielenie i Odkupienie.

Sam poeta wyznaje: „Moje pojęcie Boga jest niejasne, natomiast pojęcie Chrystusa i Pasji – to wszystko są dla mnie rzeczy konkretne, wzruszające, bulwersujące, budzące gniew i miłość. Pomieszane są te uczucia i ambiwalentne. Gniew, bo czy trzeba było tak wielkiej ofiary za tę straszną ludz-

¹⁸ Por. J. M. R u s z a r, *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Zbigniewa Herberta*, Lublin 2004, s. 184-185.

¹⁹ Z. H e r b e r t, *Brewiarz*, w: *Epilog burzy*, Wrocław 1998, s. 11.

²⁰ R u s z a r, *Stróż brata swego*, s. 275.

kość? Gdyby w religii chrześcijańskiej nie było świadectwa, gdyby nie było Ewangelii, to bym prawdopodobnie nie mógł się poruszać w tym świecie”²¹ Chrystus, jakiego zna poeta, to Bóg cierpiący i współczujący człowiekowi, ale to jednocześnie Bóg zmartwychwstający. Zmartwychwstanie w ciele jest bardzo ważne dla poetyckiego myślenia Herberta. Jest potwierdzeniem tego, że Bóg z człowieka nie zadrwił. Śmierć jest Paschą w Chrystusie, a człowiek czeka przemiana życia, a nie jego zniszczenie. Człowiek będzie brał udział w życiu Boga, a stało się to możliwe dzięki Jego Wcieleniu.

Chrytologiczna refleksja Herberta przepojona jest prawdziwie chrześcijańską nadzieją, większą niż trwoga przemijania i śmierci, co jeszcze raz podkreślił w cyklu wierszy *Brewiarz*. Taka postawa zakorzeniona jest w tajemnicy Wcielenia. Tylko Bóg, który przyjął ludzkie ciało, jest ratunkiem dla człowieka. Bóg przyjął śmierć, aby ją pokonać. W Nim śmierć stała się drogą do „kolan” miłującego Ojca.

Doświadczenie Boga w poezji Herberta ma swój wyraz również w poszukiwaniu Boga-Stwórcy, Pana Wszechświata, miłującego Ojca. Mówiąc o Bogu, Herbert zauważa najpierw Jego potrzebę. Mimo iż Bóg jest dla niego niepoznawalny, to jednak jest koniecznym domysłem. W pierwszej fazie twórczości jest to oddalony od świata Bóg-Stwórca, obojętny Absolut. Konsekwentne pytanie o Boga, stawiane bez ulegania religijnym stereotypom, prowadzi jednak poetę do odnalezienia Boga nie cichych i pokornych, ale wątpiających i poszukujących. Po odarciu Jego obrazu z fałszywych o Nim wyobrażeń, w ostatniej fazie twórczości może poeta mówić o Bogu pozytywnie, ukazując go jako Boga dobroci, ładu i harmonii, gwaranta porządku natury i porządku moralnego.

Kolejna płaszczyzna doświadczenia Boga w dziele Herberta, to wiara w nieśmiertelność. Jest ona pełnym niepokoju człowieczym wołaniem o ocalenie, które ma się spełnić w ostatecznym powrocie do Boga. Motyw powrotu jest istotny przede wszystkim dlatego, że określa nie tylko cel, ale także punkt wyjścia człowieka, gdyż powrót do Boga, to przecież zarazem powrót do Tego, od którego się wyszło.

W twórczości Herberta możemy także odnaleźć angelologię, która jest tutaj bardzo mocno związana z rozumieniem i doświadczeniem przez autora Boga, a także problemu nieśmiertelności. Aniołowie są bowiem z jednej strony wysłannikami tego „niehumanicznego” Boga z początku twórczości, z drugiej jakby atrybutem nieba. Poeta zdaje się nie wyobrażać sobie życia wiecznego

²¹ Cyt. za: R. G o r c z y ń s k a, *Portrety paryskie*, Kraków 1999, s. 186.

bez aniołów. Można czasem odnieść wrażenie, że chce zasugerować, że po śmierci czeka nas spotkanie z aniołami, a nie z Bogiem. Choć na pierwszy rzut oka ta literacka angelologia niewiele ma wspólnego z katolicką ortodoksją, to po wnikliwszej analizie okazuje się, że jest ona bardziej poprawna teologicznie od wielu rozpowszechnionych w religijności ludowej wierzeń na temat aniołów. Wartym podkreślenia wydaje się fakt, że właśnie poprzez ustawienie na tej samej płaszczyźnie aniołów i demonów Herbert poprawnie wskazuje na pochodzenie tych ostatnich z nie-ludzkiego świata duchów czystych, czyli tragedię upadku szatana.

Bóg, jakiego doświadcza podmiot w twórczości Zbigniewa Herberta, nie zawsze jest dokładnie Tym, którego znamy z teologii, jednak to, co udaje nam się odczytać z twórczości autora *Pana Cogito*, jest cenne dla teologii duchowości przede wszystkim dlatego, że jest zapisem doświadczenia konkretnego człowieka. Dzięki temu stanowi źródło wiedzy zarówno o tym konkretnym człowieku, jak w ogóle o problemach, dylematach czy radościach, które są udziałem ludzi pragnących poznać i doświadczyć Boga. Dla teologii duchowości cenny jest również fakt, że źródłem wiedzy o Bogu jest, dla poety, przede wszystkim doświadczenie. Jest to bowiem jakiś rodzaj potwierdzenia przekonania, że słuszne jest orientowanie chrześcijańskiej świadomości teologicznej i antropologicznej w kierunku doświadczenia chrześcijańskiego jako jej źródła dającego podstawę chrześcijańskiej doktrynie²²

2. Doświadczenie człowieczeństwa

Równoległe z ukazywaniem doświadczenia Boga i w głębokim związku z nim Herbert odślania doświadczenie człowieczeństwa. To pierwsze związane jest z przedmiotem doświadczenia, którym jest Bóg bądź rzeczywistość bezpośrednio z Nim związana, drugie natomiast z podmiotem, czyli człowiekiem doświadczającym. Twórczość Herberta bardzo głęboko zakorzeniona jest w myśleniu o człowieku. To nie jest poeta zajmujący się pojęciami abstrakcyjnymi, oderwanymi od życia, lecz to jest twórca, dla którego niezwykle ważna jest kondycja ludzka. Nie są to problemy błahe. Co więcej, są to zagadnienia fundamentalne z punktu widzenia ludzkiego życia. Poeta zdaje się pytać: kim jest człowiek?

²² Zob. W S ł o m k a, *Bóg i człowiek w doświadczeniu chrześcijańskim*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, Homo meditans, t. IV, red. W S ł o m k a, Lublin 1986, s. 223.

Nauka Soboru Watykańskiego II, odwołując się do Bożego Objawienia, podkreśla godność osoby ludzkiej. Podstawę tej godności Sobór widzi w jej naturze wywyższonej przez wcielenie oraz w powołaniu człowieka do uczestnictwa w dziele odkupienia. Godność człowieka ma swoje źródło w tajemnicy Jezusa Chrystusa²³ Czy jednak tej wypowiedzi nie przeciwstawia się doświadczenie, że człowiek jest pod wieloma względami istotą nazbyt kruchą?

To, co Herberta przejmuje najbardziej, to owa kruchość ludzkiego losu, przygodność człowieka, jego niewystarczalność i przemijanie. W pełni świadomy zależności człowieka od Boga nie boi się poeta stawiać pytań i wyrażać swoich wątpliwości. Nie są mu obce pytania o cierpienie i śmierć, którym poświęca wiele swoich utworów. Czytając je, widzimy osobę, która staje przed tajemnicą człowieczeństwa, próbuje zrozumieć, a przede wszystkim jej doświadcza. Wątpienie, cierpienie, współczucie i śmierć, to jedne z ważniejszych pojęć w twórczości poety określające ludzki los i jego głęboki związek z Bogiem. I choć mogłoby się tak wydawać, nie świadczą o pesymizmie czy katastroficznej wymowie dzieła. Są raczej świadectwem zrozumienia ludzkiej natury i zgody na to, że ludzki los jest nieodłącznie związany z przemijaniem. Człowiek, w dziele Herberta, to istota, która jest świadoma swojej duchowej natury, a jednocześnie przywiązana do cielesności. Kiedy spojrzymy na całość tej twórczości, możemy zobaczyć, że toczy się w niej walka ducha z ciałem. Przebiega ona na wielu płaszczyznach i jest niezwykle trudnym doświadczeniem, ale – jak się zdaje – kończy się zwycięstwem człowieka, który jest jednością.

3. Dojrzewanie duchowe

Uważna analiza twórczości autora *Pana Cogito* wyraźnie pokazuje proces ewoluowania poetyckiego światopoglądu poety. Przemiany te widoczne są na wielu płaszczyznach. Jedną z bardziej wyraźnych jest przemiana w myśleniu Herberta o Bogu. Przyglądając się temu zagadnieniu z perspektywy teologiczno-duchowej, możemy ją określić jako dojrzewanie duchowe.

W twórczości autora *Elegii na odejście* proces dojrzewania nie jest łatwy do identyfikacji, wymaga bowiem dobrej znajomości całego dzieła poety, które porównać możemy z malarstwem impresjonistycznym – obraz jest widoczny tylko z odpowiedniej perspektywy. Jeśli jednak odnajdziemy taką

²³ Por. KDK 4.

perspektywę, to będziemy mogli oglądać niezwykłą przemianę, która osiągnie swoją pełnię w zawartym w *Epilogu burzy* cyklu modlitw poetyckich pt. *Brewiarz*.

Dojrzewanie duchowe, którego obrazem jest twórczość Zbigniewa Herberta, możemy podzielić na trzy etapy: poszukiwanie Boga; Bóg daleki; Bóg przyjęty. Pierwszy to czas poszukiwania, początki kształtowania języka poetyckiego, ale również szukanie drogi, postawy życiowej. Drugi okres, dość długi w twórczości Herberta, to czas odnalezienia pewnych prawd i wartości, ale jednocześnie czas sceptycyzmu i ironicznego dystansu. Trzeci etap niesie ze sobą dużą zmianę w myśleniu poety. To czas, w którym Bóg obecny jest w poezji autora *Pana Cogito* najpełniej.

Omawiając twórczość Zbigniewa Herberta z początków jego poetyckiej działalności, zawartą w tomach *Struna światła* oraz *Hermes, pies i gwiazda*, stajemy przed problemem: czy jest to jedynie poezja intelektualna, głęboko zakorzeniona w klasyce i antycznych obrazach, czy też są to pierwsze próby wyrażenia manifestu moralnego? Trudno uzyskać na to pytanie jednoznaczną odpowiedź, nie daje jej bowiem wprost ani sama poezja Herberta, ani tym bardziej omawiający ją krytycy.

Nie ulega wątpliwości, że Herbert uprawia poezję, która niesie w sobie duży ładunek intelektualizmu, a co za tym idzie – jest rodzajem wnikliwego i krytycznego przyglądania się światu, dlatego też mimo zauważalnych odniesień do duchowych wartości chrześcijaństwa, jego twórczość postrzegana jest jako „zaglądanie za kulisy świata”, czy też „sprawdzanie”, co robi i jaki jest Bóg. W utworze *U wrót doliny*²⁴ pozorny intelektualizm, mieszający się z tak bliską poecie ironią, zdaje się jednak być tylko formą ukrywającą pytanie o to, jak będzie wyglądał ów sąd, czy Bóg okaże się Panem okrutnym, który odbierze nawet „strzępy listów wstążki włosy ucięte / i fotografie”, który rozdzieli tych, co się kochają. Autor zdaje się pytać, lecz nie udziela odpowiedzi.

Wiersz *U wrót doliny* przedstawia scenę przed sądem ostatecznym, przed ostatecznym podziałem ludzkości na zbawionych i potępionych. Poeta włożył w ten utwór całą swoją dramatyczną wiedzę o człowieku wyniesioną z czasu wojny. Metaforą sądu jest tutaj obóz koncentracyjny tuż przed ekspedycją do gazu. Stąd też wizja sądu w tym wierszu ukazana jest jako straszliwa chwila ostatecznego przejścia do abstrakcji, pozostawienia wszystkiego, co ziemskie.

²⁴ W: *Struna światła*, Wrocław 1994, s. 9.

wszystkich pamiątek, przywiązań – wszystko to musi pozostać poza obrębem czystej abstrakcji: zbawienia i potępienia²⁵

Poeta jest więc pełen wątpliwości nawet co do tego, czy natura człowieka pozwoli mu odczuć szczęście zbawienia. Postawa poety przypomina niewiarę św. Tomasza (por. J 20, 24-29). Jest nasycona sceptycyzmem filozoficznym i moralnym, bo przecież nawet na dnie bólu znajduje się niespodziewana rozkosz, a szukając cierpienia, ciągle jeszcze szukamy szczęścia.

W tym utworze Herberta można znaleźć ideologię opowiedzenia się po stronie skrzywdzonych i uciśnionych przez bezwzględного Boga, a w konsekwencji uznać, że wartością najwyższą cenioną przez poetę jest to, co ziemskie, nie zaś transcendencja²⁶ I choć taka teoria nie wydaje się być do końca prawdziwa, należy przyznać, iż rzeczywiście na tym etapie swojej twórczości poeta postrzegał Boga raczej jako bezwzględного mocarza, niż dobrego Ojca.

Twórczość Herberta zakłada istnienie zarówno dobra, jak i zła. To drugie w początkowym etapie jego twórczości jest nieco bardziej intensywne w swoim wyrazie. Przyjmuje różnorakie kształty i przemawia przez różne przedmioty, bywa jakby pokusą dla człowieka, co czyni je trudnym do wyodrębnienia i nazwania. W wierszach Herberta pojawia się motyw obcości świata, wydziedziczenia i dramatycznych poszukiwań takiej prawdy o świecie, która byłaby znakiem zbliżenia się i pojednania pomiędzy stanem wewnętrznym i stanem rzeczy. Zło jest u tego autora zgodą na zastane podziały i granice, na oddzielenie ducha od materii, na człowieczeństwo bez transcendencji, na rzeczywistość materialną jako jedyne źródło orientacji²⁷

W pierwszych tomikach autor wprowadził do swojej poezji wiele osobistych emocji, elementów pokoleniowej biografii. Własne doświadczenia zestawiał z klasycznymi wzorami. W późniejszych utworach to się zmienia: osobiste intelektualne poszukiwania ulegają wyciszeniu, poeta staje się wyrazicielem szerszej grupy społecznej. W *Strunie światła* więcej było elementów mitologii starożytnej. W tomie *Hermes, pies i gwiazda* natomiast znalazło się więcej elementów kultury chrześcijańskiej, nawet problemy filozoficzne są w nim ukształtowane teologicznie. Warto podkreślić chociażby kilka z nich: wieczność nieuchwytna i sprzeczna z naturą ludzką (*U wrót doliny*), nieśmiertelność wymyślona dla zmarłych przez żywych (*Co robią nasi umarli*), ciało

²⁵ Por. A. K a m i e ń s k a, *Niewierny Tomasz i świat*, „Twórczość” 1957, nr 10-11, s. 155.

²⁶ Zob. J. M a c i e j e w s k i, *Zbigniew Herbert: U wrót doliny*, w: *Czytamy wiersze*, Warszawa 1973, s. 375.

²⁷ Por. W. M a c i ą g, *O poezji Zbigniewa Herberta*, Wrocław 1986, s. 28-29.

i dusza na zawsze niepogodzone, sprzeczne, wzajemnie sobie obce i nieznanne (*Ankhenaton, Nefertoti*)²⁸

W początkach swojej twórczości Herbert jest tyleż samo poszukującym intelektualistą, filozofem i godnym spadkobiercą kultury antycznej, ile człowiekiem szukającym Boga, uczącym się Go, wąpiącym i niewiernym. Jak napisała Anna Kamieńska, jest twórcą „układającym palce w ranie świata jak św. Tomasz, który mimo swej niewiary jest świętym”²⁹ Brakuje tu wyraźnych sygnałów osobistej relacji podmiotu mówiącego do Boga. Bóg istnieje, ale jest bardzo daleki. Poeta, wychowany przez swoją babcię w wierze katolickiej, doświadcza kryzysu wynikającego z przeżyć wojennych. To rodzi w nim zwątpienie. Wiara przestaje być naturalną konsekwencją wychowania. Poeta musi przejść własną drogę od negacji Boga, który pozwolił na cierpienie świata, do odnalezienia Boga, który cierpi za grzechy świata. Gdyby próbować umieścić poetę w symbolice przypowieści o synu marnotrawnym, to pierwszy etap twórczości byłby odejściem z domu Ojca w poszukiwaniu własnego pomysłu na życie i świat. Kolejne etapy pokażą, że odbywszy długą drogę, wróci do kolan Ojca.

Niezwykle ważne dla zrozumienia tego etapu w twórczości Herberta są jego listy do Jerzego Zawiejskiego. Znajdujemy w nich wyznania, które ukazują go jako człowieka religijnego, poszukującego wiary, Boga. W roku 1949 pisze do niego: „szukam Boga i wiem, że już go niedługo znajdę”, w 1950: „Jestem gotów poświęcić moje utwory dla mojej wiary”, w 1951 zaś wyznaje: „Dzisiaj przystąpiłem do Komunii Świętej. Jestem uciszony, szczęśliwy, ale smutny. Po raz pierwszy po przyjęciu Komunii płakałem – oparty na promykach łaski, na najniższym stopniu do Boga”, natomiast w 1952: „Dziękuję Ci Panie Boże za wyobraźnię, która daje mi złudzenie innych światów, która, kiedy wracam do rzeczywistości, jest wstępem do pokuty, lekcją pokory uczącej niewspółmierności «mego świata» i Twego świata – tak się może dzisiaj będę modlił” Ale w jednym z ostatnich listów do autora *Drogi katechumena*, wysłanym w 1966 z Antony pod Paryżem, stwierdził: „Pan Bóg rzadko słyszy «mnie na klęczkach»”

W kolejną fazę swojej twórczości związanej z doświadczeniem Boga wchodzi Herbert bardzo płynnie. Umownie przyjmuje się, że zaczęła się ona

²⁸ Por. K a m i e ń s k a, *Niewierny Tomasz*, s. 155.

²⁹ Tamże, s. 156.

w latach siedemdziesiątych³⁰, choć wydany w roku 1961 tom *Studium przedmiotu* również do niej należy.

W tym czasie Herbert mówi o Bogu językiem chłodu, racjonalności i oddalenia. W *Rozmyślaniach o ojcu*³¹ bohater rozpoznaje w Bogu Ojcu rysy groźnego i mało czułego ojca ziemskiego. Gdzie indziej nakładają się wyobrażenia starotestamentowego Jahwe z kościelną rzeźbą, jaką mógł oglądać mały chłopiec: jest to Bóg „w barokowym pałacu z marmurowych chmur/ na tronie przerażenia / z berłem śmierci”³².

W poezji Herberta o tym, że sens nie jest „ułudą zawiedzionych”, zdaje się świadczyć tajemnica Wcielenia i Odkupienia. Bóg pojednał się z człowiekiem, gdyż jak „zapisane to było”, przyjmuje postać Syna. Ale w tym właśnie poeta dostrzega paradoks: było to „najgorsze pojednanie”, skoro jego świadectwem jest kruchość ludzkiego ciała, wrażliwość na ból, strach przed śmiercią. Może zatem Ojciec istotnie „nie powinien przysyłać syna”³³? Na tym etapie Herbertowski wizerunek Chrystusa daleki jest od wyobrażeń łagodnego Baranka. Poeta mówi o Nim jako o kimś wymagającym bezkompromisowych wyborów, wnoszącym miecz, gotowym ponieść śmierć za swoje przekonania.

Kolejnym problemem tego etapu twórczości poety jest traktowanie Biblii jako dokumentu zamierzchłych obyczajów, tekstu językowego, zapisu wydarzeń historycznych i legendarnych lub zbioru tematów malarskich, które prowadzi do niewrażliwości na sferę *sacrum*, zwłaszcza gdy podejście to wspiera doświadczenie obozów koncentracyjnych, łagrów i totalitarnego zniewolenia, które na zawsze odcisnęło się w świadomości i pamięci ofiar oraz świadków. Dlatego podczas gdy Miłosz pisze w *Piosence o końcu świata*: „A którzy czekali błyskawic i gromów. / Są zawiedzeni”³⁴, Herbert stara się przedstawić w formie monologów sposób widzenia owych „zawiedzionych” oraz dotrzeć do źródeł ich zawodu. Podobnie, gdy Miłosz, zwracając się do Boga, przemawia doń prawie bezpośrednio i wprost, formułuje swoje wątpliwości i rozterki (np. *Veni Creator*)³⁵, Herbert ukrywa się za maską lub kreuje odrębną od siebie postać. Innymi słowy, wartości chrześcijańskie są u Herberta obronione, choć pozostają w stanie zagrożenia. W jego poezji wartości uobec-

³⁰ Zob. J. S z c z ę s n a, *Uwiedziony przez Boga*, w: *Czytanie Herberta*, red. P. Czapliński, P. Śliwiński, E. Wiegandt, Poznań 1995, s. 80-81.

³¹ W: *Pan Cogito*, Wrocław 2001, s. 9.

³² *Rozmyślenia Pana Cogito o odkupieniu*, w: *Pan Cogito*, s. 70.

³³ Tamże.

³⁴ Cz. M i ł o s z, *Poezje*, Warszawa 1981, s. 88.

³⁵ Zob. tamże, s. 65.

nia ich gwałtowne zaprzeczenie, ich siłę podkreśla ich brak, podobnie jak nieobecność – inaczej obecnego przecież – Chrystusa. Nie znaczy to jednak, że poeta jest wyłącznie obiektywnym i chłodnym eksploratorem chrześcijaństwa, że stanowi ono dla niego tylko sferę kultury, czy też wiarę, która jest mu niedostępna.

Możemy stwierdzić, że etap twórczości, rozpoczęty w 1961 roku tomem *Studium przedmiotu*, to czas poszukiwania. Używając słów i symboliki zaczerpniętej z języka wiary, Herbert próbuje – często przez ich zaprzeczenie, „zdemitologizowanie” lub ironiczne podważenie – odstąpić proces erozji, jakim uległy, by w ten sposób znaleźć właściwą metodę mówienia o tym, co niewyraźalne. Poeta poszukuje Boga, znajduje i traci Go. Doświadczenie, któremu daje wyraz w swojej poezji, nie pozwala mu jeszcze do końca określić swojej wobec Niego postawy, ani też nie daje mu pełnego obrazu Stwórcy. Jest to czas wielkiego sporu z Bogiem i o Boga. Dopiero kolejny etap przynosi uspokojenie – Boga, którego znalazł, przestaje poeta traktować jak element kultury, ale po prostu Go przyjmuje.

Ostatni etap twórczości Zbigniewa Herberta przypada na lata dziewięćdziesiąte minionego stulecia. Wówczas poeta opublikował trzy tomy poezji: *Elegię na odejście*, *Rovigo* i *Epilog Burzy*. Utwory zawarte w tych zbiorach nabierają innego charakteru niż dotychczasowa jego poezja. Stopniowo przychodzi pewne wyciszenie. Tak, jakby poszukujący dotąd poeta odnalazł to, czego szukał. W szkicu na temat poezji Herberta Jan Sochoń określił pierwszy z tych tomów (*Elegia na odejście*) jako zaproszenie do wzięcia udziału w wędrówce, której ostatecznego celu poeta nie sprecyzował³⁶ Zdaniem Sochońa ważniejsza zdaje się być sama podróż. W tym tomie przynosi ona mądrość doświadczenia, zgody na przemijanie, przygodność istnienia. W *Elegii...* poetycki kunszt Herberta wydaje zadziwiające owoce: elegia na odejście staje się elegią ocalenia mądrości życia³⁷ Tom spowija aura gorzkiej mądrości życiowej. Herbert prezentuje się tutaj jako poeta metafizyczny. Porusza się w krajobrazie głównych wątków egzystencjalnych: przygodności ludzkiej osoby, miłości, śmierci, cierpienia i ostatecznie określa się wobec tajemnicy Boga.

W świecie *Elegii na odejście* wielką moc uzyskują przedmioty scalone w jedno fenomenem pamięci. Są jak gdyby stałymi punktami nieba rozpiętego

³⁶ Choć Herbert nie precyzuje wprost celu wędrówki, owa podróż bliska się zdaje chrześcijańskiemu patrzeniu na życie jako wędrówkę, pielgrzymowanie do domu Ojca.

³⁷ J. S o c h o Ń, *Szare numinozum*, w: *U drzwi Godot. Szkice o poezji, filozofii i teologii*. Warszawa 1995, s. 104.

nad wędrowcem. Wydawałoby się, że nieuchronnie podążamy ku nicości, co w świetle doświadczeń wieku nie wymaga specjalnych uzasadnień. Herbert jednak broni się przed nihilizmem. Już chociażby poprzez przyjęcie elegijnej formy swych wypowiedzi zapanował nad wszechmocnym wpływem destrukcyjnych deklaracji epoki. A istniejący niejako w tle domysł Boga nie pozwala na rozpacz i zniechęcenie.

Drugim zbiorem z ostatniej fazy twórczości Herberta jest tomik *Rovigo*. W tomie tym samotność i cierpienie stają się sposobem rozumienia rzeczywistości i otwierają na Boga. Tego rodzaju przesłanie zdaje się kierować w przeszłość, do początków chrześcijaństwa. Wtedy pierwsi wyznawcy Chrystusa intensywnie przeżywali swe istnienie, spodziewając się szybkiego powrotu Zmartwychwstałego i odkupienia całej ziemi. Każdy wybór, każda decyzja stawała się znakiem i wyrazem miłości, pragnieniem dobra. Była zwycięstwem nad pogańskim obrazem życia. Teraz – powiada poeta – trwamy w naiwnym złudzeniu, że tamte czasy mogą się powtórzyć i że poeta może być „Apostolem w podróży służbowej”³⁸ Zasłużyliśmy oczywiście na spotkanie z pięknem i prawdą, ale „prawda / to znaczy – groza”³⁹ Mimo jednak, iż nie ma powrotu do Arkadii, ani – jak się wydaje – do nadziei pierwszych chrześcijan, to jednak jest: „chwila ostateczna / podniesienie / ofiara / chwila która rozdzieli / i wstąpimy osobno w roztopione niebo”⁴⁰

Poezja Herberta zdaje się mówić o tym, że cierpienie – znak wolności i godności – może być ocaleniem. Wszyscy przecież jesteśmy ludźmi i pragniemy szczęścia. Ostateczny sens odnajdujemy w mozolnym „odganianiu złych duchów i przywoływaniu dobrych” Życie pojęte inaczej nie zasługuje na szczególną troskę i uwagę.

Herbert, choć nie mówi o Bogu wprost, wciąż wydaje się Go poszukiwać. To poszukiwanie Boga zostało na stałe włączone w jego „podróżnicze wysiłki”⁴¹ Mówi o tym choćby w wierszu *Homilia*⁴².

Poeta w tomie *Rovigo*, jak zresztą w całej swojej poezji, nie mówi jak żyć, lecz odsłania jedynie osobiste doświadczenia: trzeba przejść przez samotność, odrzucenie, pokusę, aby dostąpić łaski tego, co najprostsze⁴³

³⁸ *Widokówka do Adama Zagajewskiego*, w: *Rovigo*, Wrocław 1995, s. 28.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Takiego określenia używa Jan Sochoń: *Album Herberta*, w: *U drzwi Godot*, s. 107.

⁴² „Proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem / i błdziłem w noc burzliwą pośród skał” – *Homilia*, w: *Rovigo*, s. 26.

⁴³ Zob. *Rovigo*. Symbolem tej prostoty jest tutaj zwyczajne miasteczko.

Ostatnim wydanym tomikiem poezji Herberta jest *Epilog burzy*. Wszystko właściwie napisał już wcześniej, ale jakby w poczuciu niedokończonego dzieła dopowiada jeszcze epilog. Kończąc dramat – życia i poezji, czy po trosze jednego i drugiego – kieruje do publiczności słowa wyjaśniające znaczenie dzieła, a może przedstawiające dalsze losy bohaterów. Tomik kończy też elegijną serię trzech zbiorów z lat dziewięćdziesiątych⁴⁴

W pierwszej lekturze ostatniego zbioru poezji Zbigniewa Herberta najbardziej nieoczekiwane i zaskakujące wydają się być cztery utwory, pod tym samym tytułem *Brewiarz*. Wiersze te, to rodzaj modlitwy przypominający stylem inwokację. Poeta zwraca się w nich bezpośrednio do Boga (Pana) z dziękczynieniem, prośbą, wyznaniem. I choć ich tematy są dobrze znane poezji Herberta – cierpienie, słowo, piękno, życie i śmierć – to forma i bezpośredniość wyznania zaskakują. Treść, tytuły oraz pewne elementy formy nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że mamy do czynienia z cyklem. Wiersze nie są oznaczone numerami, jednak nie wydaje się prawdopodobne, by Autor zamieścił je w zbiorze w kolejności przypadkowej. Tytuły utworów bardzo jednoznacznie kierują nas w stronę modlitwy liturgicznej Kościoła katolickiego – Liturgii Godzin, nazywanej też brewiarzem. Konsekwencją tego odesłania jest temat kapłaństwa, czy może raczej kapłańskiej funkcji poety, o której szerzej pisał ks. J. Szymik⁴⁵ Materia, która pozwala połączyć kapłana i poetę, jest słowo, a w konsekwencji – służba słowu. Dla poety jest ono tworzywem, z którego kształtuje rzeczywistość, świat, myśli i uczucia. Z jednej strony, to ono służy jemu do wyrażenia siebie, z drugiej zaś, to on jest zależny od niego, bo to ono czyni go poetą. Dla kapłana słowo to Logos – Jezus Chrystus. Aspekt służby jest tu dość oczywisty, jest ona jedną z podstawowych funkcji kapłana powołanego do służby Bogu; w chrześcijaństwie paradoksalnie – służby Bogu, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć.

Taka interpretacja *Brewiarza* wpisuje się doskonale w rozważania teologów i twórców sztuki na temat relacji między sztuką a kapłaństwem. Koncepcja ta jednak nie jest czymś nowym w poezji Herberta, a jedynie konsekwencją jego poetyckiej drogi. Autor *Brewiarza* od początków swojej twórczości nawiązywał do kapłańskiej funkcji poezji, a co za tym idzie upatrywał w poecie kapłana⁴⁶ Możemy zatem przypuszczać, że właśnie to spojrzenie na pełnio-

⁴⁴ J. K o r n h a u s e r, *Uśmiech sfinksa*, w: *Poznawanie Herberta*, t. I, s. 96.

⁴⁵ Zob. *Teologia na początek wieku*, Katowice–Ząbki 2001, s. 414-432 [Nad *Brewiarzem* Zbigniewa Herberta].

⁴⁶ Zob. A. F i u t, *Język wiary i niewiary*, w: *Poznawanie Herberta*, t. II, s. 279.

ną przez poetę służbę słowu, związaną z funkcją kapłańską, stało się źródłem poetyckiego brewiarza Herberta.

Koncepcja interpretacji *Brewiarzy* w kontekście poety-kapłana nie wyczerpuje oczywiście możliwości analizy tych utworów. Ten aspekt jest pewną ramą, w którą można wpisać poszczególne teksty z całym bogactwem ich treści. Mimo iż każdy z utworów przez swój temat dotyka tego problemu, to jednocześnie każdy można czytać w oderwaniu od pozostałych. I dlatego też interpretowanie *Brewiarzy* tylko w tym kontekście byłoby dużym uproszczeniem. Trzeba pamiętać również o wszystkim tym, co niosą w sobie słowa: epilog, brewiarz, *coda*. Tym, co łączy te pojęcia, jest funkcja krótkiego opisu, powtórzenia, podsumowania. Trudno oprzeć się wrażeniu, że Herbert chciał w tych utworach podsumować całe swoje życie i poezję, a na pewno wypowiedział to, co dla poety najważniejsze.

Obok *Brewiarza* znajdziemy w *Epilogu burzy* także wiersze: *Tomasz, Zaświaty pana Cogito* i *Portret końca wieku*. *Epilog burzy* jakby automatycznie kieruje nas ku eschatologii, gdyż znajdujemy w nim także utwory będące po prostu pożegnaniem. Tak jest chociażby z wierszem *Pan Cogito. Aktualna pozycja duszy*, gdzie poeta sugeruje, że pożegnanie nastąpi w pełnej świadomości, bo nosić „duszę na ramieniu oznacza stan gotowości”, czy też z utworem *Koniec*, gdzie poeta z nostalgią pisze: „nie będzie mnie na żadnym zdjęciu zbiorowym [...] szlus”

Wróćmy jednak do najważniejszych z perspektywy teologii duchowości utworów. *Tomasz*⁴⁷ jest swego rodzaju intelektualnym pojednaniem z Bogiem. Poeta pisze: „a więc dozwolone jest wątplenie / zgoda na pytanie”⁴⁸ Zupełnie nieoczekiwanie Bóg staje się tym, który rozumie, pozwala wątpić, pytać, myśleć. Nie jest już doskonałym i zimnym w swej doskonałości Absolutem, którego pamiętamy z wcześniejszej twórczości Herberta. Wątpiący odkrywa, że wolno wątpić, a w tym wątpleniu sam Bóg jest przewodnikiem: „wskazujący palec Tomasza / prowadzi z góry / ręka Mistrza” W kontekście dotychczasowych wyobrażeń Boga, to jest zaskakujące – poeta mówi o Bogu, który wydaje się być mu bliski. Może nawet współodczuwa z Bogiem.

Zaświaty Pana Cogito to rozważanie o dwóch światach – „tym” i „tam-tym” Pan Cogito jest w nim przekonany o tym, że te dwa światy łączą się ze sobą. Poeta zdaje się tutaj idealnie wpisywać w teologiczne ujęcie wieczności, która nie jest czasem przyszłym, ale trwaniem bez czasu. Czas bowiem

⁴⁷ W: *Struna światła*, s. 51.

⁴⁸ Tamże.

staje się przestrzenią, w której Bóg udziela swej wieczności czasowemu i podlegającemu zmianom człowiekowi.

W wierszu *Portret końca wieku*⁴⁹, w warstwie literalnej, poeta nawiązuje do chrześcijaństwa właściwie tylko jednym słowem – „Baranek”. W dwóch pierwszych strofach kreśli obraz świata, który jest „wyniszczony narkotykami szalem spalin uduszony”⁵⁰, trzecia strofa natomiast pokazuje drogę wyjścia: „póki czas jeszcze przywołaj Baranka wody oczyszczenia”⁵¹. Ta strofa pozwala uznać, że Herbert mówi o szansie odwrócenia się od tego, co złe, a zwrócenia się ku Barankowi. Ujmując to wprost: Herbert mówi o nawróceniu. Zwrot „wody oczyszczenia”, w kontekście pojawiającego się symbolu Baranka, uprawnia także do odwołania się do wód Chrztu, które swoją moc oczyszczającą z grzechów zyskują dzięki przelanej na krzyżu krwi Baranka.

Tom *Epilog burzy* musimy więc uznać za szczególnie w całym dorobku twórczym Herberta. Jest on bowiem niejako punktem dojścia, swoistym podsumowaniem jego drogi twórczej. Poeta, zrazu filozof, intelektualista, cynik, wątpiący, szukający w końcu mówi o Bogu tak, jakby był On jedyną szansą, nadzieją na przyszłość. O ile więc do tej pory mówienie o Herbercie „poeta chrześcijański” było kwestią dyskusyjną, o tyle ostatnie trzy jego tomiki dają do tego niepodważalne prawo.

Dojrzewanie duchowe, którego obraz przynosi nam poezja Herberta, nie jest klasycznym przykładem przemian wewnętrznych opisywanych w literaturze teologiczno-duchowej. Choćby z tego powodu, że niczego nie możemy tu stwierdzić z niepodważalną pewnością, czy też dlatego, że analizując poezję borykamy się z problemem granicy między poetą a poetycką kreacją. Ale nawet jeśli nadużyciem byłoby powiedzenie, że to obraz duchowego dojrzewania Herberta, to niewątpliwie twórczość ta przynosi konkretny zapis przemian wewnętrznych człowieka. Ewolucja ta prowadzi od poezji intelektualnej, gdzie Bóg jest przeciwnikiem w sporze, przez szukanie właściwego języka mówienia o Nim, aż po modlitwę, która może świadczyć o osobowym z Nim kontakcie.

Mimo iż w pierwszej fazie swojej twórczości poeta jawi się wielu badaczom jako twórca areligijny, traktujący chrześcijaństwo jako element dziedzictwa kulturowego cywilizacji europejskiej, niewątpliwie już na tym etapie jest Herbert poetą szukającym i uczącym się Boga.

⁴⁹ W: *Epilog burzy*, s. 73.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

*

Zainteresowanie teologii duchowości literaturą, nawet jeśli nie jest ona podstawowym jej źródłem, wydaje się mieć swoje uzasadnienie i może być dla niej inspirujące. Niewątpliwie należy zachować dużą ostrożność w formułowaniu wniosków płynących z analizowania literatury i nie naruszać integralności stykających się na płaszczyźnie tego problemu dziedzin (literaturoznawstwa i teologii). Wydaje się jednak, że warto poświęcić literaturze nieco „teologicznej uwagi”, wszak dotyka ona tego wszystkiego, co jest bliskie człowiekowi, jest swego rodzaju „praktykowaniem teologii” i pozwala wyrazić to, co w człowieku najgłębsze, bez narażania na patos.

SPIRITUAL DIMENSION OF LITERATURE
ACCORDING TO ZBIGNIEW HERBERT

S u m m a r y

The article is devoted to the study of literature spiritual dimension; Zbigniew Herbert's writing served as the basic research material. The writer analysis Zbigniew Herbert's output in reference to matters undertaken by spiritual theology such as: spiritual experience, transformation and spiritual maturation.

The first part of article is an outline of literature researching method by spiritual theology. The second part is the analysis of Z. Herbert's output. According to the led analyses, the experience has two grounds: with regard to the subject matter of experience, meaning of God, and with regard to a subject who experiences – a human. The first type of experience concerned God's picture and it had four dimensions: general meaning of God, solidarity experiencing with Jesus Christ, faith in immortality and angelology. The third part, which is a record of experience of withering and human weakness, helps to see that the experience of suffering, doubting and death lead the poet to his spiritual growth. The last part of the article is an interpretation of the masterpiece in the context of a concept of spiritual maturation.

Translated by Maria Nowosadko

Słowa kluczowe: literatura, poezja, doświadczenie duchowe, modlitwa, cierpienie, rozwój duchowy.

Key words: literature, poetry, spiritual experience, prayer, suffering, spiritual development.