

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2021.03.07>

Halina KOZDĘBA-MURRAY

<https://orcid.org/0000-0003-0130-3276>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Filozoficzny rodowód Pana Cogito (cz. 2)

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi drugą część cyklu rozważań na temat filozoficznego dziedzictwa Pana Cogito, lirycznego bohatera wierszy Zbigniewa Herberta. Samoświadomość tytułowej postaci kształtuje się, podobnie jak w hermeneutyce egzystencji P. Ricoeura, w odniesieniu do świata historii i kultury oraz w relacji do innego. Pan Cogito w obliczu wojny i Zagłady nie potrafi, posługując się kartezjańską metodą dedukcji, w sposób racjonalny udowodnić istnienia Boga i nieśmiertelnej duszy. W myśleniu filozoficznym odwołuje się zatem nie tylko do racjonalizmu, ale także do symbolu, który dokładniej niż *ratio* ujmuje istotę jego egzystencji. W sytuacjach granicznych bezskutecznie poszukuje konsolacji w Upaniszadach, w filozofii stoickiej czy też w mądrości chasydyzmu. Sceptycznie odnosi się do nowożytnej filozofii przyrody i teorii względności ruchu, przeciwstawiając im Logikę Arystotelesa, a współczesne zamyślenie cywilizacji zachodniej do magii i gnozy zostaje potraktowane jako wyraz automistyfikacji, a nawet autodestrukcji.

Słowa kluczowe: Zbigniew Herbert, Pan Cogito, hermeneutyka egzystencji, symbol, historiozofia, sytuacje graniczne, względność ruchu, religia, kultura.

Niniejsza praca stanowi drugą część artykułu na temat filozoficznej proveniencji Pana Cogito, lirycznego bohatera wierszy Zbigniewa Herberta zawartych w tomie o tym samym tytule. W części pierwszej, opublikowanej w poprzednim numerze czasopisma „Philosophical Discourses” przedstawione zostały wybory epistemologiczne Pana Cogito, który prowadzi polemikę z aprioryzmem kartezjańskim. Idąc śladami J.H. Newmana, którego filozofia była znana Herbertowi, poeta zwraca uwagę na istotę poznania jednostkowego, opartego o percepcję zmysłową i empirię, które obok *ratio* i tzw. wiedzy pojęciowej pełni ważną funkcję w doświadczeniu podmiotu. Pan Cogito nie jest nominalistą, ale rozumie, że prawda nie stanowi jedynie wypadkowej racjonalizmu metodologicznego. Jego poznanie jest tym, co J.H. Newman nazywał **wiedzą realną**,

różniącą się od wiedzy abstrakcyjnej i *pojęciowej*. W drugiej części niniejszego artykułu przedstawione zostaną refleksje historiozoficzne Pana Cogito, jego doświadczenia graniczne związane z cierpieniem i śmiercią oraz stosunek do nowożytnej filozofii przyrody i kultury współczesnej.

Historiozofia, filozofia przyrody i kultury oraz doświadczenia graniczne Pana Cogito

„Kredowe koło” i znaczenie symbolu w myśleniu filozoficznym

Samoświadomość i tożsamość Herbertowskiego bohatera, podobnie jak w hermeneutyce egzystencjalnej P. Ricoeura, kształtuje się w relacji do miejsca i czasu, w którym przyszło mu żyć. To świat zewnętrzny, w tym wydarzenia historyczne, wytwory kultury i relacje z *innym* są konstytutywne dla świadomości podmiotu. Świadczy o tym utwór *Pan Cogito myśli o powrocie do rodzinnego miasta*, wiersz można by rzec autobiograficzny, ponieważ w zapisach Herberta jego tytuł oryginalny brzmi *Pan Cogito myśli o powrocie do L¹*. Bez wątpienia chodzi zatem o Lwów – miejsce urodzenia poety, które musiał opuścić wraz z rodziną wiosną 1944 r. tuż przed ponowną okupacją sowiecką. Lwów, podobnie jak całe Kresy Wschodnie, w wyniku układu jałtańskiego znalazł się poza granicami Rzeczypospolitej, a Pan Cogito nigdy już nie powrócił do swoich rodzinnych stron². W wierszu bohater liryczny wypowiada się w pierwszej osobie, a więc miasto, o którym mowa to jego własny *mikrokosmos*, świat dzieciństwa i młodości, miejsce, które go ukształtowało i które zostało utracone:

Gdybym tam wrócił
pewnie bym nie zastał
ani jednego cienia z domu mego
ani drzew dzieciństwa
ani krzyża z żelazną tabliczką

¹ Por. na ten temat: Herbert 2008, 84.

² Por. na ten temat wypowiedź L. Elektorowicza, przyjaciela Herberta, który także był lwowianinem: „Mnie, po pobieżnej wizycie, ukraiński Lwów przypominał sowiecką okupację po utracie niepodległości. Ale głębsze uzasadnienie daje Herbert w eseju *Duszyca* zawartym w *Labiryncie nad morzem*. Oto powołuje się na przytoczony przez Freuda poemat o królu Boabdilu, który po klęsce i upadku swego miasta Alhamy nie chciał przyjąć tego faktu do wiadomości, spalił list i zabił posłańców. Podobnie my w podświadomości odrzuciliśmy prawdę o utracie Miasta, niejako spaliliśmy w sobie złą wieść i zabiliśmy posłańców niespełnionej nadziei. Tylko w naszej pamięci przetrwało nienaruszone Miasto, którego w rzeczywistości nie ma” (Elektorowicz 2014, 25). Por. także list Herberta do T. Ruziewicza z 29.03.44 r.: „Całymi dniami włóczę się po Krakowie (lubię go jako całość architektoniczną nie jako skupisko ludzi) i gryzie mnie jak wesz św. pamięci Weigla tęsknota za Lwowem naszym kochanym” (Herbert 2014, 61).

ławki na której szeptałem zaklęcia
kaształy i krew
ani też żadnej rzeczy która nasza jest

wszystko co ocalało
to płyta kamienna
z kredowym kołem
stoję w środku
na jednej nodze
na moment przed skokiem

nie mogę urosnąć
choć mijają lata
a w górze huczą
planety i wojny

stoję w środku
nieruchomy jak pomnik
na jednej nodze
przed skokiem w ostateczność

kredowe koło rudzieje
tak jak stara krew
wokół rosną kopczyki
popiołu
do ramion
do ust

Powrót do rodzinnego miasta, które zostało odebrane, nie byłby powrotem do znajomych miejsc i przedmiotów. Następuje swoista trawestacja X przykazania: „[Nie pożądaj] żadnej rzeczy, która jego jest”. Wszystko to, co należy do bliźniego, nie może być, w myśl przykazania, przedmiotem chciwości, ponieważ ta może prowadzić do przemocy, ale podwójna trudność polega na tym, że Pan Cogito nie mówi o własności cudzej, ale o „rzeczy która nasza jest”. Nostalgia dotyczy jego własnego domu, który teraz należy do innego, do bliźniego.

W wierszu pojawia się symbol kredowego koła na płycie kamiennej, w środku którego stoi Pan Cogito i z którego nie może się uwolnić. Bohater liryczny przypomina chłopca imieniem Misza, który w sztuce B. Brechta *Kaukaskie koło kredowe* stał się przedmiotem sporu sądowego pomiędzy biologiczną matką dziecka – żoną gubernatora a jej służącą – Gruszą. W zawierusze wojennej matka porzuca dziecko, którym z narażeniem własnego życia przez dwa lata opiekuje się Grusza. W ostatnim akcie sztuki sędzieja Azdak poddaje obie kobiety próbie kredowego koła, wedle której matką dziecka zostanie ta, która przy pomocy siły fizycznej zdoła przeciągnąć Miszę poza obręb koła. Służąca, nie chcąc wyrządzić dziecku krzywdy, nie stosuje przemocy, w wyniku czego motywowana jedynie chęcią przejęcia spadku matka biologiczna zwycięsko przechodzi próbę. Sędzia oddaje jednak chłopca służącej, ponieważ nie kierowała nią chciwość, ale miłość, mająca na względzie dobro dziecka.

Sztuka Brechta, napisana w 1944 r., a więc pod koniec wojny, zawiera fragmenty *Przestróg proroka*, starożytnego utworu egipskiego pochodzącego z 2500 r. przed Chr., w którym prorok Ipu-wer informuje faraona o tragicznej sytuacji państwa³. Dramat nawiązuje także do starożytnego chińskiego dzieła, autorstwa Li Hing Tao, na podstawie którego powstała w latach 20. ubiegłego wieku sztuka *Koło kredowe* Klabunda (Brecht 1976, LIII). Brecht wykorzystuje starożytne legendy i utwory literackie, aby poruszyć temat macierzyństwa, ale także własności ziemi, ponieważ legenda kredowego koła dotyczy sporu o dolinę pomiędzy dwoma kołchozami w powojennej Gruzji.

Rodzinne miasto Pana Cogito było także miejscem krwawych walk w wojnie polsko-ukraińskiej w latach 1918–1919, a następnie w wojnie z bolszewikami w 1920 r. W okresie II wojny światowej Lwów znalazł się pod okupacją sowiecką (w r. 1939), niemiecką (w r. 1941) i ponownie sowiecką w 1944 r., aby ostatecznie po wojnie wejść w skład Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Bohater liryczny wiersza Herberta zdaje sobie sprawę z niemożności powrotu do miejsca urodzenia; przywołanie X przykazania przypomina o skutkach chciwości, która prowadzi do agresji i tragedii wojny, a zatem, podobnie jak Grusza w dramacie Brechta – Pan Cogito, powodowany miłością do utraconego miejsca, wystrzega się aktów przemocy. W koncepcji Brechta dolina, będąca przedmiotem sporu dwóch gruzińskich wsi, należy się tym, którzy uczynią ją żyzną; sprawią, że będzie przynosiła owoce⁴. I podobnie Misza zostaje oddany Gruszy, która, opiekując się dzieckiem i chroniąc je, okazała się godna miana matki w większym stopniu niż chciwa żona gubernatora.

Jest wysoce prawdopodobne, że miłość do rodzinnego miasta oznacza dla Pana Cogito konieczność wyrzeczenia, lecz paradoksalnie wyrzeczenie, jako akt miłości i przywiązania, wskazuje między wierszami na nierozzerwalne więzi łączące go z miejscem urodzenia.

Samo koło jest symbolem, który można zinterpretować na wielu poziomach⁵; jako niemożność ucieczki od własnego miejsca i czasu, jako powtarza-

³ Por. na ten temat: Brecht 1976, LV.

⁴ Por. na ten temat słowa *Pieśniarza* w końcowym akcie sztuki Brechta:
„Lecz wy, słuchacze historii

O naszym Kole Kredowym, zapamiętajcie maksymę
starą, lecz mądrą – że wszystko, co tylko jest na tej ziemi,
winno należeć do ludzi, co mają serca po temu –
więc dzieci sercom matczynym, by się chowały w radości,
więc wóz dobremu woźnicy, by jazda szła sporo i gładko,
dolina zaś nawadniać, by przynosiła owoce. (Brecht 1976, 602).

⁵ Według M. Mikołajczak **kredowe koło** w cytowanym wierszu Herberta jest nawiązaniem do wiersza M. Jastruna *Kredowe koła* z tomu *Strefa owoców*, 1964 (por. Mikołajczak 2005, 90). W utworze Jastruna **koło** namalowane kredą na ziemi służy dziecięcej zabawie; wiąże się

jący się w nieskończoność cykl życia i śmierci oraz powtarzalność ludzkiej historii (nietzscheański mit wiecznego powrotu), a także jako swoisty, indywidualny *ὁμολόγος* – miejsce urodzenia *Pana Cogito*, które wyznacza jego tożsamość i zakres jego odpowiedzialności. Według Paula Ricoeura „symbol daje do myślenia” (Ricoeur 2015, 395) i świadomy tego Pan Cogito nie bez powodu, pisząc o rodzinnym mieście, odwołuje się do starożytnej symboliki koła.

„Znaki symboliczne” – jak twierdzi Ricoeur –

są nieprzejrzyste, ich sens pierwotny, dosłowny, jawny wskazuje nam w trybie analogicznym sens drugi, dany wyłącznie w nim [...]. Nieprzejrzystość ta stanowi o głębi symbolu, głębi niewyczerpanej (Ricoeur 2015, 22).

Symbole, według Ricoeura, powinny być uwzględnione w myśleniu filozoficznym, ponieważ pozwalają na głębsze, hermeneutyczne rozumienie sensu, tworząc coś, co za Kantem nazywa on „transcendentalną dedukcją symbolu”. „Dedukcja transcendentalna w sensie Kanta polega na uzasadnieniu pojęcia wykazaniem, że umożliwia ono ukonstytuowanie jakiejś dziedziny przedmiotowej” (Ricoeur 2014, 404). Tak się dzieje, gdy analizując określone znaki symboliczne, tworzymy dedukcję transcendentalną na temat danej symboliki. „Dziedzina przedmiotowa”, według Ricoeura odsyła nas jednak do *cogito*, które zaledwie pogłębia własną samowiedzę, gdy tymczasem w rzeczywistości myślenie filozoficzne wychodzące od symboli powinno dążyć do „jakościowej przemiany świadomości refleksyjnej”; „w gruncie rzeczy każdy symbol jest w końcu jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z sacrum” (Ricoeur 2014, 404). Podobnie twierdzi M. Eliade:

Jeżeli ktoś zada sobie trud zbadania autentycznego znaczenia archaicznego mitu, albo symbolu, nie może nie dojść do wniosku, że to znaczenie ukazuje pewną sytuację w kosmosie i że w konsekwencji wskazuje na sytuację metafizyczną (Eliade 1989, 3)⁶.

Chodzi więc nie o to, by *cogito* pozostało skupione na własnej samowiedzy i samoświadomości, ale by ze sfery czysto racjonalnej, przy pomocy symbolu, przeszło na obszar ontologii.

Zatem to w końcu jako wskazówka ludzkiego położenia w łonie bytu, w którym człowiek porusza się, egzystuje i pragnie, symbol przemawia do nas. Odtąd zadaniem filozofa, którego prowadzą symbole, będzie przerwanie zakłętą kręgu samowiedzy, odarcie refleksji z przywilejów. Symbol daje do myślenia, że *cogito* jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie (Ricoeur 2014, 405).

Wracając teraz do wiersza Herberta *Pan Cogito myśli o powrocie do rodzinnego miasta* można z łatwością stwierdzić, że „ja” mówiące w wierszu

z nim radość i beztroska czasu dzieciństwa. **Kredowe koło**, o którym pisze Herbert, jest czymś zupełnie innym: symbolizuje uwięzienie i unieruchomienie w czasie: „nie mogę urosnąć / choć mijają lata”. Miejsce urodzenia i dzieciństwa wiąże się w jego doświadczeniu z tragedią wojny, a pamięć o nim determinuje jego tożsamość w dorosłym życiu.

⁶ Tłum. własne autorki.

buduje swoją refleksję w oparciu o stare symbole ludzkości. Będąc wygnancem, osobą pozbawioną domu, jest jednak w środku kredowego koła, które pozostało jako jedyne po rodzinnym miejscu, ale które – będąc źródłem doświadczenia, jest jednocześnie obrazowym/symbolicznym pytaniem o przyczynę i sens ludzkiego uwikłania w historię. Pan Cogito nie może opuścić koła, które „rudzieje / tak jak stara krew”, przywołując na myśl tragiczną historię miejsca i czasu. Koło z tego wiersza przypomina „okrwawiony węzeł” z utworu Herberta *Rozważania o problemie narodu* (z tomu *Studium przedmiotu*), w którym zakorzenienie w danym miejscu nie jest wynikiem używania tej samej mowy czy studiowania tych samych lektur, ale zasadą wierności wobec tych, którzy cierpieli i ginęli dla wolności wspólnoty. Dlatego Pan Cogito nie jest w stanie osiągnąć „myśli czystej”, dostępnej w stanie *satori*, o którym była mowa w pierwszej części tej pracy. Musi pozostać w środku kredowego koła, w centrum własnego świata, w którym doświadczenie tragicznej historii, sfery *profanum* staje się punktem wyjścia dla refleksji o obecności i nieobecności *sacrum*.

Pierwszy obraz świata, jaki wyrabia sobie człowiek, jest antropocentryczny. Mieć środek i być nim może jednak tylko ten, kto stoi pośrodku świata, ma udział we wszystkich jego wymiarach i sam jest mikrokosmosem. Według wyobrażeń etruskich człowiek, który obserwuje znaki bogów, znajduje się zawsze w środku wszechświata, niezależnie od swego miejsca na ziemi. Rzeczywiście, dowolny punkt na ziemi jest punktem środkowym nieskończonego wielkiego sklepienia niebieskiego. Z własnego miejsca zamieszkania, z własnego kraju człowiek widzi świat rozciągający się przed nim na wszystkie strony (Lurker 1994, 152).

Pan Cogito mówi o sobie:

stoję w środku
nieruchomy jak pomnik
na jednej nodze
przed skokiem w ostateczność

Niemożliwość powrotu do rodzinnego miasta nie jest równoznaczna z wolą zapomnienia, ponieważ dziedzictwo związane z miejscem urodzenia istnieje w świadomości Pana Cogito i zamyka się w kredowym kole, które jest jego mikrokosmosem, środkiem ziemi. Ponieważ „wokół rosną kopczyki popiołu / do ramion / do ust”, bohater liryczny wiersza, uwikłany w tragiczną historię swojej wspólnoty, nie może dokonać skoku „w ostateczność”, tak jakby krąg koła uniemożliwiał dotarcie do sfery *sacrum*. W rzeczywistości jednak cierpienie jest punktem wyjścia dla doświadczenia właśnie religijnego, chociażby w tym sensie, że Pan Cogito uświadamia sobie nieprzystawalność ludzkiej historii (nie tylko polskiej historii) do świętości lub inaczej tego, co R. Otto nazywał *numinosum*. Na tym etapie jednak Pan Cogito znajduje się nie tyle w cieniu *sacrum*, co w środku dramatu ludzkiej historii, a koło, które pojawiło się także w cytowanym już wierszu *Pan Cogito a ruch myśli* („[myśli] kręca się w kółko / w po-

szukiwaniu ziaren”), jest jednocześnie miejscem determinującym los i przeznaczenie bohatera, jako koło kredowe, które „rudzieje / tak jak stara krew”.

Szechina a los chasydów polskich

Motyw popiołów z wiersza *Pan Cogito myśli o powrocie do rodzinnego miasta* („wokół rosną kopczyki / popiołu / do ramion / do ust”) pojawia się ponownie w utworze *Pan Cogito szuka rady*, w którym żadna wiedza nie jest w stanie – wobec tragiczności ludzkiej historii i ludzkiego losu – udzielić łatwej konsolacji. Wiersz jest wspomnieniem rabiego Nachmana z Braławia, który był cadykiem, a więc autorytetem i przewodnikiem religijnym dla polskich chasydów. Żył w latach 1772–1810 i zostawił po sobie *Przypowieści i legendy*, które zapisywali jego uczniowie (por. Herbert 2008, 88).

- szukam cię rabi
- za którym firmamentem
ukryłeś mądre ucho
- boli mnie serce rabi
- mam kłopoty

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

Chasydyzm pochodzi od hebrajskiego słowa *chasid*, czyli „pobożny” i jest to

ruch religijny o tendencjach apokaliptycznych, głoszący konieczność gorliwego zachowywania prawa Starego Testamentu i kapłaństwa sadokickiego, aktywny w okresie hellenizacji Palestyny, zwłaszcza w początkach działalności Machabeuszów; kontynuacją chasydyzmu był nurt religijny w judaizmie wschodnio-europejskim, powstały około 1740 r. w Międzybożu na Podolu (Stachowiak 2008, 101–102).

To właśnie na Ukrainie narodził się w XVIII w. nowożytny chasydyzm żydowski, którego przedstawicielem był Nachman z Braławia – nauczyciel Tory i pobożności wśród zubożałej ludności żydowskiej zamieszkującej wschodnie krańce Rzeczypospolitej. Osoba mówiąca w wierszu pyta o radę cadyka, a więc człowieka sprawiedliwego lub też „wypróbowanego” (por. Buber 1986, 15), który pomaga swojemu ludowi zbliżyć się do Boga. Cadyk był mistrzem dla swoich chasydów, udzielającym rad tak w sprawach ciała, jak i duszy, a głównym celem jego nauczania było umocnienie więzi łączących człowieka z Bogiem, który jest na stałe obecny w jego życiu. Ruch chasydzki

pozwalał dostrzec we wszystkich istotach i we wszystkich rzeczach Boskie promieniowanie, tłące się w nich Boskie iskry, i uczył, jak się ku nim zbliżyć, jak się z nimi ob-

chodząc, jak je „podnieść”, jak je wyzwolić, jak ponownie złączyć je z ich praźródłem (Buber 1986, 17n; por. Buber 1983, 17).

Istotą chasydyzmu była radość z obecności Boga w świecie, pobożność polegająca nie na negacji, lecz akceptacji ziemskiej egzystencji, która, jeśli jest skierowana ku Bogu, może być źródłem radości, a nawet ekstazy. Nie tyle zatem znajomość surowego talmudycznego prawa, ile pobożność duszy i wynikająca stąd prosta radość życia decydowały o więzi człowieka z Bogiem. Według założyciela chasydyzmu – Izraela z Międzyboża, zwanego Baalszemem

To, co człowiek nazywa złem, nie jest istotą, lecz brakiem: „wygnaniem Boga”, najniższym stopniem dobra, tronem dobra lub – by posłużyć się językiem starej Kabały – pokrywą, która otacza i zasłania istotę rzeczy (Buber 1983, 17).

Osoba mówiąca w wierszu Herberta szuka mistrza, który pomógłby mu odnaleźć Boga w obliczu Zagłady. Rabin Nachman z Bracławia (prawnuk Baalszema), zmarły w 1810 r. cadyk i mistyk żydowski, jest owym mistrzem, do którego skierowana zostaje prośba o naukę i wsparcie duchowe. Jak bowiem znaleźć radość życia z Boskiej obecności w świecie, w którym zło, będące udziałem człowieka, prowadzi do Apokalipsy? Fakt Holokaustu był niewątpliwie „wygnaniem Boga” i to do tego faktu odwołuje się osoba mówiąca w wierszu *Pan Cogito szuka rady*. Rabi Nachman nie jest w stanie udzielić rady proszącemu uczniowi, nie tylko dlatego, że znajduje się w „świecie szeolu”, a więc w krainie zmarłych, ale dlatego, że wobec Zagłady, której symbolem są w wierszu popioły, jest niezwykle trudno znaleźć jakiegokolwiek słowa pocieszenia i otuchy. *Szechina*⁷ traci w świadomości mówiącego swoją moc, jakkolwiek, cytując Rabbiego Nachmana, można powiedzieć, że:

Wszystkie utrapienia człowieka z człowieka pochodzą, ponieważ światło Boga rozlewa się wiecznie nad każdym stworem, lecz człowiek uczynił sobie z cielesnego życia cień i światło Boże do niego nie dociera (Buber 1983, 27).

Cierpienie i śmierć jako doświadczenie graniczne

Cierpienie jest także przedmiotem innych utworów z tomiku *Pan Cogito*, takich jak: *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, czy też *Pan Cogito obserwuje zmarłego przyjaciela*. W pierwszym z nich religia, podobnie jak refleksja czy też działalność charytatywna nie są skutecznymi elementami walki ze złem cierpienia, a więc „kielich goryczy” należy wypić do końca i próbować niejako uzewnętrznzić je w taki sposób, by nie kontrolowało całego życia:

⁷ *Szechina* w definicji M. Bubera określona jest, jako nieustanna obecność Boga w świecie. Por. Buber 1986, 18. Tłumacz książki M. Bubera przypomina jednak, że autor, pisząc o *Szechinie* używa wyrazu *Gottesherrlichkeit*, które znaczy „wspaniałość Boża”. „*Los Szechiny* jest szczególnie związany z losem Izraela, z którym dzieli ona wygnanie”. (Buber 1986, 281).

Wszystkie próby oddalenia
tak zwanego kielicha goryczy –
przez refleksję
opętańczą akcję na rzecz bezdomnych kotów
głęboki oddech
religię –
zawiodły

należy zgodzić się
pochylić łagodnie głowę
nie załamywać rąk
posługiwać się cierpieniem w miarę łagodnie
jak protezą
bez fałszywego wstydu
ale także bez pychy

nie wywijać kikutem
nad głowami innych
nie stukać białą laską
w okna sytych

pić wyciąg gorzkich ziół
ale nie do dna
zostawić przezornie
parę łyków na przyszłość

przyjąć
ale równocześnie
wyodrębnić w sobie
i jeśli to jest możliwe
stworzyć z materii cierpienia
rzecz albo osobę

grać
z nim
oczywiście
grać

bawić się z nim
bardzo ostrożnie
jak z chorym dzieckiem
wymuszając w końcu
głupimi sztuczkami
nikły
uśmiech

Max Scheler w swoim eseju O sensie cierpienia wymienia kilka sposobów znoszenia go:

Jeśli rozejrzemy się w historii, to zauważymy wiele sposobów zachowania się (*Begegnung*) wobec cierpienia. Dostrzegamy drogę uprzedmiotowienia cierpienia i rezygnacji, względnie aktywnego znoszenia go (*Duldung*); drogę hedonistycznej ucieczki przed cierpieniem; drogę przytępienia cierpienia aż do [zupełnej] apatii; drogę tłumaczenia

cierpienia oraz jego iluzjonistycznej negacji; drogę usprawiedliwiania wszelkiego cierpienia — jako kary; wreszcie drogę najwspanialszą i najbardziej [z wszystkich] powiuklaną, [ukazaną w] chrześcijańskiej nauce o cierpieniu: drogę błęgiego (*selig*) cierpienia i dokonującego się w cierpieniu wyzwolenia od niego dzięki miłosiernej miłości Boga, „królewską drogę krzyża” (Scheler 1994, 30 n).

Wydaje się, że w kilku wyżej wspomnianych wierszach Pan Cogito przyjmuje cierpienie jako nieuchronną konieczność. Jest ono skutkiem zbrodniczej działalności człowieka w historii albo dotyczy bólu indywidualnego istnienia, które nieuchronnie kończy się śmiercią. Próbuje znaleźć pocieszenie w stanie *satori*, aby — idąc śladem Buddy — oderwać myśl od bytu, ale jest to wysiłek skazany na porażkę, o czym informuje wiersz *Pan Cogito a myśl czysta*. Wszak, jak już zostało wspomniane, Pan Cogito jest w pełni świadomy swojego zakorzenienia w określonym czasie i miejscu i nie wątpi w istnienie świata, którego jest częścią. W buddyzmie tymczasem wolność następuje poprzez oderwanie się od świata i zanegowanie własnej indywidualności, ponieważ tak indywidualność, jak i rzeczywistość tj. byt są źródłem bólu.

Celem [w buddyzmie] jest głęboka cisza (*Meeresstille*) umysłu, w której zanika i wygasa owo pożądanie, indywiduum i cierpienie, w której wszechświat i indywidualność zostają odrzeczywistnione, kiedy stają się w pełni obrazem (tamże, 32),

twierdzi Scheler. Bohater liryczny wiersza *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu* nie znajduje jednak ratunku przed cierpieniem w religii ani też nie próbuje zerwać swoich więzi z bytem, czy też zagłuszyć własną indywidualność, a wraz z nią wszelkie pragnienia, tęsknoty czy pożądania. Próbuje raczej wzorem stoików pogodzić się z cierpieniem; nie chce epatować nim innych, ale stara się je uzewnętrznić, prowadząc z nim swoistą grę, a więc próbuje tego, co Scheler określa mianem „iluzjonistycznej negacji cierpienia”. Scheler jest jednak krytyczny wobec stoików (chodzi mu o późnych stoików z okresu cesarstwa rzymskiego), twierdząc, że ich patos spokoju i opanowania w znoszeniu cierpienia, owa „asceza przytępienia” bólu zawodzi tam, gdzie człowiek nie jest już w stanie kierować siłą własnej woli, tzn. wtedy, gdy cierpienie jest zbyt wielkie, aby można je było zracjonalizować. Ponadto stoicy próbowali negować istnienie zła w świecie, a jeżeli jego przykłady stawały się zbyt ewidentne, uważali je za zło pozorne, które w istocie prowadzi do wewnętrznej harmonii wszechświata, rządzonego przez *logos*.

Tak więc metafizyka tego rodzaju konstruuje sobie [i dołącza] do każdego szeregu zła niewidzialny porządek realności, w powiązaniu z którymi jedynie „pozorne” zło przestaje być złem i staje się dobrem (Scheler 1994, 52).

Oczywiście Pan Cogito nie posuwa się tak daleko, by w przypadku realności zła, będącego dziełem człowieka w historii, dokonać jego ekstrapolacji na sposób stoicki. Zdaje sobie sprawę z tego, do czego prowadzi wojna i jak ogromną tragedią może być w życiu człowieka. W kontekście historiozofii, dzieje ludzkich wojen, prowadzące do zagłady milionów istnień ludzkich, nie są

czczym wyobrażeniem, które można określić mianem rzeczy od nas niezależnych. Ich przyczyną sprawczą nie jest przeznaczenie nazywane przez stoików *Εἰμαρμένη* i utożsamiane z bogiem, ale zła wola człowieka. Pan Cogito, o czym przekonuje obraz kredowego koła, znajduje się w samym środku historii.

Niemniej jednak, w przypadku przeżywania indywidualnego bólu i cierpienia próbuje uruchomić własną wolę tak, aby znosić je ze spokojem i opanowaniem, nawet jeżeli postawa ta jest tylko wynikiem autosugestii i jakiejś formy samooszukiwania się (mowa wszak o „głupich sztuczkach”). Jeżeli Epiktet twierdził, że „To nie same rzeczy bynajmniej, ale mniemania o rzeczach budzą w ludziach niepokój” (Epiktet 1997, 51), to Pan Cogito, rozmyślając o swoim indywidualnym cierpieniu, stara się „oszukać ból”, traktując go jak „chore dziecko”, choć jest przecież świadomy realności jego istnienia. Próbuje więc zmienić mniemanie o rzeczy, skoro niemożliwe jest jej trwałe usunięcie.

Postawy tej Pan Cogito nauczył się już będąc studentem, kiedy poznał praktyczne zastosowanie stoickiej maksymy *amor fati*. W prozie poetyckiej *Pan Cogito a perła* wspomina wykład na temat idei platońskich, w trakcie którego odczuwał silny ból w stopie. Początkowo niegroźna dolegliwość, spowodowana przez małe ziarenko piasku w bucie, okazała się źródłem poważnej opuchlizny i realnego, fizycznego cierpienia. Doświadczenie to nauczyło młodego Pana Cogito heroicznego znoszenia bólu, który w większym stopniu niż teoria platońskich idei przyczynił się do życiowej edukacji młodego człowieka. Perła, o której mowa w tytule utworu, powstaje wówczas, gdy do skorupy małża dostanie się ciało obce, przed którym próbuje się on bronić wytwarzając masę perłową, jako rodzaj warstwy izolacyjnej. Masa perłowa, tak ceniona przez ludzi, jest zatem produktem ubocznym bólu żyjącego stworzenia. W młodzięcym doświadczeniu *per aspera ad astra* prawdziwa wiedza Pana Cogito, którą uosabia perła, ma swoje źródło w cierpieniu.

Istnieją jednak różne rodzaje cierpienia. Jeżeli w wierszu *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, czy też w prozie poetyckiej *Pan Cogito a perła* mowa była o cierpieniu fizycznym i indywidualnym, to w wypadku omówionych wyżej utworów takich, jak *Pan Cogito myśli o powrocie do rodzinnego miasta* czy też *Pan Cogito szuka rady* cierpienie dotyczy zła, które jest mocno zakorzenione w ludzkiej historii i które jest dziełem samego człowieka. Jest to więc zło wpisane w *conditio humana*, podobnie jak śmierć stojąca u kresu życia. Pan Cogito pozostaje bezradny wobec jej nieuniknionej konieczności i ostateczności. Gdy „obserwuje zmarłego przyjaciela”, trudno mu zrozumieć i zaakceptować widok dotkniętego śmiercią ciała:

leżał na wąskim przyłładku
zniszczenia
oderwany od pnia
porzucony jak kokon

obiad
talerze dzwoniły
na Anioł Pański
aniołowie nie schodzili z góry

Upaniszady pocieszały

kiedy mowa jego
wejdzie w myśl
myśl w oddech
oddech w żar
żar w najwyższe bóstwo
wtedy już poznać
nie może

więc nie mógł poznać
i był nieprzenikniony
z węzłkiem zgrzebnej tajemnicy
u wrót doliny

Skonfrontowany ze śmiercią bliskiego mu człowieka Pan Cogito próbuje nadać jej sens ostateczny, ponieważ trudno mu pogodzić się z myślą, że żywy, niegdyś czujący i myślący człowiek, z którym dzielił wspólne chwile, teraz leży na szpitalnym łóżku „porzucony jak kokon”, tak jakby nieme już ciało było czymś niewspółmiernym, wręcz skandalicznym wobec jego dawnego życia, z którym łączy się całe bogactwo przeżyć, wzruszeń i doświadczeń indywidualnego człowieka. Niestety Pan Cogito nie widzi aniołów, którzy zabraliby zmarłego do raju, a zatem także tutaj, podobnie jak w wierszu *Pan Cogito rozmyśla o cierpieniu*, religia chrześcijańska z jej obietnicą eschatologiczną nie jest źródłem pocieszenia, eksplikacji sensu ludzkiego życia i śmierci. Zamiast soteriologii chrześcijańskiej pojawia się niemal dosłowny cytat z *Upaniszad*⁸, a konkretnie z *Czhandogji* (VI.8.6.), w którym ojciec Uddalaka Aruni poucza swojego syna Świetaketu na temat pośmiertnych losów człowieka:

Kiedy, mój drogi, człowiek stąd odchodzi,
Jego głos wchodzi w jego umysł, umysł w oddech,
Oddech w żar, a żar w najwyższe bóstwo,
To jest właśnie to, co najsubtelniejsze (*Upaniszady* 2004, 197).

W mistyce religijno-filozoficznej *Upaniszad brahman* jest utożsamiany z tchnieniem życia i z duszą makrokosmosu, a jego odpowiednikiem w każdym indywidualnym człowieku jest *atman* – dusza ludzka, którą identyfikowano

⁸ *Upaniszady* to „indyjskie teksty mistyczno-filozoficzne powstałe po VI w. przed Chr., tworzące ostatnią część literatury wedyjskiej (śruti). [...] Termin *upanisad* pierwotnie oznaczał tajemne pouczenie o bycie absolutnym, określanym jako «brahman». Upaniszady nie stanowią jednolitego systemu myśli, są raczej typem antologii rozmaitych pouczeń, dysput, wykładów itp”. (Sajdek 2008, 608).

z tym, co oddycha⁹. W niektórych *Upaniszadach* główna zasada makrokosmosu – *brahman* jest równoznaczna z *atmanem* – podstawową zasadą mikrokosmosu, czyli duszą człowieka.

Słynne metafizyczne równania tożsamościowe, *mahawakja*, [...] mówią, iż rzeczywistość jest jedna, że *brahman* to jedyna rzeczywistość stwierdzana z obiektywnego punktu widzenia, a *atman* to ta sama rzeczywistość odczuwana z subiektywnego punktu widzenia. Najgłębszy pierwiastek w człowieku jest identyczny z pierwiastkiem wszechrzeczy. Człowiek, wnikając w siebie, w *atmana*, widzi tożsamość *atmana* z *brahmanem* – odczuwa, iż jest *brahmanem*, przenika cały świat (*Upaniszady* 2004, 36 n).

Ponieważ wiedza tajemna mistycznych ksiąg *Upaniszad* poucza, że życie jest pełne cierpienia, człowiek powinien dążyć do wyzwolenia z zakłętego kręgu sansary (kolejnych wcieleń) i zjednoczenia z bóstwem, czyli z *brahmanem*. Dusza staje się wówczas żarem (określanym słowem *tedžas*). „To jest właśnie to, co najsubtelniejsze”, mówi *Czhandogja*, natomiast Pan Cogito, obserwujący zmarłego przyjaciela, kończy wers słowami „wtedy już poznać / nie może”. Wraz ze zjednoczeniem *atmana* z *brahmanem* ginie bowiem indywidualne **ja** umarłego, a wraz z nim jego ciało i osobiste pragnienia, które w tradycji hinduskiej były postrzegane jako źródło cierpień.

Mimo konsolacji zawartej w *Upaniszadach* – świętych księgach hinduizmu, Pan Cogito nie znajduje w nich odpowiedzi na nurtujące go pytania. Pozostaje mu tajemnica, której nie sposób rozwiązać kierując się tradycją religijną czy refleksją filozoficzną. Walka z cierpieniem, którego momentem ostatecznym jest śmierć człowieka, nie zostaje złagodzona tym, co Scheler określa mianem „miłosiernej miłości Boga” w chrześcijaństwie. Buddyzm z kolei, z jego próbą „uprzedmiotowienia cierpienia i rezygnacji”, mimo że budzi zainteresowanie Pana Cogito, nie wyjaśnia w pełni tajemnicy cierpienia, a zwłaszcza tajemnicy ludzkiej śmierci. Także soteriologia hinduizmu, obiecująca zanik świadomości indywidualnej i zjednoczenie z żarem *brahmana*, nie jest źródłem nadziei. Pomimo tego wiersz *Pan Cogito obserwuje zmarłego przyjaciela* ukazuje bohatera lirycznego jako człowieka, który nie sprowadza natury czy też istoty człowieka tylko do funkcji biologicznych, ustających wraz ze śmiercią. Ciało zmarłego „było puste / jak worek / kurczyło się / coraz bardziej”, a jednak Pan Cogito nie chce i nie potrafi uwierzyć, że jest to ostateczny koniec człowieka. Najtrudniejsze pytanie o sens i konieczność ludzkiej śmierci pozostaje bez odpowiedzi, ukryte w „węzłku zgrzebnej tajemnicy”, która odeszła wraz ze zmarłym.

⁹ Na temat etymologii słowa *atman* por. wstęp M. Kudelskiej (*Upaniszady* 2004, 30).

Kartezjańska dedukcja *more geometrico* a zwątpienie metafizyczne Pana Cogito

Pan Cogito nie może poszczycić się posiadaniem jasnej i wyrazistej idei na temat natury człowieka i Boga, która była przywilejem Kartezjusza. Dualizm duszy i ciała oraz odrębność obu substancji nie prowadzą go do wniosku o możliwości pośmiertnej egzystencji duszy, która jest niezależna od ciała¹⁰. Wydaje się, że milczenie zmarłego sugeruje coś przeciwnego; jest milczeniem tak ciała, jak i świadomości, przynajmniej takim się jawi dla patrzącego nań Pana Cogito, który próbuje jednak znaleźć jakiś rodzaj wytłumaczenia, usensownienia śmierci bliskiego mu człowieka. Kartezjusz tymczasem posiadał klarowne i pewne potwierdzenie swojej idei, która była pochodną myślenia racjonalistycznego i dedukcyjnego. Nie wątpił w istnienie duszy i Boga:

W ten sposób zważywszy, że ten, kto chce wątpić o wszystkim, nie może wszelako wątpić o tym, że sam istnieje wtedy, gdy wątpi, i zważywszy, że ten kto w ten sposób rozumuje, nie mogąc wątpić o sobie samym, a mimo to wątpiąc o wszystkim innym poza sobą, nie jest tym, co nazywamy naszym ciałem, ale tym, co zwiemy naszą duszą lub naszą świadomością (*pensée*), przyjąłem byt, czyli istnienie tej świadomości za pierwszą zasadę. Z tej zaś wyprowadziłem w sposób bardzo jasny zasady następujące: Oto, że istnieje Bóg, który jest twórcą wszechrzeczy i który, będąc źródłem wszelkiej prawdy, nie stworzył naszego rozumu takim, by mógł się mylić w sądzie, który wydaje o rzeczach, jeśli tylko je ujmuje w sposób bardzo jasny i bardzo wyraźny (Descartes 2001b, 16).

Podobnie w „Racjach uzasadniających istnienie Boga i rozróżnienie duszy od ciała ułożonych sposobem geometrycznym” Kartezjusz twierdzi w definicji X: „Powiada się o dwóch substancjach, że się rzeczywiście różnią, gdy każda z nich może bez drugiej istnieć”¹¹. Jeżeli więc ciało, jako *res extensa*, nie było potwierdzeniem istnienia, a tylko przeszkadzało duszy w myśleniu¹², tak ta ostatnia, jako *res cogitans* stanowiła istotę człowieka i mogła istnieć niezależnie

¹⁰ Por. wypowiedź Kartezjusza na temat różnicy między ciałem żywym i martwym. Zgodnie z koncepcją mechanicystyczną, w obu wypadkach uważa on ciało za maszynę, z tą różnicą, że ciało żyjącego posiada w sobie *zasadę cielesną ruchów*, a ciało człowieka martwego przypomina maszynę zepsutą, pozbawioną owej zasady. Sama *zasada* to ciepło w sercu, utrzymywane przez krew. Kartezjusz nazywa je *ogniem*. (Descartes 2001a, 31 n).

¹¹ R. Descartes, *Odpowiedź na zarzuty drugie* (Descartes 1958, 1, 200). Odpowiedź ta skierowana była do filozofów, teologów i matematyków paryskich, którzy zarzucali Kartezjuszowi m.in. niedostateczne udowodnienie nieśmiertelności duszy. Por. *Zarzuty drugie* (Descartes 1958, 1, 162).

¹² Por. R. Descartes, *Rozmowa z Burmanem*, (Descartes 1958, 2, 244). Ciało pobudza duszę zakłócając jej myślenie np. wtedy, gdy człowiek odczuwa ból i nie może przestać o nim myśleć. Także w dzieciństwie umysł zaabsorbowany jest głównie potrzebami ciała. Księżniczka czeska Elżbieta, z którą Kartezjusz prowadził korespondencję w latach 1643–1649, zwróciła filozofowi uwagę na fakt, że trudno jest pojąć wpływ niematerialnej duszy na materialne ciało, na co filozof odpowiedział, że dusza posiada pojęcia wrodzone i wolę, która porusza ciałem (Descartes 1995, 3–6).

od ciała. Niezawodność sądów kartezjańskich w kwestii istnienia duszy, jako substancji duchowej, a tym samym jej domniemanej nieśmiertelności, oraz przekonanie o istnieniu substancji najdoskonalszej, jaką jest Bóg – nie są niestety udziałem Pana Cogito, który w obliczu śmierci milczy¹³. Akceptuje jedynie jej tajemnicę.

Dotyczy ona również Pana Cogito, który zdaje sobie sprawę z tego, że jego własne życie jest ukierunkowane na śmierć. W utworze *Pan Cogito. Aktualna pozycja duszy* (z tomu *Epilog burzy*) bohater liryczny żyje w największej gotowości, „z duszą na ramieniu” w przeczuciu nadchodzącej nieuchronnie śmierci. Główną siedzibą jego duszy nie jest mały gruczoł umieszczony centralnie w substancji mózgowej, jak domniemywał Kartezjusz (por. Descartes 2001a, 42), ale „lewe ramię Pana Cogito”, z którego dusza szykuje się powoli do odlotu. Opuszczenie ciała oznacza śmierć fizyczną *res extensa*, ale w myśl idei kartezjańskiej nie oznacza zniszczenia duszy, która jest substancją duchową. Tymczasem bohater liryczny twierdzi, że: „dusza lubiła przybierać / różne postacie / teraz jest skałą”, a więc rzeczą materialną, rozciąglą, związaną z ziemią. Jej różne formy w przeszłości sugerują pitagorejską metempsychozę, czy też możliwość reinkarnacji, o której mowa w omawianych już *Upaniszadach*. Jakikolwiek byłby status ontologiczny duszy, siła jej ucisku („wbiła szpony / w lewe ramię Pana Cogito / czeka”) wskazuje na ból, tak cielesny, jak i psychiczny człowieka noszącego w sobie ciężar zbliżającej się śmierci. Pan Cogito nie próbuje jej racjonalizować. Mimo ogromnego lęku ze stoickim spokojem i „bez gorszącego pośpiechu”, wszak „umieszczenie / duszy na ramieniu / jest operacją delikatną”, przygotowuje się do odejścia.

Georg Heym i pojęcie względności ruchu – refleksje na temat nowożytnej filozofii przyrody

Pan Cogito snuje czasem refleksje metafizyczne, związane np. z względnością ruchu. W wierszu *Georg Heym – przygoda prawie metafizyczna* wspomina postać młodego poety niemieckiego Georga Heyma, który zginął tragicznie w 1912 roku, gdy wraz ze swoim przyjacielem Ernstem Balcke wpadł do przerębli w trakcie jazdy na łyżwach. Heym miał wówczas tylko dwadzieścia cztery lata i zaledwie rok wcześniej wydał tomik wierszy zatytułowany *Wieczny dzień*, w którym ekspresjonistyczne obrazy śmierci, strachu i przerażenia zostają ujęte w rygorystyczne, zdyscyplinowane formy, tym samym wzmacniając ich makabryczny charakter.

Zamykając w regularnych kształtach stroficznych dzikie i nieokiełznane obrazy, Heym jakby kpił z doskonałości formalnej, kompromitował nienaganny, łaćński polor wierszy

¹³ Warto zauważyć, że Kartezjusz bardzo poważnie przeżył śmierci swojej pięcioletniej córki Francine, zmarłej w 1640 r. (Por. Descartes 2008, X).

Stefana George czy Hugo von Hofmannsthalu przez unaocznienie, jak łatwo może on zamienić się w swoje przeciwieństwo (Heym 1994, 9).

A. Lam, tłumacz poezji Heyma, zwraca także uwagę na klasyczne wykształcenie niemieckiego poety, który pragnął pogodzić opisywany przez Nietzschego starogrecki żywioł dionizyjski z kultem apollinijskim, co musiało być bliskie także Herbertowi, chociaż u polskiego poety nie łączyło się naturalnie z twórczością ekspresjonistyczną. W pierwszej części utworu *Georg Heym – przygoda prawie metafizyczna* ukazane są ostatnie chwile życia Heyma, który w trakcie jazdy po zamrożonej rzece rozmyśla nad upadkiem związków przyczynowo-skutkowych i nad względnością ruchu:

Jeśli jest prawdą
że obraz wyprzedza myśl
można mniemać
że idee Heyma
powstały w czasie ślizgawki

– łatwość poruszania się
po lodowej powierzchni

był tu i tam
krążył wokół ruchomego centrum
nie był planetą
ani dzwonem
ani rolnikiem przywiązanym do pługa

– względność ruchu
lustrzane przenikanie układów

lewy bliższy brzeg
(czerwone dachy Gatow)
uciekał do tyłu
jak gwałtownie szarpany obrus
prawy natomiast
stał (pozornie) w miejscu

– obalenie determinizmu
cudowna koegzystencja możliwości

– moja wielkość –
mówił do siebie Heym
(sunął teraz do tyłu
z uniesioną lewą nogą)
polega na odkryciu
że w świecie współczesnym
nie ma wynikania
tyranii następstw
dyktatury związków przyczynowych

wszystkie myśli
działania
przedmioty

zjawiska
 leżą obok siebie
 jak ślady łyżew
 na białej powierzchni

stwierdzenie ważne
 dla fizyki teoretycznej
 stwierdzenie groźne
 dla teorii poezji

Idea względności ruchu rodzi się wówczas, gdy Heym widzi na lodzie ślady łyżew, które mają postać prostych równoległych. Nie przypominają zatem kolistego ruchu planet krążących wokół Słońca, a on sam nie porusza się ani z regularnością serca dzwonu, ani wzdłuż określonego toru, tak jak czyni to rolnik, który przy pomocy pługa spulchnia brudę ziemi pod zasiew zboża. Łyżwiarz „był tu i tam / krążył wokół ruchomego centrum”, a więc poruszał się bezładnie i bez żadnego punktu odniesienia – co może być aluzją autora *Pana Cogito* do ekspresjonistycznych obrazów poetyckich, których autorzy (w późniejszym okresie także Heym) rezygnowali z dyscypliny formalnej na rzecz wiersza wolnego. „Ruchome centrum” sugeruje, że ruch jest względny, ponieważ nie ma stałego punktu odniesienia (zależy od miejsca i ruchu obserwatora)¹⁴. Dlatego sunącemu na łyżwach tylko wydaje się, że: „lewy bliższy brzeg / (czerwone dachy Gatow) / uciekał do tyłu”, a prawy był nieruchomy. W rzeczywistości to Heym znajdował się w ruchu, podczas gdy oba brzegi rzeki (jeśli pominąć przechadzających się po nich ludzi czy też inne obiekty ruchome) były w stanie statycznym. Z punktu widzenia spacerowiczów z kolei zniknięcie Heyma wyglądało jeszcze inaczej, ponieważ ci, którzy stali na prawym, bardziej oddalonym od niego brzegu, w ogóle go nie zauważyli, natomiast „gimnazjalista który go mijął / widział wszystko w odwróconym porządku”.

Druga część wiersza ukazuje już sytuację *post factum*, gdy prowadzący dochodzenie policjanci próbują, stosując „przestarzałą logikę Arystotelesa”, zrozumieć skutek tragedii wychodząc od jej przyczyny. Związek przyczynowo-skutkowy, który był w pierwszej części wiersza przedmiotem szyderstwa Heyma, okazuje się teraz środkiem do rozwiązania zagadki jego śmierci, która nie podlega teorii względności (ma swoją konkretną przyczynę). Utwór znajduje się w sąsiedztwie wiersza *Pan Cogito opowiada o kuszeniu Spinozy*, co oznacza, że bohater liryczny rozważa koncepcje nowożytnej, XVII-wiecznej filozofii przy-

¹⁴ „Współczesny podręcznik fizyki w następujący sposób określa pojęcie względności: «Przez względność rozumiemy obraz przyrody odbierany przez jednego obserwatora, i jego związek z obrazem odbieranym przez innego obserwatora, który może się poruszać względem pierwszego». Jak widać, powyższa definicja ujmuje dwa różne aspekty pojęcia względności, które – jak się wydaje – odróżniano już w starożytności: względność dotyczącą samego postrzegania rzeczywistości przez różnych (i nieruchomych) obserwatorów oraz względność dotyczącą ruchomych układów odniesienia, w których «obraz przyrody odbierany przez obserwatora» w sposób zasadniczy zależy od stanu ruchu układu» (Pabjan 2006, 16).

rody¹⁵ i związanej z nią idei Boga. Dla Kartezjusza Bóg był źródłem praw logiki, matematyki i fizyki, które, zgodnie z teorią natywizmu, są wrodzone *cogito*, z kolei dla Spinozy Bóg był *natura naturans*, ale w pewnym sensie także *natura naturata*, utożsamiony z prawami panującymi w przyrodzie. W metafizyce Arystotelesa (którego imię jest przywołane w wierszu) źródłem wszelkiego ruchu jest Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel, czyli Bóg (a więc centrum wcale nie jest ruchome). Śmierć Heyma była nieuchronna; miała konkretną przyczynę i skutek, niezależnie od wrażeń kinetycznych indywidualnych obserwatorów.

Sceptyczny stosunek do filozofii New Age, muzyki pop i magii jako współczesnego substytutu religii

Pan Cogito jest zatem wyraźnie świadomy swojego dziedzictwa, przez które rozumie nie tylko odkrycia i teorie starożytnej i nowożytnej filozofii przyrody, ale także kulturę człowieka i jego tęsknotę do transcendencji. Nie pozostaje raczej pod wrażeniem filozofii *New Age* czy też muzyki pop, czego dowodem są utwory takie, jak *Pan Cogito a pop* czy *Pan Cogito o magii*. W pierwszym z nich Pan Cogito stwierdza z niesmakiem współczesny prymat kakofonii dźwięków i krzyku, który wyraża jedynie ślepe emocje artysty. Nie próbuje dotrzeć do tajemnicy sensu i celu ludzkiego życia i z nim związanej tajemnicy transcendencji, ale skupia się na własnych, indywidualnych przeżyciach:

jest jak ostrze
wbite w tajemnicę
lecz nie oplata się
wokół tajemnicy
nie poznaje jej kształtów

wyraża prawdę uczuć
z rezerwatów przyrody

¹⁵ Koncepcje ruchu i praw natury były inne dla Arystotelesa, a inne dla filozofów i fizyków nowożytnych, w tym dla Kartezjusza, który pozostawał pod wpływem odkryć Galileusza. „Zasadnicza różnica między poglądami Arystotelesa z jednej strony a Newtona i Galileusza z drugiej polega na tym, że Arystoteles wierzył w wyróżniony stan spoczynku, w jakim znajdowałoby się każde ciało, gdyby nie działała nań żadna siła. W szczególności uważał, iż ziemia spoczywa. Jednak zgodnie z prawami Newtona żaden wyróżniony stan spoczynku nie istnieje. Można powiedzieć, że ciało A spoczywa, a ciało B porusza się względem niego ze stałą prędkością, ale też równie dobrze powiedzieć można, że spoczywa ciało B, a porusza się ciało A. (Hawkin2015, 27). Innymi słowy dla Arystotelesa istniał stan absolutnego spoczynku, natomiast dla Newtona nie. Ponadto, filozofowie presokratejscy i podobnie Arystoteles przez prawa natury rozumieli nie tylko tzw. prawa przyrody nią rządzące, ale także poszukiwali istoty, *arche* rzeczy, natomiast w nowożytnej filozofii przyrody z jej mechanicyzmem nie ma miejsca na *arche* natury. Przyroda postrzegana jest w sposób materialistyczny i mechanicystyczny, na wzór sprawnie działającej maszyny. Por. Heller 2014, 138 n).

Ton głosu muzyka pop jest więc jedynie krzykiem uczuć, a nie próbą wykorzystania różnorodnej skali dźwięku, aby wyrazić to, co niewyraźne, a więc przynajmniej zbliżyć się do tajemnicy.

Z kolei w wierszu *Pan Cogito o magii* bohater liryczny z ironią traktuje współczesną mu fascynację kultami magicznymi, które miałyby zaklinać rzeczywistość w myśl podjętych rytuałów i obrzędów. W rzeczywistości jest to „sztuka / agresywnej epilepsji”, namiastka lub karykatura religii, która prowadzi do degradacji, a nawet śmierci, tak fizycznej, jak i duchowej jej wyznawców. Po odrzuceniu transcendencji społeczeństwo Zachodu wraca do prehistorycznych form magicznych w postaci amuletów, obrzędów, wróżbiarstwa oraz praktyk orgiastycznych czy satanistycznych, które mają wypełnić pustkę duchową człowieka:

rosną z tego fortuny
gałęzie przemysłu
gałęzie zbrodni

pracowite stateczki płyną
w podróż po nowe korzenie

inżynierowie wizualnej rozpusty
pracują bez wytchnienia

Pan Cogito zajmuje wobec obu „trendów” postawę co najmniej zdystansowaną; wyraźnie artykułuje swoją awersję, niesmak i sprzeciw wobec tak pojmowanej „kultury” współczesnej, pozbawionej formy i rozumnej, głębszej refleksji duchowej. Ironicznie stwierdza, powołując się na fenomenologię religii M. Eliadego:

Ma rację Mircea Eliade
Jesteśmy – mimo wszystko
społeczeństwem zaawansowanym

magia i gnoza
kwitnie jak nigdy

Magia to

zespół rytualnych, dokładnie określonych czynności (obrzędy, zaklęcia, inwokacje), umożliwiających domniemany wpływ na siły wyższe (demony), w celu zapanowania nad biegiem wydarzeń dzięki tajemniczej wiedzy posiadanej przez wybrane jednostki (Jaroszyński 2005, 681–686).

„Gnoza natomiast ujmowana jest jako poznanie prowadzące do uzyskania wiedzy, często tajemnej i ezoterycznej, które odbywa się drogą iluminacji lub wtajemniczenia” (Kocz 1992, 98). Praktyki okultystyczne rozprzestrzeniły się w kulturze zachodnioeuropejskiej w latach 70. XX wieku, o czym wspominał M. Eliade w trakcie swoich wykładów wygłoszonych w tym czasie na uniwersytetach amerykańskich (por. Kowalewska 2012, 338). Magia, gnoza, okultyzm stały się substytutem wiary religijnej, ponieważ w mniemaniu społeczeństw Za-

chodu dawały ludziom kontrolę nad własnym życiem, tudzież miały być prognostykiem ich losów przyszłych. Religia chrześcijańska, głosząca trudną, gdyż wymagającą odpowiedzialności wolność człowieka, została zastąpiona przez banał w postaci przepowiedni astrologicznych czy praktyk okultystycznych, rzekomo gwarantujących magiczny wpływ na życie jednostki.

Pan Cogito nie jest zatem zachwycony tak pojętą antropologią i ontologią. W sukurs przychodzą mu stare dzieła ludzkości o nieco innej proveniencji, np. gdy w Luwrze ogląda paleolityczną figurkę Wielkiej Matki¹⁶ albo gdy w kończącym tomik *Przesłaniu Pana Cogito* przywołuje postaci takie, jak Hektor, Gilgamesz czy Roland, odwołując się tym samym do dzieł literackich stworzonych przez człowieka w starożytności i średniowieczu, a nawet do sumeryjskiego, spisane go pismem klinowym *Eposu o Gilgameszu*, pochodzącego z 3 tysiąclecia przed Chr. Czym w swojej istocie jest *Przesłanie Pana Cogito* i paradoks „złotego runa nicości”, o którym mowa w słynnym wierszu Herberta, odpowiem w kolejnej, ostatniej części tej pracy.

Bibliografia

- Brecht B. (1976), *Dramaty*, wstęp i opr. K. Gajek, tłum. W. Lewik i inni, Ossolineum, Wrocław–Kraków.
- Buber M. (1983), *Opowieści rabina Nachmana*, tłum. E. Zwolski, Dialogue / Znaki Czasu, Paris.
- Buber M. (1986), *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

¹⁶ W utworze *Pan Cogito* spotyka w Luwrze *Posążkę Wielkiej Matki* Herbert przypomina archetyp ziemi, postrzeganej w wielu archaicznych kulturach, jako życiodajna matka. Por. na ten temat wypowiedź poety w artykule *Trudne pojęcie piękna*, w którym wspomina figurkę zwaną potocznie *Wenus Willendorf*, pochodzącą także z okresu paleolitu, którą porównuje do *Wenus Botticellego*: „Broniłbym jednak statuetki z epoki kamiennej, gdyż mówi ona bardzo wiele o życiu tamtej epoki, o miejscu kobiety w społeczeństwie i rodzinie naszych praojców” (Herbert 2001, 336). *Trudne pojęcia piękna* według poety zakłada także pewną pracę umysłową ze strony odbiorcy; nie wiąże się z nim jedynie wiązka uczuć, przeżyć i emocji. Na temat archetypu ziemi – matki por. wypowiedź prof. J.A. Kłoczowskiego OP: „Ten archetyp Matki – Ziemi związany jest z agrarną kulturą, w której ziemię pojmowano przede wszystkim jako dawczynię życia i pokarmu. [...] We wszystkich językach świata słowo «ziemia» występuje w rodzaju żeńskim, natomiast «niebo» jest rodzaju męskiego (wyjątek stanowi jedynie język egipski). [...] Podobna symbolika występowała w rytuałach związanych ze śmiercią. Zmarłego składano do ziemi, jak gdyby do łona Matki – Ziemi”. (Kłoczowski 2004, 68).

- Descartes R. (1995), *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Descartes R. (1958), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Descartes R. (2001a), *Namiętności duszy*, tłum. L. Chmaj, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Descartes R. (2001b), *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąmbaska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Descartes R. (2008), *Meditations on First Philosophy*, translated with an introduction and notes by M. Moriarty, Oxford University Press, New York.
- Elektorowicz L. (2014), *Zaczęło się od Kajzerwaldu*, [w:] *Wierność. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie*, red. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Eliade M. (1989), *The Myth of the Eternal Return*, Arkana, London.
- Epiktet (1997), *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Hawking S. (2015), *Krótką historia czasu*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Heller M. (2014), *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Herbert Z. (2001), *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, oprac. P. Kądziała, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Herbert Z. (2008), *Pan Cogito*, red. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008.
- Herbert Z. (2014), *Listy do Zdzisława Ruziewicza, 1944–1996*, „Zeszyty Literackie” 2014, nr 127.
- Heym G. (1994), *Wieczny dzień i inne wiersze*, wstęp i tłum. A. Lam, Verum, Warszawa.
- Jaroszyński P. (2005), *Magia*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Lublin.
- Kłoczowski J.A. OP (2004), *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów.
- Kocz A. (1992), *Gnoza*, [w:] *Zarys encyklopedyczny religii*, red. Z. Drozdowicz, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Kowalewska D. (2012), *Pan Cogito i magia magii*, [w:] *Między nami a światem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, J.M. Ruszar, R. Sioma, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyck, Toruń – Kraków.
- Lurker M. (1994), *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 152.
- Mikołajczak M. (2005), *Oblicza historii w poezji Zbigniewa Herberta*, [w:] *Portret z początku wieku. Twórczość Zbigniewa Herberta – kontynuacje*

i rewizje, red. W. Ligęza przy współudziale M. Cichej, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej, Lublin 2005, s. 90.).

Pabjan T. (2006), *Mikołaj Kopernik a zasada względności ruchu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2006, t. XXV, z. 2.

Ricoeur P. (2015), *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.

Sajdek P. (2008), *Upanisad*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin.

Scheler M. (1994), *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Stachowiak L. (2008), *Chasydyzm*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, t. 2, Lublin 2008, kol. 101–102.

Upaniszady, (2004), wstęp i tłum. M. Kudelska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

The Philosophical Lineage of Mr. Cogito (part 2)

Summary

The article constitutes the second part of a larger paper concerning the philosophical heritage of Mr. Cogito, the lyrical subject of Zbigniew Herbert's poems. The self-consciousness of the title character is formed, quite like in P. Ricoeur's hermeneutics of existence, in relation to the sphere of history and culture, as well as to *the other*. Mr. Cogito, when confronted with the war and annihilation, cannot simply use the Cartesian deductive method of reasoning in order to intelligibly prove the existence of God and an immortal soul. Therefore, he refers in his philosophical thinking not merely to rationalism, but also to symbol, which more profoundly than *ratio* describes the nature of his existence. When challenged by boundary situations, he unsuccessfully attempts to find consolation in the Upanishads, Stoicism, or the wisdom of Chasidism. His attitude towards the modern philosophy of nature as well as to the relative motion theory is that of a sceptic; he juxtaposes them with Aristotle's *Logic*. The propensity of contemporary Western civilization to follow magic or gnosis is perceived by him as a sign of self-delusion, or even self-destruction.

Key words: Zbigniew Herbert, Mr. Cogito, hermeneutics of existence, symbol, historiosophy, boundary situations, relative motion theory, religion, culture.