

**„Niepewna jasność” tekstu i
„wierność” interpretacji. Wokół
wiersza Zbigniewa Herberta „Pan
Cogito opowiada o kuszeniu
Spinozy”**

Ryszard Nycz

Ryszard NYCZ

„Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji. Wokół wiersza Zbigniewa Herberta *Pan Cogito* opowiada o kuszeniu Spinozy

Herbertowska opowieść o Spinozie warta jest uwagi z wielu powodów: daje wgląd w założenia światopoglądowe postawy poetyckiej, w stosunek poety do dziedzictwa filozofii (i w charakter ogólnej relacji poezji do filozofii), w naturę (i granice) Herbertowskiej ironii, a także w jej wkład w niekończący się dialog między zasadami rozumu i racjami serca, jak i w rolę odgrywaną przez nią w konflikcie estetyki, poznania i etyki powinności (piękna, prawdy i dobra) – tej Herbertowskiej wersji sporu ludzkich władz, czy wreszcie w doniosłą a nader zagadkową kwestię stosunku poezji Herberta (i, przy okazji, poezji nowoczesnej w ogóle) do *sacrum*, religii, porządku metafizycznego...

Wedle zgodnej opinii komentatorów twórczości Herberta, jest to utwór nie tylko reprezentatywny dla jego poetyki, ale i jeden z najlepszych – a zarazem też najbardziej zagadkowych. Być może dlatego właśnie należy również do tekstów najczęściej interpretowanych. Wedle mojej wiedzy, zyskał dotąd sześć osobnych interpretacji (A. Baczewskiego, E. Olejniczak, A. Czerniawskiego, B. Sienkiewicz, M. Adamca, R. Ostaszewskiego) oraz kilkanaście mniej czy bardziej rozbudowanych wzmianek i komentarzy (wnoszących nierzadko istotne impulsy do jego odczytania)¹. Ta komfortowa poznawczo (i raczej nieczęsta) sytuacja pozwala na roz-

^{1/} Zob. A. Baczewski *Szkice literackie. Asnyk. Konopnicka. Herbert*, Rzeszów 1991; E. Olejniczak O „*Bogu Spinozy*” i innych *Bogach* – „*Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*”, w: *Dlaczego Herbert. Wiersze i komentarze*, Łódź 1992; B. Sienkiewicz *Kto kusi Spinozę?*, „*Teksty Drugie*” 1995 nr 2; M. Adamiec „...*Pomnik trochę niezupełny*”. *Rzecz o apokryfach i poezji Zbigniewa Herberta*, Gdańsk 1996; R. Ostaszewski *Pomiędzy wspólnotą a pustelnią filozofa. „Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy” Zbigniewa Herberta*, „*Fa-Art*” 1999 nr 2.

Nycz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

patrzenie wiersza Herberta w nieco innych, bardziej ogólnych – a może też i bardziej podstawowych – aspektach.

Po pierwsze, idzie mi tu o ujęcie tego tekstu w kategoriach „faktu literackiego” – zachęcających do analizy semantyki utworu w kontekście istniejących jego odczytań (w tym: ich specyfiki, rangi oraz przyczyn zachodzących rozbieżności). Po drugie, w kategoriach nowoczesnego dyskursu poetyckiego – sytuujących Herbertowskie wieloznaczne pokrywy w obrębie dwudziestowiecznej poetyki epifaniczności. W przyjętym przede mnie jej szerokim rozumieniu, dyskurs epifaniiny to, najprościej biorąc, taki typ wypowiedzi, w którym nie można oddzielić treści przekazu od warunków jej przejawienia się – co, z jednej strony, pozwala mu zachować status szczególnej, uprzywilejowanej formy poznania, z drugiej zaś, rozszerzyć jego zakres na rozmaite zestetyzowane, a nawet zeświecczone warianty artystycznej artykulacji transcendentnego doświadczenia. Po trzecie, w kategoriach metodologii czytania – prowadzących do ujęcia wiersza Herberta wraz z jego odczytaniami w świetle współczesnych sporów o naturę, metodyczność oraz prawomocność interpretacji. Obstawiam tu za zrelatywizowaną historycznie perspektywą ujmowania współczesnej teorii interpretacji, której założenia nie tylko współbrzmiają z powszechnie identyfikowanymi cechami poezji nowoczesnej, ale też na jej typie semantycznej budowy wydają się modelowane.

Ten wzgląd ostatni skłania do bardziej systematycznego (czy też: bardziej metodycznego) poprowadzenia własnej lektury. W jej toku będę się zatem starał trzymać następujących prostych reguł – i zarazem etapów – postępowania interpretacyjnego: a) określić dyskursywny status tekstu (czy jest to tekst budowany jako wypowiedź pierwszego, czy wyższego stopnia, nacechowanie stylistyczno-gatunkowe, usytuowanie i konstrukcja podmiotu wypowiedzi); b) określić pole odniesień semantycznych (chodzi o sieć odniesień intertekstualnych o intersubiektywnie akceptowanej prawomocności); c) określić przedmiot (temat, rzadko: tematy) wypowiedzi (ustalić, o czym jest tekst, po rozpatrzeniu całości jego szczegółowych odniesień); d) określić „wymowę”, globalny sens utworu (rozumiany jako wykładnik relacji między tematem, pragmatyczno-semantyczną intencją autorską a „nieświadomością” tekstu, tzn. zaktywizowanym, za sprawą określonego zrealizowania wypowiedzi, semantycznym potencjałem kulturowego uniwersum dyskursu).

2

Wiersz Zbigniewa Herberta ma swoją historię. Związana jest ona, co prawda, tylko z modyfikacją tytułu; lecz konsekwencje tej zmiany nie są bez znaczenia dla

Por. także: S. Barańczak *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Kraków 1985; A. Kaliszewski *Gry Pana Cogito*, Łódź 1990; A. Michnik *Z dziejów honoru w Polsce (Wypisy więzienne)*, Warszawa 1991; B. Zeler *Teofania we współczesnej liryce polskiej*, Bielsko-Biała 1993; A. Czerniawski *Muzy i sowa Minerwy*, Wrocław 1994; J. Kwiatkowski *Magia poezji. O poetach polskich XX wieku*, wybór M. Podraza-Kwiatkowska i A. Łebkowska, post. M. Stąla, Kraków 1995; *Poznanwanie Herberta*, wybór i wstęp A. Franaszek, Kraków 1998 (tu zwłaszcza szkice J. Błońskiego, K. Dedeciusa, A. Fiuta).

Interpretacje

semantyki całego utworu. Mianowicie, w pierwodruku książkowym (*Poezje zebrane*, 1973) wiersz nosił tytuł *Kuszenie Spinozy*, dopiero po publikacji w tomie *Pan Cogito* (1974) utwór ten już na stałe nosi tytuł, pod którym dziś jest znany: *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*. Wraz z kilkoma innymi utworami, jak zauważył onegdaj Stanisław Barańczak², należy do tych tekstów, które już po swym powstaniu obdarzone zostały dodatkową, upośredniającą podmiotową atrybucją. Oto tekst wiersza:

Baruch Spinoza z Amsterdamu
zapraǳnął dosięgnąć Boga
szlifując na strychu
soczewki
przebił nagle zasłonę
i stanął twarzą w twarz

mówił długo
(a gdy tak mówił
rozszerzał się umysł jego
i dusza jego)
zadawał pytania
na temat natury człowieka

– Bóg gładził roztargniony brodę
pytał o pierwszą przyczynę

– Bóg patrzył w nieskończoność
pytał o przyczynę ostateczną

– Bóg łamał palce
chrząkał

kiedy Spinoza zamilkł
rzecze Bóg

– mówisz ładnie Baruch
lubię twoją geometryczną łacinę
a także jasną składnię
symetrię wywodów

pomówmy jednak
o Rzeczach Naprawdę
Wielkich

popatrz na swoje ręce
pokaleczone i drżące

^{2/} Zob. S. Barańczak *Uciekinier...*, s. 104.

Nycz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

- niszczysz oczy
w ciemnościach
- odżywasz się źle
odziewasz nędznie
- kup nowy dom
wybacz weneckim lustrom
że powtarzają powierzchnię
- wybacz kwiatom we włosach
– pijackiej piosence
- dbaj o dochody
jak twój kolega Kartezjusz
- bądź przebiegły
jak Erazm
- poświęć traktat
Ludwikowi XIV
i tak go nie przeczyta
- uciszaj racjonalną furję
upadną od niej trony
i szernieją gwiazdy
- pomyśl
o kobiecie
która da ci dziecko
- widzisz Baruch
mówimy o Rzeczach Wielkich
- chcę być kochany
przez nieuczonych i gwałtownych
są to jedyni
którzy naprawdę mnie łakną
- teraz zasłona opada
Spinoza zostaje sam
- nie widzi złotego obłoku
światła na wysokościach
- widzi ciemność
- słyszy skrzypienie schodów
kroki schodzące w dół³

^{3/} Z. Herbert *Pan Cogito*, Warszawa 1974.

Interpretacje

Nie ulega wątpliwości, iż przypisanie tej opowieści Panu Cogito nie tylko pozwala wzbogacić charakterystykę tej postaci (jako, co najmniej, figury, której właściwe są tego rodzaju anegdotyczne i zarazem przykładne narracje oraz takie zdroworozsądkowe na pozór nauki), ale także wzmaga złożoność struktury semantycznej oraz zdystansowanie jej znaczeń wobec intencji podmiotu utworu, jak też całościowej wymowy tekstu. Zauważmy: nad opowieścią Pana Cogito o Spinozy spotkaniu z Bogiem (relacjonowanym stronniczo, bo mocno streszczonym, wyrafinowanym spekulacjom filozofa przeciwstawiony zostaje obszerny gawędziarski i pełen prostodusznych rad monolog Boga, oraz ironicznie – bo wizerunek i nauki Boga zdają się wyraźnie zaprzeczać „ustaleniom” Spinozy) nadbudowana zostaje wskazówka podmiotu utworu, określająca (w tytule) Boskie nauki jako „kuszenie” i czyniąca z owego „kuszenia” główny temat utworu, nad nią zaś zarezerwować wypada jeszcze miejsce na dodatkową „przestrzeń” semantyczną, obejmującą i znaczenie – będące wykładnikiem tzw. intencji autorskiej, i globalną wymowę utworu (relacje między intencją, tematem a kulturowym sensem tekstu). Inne cechy statusu dyskursywnego wiersza pozwala uchwycić jego porównanie z anegdotą zapisaną w *Rynku* przez Kazimierza Brandysa:

Z anegdot amerykańskich.

Spinoza znużony ludzką gadaniną zapragnął osiągnąć Boga. W domu, szlifując na poddaszu soczewki, nagle przekroczył granicę nieznanego i stanął przez Panem. Mówił długo, zadając Mu pytania dotyczące natury ludzkiej, znaczenia moralności, przyczyny pierwszej i przyczyny ostatecznej. Mówiąc czuł, jak rozszerza się jego umysł i dusza. Gdy przerwał, zwrócił się doń Pan Bóg. – No dobrze, wszystko to bardzo ładnie, ale może teraz pogadamy o sprawach naprawdę ważnych?⁴

Jak łatwo zauważyć, podobieństwa międzytekstowe są uderzające i liczne. Obejmują nie tylko treść anegdoty, także jej wewnętrzną semantyczno-logiczną konstrukcję (na której oparł Herbert dramaturgię swej opowieści), a nadto wiele charakterystycznych językowych określeń i zwrotów. Co więcej, nietrudno stwierdzić, że publikacja książki Brandysa wyprzedza nieco czasowo publikację wiersza Herberta. Mimo wszystko, byłoby jednak pochopne, moim zdaniem, sądzić na tej podstawie, iż mamy do czynienia z ukrytą „pożyczką” anegdotycznego materiału, dokonaną przez drugiego autora od pierwszego. Choć nie można całkowicie wykluczyć takiej ewentualności, warto wziąć pod uwagę dwa inne argumenty. Pierwszy to argument biograficzny. Jak wiadomo, lata 1965-1971 spędził Herbert za granicą, w tym w USA, gdzie na przełomie 1969/1970 prowadził wykłady z literatury na zaproszenie uniwersytetu w Los Angeles. W drugiej połowie lat sześćdziesiątych jeździł po Stanach z odczytami Brandys. Nie jest niemożliwe, że tę samą anegdotę mogli usłyszeć obaj pisarze, niezależnie od siebie, z owego (tego samego?) amerykańskiego źródła.

^{4/} K. Brandys *Rynek. Wspomnienia z teraźniejszości*, Warszawa 1968, s. 155-156.

Nydz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

Drugi to argument teoretyczny. Anegdota należy do rozległej (od starożytnych mitów po współczesne dowcipy) rodziny gatunków wypowiedzi, których cechami specyficznymi są m.in.: a) anonimowość (brak jednego autora, identyfikowalnego źródła, wytwórcy tekstu); b) archetekstowość (wobec braku oryginału, pierwotnej wersji, status wersji podstawowej przejmuje tekst modelowy – inwariant wersji będących w obiegu kulturowym); c) formularność (rekompensująca niejako nieistnienie integralnej wersji pierwotnej powtarzalnością użycia językowych „prefabrykatów” jej tekstowych realizacji). Rozpoznawalne powtórzenia dyskursywnych formuł byłyby – z tego punktu widzenia – efektem sięgnięcia przez obu pisarzy do tego samego archetekstu (amerykańskiej anegdoty) i jej spetryfikowanych form artykulacyjnych.

Hipoteza ta pozwala, w każdym razie, satysfakcjonująco określić dyskursywny status wiersza, pokrewny w tym względzie innym Herbertowskim narracjom, nadbudowywanym z reguły nad archetekstami europejskiej tradycji i kultury (od opowieści mitycznych po gazetowe relacje) w trybie – jak to już od dawna dostrzegano⁵ – poetyckich apokryfów. Znaczenie owej apokryfowej praktyki leży, jak się zdaje, przede wszystkim w strategii „suplementarności”: chodzi zwykle bowiem o znalezienie pewnego rodzaju luki informacyjnej w przejmowanym czy odziedziczonym schemacie fabularnym i takie jej wypełnienie, które w efekcie modyfikować może dotychczasowy sens kulturowego exemplum. Pan Cogito zaś, jak wiadomo, jest uznanym mistrzem takiego hermeneutycznego „odnawiania znaczeń” (by się posłużyć określeniem Marii Janion), aktualizowania „starych zakłęb ludzkości”, repertuaru przypowieści i historycznych przykładów, które leżą u podstaw ludzkich opinii i potocznej wiedzy o świecie (*doksa*), a także symbolicznego imaginarium, przy pomocy którego człowiek określa zarówno swą odrębność, jednostkową tożsamość, jak i przynależność do kulturowej i narodowej wspólnoty.

3

Istnienie dwóch wersji anegdoty pozwala też zadać pytanie o specyfikę odpowiednio: prozatorskiej i poetyckiej organizacji oraz o odrębność zachowań czytelniczych. Tu zauważmy jedynie, że tekst wiersza inscenizuje niejako opisane w anegdocie wydarzenie, a zamykające Brandysową wersję pytanie, zadane przez Boga, zostaje w tekście wiersza podjęte i uzupełnione w klasycznie Herbertowskim, apokryficznym trybie. Lektura wersji prozatorskiej eksponuje przede wszystkim porządek logiczno-składniowy i wewnętrzną antyetyczność racji obu interlokutorów; lektura wiersza zaś – rządząca się zasadą „wszystko jest znaczące”

^{5/} Bodaj najwcześniej posłużył się tym tropem interpretacyjnym J. Trznadel – zob. jego *Herberta apokryf ironiczny* [1971], w teżej: *Płomień obdarzony rozumem. Poezja w poezji i poza poezją. Eseje*, Warszawa 1978. *Notabene*, poeta, zdaje się, akceptował takie określenie swej poezji, jeśli sądzić po przygodnej wzmiance w rozmowie z R. Gorkczyńską: „piszę takie apokryfy, w których bogowie utyskują, że muszą być wieczni” – R. Gorkczyńska *Sztuka empatii. Zbigniew Herbert*, w teżej: *Portrety paryskie*, Kraków 1999, s. 186.

Interpretacje

– aktywizuje nie tylko semantyczny potencjał słownych motywów, ale i znaczeniowe implikacje związków logiczno-składniowych. Mamy więc do czynienia nie tylko z opozycją poznania pośredniego i bezpośredniego („twarzą w twarz” – 1 Kor 12, 12-13), lecz również z sytuacją „zniżenia się” do partnerskiej rozmowy nieskończenie wyższego interlokutora (*via* biblijny intertekst: „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” – Wj 33, 11; oraz komentarz Spinozy: „Pismo bowiem mówi wyraźnie w 5 Mojż 5, 4: «Twarzą w twarz mówił Pan z wami itd.», tj. jak dwoje ludzi zazwyczaj udziela sobie nawzajem swych myśli przy pośrednictwie narządów cielesnych”⁶).

Stylizacja na łacińską składnię ewokuje „geometryczną łacinę” pism Spinozy (a także zasadę konstrukcji, wskazaną w tytule traktatu *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*). Zadane pytania reprezentują tradycyjne, najtrudniejsze pytania filozoficzne (postawione zresztą w *Etyce*). Przestrzenne kategorie opisu procesów duchowych zaś („rozszerzał się umysł jego i dusza jego”) przywołują Spinozjańskie ujęcia wzajemnych związków porządków fizycznego i duchowego (myśl jest niewidzialną rozciągłością – rozciągłość widzialną myślą). Podobnej semantyzacji podlega składniowa konstrukcja „szlifując... przebił”; w poetyckiej organizacji i lekturze łączy ona, można powiedzieć, związkami wynikania czynność fizyczną z efektem duchowym, czy też doskonalenie narzędzi postrzegania wzrokowego (szlifowanie szkielec do mikroskopów i teleskopów) z oczywistością oglądu intelektualno-duchowego. I może nieprzypadkowo, jeśli pamiętać choćby o powiedzeniu Heinego: „późniejsi filozofowie patrzyli na świat przez szkła, które szlifował de Spinoza”⁷. Wreszcie, ironiczne zaprzeczenie powszechnie znanych atrybutów Boga, ustalonych przez Spinozę (*implicite* obecne także w wersji prozatorskiej) zostaje w tekście wiersza metodycznie uszczegółowione i rozwinięte właśnie o cechy, które filozof ów uważać zwykł za antropomorficzny błąd, wynikiły z ograniczeń ludzkich władz poznawczych. Zdaniem Spinozy, zdarzało się go popelniać nawet prorokom, którzy „przedstawiali nieraz Boga na obraz człowieka: w tym przedstawieniu był on już to zagniewany, już to miłosierny, raz pragnął czegoś, co ma się zdarzyć, raz ogarnięty był zazdrością i podejrzliwością, a nawet padał ofiarą oszustw samego diabła. Tak więc wrażeniom takim nie powinni dać się zwodzić filozofowie [...]”⁸.

Tak zarysowana sytuacja wyjściowa zdaje się nie zapowiadać żadnych niespodzianek w długiej boskiej argumentacji. Żartobliwa tematyzacja stereotypowych cech filozofii i postawy Spinozy skonfrontowana zostaje z na pozór nieco dwuznacznie brzmiącymi boskimi radami, głoszącymi, ogólnie biorąc, konieczność afirmacji przy-

^{6/} B. de Spinoza *Dzieła*, t. 2, *Traktat teologiczno-polityczny*, przeł. I. Halpern, Warszawa 1916, s. 18.

^{7/} Określenie Heinego. Cyt. za przedmową I. Halperna do: B. de Spinoza *Dzieła*, t. 1, *Traktat o poprawie rozumu. Etyka*, przeł. I. Halpern, Warszawa 1914, s. XV.

^{8/} B. de Spinoza *Listy mężów uczonych do Benedykta de Spinozy oraz odpowiedzi autora wielce pomocne dla wyjaśnienia jego dzieł*, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył L. Kołakowski, Warszawa 1961, s. 89-90 (list 19).

Nydz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

godnej natury ludzkiego istnienia. Tak jak radykalnie nieosobowej i niechrześcijańskiej wizji Boga przeciwstawiony zostaje Bóg osobowy i miłosierny, tak i prawda spekulacji filozoficznej zderzona zostaje z prawdą codziennego doświadczenia egzystencjalnego. Przekonanie, że nauki te mają charakter rozstrzygający dla oceny postawy filozofa (a prawda leżeć musi w każdym razie po jednej, nie po obu stronach), skłaniało dotychczasowych interpretatorów do raczej syntetycznego, zbiorczego potraktowania długiego boskiego monologu i przejścia od razu do rozpatrzenia zakończenia utworu, skłaniającego do postawienia pytania, czy w objawieniu tym widzieć należy diabelską pokusę (Michnik, Kaliszewski, Czerniawski), czy boskie „wodzenie na pokuszenie”, w sensie próby lub może zachęty do krytycznego przewartościowania poglądów i postawy filozofa (Baczewski, Olejniczak, Adamiec), czy wreszcie źródło nie kończącej się medytacji o złożoności prawdy i niepewności ludzkiego poznania (Sienkiewicz, Ostaszewski).

4

Można tu ogólnie zauważyć, że tego rodzaju metoda skrupulatnego eksplikowania jedynie wybranych, uprzywilejowanych (wedle danego interpretatora) semantycznych miejsc tekstu przy hipotetycznie uznanych za oczywiste miejscach pozostałych jest, co prawda, najpowszechniej stosowana, a czasem też pragmatycznie usprawiedliwiona (we wszelkich interpretacjach ilustratywnych) – nie zawsze jest jednak wystarczająca. Przekonującym tego dowodem może być właśnie analizowany wiersz, który od samego początku buduje dodatkowe efekty semantyczne, ogólnie biorąc, dzięki licznym i szczegółowym odniesieniom do spinozańskiego intertekstu (tzn. różnych znanych wersji biografii filozofa oraz jego poglądów utrwalonych przez stereotyp kulturowy bądź zawartych w korpusie jego pism). W szczególności zaś, dla odczytania znaczeniowej „dramaturgii” nie jest bez znaczenia, że w s z y s t k i e kolejne rady udzielane przez Boga odnoszą się w podobnym trybie do owego intertekstu.

Pierwsza ich grupa wskazuje na skrajne ubóstwo egzystencji filozofa oraz możliwość jej materialnego polepszenia, skoro – jak można się domyślać – stan ten nie jest rezultatem konieczności, lecz konsekwencją świadomego wyboru (co istotnie potwierdzają relacje biograficzne)⁹. Następujący dalej apel o afirmację bytu i aprobatę dla beztrudnej radości istnienia także znajduje w pełni potwierdzenie w poglądach filozofa¹⁰. Kąśliwa uwaga o Kartezjuszu sugeruje pokrewieństwo ich

^{9/} Zob. np. I. Radliński *Chrystus, Paweł, Spinoza. Rzecz historyczno-społeczna*, Warszawa 1912, s. 444, 456.

^{10/} Por. m.in.: „Zaiste, tylko groźny i ponury zabobon zabrania radowania się. [...] A więc korzystać z rzeczy i rozkoszować się niemi, ile tylko można (tylko nie do przesytu, gdyż to już nie jest radowaniem się), to się nazywa być mądrym. Być mądrym, powiadam, jest to krzepić się i odświeżać umiarkowanym i smacznym pokarmem i napojem, wonnemi zapachami, urokiem kwitnących roślin, strojem, muzyką, ćwiczeniem w grach, widowiskami i innymi tego rodzaju rzeczami, z których każdy może korzystać bez czyjejś szkody” – *Etyka*, s. 321 <http://rcin.org.pl>

Interpretacje

sytuacji przy odmienności dokonanych wyborów. Istotnie, jak wiadomo, Kartezjusz stał się posiadaczem majątku, który umożliwił mu swobodną egzystencję, możliwość rezygnacji z wszelkich stanowisk, a nawet z przyznanej mu pensji królewskiej (po której odbiór nigdy się nie zgłosił). Spinoza zaś uzyskał wyrokiem sądu prawo do majątku, po czym rzekł się go na rzecz rodziny, zachowując sobie jedynie łóżko¹¹. Również „przebiegłość” Erazma nie była Spinozie obca, zwłaszcza, jeżeli rozumieć ją w sensie przezorności lub roztropności. Tak bowiem jak Erazmowi, udawało się Spinozie uchodzić karom i prześladowaniom, mimo śmiałości poglądów (za które inni szli do więzienia); *Traktat teologiczno-polityczny* ogłosił tak ostrożnie, że nigdy nie dowiedziono mu autorstwa (którego zresztą wszyscy się domyślali), a *Etykę* (dość zagadkową w sferze intencji autorskiej) przeznaczył do wydania pośmiertnego... Można by rzec, iż w ciągu całej swej filozoficznej działalności pozostał wierny życiowej dewizie, która brzmiała: *Caute* (ostrożnie)¹².

Następna rada („poświęć traktat Ludwikowi XIV”...) także nawiązuje do wydażeń z biografii: po zdobyciu Holandii książę Kondeusz proponował Spinozie wyjednanie u króla rocznej renty, jeśli tylko zdecydowałby się zadedykować któreś swoje pismo Ludwikowi XIV – Spinoza jednak odmówił¹³. Kolejne pouczenie („uciszaj racjonalną furję”...) ¹⁴ przywołuje rozpoznawalną charakterystykę wolnomyślnego filozofowania (*furor intellectualis* – żarliwość rozumowego poznawania prawdy) oraz Spinozańską racjonalną krytykę boskiego pochodzenia władzy królewskiej (co prowadziło do zakwestionowania prawa dziedziczenia), a nadto wyrażne opowiedzenie się za poszukiwaniem naturalnego wyjaśnienia najbardziej nawet niezwykłych zjawisk przyrodniczych (komety, wówczas licznie obserwowane, nie były, zdaniem filozofa, przepowiadającymi przyszłość cudownymi znakami, lecz naturalnymi zjawiskami)¹⁵. I wreszcie ostatnia wskazówka („pomyśl o kobie-

^{11/} Por. I. Radliński *Chrystus...*, s. 454.

^{12/} Por. L. Kołakowski *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa 1958, s. 507.

^{13/} Por. I. Halpern *Przedmowa przekładcy do „Traktatu teologiczno-politycznego”*, w: B. de Spinoza *Dzieła*, t. 2, s. LXV i n.

^{14/} Ten motyw dał A. Czerniawskiemu asumpt do postawienia pytań zasadniczych: „Czyż naprawdę Bóg judejsko-chrześcijański jest po stronie tronów i obawia się radykalnych myśli Spinozy o wolności ludzkiej? Cóż zresztą ma ten Bóg wspólnego z myślą ateusza wyklętego ze społeczności judejskiej w Amsterdamie?” (A. Czerniawski *Muzy i...*, s. 117-118).

^{15/} Por. m.in. takie objaśnienia Spinozy, dotyczące pochodzenia władzy królewskiej: „dawniejsi królowie, którzy porywali rządy w swe ręce, usiłowali dla celów bezpieczeństwa wmówić w poddanych, że ród ich pochodzi od bogów nieśmiertelnych. Mniemali bowiem, że gdy poddani i w ogóle wszyscy nie będą ich uważali za równych sobie, lecz za bogów, to chętniej ulegać będą ich panowaniu i snadniej im się poddawać” (*Dzieła*, t. 2, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 264); „Kto zaś przyjmuje, że król jako kierownik państwa, władający nim prawem nieograniczonym, może przekazać je komuś

Nycz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

cie”...) również nie pozostaje bez związku z życiowymi wydarzeniami: jak wiadomo, była przynajmniej jedna taka kobieta, o której „myślał” Spinoza. Jednakże jego uczucie do Klary Marii van Enden pozostało nieodwzajemnione, a o innych obiektach jego uczuć milczą biografowie¹⁶.

Ten przydługi katalog motywów aktywizowanych boską oracją wymagał jednak koniecznie przywołania, gdyż jego uwzględnienie istotnie uzupełnia, a nawet zmienia wymowę semantyki całości utworu. Pozwala bowiem dostrzec, po pierwsze, że boski punkt widzenia nie jest tu wcale prostym przeciwieństwem poglądów filozofa – skoro wszystkie jego składniki były udziałem życiowych doświadczeń i świadomych wyborów Spinozy, a także przedmiotem jego praktyczno-filozoficznych, „mądrościowych” nauk. Można powiedzieć, że z punktu widzenia kogoś, kto uznaje, że Bóg jest wszystkim, co istnieje, atrakcje codziennej egzystencji były istotnie boskim „wodemieniem na pokuszenie” – któremu wszakże filozof w całym swym życiu konsekwentnie się opierał. Odpowiedź na pytanie „dlaczego” – znaleźć można w komentarzu Herberta, zamykającym jego esej *Łóżko Spinozy*: „Tak jakby Baruch chciał powiedzieć, że cnota nie jest wcale azylem słabych, zaś akt wyrzeczenia jest aktem odwagi tych, którzy poświęcają (nie bez żalu i wahania) rzeczy powszechnie pożądane dla spraw niezrozumiałych i wielkich”¹⁷.

Z tego zaś, że owe rady odnoszą się do sytuacji z różnych faz życia i działalności Spinozy wynika, po drugie, że samo objawienie mogło być nie tyle (czy nie tylko) niepowtarzalnym, momentalnym duchowym wydarzeniem, co raczej alegoryczną figurą wewnętrznego *soliloquium*, prowadzonego w toku całego życia i twórczości filozofa. *Notabene*, całkiem podobną do „wewnętrznego dialogu”, w którym poeta rozpoznawał – mniej więcej w czasie powstania utworu – trwały rys własnej postawy intelektualnej i artystycznej: „Zasada podważalności własnych przekonań. Jest to zasada wewnętrznego dialogu i dialektycznego napięcia między racją głoszoną a racją, która temu zaprzecza. Stąd moja skłonność do form dramatycznych. Wszystko jest dramatem, zawsze trwa walka dwu lub więcej racji”¹⁸.

Kontekst historyczny podpowiada, iż wybór filozofa – jak i wybór poety – zdaje się raczej opowiadać po stronie etyki wyrzeczenia, a nie etyki afirmacji, objawianej Spinozie przez Boga. Ostatnia sekwencja utworu – zwyczajowo szczególnie ważka semantycznie – przynosi jednak ujęcia równoważące siłę spornych, podwa-

według swego upodobania i obrać sobie, kogo chce, za następcę, i dlatego właśnie syn króla jest następcą prawnym, ten myli się stanowczo” (*Dzieła*, t. 2, *Traktat polityczny*, s. 412). – O gwiazdach i kometach zob. m.in.: B. Spinoza *Zasady filozofii Kartezjusza*, w teżej: *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1969, s. 132; *Traktat teologiczno-polityczny* (zwłaszcza rozdz. VI *O cudach*).

^{16/} Por. L. Kołakowski *Jednostka i...*, s. 46.

^{17/} W trochę innym kontekście przywołuje ten cytat B. Sienkiewicz w swej interpretacji wiersza; B. Sienkiewicz *Kto kusi...*

^{18/} *Czym byłby świat... Rozmowa ze Zbigniewem Herbertem*, rozmawiała H. Murza-Stankiewicz, „Wiadomości”, (Wrocław) 1972 nr 20 (790).

Interpretacje

zających się wzajemnie wizji Boga, człowieka oraz wzorów przykładowej egzystencji. Jakoż w tej perspektywie czytana ostatnia boska deklaracja („chcę być kochany/ przez nieuczonych i gwałtownych”...) okazuje się w pełni zgodna z autorytetem Pisma, i to nawet z obiema jego częściami. Ewokuje bowiem zarówno kontekst starotestamentowy, w szczególności proroctwa Izajasza (jak wiadomo, jednego z ulubionych interlokutorów Pana Cogito): „Ale ja patrzę na tego,/który jest biedny i zgnębiony na duchu,/ i który z drżeniem czci moje słowo” (Iz 66, 2); jak i nowotestamentowy (wskazany zresztą wcześniej przez B. Zelera): „Błogosławieni ubodzy na duchu,/ Albowiem ich jest Królestwo Niebios” (Mt 5, 3).

Kończący utwór fragment opisowy – zdaniem interpretatorów, zawierający dane (motywy ciemności i schodzenia w dół) pozwalające widzieć w rozmówcy filozofa wcielenie szatana lub nawet żart przyjaciela Spinozy (Adamiec) – daje się, w moim przekonaniu, najzasadniej interpretować zgodnie z dotychczasową dramaturgią rozwoju tej wzorcowej, uniwersalnej, „kondycyjnej” sytuacji. Zasłona „opada” (wcześniej „przebita” – na tę drobną niekonsekwencję zwrócił uwagę Baczewski). Człowiek „zostaje sam”; pogrążony w „chmurze niewiedzy” (jak mawiano w średniowieczu). Na powrót poddany władzom ułomnego poznania zmysłowego („widzi ciemność/ słyszy kroki”...) – skazany jest na mozolne rozszyfrowywanie niepewnych znaków wyższej rzeczywistości w świecie własnego egzystencjalnego doświadczenia. Są to znaki pozostawione człowiekowi za sprawą boskiego wcielenia, ślady transcendencji obecne i dostępne nawet w najniższych („kroki schodzące w dół”) regionach ludzkiej egzystencji. W tym duchu zresztą ów motyw „schodzenia w dół” ujęty zostaje – w typowo Herbertowskim, sarkastyczno-ironicznym, trybie – w wierszu *Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu*, zamieszczonym w tomiku *Pan Cogito* parę stron dalej:

nie wolno schodzić
nisko
bratać się krwią

nie powinien przysyłać syna
lepiej było królować
w barokowym pałacu z marmurowych chmur

5

Strategia proponowanej tu wykładni, podążająca najbardziej tradycyjnymi, a nawet „szkolnymi” szlakami poszukiwania „macierzystego kontekstu”, pozostawia, jak łatwo zauważyć, poza zakresem uprawnionych znaczeń motywy „walki z szatanem”, wyznaczające główne linie argumentacji większości dotychczasowych odczytań tego utworu. Wbrew pozorom, wydaje się, że także rozmija się z nimi tzw. intencja autorska. Rozumiem przez nią tę hipotezę znaczenia utworu,

Nycz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

która stanowi syntezę trzech czynników: stematyzowanej konstrukcji semantycznej utworu (którą można utożsamiać z intencją podmiotu utworu), ewentualnych autorskich objaśnień i komentarzy oraz kontekstu pozostałej twórczości, w której wskazać się dają motywy, tematy, poglądy pod jakimś względem analogiczne (potwierdzające bądź kwestionujące znaczenie im przypisywane w badanym utworze). Rozpatrywanie monologu interlokutora filozofa w kategoriach „kuszenia” uzasadniana informacją tytułową, którą przypisać wypada podmiotowi utworu. Na tym poziomie, potraktowanie owych rad jako diabelskich pokus wydaje się jeszcze uprawnione. Jednakże dostrzeżenie głębszej warstwy znaczeń (wskazanej wyżej) i warstwy wyższej, związanej z intencją autorską, każe uznać ten trop interpretacyjny za nieporozumienie. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy uznamy za wskazówkę tej intencji użycie motywu kuszenia w kontekście innych utworów Herberta, w tym zwłaszcza w późniejszej o wiele lat (na co zezwala konsekwencja poetyki Herberta oraz jego sławetna wierność zasadom) *Modlitwie Pana Cogito-podróżnika*:

dziękuję Ci Panie że stworzyłeś świat piękny i różny
a jeśli jest to Twoje uwodzenie jestem uwiedziony na zawsze
i bez wybaczenia.

Tak więc ponad wprost wskazanym w tytule tematem „kuszenia” (w domyśle: do złego) nadbudowany zostaje temat wyboru między równie uprawnionymi zasadami etyki wyrzeczenia i etyki afirmacji. Nad nim zaś zarysowuje się jeszcze jedna warstwa znaczeń – dająca się ująć jako temat osobliwej natury epifanii bóstwa, mowy rewelatorskiej. Naprowadza nań m.in. stosunkowo niedawny komentarz poety do tego utworu. Na pytanie Renaty Gorczyńskiej o przyczyny tak często wprowadzanego motywu uczłowiczenia Boga (jak m.in. w tym wierszu) Herbert odpowiedział:

Istnieje Bóg filozofów, Bóg maluczkich, Bóg poetów. To nie znaczy, że jest politeizm, tylko ludzie mają do niego różne drogi. [...] I właśnie do Spinozy, filozofa, który stworzył właściwie etykę bez Boga – taką geometryczną, przychodzi Bóg, który mówi: chcę być kochany przez prostych i nieuczonych, oni mnie naprawdę pragną. [...] Zapytano mnie kiedyś w Polsce na wieczorze autorskim: „A kim jest dla pana Bóg?”. Nagle takie pytanie padło. Odpowiedziałem: „Niepojęty”. To jest jedyna odpowiedź, która mi przyszła na myśl spontanicznie, jak wyznanie wiary. Bo jeżeli mogę sobie Boga wyobrazić, to oczywiście go uczłowiczam.¹⁹

W komentarzu poety warte uwagi jest nie tylko to, o czym mówi, ale i to, co pomija. Ekspozuje on przede wszystkim podstawową antytetyczność wizji Boga – „Boga filozofów, Boga maluczkich” – zawartą właściwie już w obiegowej wersji anegdoty przytoczonej przez Brandysa. Pomija natomiast całkowicie nie tylko nasuujące się tak wielu czytelnikom skojarzenia tej drugiej wizji z obrazem szatana, ale również tak liczne i czasem drobiazgowo (jak starałem się tu pokazać)

^{19/} R. Gorczyńska *Sztuka...*, s. 185-186.

Interpretacje

odwołania do nauk i losów Spinozy, z których (w każdym razie) zdawało się wynikać, że ów obraz „Boga maluczkich” nie był prostym przeciwieństwem poglądów filozofa. Ta ostatnia sprawa jest dosyć zagadkowa. Wiadomo, że Spinoza należał do ulubionych myślicieli Henryka Elzenberga, filozoficznego mistrza poety; wiadomo także, że Herbert nie tylko studiował filozofię Spinozy, ale i poświęcił mu pracę seminaryjną w czasie swych studiów. Można też z pewnością uznać, że Spinoza należał do szczupłej grupy szczególnie cenionych przez poetę autorytetów, należących do kategorii „świeckiego świętego”, którzy swoją biografią zaświadcza-
li, iż można żyć zgodnie z najwyższymi standardami etycznymi także poza przynależnością do jakiegokolwiek wspólnoty religijno-wyznaniowej. Czy jednak można na tej podstawie przypisać poecie tak szczegółową znajomość biografii i dzieła Spinozy, by móc potraktować wszystkie te szczegółowe aluzje i odniesienia jako wyraz świadomej intencji autorskiej? Tak daleko idąca hipoteza wydaje się trudna do uzasadnienia.

Nasuwa się myśl, by tę uchwytną (poprzez rozbieżność zakresów znaczenia) różnicę potraktować jako wykładnik relacji między *intentio auctoris* a *intentio operis* (wedle terminologii U. Eco); tym bardziej że wymowę tekstu wzbogaca jeszcze szereg dodatkowych, a równie uprawnionych komponentów znaczeniowych. Po pierwsze, można zapytać, dlaczego to właśnie Spinozie ukazuje się „Bóg maluczkich”? Komentarz poety takiego pytania nie stawia, co zachęca do szukania typowych sposobów zracjonalizowania tej odmienności wizji, np. w kategoriach ironii losu. Tymczasem dla samego filozofa pytanie to (o relację cech wizji do cech człowieka wizji doznającego) należało do najważniejszych, jakie stawiał w swej racjonalnej krytyce języka biblijnego. Spostrzegając, iż „Pismo posługuje się nieustannie ludzkim sposobem wyrażania się”, Spinoza zauważał, że „Bóg nie posiadał żadnego jakiegoś osobliwego sposobu wyrażania się, lecz że w zależności od wykształcenia i pojętności danego Proroka przemawiał w sposób wytworny, treściwy, surowy, prostacki, rozlewny lub ciemny”. W innym miejscu zaś dopowiadał szczegółowo i ciekawie (co czyni go m.in. prekursorem romantycznej hermeneutyki biblijnej i literackiej), iż ta zależność była wykładnikiem trzech podstawowych zmiennych osobowości danego proroka, mianowicie zależała „od jego usposobienia fizycznego, od charakteru jego wyobraźni oraz od tych poglądów, które już przedtem przyjął”²⁰.

W tej perspektywie rozpatrywane widzenie Spinozy odsłaniałoby inne cechy jego osobowości, zachęcając, ogólnie biorąc, do poszukiwania możliwości integracji między racjami rozumu a racjami serca, porządkiem intelektualnym a egzystencjalnym... Hipoteza wydaje się o tyle uzasadniona, że obecna jest ona wyraźnie i w szerokiej recepcji spinozjanizmu, i w głównym nurcie recepcji twórczości Herberta. Dość przywołać tu, z jednej strony, opinię Heinego, wedle którego, dla Spinozy Absolut jest „zarówno materią, jak duchem, oboje są jednak boskie i kto

^{20/} Kolejne cytaty: B. Spinoza *Listy mężów uczonych...*, s. 88-90 (list 19); tenże, *Traktat teologiczno-polityczny*, s. 38; tamże, s. 36 i n.

Nyc „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

obraża świętą materię, ten jest takim samym grzesznikiem jak ten, kto się dopuszcza grzechu przeciwko Duchowi Świętemu”; z drugiej zaś, pogląd Kwiatkowskiego, który podkreśla trafnie, że „myśl – jest dla Herberta czymś nie dającym się oddzielić od substancji życia”²¹.

Ponadto, boską orację należałoby rozpatrywać również w kontekście innych przejawów wypowiedzi rewelatorskiej, jakie pojawiają się w twórczości Herberta. Przywołajmy te nieczęste, ale symptomatycznie konsekwentne opisy: „niezrozumiałe bulgotanie” (*Głos*); „jest słabo słyszalny/ i prawie nieartykułowany [...] słychać tylko oderwane /od sensu sylaby” (*Głos wewnętrzny*); „dla uszu profanów/ brzmiał on/ jak ryk opętanego// dla nas/ epifania” (*Pan Cogito – zapiski z martwego domu*); a także pokrewne, acz bardziej zapośredniczone zapisy w wierszach: *Studium przedmiotu*, *Zasypiamy na słowach...*, *Objawienie*, *Pan Cogito i wyobraźnia* czy *Pana Cogito przygody z muzyką*, odznaczające się podobną, tak znamioną dla tego typu doświadczeń, podwójną nieprzystawalnością (podwójnym zapośredniczeniem, podwójnym „przeskokiem” znaczenia): pomiędzy błahością „materialnego” nośnika (usytuowanego na preartykulacyjnym obszarze doświadczenia, poniżej strefy ludzkiego sensu) a nadnaturalnością duchowego przesłania, którym arbitralnie niejako zostaje naznaczony, a także między rewelatorską pełnią sensu a ograniczonymi możliwościami jego pojęcia w dostępnych człowiekowi kategoriach rozumienia.

6

Jak z tych paru przykładów można wnosić, dla Herberta charakterystyczne jest nie tylko pełne uwagi rejestrowanie takich szczególnych wydarzeń, ale i to, że emanacja prawdy (wyższej) rzeczywistości dokonuje się tu „zawsze już” w jakiejś zmysłowo-znaczeniowej postaci – czasem dramatycznie, czasem ironicznie ucieleśnionej – jako jedynej dostępnej formie jej manifestacji. Nie ma takiego poziomu faktyczności, który nie byłby naznaczony choćby rudymenarną semiotycznością, czystej idei, która wyprzedzałaby artykulację, istoty pozbawionej istnienia. W rezultacie, nadzwyczajność przesłania musi zostać z pospolitości form swego egzystowania wyczytana. A to oznacza, że w tej szczególnej dziedzinie poznania każda próba słownej artykulacji, zmysłowego wyobrażenia, pojęciowego uprzytomnienia okazuje się interpretacją – nieuchronnie i trwale uwarunkowana okolicznościami poznania.

Właśnie ten fakt, jak sądzę, spokrewnia owe manifestacje boskich objawień z dwoma innymi formami kontaktu z prawdziwą realnością, które w twórczości Herberta zachowały podobnie uprzywilejowany status: z rewelatorskim doświadczeniem rzeczy oraz z auratycznym przeżyciem dzieła sztuki (a holenderskiej marowej natury w szczególności). Uznaniu „niepojmowalności” Boga, o której mówił poeta, odpowiada poczucie upartej „nieprzenikalności” przedmiotu, a także prze-

^{21/} H. Heine *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997, s. 73-74; J. Kwiatkowski *Niezrównany Pan Cogito*, w: *Magia...*, s. 321.

Interpretacje

życie odpornej na wyjaśnienie „zagadkowości” dzieła sztuki; olśnienia „światem własnym” obrazu, „jasnym i przenikliwym światłem oczywistości”, której „szyfru”²² nie udaje się złamać najbardziej nawet empatycznym komentatorom, i która zatem pozostaje również trwale nieprzejrzysta. Nieco tylko przesadzając w metodyczności wykładni, można by zauważyć, że poetyckie dzieło Herberta wspiera się właśnie na tych trzech „filarach mądrości” – nieomal dobra, prawdy i piękna – tzn. zasad moralnego postępowania, uzyskiwanych na drodze doświadczenia wewnętrznego, prawdy bycia, której uczy spotkanie z rzeczami, oraz piękna zmysłowej formy istnienia („afirmowania widzialnej rzeczywistości z natchnioną skrupulatnością”)²³, zdobywanej na drodze estetycznej kontemplacji.

Stąd wynika, że miarą realności okazuje się stopień oporu wobec władz podmiotu; a prawdziwą rzeczywistością jest to, c o o p i e r a s i ę – zawładnięciu przez rozum, praktycznym uzasadnieniom działania, ostatecznemu wyjaśnieniu w interpretacji. Na tym jednak nie koniec. Prowadząc bowiem dalej to rozumowanie, łatwo dojść do wniosku, że kwintesencją Herbertowskiego doświadczenia nierzeczywistości byłoby to, c o n i e s t a w i a o p o r u (innym, a sobie ograniczeń), co poddaje się bezwolnie zewnętrznej sile, wewnętrznej pokusie czy złudnej (do)wolności „sztuczek wyobraźni”. I rzeczywiście, nie trudno zauważyć, że tak rozumiana nierzeczywistość jest jedynym właściwie wielkim zagrożeniem, wyzwalamym nie skrywany lęk i zło wrogi respekt w całej twórczości Herberta.

Mówią o tym najlepiej charakterystyczne oksymoroniczne formuły, świadczące o zasadniczych trudnościach w zidentyfikowaniu, określeniu, p o j ę c i u inności pozbawionej natury czy substancji: „gniotąca lekkość pozoru” (*Przypowieść o królu Midasie*), „nie ma granicy rozkładu” (*Epizod w bibliotece*), „powalenie bezwładem [...] uduszenie bezkształtem” (*Potwór pana Cogito*), „dymy czasu” (*Pana Cogito przygody z muzyką*), „widmo nieokreśloności [...] piekło pozorów/ diabelska sieć dialektyki/ głoszącej że nie ma różnicy/ między substancją a widmem” (*Pan Cogito o potrzebie ścisłości*). A jeśli zgodzić się, że szatan jest u Herberta ucieleśnieniem właśnie owej krainy pozoru, zmienności i bezformia, to można uznać, że jego negatywna obecność towarzyszy także medytacjom wystawionego na „pokuszenie” Spinozy.

Zauważmy: istotną cechą owego szczególnego doświadczenia w każdym z tych przypadków jest to, że treść przekazu okazuje się nieodłączna od formy i jej konkretnego uwarunkowania, za sprawą których owa treść się przejawiała. Nadaje to strukturze owego doświadczenia charakter nie tylko głęboko ambiwalentny, ale też, być może, podwójnie umotywowany. Z jednej strony bowiem, cecha ta sprawia, iż pozostaje ono tyleż niezastąpionym, co skażonym niepewnością sposobem kontaktowania się z porządkiem transcendentnym. Lub też może raczej: sposobem wywoływania, ustanawiania obrazu „ukrytego porządku”, który nie udziela się nam inaczej, jak tylko w tego rodzaju ułomnych formach mediatyzacji, *per pro-*

^{22/} Z. Herbert *Martwa natura z wędzidłem*, Wrocław 1993, s. 119-120.

^{23/} Tamże, s. 45.

Nycz „Niepewna jasność” tekstu i „wierność” interpretacji...

cura i *in effigie*... Z drugiej strony zaś, co nie mniej ważne, owa forma mediacji okazuje się zbawczą koniecznością; staje się ochronnym medium formy („formy odpornej na działanie czasu”), osłaniającej przed obezwładniającymi podmuchami bezkształtu, pozoru i nieokreśloności; wyrazem ludzkiej woli (i powinności) formy, która pozwala się uchronić od traumatycznego przeżycia innej, negatywnej (bo pozbawionej substancji) rzeczywistości (czy nierealności).

Widziany w tej perspektywie Herbertowski wiersz o Spinozie wydaje się doskonałym ucieleśnieniem nie tylko istotnych założeń poetyki autora *Pana Cogito*, ale i kluczowej tradycji nowoczesnej poezji, której twórczość ta jest późną (lecz w prostej linii) spadkobierczynią. „Wielka jest przepaść/ między nami/ a światłem”, pisał Herbert w debiutanckiej *Strunie światła* (*Struna*). W tej właśnie przestrzeni sytuuje się hermeneutyka nowoczesnego doświadczenia egzystencjalnego, w której to trudnej sztuce ćwiczyli się nieprzerwanie poeta i jego bohater. Osobliwie hermeneutyczny rys tego doświadczenia wiąże się z przekonaniem, że to, co myśl odkrywa jako treść samego doświadczenia oraz warunki, w ramach których pojawiła się ona w doświadczeniu, stały się nie do odróżnienia. W rezultacie, ludzka aktywność poznawcza przybrać musiała postać nie kończącej się egzegezy – przesłanek zdeponowanych przez siebie w materii doświadczanej rzeczywistości – a pozbawionej nadziei na jakiegokolwiek ostateczne rozstrzygnięcie.

Poezja Herberta – jak poezja nowoczesna (i w ogóle jak nowoczesna literatura) – nie tylko tę problematykę wyraźnie uprzywilejowuje, ale i czyni z niej podstawowe założenia własnej formy poetyckiej, której „epifanijna” (w nowoczesnym znaczeniu) struktura wypływa z podobnego sprzężenia zwrotnego pomiędzy treścią (semantyką) poetyckiego przekazu a formalno-pragmatycznymi warunkami jego realizacji. W ten sposób, poezja staje się hermeneutyką nowoczesnego doświadczenia i zarazem obiektem hermeneutycznych poczynań interpretatorów – w procesie nie kończącego się egzegetycznego postępowania. Można by rzec, że nie tylko mówi o tym, ale sama jest tym czymś – i na tym zresztą polega, najkrócej biorąc, stosunek nowoczesnej literatury (sztuki w ogóle?) do rzeczywistości przejawiającej się w nowoczesnym ludzkim doświadczeniu.

W tym kontekście widzianą etyczną wizytówkę poezji Herberta: „pozostać wiernym niepewnej jasności” – potraktować można, jak sądzę, z pełnym uzasadnieniem, także jako dewizę hermeneutycznej poetyki nie tylko Herbertowskiej poezji. „Niepewna jasność” semantyki nowoczesnego tekstu poetyckiego okazuje się wówczas modelem chronicznej niepewności poznawczej, jaka jest naszym udziałem w sferze codziennego doświadczenia. „Wierność” zaś, której tak przykładowym świadectwem, poetyckim ucieleśnieniem była twórczość Herberta, ukazuje się teraz jako zadanie – ale i zobowiązanie, powinność – każdego czytelnika.