

Halina KOZDĘBA-MURRAY

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

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

System aksjologiczny Henryka Elzenberga i jego wpływ na twórczość Zbigniewa Herberta

Streszczenie

Zbigniew Herbert studiował filozofię na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 1949–1951 i uczestniczył w seminariach prowadzonych przez prof. Henryka Elzenberga, którego myśl filozoficzna miała znaczący wpływ na twórczość poety. Niniejsza praca analizuje dziedzictwo stoików obecne w pracach zarówno Filozofa, jak i Poety, oraz przedstawia system aksjologiczny Profesora i jego znaczenie dla postawy „Pana Cogito”. Elzenberg, podobnie jak Seneka, dzielił wartości na utylitarne i względne oraz perfekcyjne, posiadające cechę *dignitas* („szlachetność”). Te ostatnie stanowiły odniesienie do greckiej kalokagatii i były warunkiem *sine qua non* tworzenia kultury wysokiej, stanowiącej obszar godności i wolności człowieka wobec grozy jego egzystencji, obojętności natury, czy też konieczności historycznej. Herbert podzielał stanowisko Mistrza w kwestii znaczenia kultury i tablic wartości w życiu człowieka, o czym świadczy m.in. wiersz dedykowany Profesorowi – *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*. Elzenberg uważał, że aksjologizacja świata jest jego substancjalizacją. Ostatecznie ukoronowaniem jego aksjologii stała się mistyka naturalna, a źródłem wartości perfekcyjnej rzeczywistość „transempiryczna” nazywana przez Filozofa „Nieokreślonym”. Elzenberg zachował dystans i sceptycyzm wobec świata i społeczeństwa. Herbert natomiast pozostał wierny dziedzictwu chrześcijaństwa z jego akceptacją świata takim, jaki jest, oraz codziennej ludzkiej rzeczywistości, wobec której przyjął postawę współczucia i zrozumienia, pozostając w zgodzie z istotą chrześcijańskiej *agape*.

Słowa kluczowe: Henryk Elzenberg, Zbigniew Herbert, stoicyzm, aksjologia, mistyka.

1. Dziedzictwo stoicyzmu w filozofii prof. H. Elzenberga i w wybranych wierszach Z. Herberta

Postawa filozoficzna prof. Henryka Elzenberga w sposób istotny wpłynęła na rozwój świadomości twórczej Zbigniewa Herberta, o czym przypominają prace filozoficzne wskazujące na szczególną przyjaźń łączącą profesora i jego ucznia.

Wpływ aksjologii Elzenberga na rozwój intelektualny Herberta, a może przede wszystkim na jego światopogląd i postawę życiową, jest niezaprzeczalny¹. W niniejszej pracy powrócę jednak do kwestii stoicyzmu, a w szczególności pojęcia cnoty odwagi i męstwa, oraz „etyki wyrzeczenia”, będących przedmiotem analizy filozoficznej Elzenberga. Twierdzę, że Elzenbergowska etyka, rozumiana jako „nauka o męznym zachowaniu się wobec bytu” (Elzenberg 2002, 155), której historyczne źródła tkwią w stoicyzmie, była szczególnie ważna dla Herberta.

Irracjonalizm i obojętność świata/kosmosu wobec losu człowieka, którego życie przepełnione jest cierpieniem i stanowi w swojej istocie to, co Heidegger nazywał „sein zum Tode”, są tematem polemiki Herberta ze stoicyzmem w wierszu *Do Marka Aurelego* (Herbert 2008b, 26), który poeta dedykował prof. Elzenbergowi. Rozumiany po stoicku, a więc przeniknięty *pneumą*, racjonalnie uporządkowany świat Logosu tak naprawdę, trawestując Pascala, nie wie nic o człowieku i jego świadomości własnej nieuchronnej śmierci. Pozostaje także doskonale obojętny na kulturę stworzoną przez człowieka (którą uosabia w utworze zwrot „twa łacina”), będącą próbą aksjologizacji ludzkiego losu. Wiersz jest zatem krytycznym potraktowaniem fizyki szkoły stoickiej, reprezentowanej przez Marka Aureliusza i analizowanej przez Elzenberga w jego pracy habilitacyjnej *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki* (Elzenberg 1995, 97–213). Zbyt pochopna byłaby jednak teza, zgodnie z którą Herbert kontestuje stoicyzm. W wyżej wspomnianym utworze krytyce poddana zostaje fizyka szkoły stoickiej, zgodnie z którą w relacji Diogenesa Laertiosa:

Cały świat jest istotą żywą, obdarzoną duszą i rozumem (ζῆλον ἐμψυχον καὶ λογικόν). Ma też czynnik kierujący, którym jest eter [...]. Ten najczystszy eter uważają też stoicy w pierwszym rzędzie za boga, który niejako w sposób zmysłowo dostrzegalny przenika wszystko, co żyje w powietrzu, wszystkie zwierzęta i rośliny, a także samą ziemię jako siłą twórczą (Diogenes Laertios 2004, 432 i nn.).

Stoicy wierzyli bowiem, że w kosmosie istnieją dwie zasady (*archai*) – bierna, którą stanowi zniszczalna materia, oraz czynna, która jest wieczna i którą utożsamiali ze stwórcą świata, Bogiem i Logosem:

Istnieje – ich zdaniem – różnica między zasadą (*ἀρχή*) a elementami (*στοιχεῖα*), bo zasady są niestworzone i niezniszczalne, a elementy zaś ulegają zniszczeniu przez zognienie (*ἐκπύρωσις*) (Diogenes Laertios 2004, 430).

W wierszu Herberta padają słowa mówiące o bezradności człowieka tak wobec obojętności „ślepego wszechświata”, jak i wyroków przeznaczenia, o którym decyduje Bóg (przez stoików utożsamiany z najczystszy eterem/Logosem/*pneumą*): „cóż nam – na wietrze drzeć / i znów w popioły chuchać mącić eter” – pisze poeta. Bóg jest zatem tym, który decyduje o przeznaczeniu² w spo-

¹ Na ten temat por. następujące prace: Dedecius 1998, 128–168; Hostyński 1999; Hostyński 2000, 126–136; Tyl 2010, 379–396; Kleszcz 2010, 353–377; Hryniewicz 2010, 397–407.

² „W dziele *O przeznaczeniu* Chryzyp twierdzi, że wszystko dzieje się zgodnie z przeznaczeniem; to samo pisze Posejdonis w drugiej księdze *O przeznaczeniu*, Zenon, oraz Boetos w księdze

sób ostateczny i nieodwołalny; wysiłki zmierzające do racjonalnego zrozumienia ludzkiego losu, tudzież próba buntu i kontestacji, są skazane na porażkę. Perodyczne zognienie świata, zwane przez stoików *ekpyrosis*, jest wyrokiem Boga, będącego *pneumą* i zasadą czynną, a więc źródłem życia na Ziemi. Stoicy Starej Stoi nie rozumieli Boga na sposób antropomorficzny, ale utożsamiali go z

istotą żywą nieśmiertelną (*ζῶον ἀθάνατον*), rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, nie dopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i o wszystko, co w nim się znajduje (Diogenes Laertios 2004, 436).

Polemika Herberta z fizyką stoicką polega na tym, że poeta – wobec nieuchronnej śmierci człowieka, zniszczenia jego kultury w wyniku „konieczności dziejów”, czy też obojętności natury – nie odwołuje się ani do autarkii, ani do ataraksji stoickiej. Los, jako wyrok opatrności, zostaje zaakceptowany nie bez lęku i rozpacz (a więc wbrew temu, co nakazywała stoicka *apatheia*), o czym świadczą końcowe słowa wiersza: „i mój bezradny Marku płacz”. Także kosmos nie jawi się w tym utworze jako świat obdarzony duszą i rozumem. Jest raczej „ślepy”, czyli obojętny i niewrażliwy na *conditio humana*. Fizyka, a wraz z nią wroga afektom etyka stoicka, zostają zatem zakwestionowane.

Tak jest w wierszu *Do Marka Aurelego*, pochodzącego z debiutanckiego tomu *Struna światła* (1956). Jednak ponad trzydzieści lat później, wiersz rozpoczynający tom *Rovigo* (1992) – *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin* (Herbert 2008b, 585 i nn.) – ukazuje łagodną akceptację przeznaczenia i losu na wzór stoicki, tak jak czynili to Marek Aureliusz, Epiktet, a także prof. Elzenberg:

[...]

Żyliśmy w czasach które zaiste były opowieścią idioty
Pełną hałasu i zbrodni
Twoja surowa łagodność delikatna siła
Uczyły jak mam trwać w świecie niby myślący kamień
Cierpliwy obojętny i czuły zarazem (Herbert 2008b)

„[M]yślący kamień / Cierpliwy obojętny i czuły zarazem” to wzór stoickiego mędrca, niezależnego od wypadków zewnętrznych, na które nie ma wpływu i które winien potraktować jedynie jako „opowieść idioty / Pełną hałasu i zbrodni”. Myślenie oznacza w tym wypadku budowanie własnej „twierdzy wewnętrznej”, którą daje stoicka autarkia, rozumiana jako samowystarczalność, a więc wolność od czynników zewnętrznych i wolność do posługiwania się własnym rozumem przy rozpoznaniu tego, co dobre i co złe. Podobnie ataraksja oznaczała niezmaćność, a zatem obojętność i spokój duszy w obliczu tego, co nieuniknione. Stoicy rozróżniali rzeczy, które były zależne i niezależne od człowieka. Dobra zewnętrzne, zaszczyty, chorobę, a nawet śmierć traktowali jako rzeczy, które dla człowieka mądrego powinny być obojętne, ponieważ nie ma on

pierwszej *O przeznaczeniu*. Przeznaczenie definiują stoicy jako łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje, albo jako rozumną zasadę kierującą światem” (Diogenes Laertios 2004, 437).

na nie wpływu. Natomiast przedmiotem szczególnej troski mędrca winno być rozróżnienie między tym, co moralnie dobre i złe (prohaireza). Celem tak rozumianej postawy jest osiągnięcie wewnętrznej niezależności, także od destrukcyjnego charakteru wydarzeń politycznych, nawet jeśli rządzący tyran decyduje o życiu i śmierci człowieka, tak jak miało to miejsce w przypadku Seneki, czy Cyncerona. Podobna (w duchu stoickim) uwaga pojawia się w słynnej *Potędze smaku* (Herbert 2008b, 523 i nn.), dedykowanej prof. I. Dąbskiej (w tomie *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze*), gdy dekapitacja zostaje przyjęta „obojętnie”, jako potencjalna cena za odmowę uznania forsowanej przez reżym brzydoty i zła:

[...]

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru

mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi

lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku

Tak smaku

który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo

choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała

głowa (Herbert 2023)

Nietrudno więc zauważyć, że w późniejszym okresie swojej twórczości Herbert wyróżnia te aspekty etyki stoickiej, które są istotne w jego życiu i które stanowią dziedzictwo Elzenberga:

Mój profesor filozofii, który uczył nas greckiej mądrości, wpoił we mnie entuzjazm dla stoików. Gdy to się działo, „amor fati” ratowało nas przed oblędem. Czytaliśmy więc Epikteta, Marka Aureliusza i ćwiczyliśmy się w sztuce ataraksji, próbując wypełnić z naszych dusz namiętność i bunt (Hostyński 2000, 134).

To, co najpiękniejsze w etyce szkoły stoickiej – a więc kształtowanie własnej postawy życiowej poprzez rozumne rozróżnienie dobra i zła oraz szacunek dla cnoty moralnej przy jednoczesnej obojętności dla dóbr zewnętrznych – było bezsprzecznie ważne w myśli filozoficznej Elzenberga i miało niebagatelny wpływ tak na rozwój duchowy, jak i świadomość twórczą jego ucznia.

W swoich *Personaljach stoickich i „ascetyczno-moralizatorskich”* z 1919 r. Profesor wspomina osobiste źródła zainteresowania stoicyzmem, cytując Epikteta, a konkretnie argument dotyczący rzeczy od nas niezależnych, wobec których należy zachować postawę daleko idącej ataraksji:

Na czym ja, idąc za stoikami, opieram potrzebę ataraksji?, że niespełnione życzenie, dotyczące się świata zewnętrznego, jest cierpieniem (Elzenberg 2001d, 115).

Stoicyzm był zatem dla Filozofa środkiem uśmierzającym ból spowodowany przez nieuniknione okoliczności zewnętrzne, na które nie miał wpływu. Był „ćwiczeniem duchowym” pomagającym w walce z cierpieniem, a także przyczynkiem o znaczeniu historycznym do stworzenia własnego systemu aksjologicznego. Pomimo krytyki *Rozmyślań* Marka Aureliusza, którą przedłożył w swojej pracy habilitacyjnej z 1921 r., Elzenberg pod wieloma względami po-

został stoikiem. Jest to uchwytne szczególnie w jego „etyce wyrzeczenia” (związanej z krytyką hedonizmu), stanowiącej punkt wyjścia dla aksjologii formalnej i merytorycznej w ujęciu Profesora. Etyka była dla niego „nauką o mężnym zachowaniu się wobec bytu” – definicja nie tyle teoretyczna, co ściśle związana z postawą życiową, jakże bliską autorowi *Pana Cogito*.

2. Etyka jako „nauka o mężnym zachowaniu się wobec bytu”

„Mężne zachowanie się wobec bytu” sugeruje męstwo jako cnotę szczególnie istotną, która wiąże się z „etyką wyrzeczenia” w tym sensie, że zakłada akt odwagi za cenę poświęcenia jakiegoś dobra własnego (przyjemności, ukontentowania, zdrowia, a nawet życia). Odwaga – jako cnota – krystalizuje się zatem jako pochodna samo-wyrzeczenia (jeśli to konieczne nawet kosztem własnego bezpieczeństwa). Dlatego, pisząc o człowieku odważnym, Elzenberg stwierdza, że jest to ten:

kto mając świadomość niebezpieczeństwa, zachowuje się inaczej, niżby wymagało uniknięcie niebezpieczeństwa; może lepiej: „niżby wymagało zapewnienie sobie bezpieczeństwa” (Elzenberg 2001a, 232).

Najwyższym rodzajem odwagi jest według Profesora odwaga fizyczna, ponieważ oznacza ona wyzwolenie ducha ludzkiego od najbardziej podstawowego instynktu, jakim jest pragnienie życia. W potencjalnym konflikcie między *physis* i *arete* natury ludzkiej, Elzenberg postuluje cnotę odwagi – jako cnotę wyzwalającą ducha spod ograniczeń jego fizycznej natury. Nie chodzi tu bynajmniej o lekceważenie własnego życia, ale o:

przekraczanie, transcendowanie. To dzięki woli metaempirycznej wynoszenie się polega m.in. na urzeczywistnieniu chcenia metaempirycznego, ono zaś „wynosi” człowieka ponad empirię, ponad jego indywidualne „chcę”. W tym właśnie leży istota odwagi fizycznej (Kozłowski 2009, 255).

W sytuacjach granicznych, gdy racjonalizacja zaistniałej tragedii nie przynosi skutków, Elzenberg opowiada się za cnotą *odwagi*, która wynika z miłości dobra i jest aktem niezgody na zaistniałe zło. Proponuje przy tym raczej konkretne i odważne działanie niż bierną akceptację zaistniałej sytuacji:

W razie wątpliwości „wstrzymać się”. – Czy nie przypadkiem właśnie na odwrót: w razie wątpliwości – działać, wybrać tę z alternatyw, która w wyższym stopniu jest czynem, wymaga większego wysiłku? (Elzenberg 2002, 85).

W tym samym duchu utrzymane są słowa *Przesłania Pana Cogito* (Herbert 2008b, 439–440), gdy osoba mówiąca w wierszu zwraca się do odbiorcy w formie imperatywu: „bądź odważny gdy rozum zawodzi bądź odważny / w ostatecznym rachunku jedynie to się liczy”. *Przesłanie* zakłada także narażenie własnego istnienia w aktach odwagi, za które można zapłacić „chłostą śmiechu zabójstwem

na śmietniku”, a więc w maksymalnym akcie samo-wyrzeczenia, w obronie „poniżonych i bitych”. Cnota odwagi fizycznej zostaje tu połączona z cnotą sprawiedliwości, bynajmniej nie w sensie wymierzania kary, ale raczej w znaczeniu przeciwstawienia się złu, jakim jest przemoc i gwałt wobec bezbronnych. „Odrobina koniecznej odwagi” pojawia się także w *Potędze smaku* – jest to warunek *sine qua non* odważnego aktu sprzeciwu wobec zbrodniczego systemu. Wiersz został opatrzony następującą prywatną dedykacją Herberta:

Pani profesor Izidorze Dąbskiej, wspaniałemu filozofowi, która była przykładem męstwa, nieugiętości, wierności, i którą bardzo kochałem (Herbert 2023).

Pisząc o aksjologii Elzenberga, prof. I. Dąbska zwraca uwagę na etykę wyrzeczenia i cnotę odwagi, które przyświecały nie tylko jego filozofii, ale i własnej życiowej postawie:

Wyrzeczenie pojęte jako przewycięzanie pożądania lub ogólniej jako samoprzewycięzanie bywa też zalecane przez etykę wysiłku i bohaterstwa, która Elzenbergowi była szczególnie bliska. „Etyka” – notował w dzienniku – „jest nauką o męznym zachowaniu się wobec bytu”. A gdy w roku 1914 powziął decyzję ochotniczego zgłoszenia się do Legionów Piłsudskiego w dzienniku zanotował kilka uwag, które świadczą, że wśród motywów tego postanowienia nie brakło też silnej potrzeby realizowania postulatu etyki wysiłku, triumfującego nad instynktem samozachowawczym, oderwania się od siebie i wypowiedzenia swej treści wewnętrznej w działaniu. A w roku 1923 także w tym duchu pisał: „sens, treść i wartość świata są całe w tym oto czynie, wyrażającym mą duszę, taką jaka jest w tej oto chwili. Jeżeli już jakieś pojęcie szczególnie bliskie, to cóż? chyba «męstwo»: męstwo całej naszej postawy wobec istnienia” (Dąbska 1967, 1124).

Męstwo wobec istnienia oznacza więc usensowienie świata przez człowieka odważnego, który aktem własnej woli metaempirycznej przeciwstawia się obojętności kosmosu i konieczności dziejowej. Nie chodzi tu jedynie o odwagę fizyczną, która w przypadkach granicznych każe położyć na szali własną fizyczną egzystencję. Chodzi także o przeciwstawienie się grozie życia w sensie egzystencjalnym, po to, by własnemu losowi nadać sens etyczny. Wartość świata i ludzkiego losu pochodzi więc nie tyle z zewnątrz (świat jest obojętny), ile z wnętrza człowieka, który w aktach męstwa „wyraża swą duszę”. Jest to konstatacja w duchu stoickim i w duchu Pascala, który był bliski tak Elzenbergowi, jak i Herbertowi. Przykładem tak rozumianej postawy stoickiej jest przywołany przez Epikteta w *Encheiridionie Hymn do Zeusa* (autorstwa stoika Kleantesa), oraz fragment *Obrony Sokratesa* Platona:

Przy wszelkich zrządzeniach losu na zawołanie mieć trzeba te oto myśli:

Prowadź mię tedy, Zeusie, i ty, Przeznaczenie

Rad pójdę i bez zwłoki na wasze skinienie,

Jaką w życiu mi losy wyznaczyły, drogą:

Bunt – zbrodnią, iść – konieczność, skargi – nie pomogą.

Kto przed potęgą losu gnie czoło beztroskie

Ten dla mnie mędrzec, poznał tajemnice boskie.

A przecież, Krytonie, jeżeli tak podobało się bogom, tak niechaj się stanie. Anytos i Meletos zabić mnie wprowadzić mogą, ale zaszkodzić – to mi ani trochę nie mogą (Epiktet 1997, 88).

Niemal identyczna w swojej wymowie jest postawa Herbertowskiego Sokratesa w obliczu śmierci w *Jaskini filozofów* (Herbert 2008a). Słowa swojej modlitwy w dramacie Herberta filozof kieruje do Apollina, podczas gdy Kleantes zwraca się do Zeusa, ale w jednym i drugim wypadku chodzi o jednego Boga, którego woła jest, by człowiek mężnie zaakceptował swój los. Herbertowski Sokrates jest także stoikiem w tym sensie, że dostrzega celowość swojego życia (i śmierci) jako odbicie harmonii, porządku i celowości kosmosu, którym kieruje Logos. Także w swoim eseju *Hamlet na granicy milczenia* Herbert rozważa sytuację graniczną, w jakiej znalazł się duński książę, który jednak, decydując się na pojedynek, odważnie przyjął swój los:

Hamlet zamyka się i spełnia w swoim czynie bez reszty dlatego, że przebył długą drogę od chwili, gdy uświadomił sobie, że los go woła, idąc na spotkanie z duchem, aż do słów „trzeba być gotowym”, gdy zdecydował się na pojedynek. W klamrze tych dwóch zdań zamyka się jego *w y b ó r i ś w i a d o m y l o s* (Herbert 2002, 135, rozstrzelenie w oryginale).

Tak w przypadku Elzenberga jak i jego ucznia chodziło jednak o wybór ściśle określony, tzn. etyczny, zgodny z cnotą odwagi i etyką wyrzeczenia, który przemienia określony czyn w akt męstwa i nadaje sens życiu człowieka.

3. Postulat „etyki wyrzeczenia” oraz krytyka realizmu praktycznego

Etyka wyrzeczenia wiąże się w myśli Elzenberga z krytyką hedonizmu i tzw. realizmu praktycznego. Formalnie „etykę wyrzeczenia” w znaczeniu historycznym Profesor definiuje jako taką, która zawiera nakaz:

„człowiek powinien się wyrzec”, w znaczeniu zaś systematycznym – sam ten nakaz wraz z całokształtem opartych na nim imperatywów (tzn. nakazów i zakazów pochodnych) (Elzenberg 2001c, 4).

Filozof rozróżnia następnie „wyrzeczenie zewnętrzne” i „wewnętrzne”. Pierwsze z nich dotyczy dobrowolnego wyrzeczenia się rzeczy zewnętrznej, pożądanej przez człowieka (nie wchodzi tu zatem w grę stosunek do rzeczy obojętnej), drugie natomiast oznacza wyrzeczenie się samego pożądania, a zatem ma charakter psychiczny. Wyrzeczenie wewnętrzne jest więc charakterystyczne dla człowieka, który: „na sobie wymusił obojętność na dobra materialne; mędrzec, który już ani żyć, ani umierać nie pragnie i poddaje się spokojnie losowi [...]” (Elzenberg 2001c, 6). W sensie historycznym jest to postawa zgodna z etyką stoicką, ponieważ *ta ouk eph'hemin* Epikteta dotyczy m.in. dóbr zewnętrznych, materialnych, w stosunku do których mędrzec stoicki przyjmuje postawę ataraksji. Jego integralność polega na tym, że jest wolny wewnętrznie, samowystarczalny (autarkia) i niezależny od potrzeb natury hedonistycznej oraz jakichkolwiek związanych z *physis* natury ludzkiej.

Prof. Elzenberg w swojej krytyce hedonizmu odnosił się do tzw. realizmu praktycznego postulowanego przez Tadeusza Kotarbińskiego, który uważał, że ludzie powinni dążyć do maksymalnego ograniczenia przeżywanych przykrości, po to, by osiągnąć optimum przyjemności³. Obiekcje Elzenberga budził także fakt, że hedoniści z gruntu nie uznawali innych ocen niż hedoniczne, podczas gdy w przypadku oceny ludzkich postępów i charakterów redukcja hedonistyczna była zaledwie uzurpacją niezgodną z rzeczywistością. Zwolennicy hedonizmu w swoich ocenach powołują się na skutki, twierdząc, że są one zawsze rozpatrywane w kategoriach przyjemności i przykrości, np. „prawdomówność, w rozrachunku ogólnym, ma skutki raczej przyjemne” (Elzenberg 2001e, 32). Elzenberg, chcąc udowodnić prawomocność sądów niehedonicznych, powołuje się na argument J.S. Milla, w którym proponuje on przeprowadzenie porównania między Sokratesem i świną. Nawet jednak przy tak drastycznym zestawieniu hedoniści są w stanie dokonać swojej redukcji, na przykład po to, by wykazać, że przyjemność czerpana z istnienia Sokratesa trwa całe wieki (istnienie świni jest krótkotrwałe). W związku z tym Profesor proponuje porównanie dwóch światów (bez żadnych skutków ubocznych), z których jeden to świat świń pływających się w przyjemności, a drugi to świat istot myślących i czujących: „nie tyle «niezadowolonych», ile cierpiących Sokratesów, Sofoklesów, Fidiaszów; świat pod względem hedonicznym niedoskonały” (Elzenberg 2001e, 34). Gdyby teraz przeprowadzić ankietę dotyczącą wyrażenia swoich preferencji względem obu światów, przynajmniej jeden człowiek wybierze świat Sokratesa, a zatem dokona oceny niehedonicznej. Konkluzja nie mogła być inna w przypadku Elzenberga, który – wzorem stoików – uznawał etykę wyrzeczenia za niezbywalny element wartości życia ludzkiego. Przyjemność, jakkolwiek istotna, nie może być prymarna względem cnoty odwagi i etyki wyrzeczenia, które kształtują ducha człowieka, czyniąc go wolnym. Poetycką trawestacją myśli filozoficznej Mistrza jest bezsprzecznie wiersz jego ucznia *Pan Cogito o cnocie*⁴ (Herbert 2008b, 470 i nn.) (z tomu *Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze*), w którym świat zdominowany przez hedonizm i *physis* natury ludzkiej zostaje porównany do „rzeźni”. W takim świecie nieugiętość „cnoty” może jedynie drażnić, dlatego staje się ona obiektem szyderstwa⁵.

1

Nic dziwnego
że nie jest oblubienicą
prawdziwych mężczyzn

generałów
atletów władzy
despotów

³ Por. na ten temat Elzenberg 2001f, 39.

⁴ Wiersz ten przywołuje także, w związku z filozofią Elzenberga, L. Kleszcz (Kleszcz 2010, 372).

⁵ Por. Marek Aureliusz 2008, 99. Cesarz cytuje Hezjoda: „Lżyć będą cnotę, przykrymi mówiąc słowami”.

przez wieki idzie za nimi
ta płaczliwa stara panna
w okropnym kapeluszu Armii Zbawienia
napomina

wyciąga z lamusa
portret Sokratesa
krzyżyk ulepiony z chleba
stare słowa

– a wokół huczy wspaniałe życie
rumiane jak rzeźnia o poranku

prawie ją można pochować
w srebrnej szkatułce
niewinnych pamiątek

jest coraz mniejsza
jak włos w gardle
jak brzęczenie w uchu

2

mój Boże
żeby ona była trochę młodsza
trochę ładniejsza

szła z duchem czasu
kołysała się w biodrach
w takt modnej muzyki

może wówczas pokochaliby ją
prawdziwi mężczyźni
generałowie atleci władzy despoci

żeby zadbała o siebie
wyglądała po ludzku
jak Liz Taylor
albo Bogini Zwycięstwa

ale od niej wionie
zapach naftaliny
sznuruje usta
powtarza wielkie – Nie

nieznośna w swoim uporze
śmieszna jak strach na wróble
jak sen anarchisty
jak żywoty świętych (Herbert 2008b)

Spersonifikowana w wierszu „cnota” nie jest atrakcyjna dla „atletów władzy”, ponieważ, powtarzając swoje „wielkie – Nie”, zdecydowanie sprzeciwia się przemocy. Skutki jej napomnień i nawoływań pozostają jednak bez echa w świecie, w którym wartością nadrzędną jest hedonizm, czyli przyjemność

związana z fizycznością ludzkiego życia. Czy będzie to pragnienie władzy, czy dobrobytu, czy atrakcyjność fizyczna i pogoń za modą – w każdym wypadku chodzi o przyjemność czerpaną z tego, co określa *physis* ludzkiej egzystencji. „Cnota” natomiast jest wskazaniem na duchowy wymiar życia człowieka, rozumiany różnie – jako sprawiedliwość, męstwo czy też Elzenbergowska „miłość dobra”. W utworze Herberta argumenty „cnoty” obrazuje „portret Sokratesa” i „krzyżyk ulepiony z chleba”, co wskazuje na dziedzictwo duchowe starożytności i chrześcijaństwa. Z postacią Sokratesa wiąże się także dążenie do prawdy, zgodnie z którą wolność człowieka tkwi w jego *arete*, a nie w *physis* („Anytos i Meletos zabić mnie wprawdzie mogą, ale zaszkodzić – to mi ani trochę nie mogą” – cyt. za: Epiktet 1997, 88). Te „stare słowa” spotykają się jednak z obojętnością i irytacją „atletów władzy”, ponieważ postawa cnoty wymaga wysiłku wyrzeczenia, a ono niejednokrotnie wiąże się z dobrowolnym przyjęciem cierpienia. Nie ma zatem żadnego porozumienia między propagatorami przemocy i „wspaniałego życia”, a „cnotę” – fakt, który Pascal ujmował następująco:

Wszystkie wysiłki przemocy nie mogą osłabić prawdy i służą tylko do tego, by silniej ją uwydatnić. Wszystkie światła prawdy nic nie wskórają dla powstrzymania przemocy i tylko jeszcze ją drażnią. Przemoc i prawda nic jedna przeciw drugiej nie są w stanie uczynić (Pascal, za: Elzenberg 2002, 210).

Komentując tę myśl w swoim dzienniku, Elzenberg stwierdza, że „prawda” (którą Profesor zastępuje słowem „słuszność”) nie jest całkiem bezsilna, ponieważ w starciu różnorodnych sił przemocy i agresji, czasami „słuszność” jest tymczasowo brana pod uwagę, jakkolwiek za cenę życia tych, którzy jej bronią (por. Elzenberg 2002, 211 i nn.).

Etyka wyrzeczenia, która dla Profesora oznaczała dobrowolne wyrzeczenie się tak zewnętrzne, jak i wewnętrzne, ma swoje źródło w stoicyzmie, o czym świadczą cytowane przez niego słowa Epikteta na temat *ta ouk eph'hemin*. Są to rzeczy wobec których *homo ethicus* pozostaje obojętny (wyrzeka się ich), ponieważ nie mają one większego wpływu na jego wolność. Ta ostatnia wypływa natomiast z umiejętności rozróżnienia tego, co moralnie słuszne, a co złe, i dotyczy rozumnej części duszy człowieka. Czerpiąc inspiracje z Epikteta i Marka Aureliusza, Elzenberg dochodzi do wniosku, że wyrzeczenie jest nierozzerwalnie związane z cnotą odwagi i męstwa, które w przypadkach granicznych może oznaczać nawet poświęcenie życia. Etyka tak rozumianego wyrzeczenia jest uwolnieniem się od lęku o własne istnienie, a zatem uzyskaniem optimum wolności wewnętrznej człowieka. W przypadku odwagi fizycznej, etyka wyrzeczenia oznacza zatem postawę heroiczną, której echa można odnaleźć w twórczości Herberta, np. w *Przesłaniu Pana Cogito*.

Stoicka *arete* oznaczała życie w zgodzie z naturą, ponieważ zapewniała harmonijne współistnienie człowieka z kosmosem, urządzonym według rozumnych praw Logosu. Bóg Starej Stoi, postrzegany jako przenikająca wszystko *pneuma*, lub inaczej zasada czynna, istniał zatem w równym stopniu w świecie,

jak i w rozumnej części ludzkiej duszy. Dlatego Herbertowski Sokrates w *Jaskini filozofów* dostrzega celowość wszelkiego istnienia, w tym sens własnego życia i zbliżającej się śmierci. Innymi słowy, z porządku kosmologicznego świata powstaje argument antro-po-kosmologiczny, zgodnie z którym los każdego człowieka ma swój sens i cel. W filozofii stoickiej jest nim doskonałość cnoty – *teleiosis*. Akceptacja własnego losu to kolejny, obok *ta ouk eph'hemin* Epikteta, aspekt etyki stoickiej, który stał się przedmiotem szczególnego zainteresowania myśli filozoficznej Elzenberga oraz jego ucznia. W przeciwieństwie do stoików Starej Stoi (Marek Aureliusz zakłada już bezład atomów) – tak prof. Elzenberg, jak i jego uczeń nie postrzegają świata przez pryzmat metafizycznego porządku⁶. Fizyka Stoi zostaje zatem odrzucona, ale cnota odwagi i wyrzeczenia w akceptacji własnego losu obowiązuje bezwzględnie i zawsze łączy się z wyborem natury etycznej. Świadczy o tym cytowany esej Herberta *Hamlet na granicy milczenia* oraz wiersze takie, jak *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*, *Potęga smaku* czy *Przesłanie Pana Cogito*. Dziedzictwo szkoły stoickiej w kwestii *ta ouk eph'hemin* oraz arete i spokojnej akceptacji losu jest bez wątpienia istotnym źródłem myśli etycznej Elzenberga i jako takie miało znaczący wpływ na kształtowanie się świadomości twórczej jego ucznia.

Marek Aureliusz twierdził, że:

Życie – to wojna i przystanek chwilowy w podróży, wspomnieniem pośmiertnym – zapomnienie. Cóż więc może posłużyć za ostoję? Tylko jedno – filozofia. A ona zasadza się na utrzymaniu naszego demona bez zmayı i szkody, aby był silniejszy nad przyjemność i cierpienie, by nic nie czynił bez rozważy ani w sposób fałszywy i obłudny, by nie pragnął od nikogo niczego. I by wszystkie zdarzenia i losy przyjmował jako pochodzące skądś stamtąd, skąd sam przyszedł (Marek Aureliusz 2008, 23).

Jest to samo sedno cnoty odwagi i etyki wyrzeczenia, nad którą pracował prof. Elzenberg, ostatecznie określając etykę mianem „nauki o mężnym zachowaniu się wobec bytu” (Elzenberg 2002, 155). Dziedzictwo to przejął Herbert, który poświadczył myśl Mistra nie tylko w swojej twórczości, ale także przykładem własnego życia.

4. Aksjologia formalna i etyka perfekcjonistyczna Henryka Elzenberga

Filozofia prof. Elzenberga, podobnie jak twórczość Herberta, wskazuje na pewne elementy etyki stoickiej, które mogą stanowić punkt odniesienia dla męż-

⁶ Por. na ten temat wypowiedź Elzenberga: „I pod wpływem niewątpliwie stoickim wyłoniła mi się koncepcja mniej więcej taka: dobrze, świat sam w sobie nie ma sensu i wszelkiemu sensowi jest wrogi, ale można przecież tak ukształtować siebie i, w szczególności, treść swą wewnętrzną, by móc mu ją przeciwstawić jako coś, co będzie zawsze sensowne i zawsze zachowa swą cenę. Etyka w tym ujęciu to była wojna wydana światu przez podmiot [...]” (Elzenberg 1966b, 130).

nej postawy życiowej. Należy do nich zaliczyć przede wszystkim umiejętność rozróżnienia tego, co słuszne i niesłuszne moralnie (stoicka prohaireza), oraz związany z nią stosunek do rzeczy niezależnych od człowieka (*ta ouk eph'he-min*). Elzenbergowskie „mężne zachowanie się wobec bytu” oznacza także odwagę w akceptacji własnego losu, co pozostaje w zgodzie z duchem stoicyzmu. Herbert, o czym była mowa w pierwszej części niniejszej pracy, idzie w ślady swojego Mistrza na gruncie afirmacji przeznaczenia. Obojętności historii i przyrody zostaje jednak przeciwstawiona etyka i kultura, które stanowią czysto ludzką odpowiedź na poczucie grozy wynikające z obojętności świata wobec ludzkiego losu. Dlatego poeta w utworze *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin* powołuje się na stanowisko Filozofa, który uczył go, by był „niby myśłący kamień / Cierpliwy obojętny i czuły zarazem”. „Cierpliwość” i „obojętność” wskazują na autarkię i ataraksję stoicką, jakkolwiek „czułość” oznacza, że osoba mówiąca w wierszu nie rezygnuje z afektów na rzecz postawy *stricte* racjonalistycznej. Innymi słowy stoicka *apatheia*, jako umiejętność tłumienia uczuć na rzecz czystego racjonalizmu, zostaje zakwestionowana.

W kontekście znaczenia, jakie stoicy przypisywali rozumowi, warto przytoczyć komentarz Elzenberga na temat Brutusa z tragedii Szekspira *Juliusz Cezar*. Jest to ważne dla zrozumienia postawy filozoficznej Profesora, który, po początkowej fascynacji czystym racjonalizmem, oparł swój system aksjologiczny także o intuicję. Niebagatelną rolę w budowaniu tego systemu odegrała również „predylekcja uczuciowa”, o której filozof wspomina, analizując moralność szekspirowskiego protagonisty. W swoim esej *Brutus, czyli przekleństwo cnoty*, wygłoszonym po raz pierwszy w formie odczytu na tajnych kompletach w Wilnie w 1943 roku, profesor Elzenberg nazywa Brutusa stoikiem. Stoicyzm szekspirowskiego bohatera przejawia się w jego etyce i moralności, która – według Elzenberga – nie jest wynikiem uczuć, ale racjonalnie przemyślanych decyzji. Jest to etyka czysto rozumowa, która opiera się na gruntownej analizie podejmowanej decyzji, a dokonany wybór pozostanie racjonalny i logiczny powszechnie dla każdego myślącego człowieka. Filozof zauważa jednak, że cnota bohatera prowadzi go do klęski, ponieważ brakuje mu „irracjonalnej predylekcji”:

Musi ją [miłość dobrą] coś uzupełnić, a tym uzupełnieniem może być tylko czysto osobista, irracjonalna predylekcja, dzięki której jedną odmianę dobra przekładamy nad drugą. By stać się motywem skutecznym, p r e d y l e k c j a ta musi być mocna i zdecydowana – tym bardziej, że przez nią musimy nadrobić brak uzasadnienia racjonalnego. Nie będzie zaś zdecydowana bez silnego motoru uczuciowego, tego, co tu skrótowo i w przybliżeniu określiliśmy jako n a m i ę t n o ś ć; tego właśnie, czego brak Brutusowi. W ten sposób dzieło Szekspira wychodzi na spotkanie i może służyć za ilustrację konkretną pewnej ważkiej prawdy etycznej (Elzenberg 2001b, 69, rozstrzelenie w oryginale).

„Miłość dobra”, według Elzenberga, nie wystarcza do realizacji konkretnego czynu. Potrzebny jest określony motyw działania, skłaniający do wyboru tego, a nie innego rodzaju dobra. Racjonalna kalkulacja, obliczona na rachunek potencjalnych zysków i strat, nie stanowi wystarczającego bodźca. W sytuacji trudnego

wyboru (przed którym stoi Brutus) konieczna jest osobista predylekcja, czyli skłonność do przedłożenia jednego dobra nad drugie. Elzenberg podkreśla w tym kontekście słowo „namiętność”, a zatem odnosi się wprost do afektów obcych racjonalistycznej epistemologii stoików. Także w swojej etyce Profesor przywiązuje wagę do intuicji oraz uczuć, które jednak muszą znaleźć wyraz w myśli uporządkowanej i racjonalnej. Jest to punkt wyjścia dla epistemologii Elzenberga, na którą składa się rozum i intuicja. Uważał on, że ujęcie świata w kategoriach logiki formalnej, tak jak czynili to przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej, jest nieporozumieniem, a nawet moralnym złem, ponieważ świat i człowiek to rzeczywistość zbyt skomplikowana, by można ująć ją w karby wyłącznie pojęć i definicji. Pojęcia prowadzą do uogólnień, gubiąc po drodze indywidualne i niepowtarzalne cechy przedmiotu. Czysty racjonalizm prowadzi do błędu poznawczego. 27 maja 1940 roku notuje w *Kłopotach z istnieniem*:

Im wyłącznie racjonalna wypowiedź, tym mniej chwyta rzeczywistość, aż wreszcie u szczytu samego, nie chwyta nic absolutnie. Myślenie nieskazitelnie racjonalne jest akosmiczne (Elzenberg 2002, 295).

Z kolei w notatce z 7 marca 1941 roku, pisząc o życiu wewnętrznym człowieka, stwierdza, że „uczucie jest źródłem i ujęciem, ale rzeka płynie myślami” (Elzenberg 2002, 295). Synteza rozumu i intuicji leży u podstaw aksjologii Elzenberga. Swoją system aksjologiczny Filozof poddaje gruntownej analizie racjonalnej, ale nie może rezygnować z intuicji, gdy mówi o wartościach perfekcyjnych, takich jak dobro i piękno, których uzasadnienie czysto logiczne nie jest możliwe. Wola czynienia dobra nie wynika dla niego z jakiejś szczególnej predyspozycji, ale z miłości dobra, a zatem u podstaw tzw. dobrych uczynków tkwi uczucie.

Etyka prof. Elzenberga opierała się na aksjologii formalnej, w której podstawą stało się odróżnienie wartości utylitarnej od wartości perfekcyjnej. Z kolei w etyce rozróżnienie to przebiegało po linii etyki hedonistycznej przeciwstawionej etyce perfekcjonistycznej⁷. Klasyfikację wartości Elzenberg przejmując od Seneki, który dzielił je na wartości użyteczne, subiektywne i względne (*pretium*), oraz na wartości absolutne i obiektywne, tj. posiadające *dignitas*, którą można określić, jako „godność”, czy „szlachetność”. Te ostatnie Elzenberg nazywa wartościami perfekcyjnymi, do których zalicza dobro i piękno. Są one obiektywnie tożsame, tak jak greckie *kalos*, które oznaczało „piękny” i „dobry” jednocześnie. Różnice między nimi są jedynie natury subiektywnej i wynikają z indywidualnej postawy człowieka.

Piękno nie jest tylko zmysłowe; piękne mogą być także uczynki czy charaktery, które jednocześnie są dobre. Wartość piękna dostrzegana jest w procesie kontemplacji, która jest naturalną postawą człowieka wobec wartości:

⁷ Por. na ten temat Hostyński 2001, VII i nn.

Przeżywanie kontemplacyjne to przeżywanie tych wszystkich stanów uczuciowych, które się w nas budzą i rozwijają w miarę jak przedmiot kontemplujemy i dzięki temu, że go kontemplujemy (Elzenberg 1966a, 20).

Wygląda więc na to, że to nie my projektujemy nasze uczucia na przedmiot kontemplacji, ale że to przedmiot zawiera w sobie cechy wartościowe, które kontemplujemy, przy czym Elzenberg nie uważa kontemplacji za jakieś rozpląnięcie się w przedmiocie, lecz raczej „utrzymywanie w polu świadomości cech przedmiotu poznanych uprzednio” (Elzenberg 1966a, 20). Przedmiot jest wówczas nie tylko piękny – dodatkowo wyraża przeżycia kontemplującego, a zatem pełni funkcję ekspresyjno-liryczną.

Analogicznie, dobro jest wartością związaną z wolą. Dobra chcemy nie w sensie pożądanego na własność albo w sensie utylitarnym, ale jako przedmiotu kontemplacji. Nieodparcie nasuwa się tu jednak pytanie: jak człowiek rozpoznaje cechy wartościowe przedmiotu? Jeżeli dla Elzenberga stan rzeczy wartościowy to taki, jaki powinien być, jaki jest charakter owej powinności i z czego on wynika? Otóż wartość perfekcyjna jest wartością samą w sobie, jej cechą jest „godność” i „szlachetność”, które wyrażają stan rzeczy powinny. Przez człowieka rozumnego i obdarzonego wolą musi być on więc aprobowany i musi być celem działania, tym bardziej, że przeciwieństwem piękna i dobra jest brzydota i zło.

W tym punkcie warto przypomnieć poetyckie zobrazowanie tożsamości dobra i piękna, które pojawia się w cytowanym już wierszu Herberta *Potęga smaku*. Niezgoda na reżim komunistyczny wiązała się z „odrobiną koniecznej odwagi”, ale była także (a może przede wszystkim) kwestią „smaku”. Komunizm, jako system totalitarny zaistniały w wyniku ludobójstwa, był zaprzeczeniem dobra, antywartością, którą w wierszu symbolizują „mokry dół zaułek morderców / barak nazwany pałacem sprawiedliwości”. Równocześnie ze złem moralnym reżim aprobował brzydotę uwłaczającą zwykłej estetycznej wrażliwości. Nie chodzi jedynie o kult „chłopców o twarzach ziemniaczanych”, czy też „bardzo brzydkich dziewczyn o czerwonych rękach”. Ocenie estetycznej poddane zostają malarstwo, architektura i muzyka. Nie mniej istotny jest charakter obrzędów, zwłaszcza uroczystości pochówku, która obrazuje stosunek danej społeczności do tajemnicy śmierci (jest też wyrazem szacunku dla osoby zmarłej). Wspomniany uprzednio „mokry dół zaułek morderców” wskazuje na zbrodniczy charakter panującego reżimu. Każda z wymienionych przez Herberta sfer ludzkiej działalności jest świadectwem kultury, która w przypadku komunizmu była zaprzeczeniem starogreckiej triady prawdy, dobra i piękna. Także „dialektyka oprawców” nie miała „żadnej dystynkcji w rozumowaniu”, a zatem brzydota oznaczała destrukcję języka, manipulację pojęciami, a więc kłamstwo. Greckie pojęcie *kalos*, do którego nawiązuje Herbert (podobnie jak w swojej aksjologii Elzenberg), było tym kryterium, które pozwoliło na jednoznaczną dezaprobatę i „dumne wygnanie”, tym bardziej, że w „smaku” mieszczą się „włókna duszy i chrząstki sumienia”. Piękno wiąże się zatem z tym, co prawdziwe i dobre w sensie etycznym. Wiersz kończy się słowami:

Tak więc estetyka może być pomocna w życiu
nie należy zaniedbywać nauki o pięknie
Zanim zgłosimy akces trzeba pilnie badać
kształt architektury rytm bębnow i piszczałek
kolory oficjalne nikczemny rytuał pogrzebów

Nasze oczy i uszy odmówiły posłuchu
książęta naszych zmysłów wybrały dumne wygnanie

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
mieliśmy odrobinę niezbędnej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
który każe wyjść skrzywić się wycedzić szyderstwo
choćby za to miał spaść bezcenny kapitel ciała
głowa (Herbert 2008b)

„Sprawa smaku” jest więc tym, co decyduje o odrzuceniu przedmiotu będącego antywartością, tzn. przedmiotu, który nie spełnia warunków wartości perfekcyjnej, posiadającej „szlachetność” – *dignitas*. W wierszu Herberta – identycznie jak w aksjologii Elzenberga – to, co brzydkie i szpetne, jest równoznaczne ze złem, ponieważ stanowi brak tego, co kryje się pod pojęciem wartości perfekcyjnej.

Po drugie i to może nawet ważniejsze, to nie piękno nas zbawia (nie kontemplujemy piękna), lecz wartość właśnie, podczas, gdy słowa „piękno” używamy jedynie na określenie pewnego naszego stosunku do wartości (w tym sensie można powiedzieć, że tylko wartość istnieje obiektywnie, zaś piękno jest wyłącznie pewnym stanem podmiotu doświadczającego tę wartość (Mazur 2004, 175).

Wartość obiektywna ma dla Elzenberga charakter teleologiczny, ponieważ jest źródłem sensu ludzkiego istnienia. Z kolei wartości użyteczne i względne nie stanowią rzeczywistości istniejącej obiektywnie. Nie mogą pełnić funkcji obiektywnego kryterium w etyce perfekcjonistycznej, gdyż są zmienne, zależne od potrzeb danej jednostki. W praktykowaniu wartości tylko użytecznych czy hedonistycznych kryje się także niebezpieczeństwo konfliktu, ponieważ wolność (i pragnienia) konkretnego człowieka może wchodzić w konflikt z wolnością drugiego. Nie oznacza to, że Elzenberg postulował skrajny rygoryzm moralny; doceniał znaczenie dóbr doraźnych, ale w wartości perfekcyjnej poszukiwał głębszego (i wspólnego) sensu tak dla świata, jak i życia ludzkiego w ogóle:

Nie ma być zezwolenie ogólne, obwarowane zakazami w imię wartości, ale ogólne wskazanie, złagodzone pewnym zezwoleniem, zezwoleniem wyboru. Różnicę tę uważam za zasadniczą (Mazur 2004, 171).

Pojawia się tu, zatem kwestia wyboru – to człowiek decyduje, co jest źródłem jego szczęścia i nie każdy człowiek jest predysponowany do tego, by sensu swojego życia upatrywać w realizacji wartości perfekcyjnych. Elzenberg jest jednak spadkobiercą Seneki, który uważał dobra *in diem utile* za ważne o tyle, o ile to człowiek je kontroluje, a nie one człowieka:

Nigdy nie wierz, że ktoś zależny od szczęścia jest szczęśliwy. Kto cieszy się z dóbr przypadkowych, wspiera się na kruchych podstawach: radość ta, jak przyszła, tak też odejdzie. Inna jednak, zrodzona sama z siebie, jest pewna i trwała; wzrasta ona i towarzyszy nam aż do ostatka. Reszta, którą wielbi pospólstwo, to tylko dobra jednodniowe. „Cóż tedy? – zapyta ktoś. – Czy nie przynoszą one żadnego pożytku i nie sprawiają przyjemności?” Któż temu zaprzecza? Jest tak istotnie, ale pod warunkiem, że to one zależą od nas, a nie my od nich. Wszystko, co daje szczęśliwy los, jest pożyteczne i przyjemne wtedy, gdy ten, kto ma je w swojej mocy, ma w swej mocy także i siebie, nie jest zaś niewolnikiem swoich rzeczy (Seneka 2010, 457).

5. Malarstwo XVII-wiecznych mistrzów holenderskich w esejach Herberta i poszukiwanie piękna w codzienności ludzkiej egzystencji

Elzenberg postulował realizację wartości perfekcyjnych jako przeciwnych skrajnemu hedonizmowi. Zastanawiając się nad swoim stosunkiem do malarstwa Rubensa, pisze w notatce z czerwca 1918 r., że jego awersja do flamandzkiego malarza nie wynika z „bujności” czy nawet „ordynarności”, którą dostrzega w jego sztuce. Chodzi raczej o to, że Rubens czyni hedonizm i przemoc ideałem życia:

Rubens natomiast maluje coś jakby ideał, wzór życia, i do tego ideału wprowadza ordynarności jako element. Przy czym wznosi okrzyk tryumfu: patrzcie, patrzcie, życie wspina się na szczytach – j e s t właśnie takie! Śpiewa pieśń zwycięstwa, a to zwycięstwo, to zwycięstwo rozpasanej siły żywotnej, ciał w których duszy nigdy nie było; zwycięstwo bogactwa, zwycięstwo możnych, zwycięstwo miecza rzymskiego. Jego kult Rzymu to kult przemocy, władztwa, ujarzmania i buty [...] (Elzenberg 2002, 122, rozstrzelenie w oryginalu).

Etyka Elzenberga, której istotą jest „szlachetność” i „godność” wartości perfekcyjnej pozostaje w ostrej sprzeczności z apoteozą hedonizmu. Filozof nie postulował życia skrajnie ascetycznego; niemniej jednak był daleki od gloryfikacji wartości utylitarnych jako najbardziej istotowych w życiu człowieka. Cytowany wcześniej wiersz Herberta *Pan Cogito o nocy* mógłby stanowić poetycką puentę dla obiekcji, które Elzenberg wysunął przeciw malarstwu Rubensa. Równocześnie należy rozpoznać różnice dzielące mistrza i ucznia w kwestii postawy idealistycznej, która miałaby wykluczać rzeczywistość zwykłej ludzkiej egzystencji. Elzenberg w swoich *Personaliach stoickich i „ascetyczno-moralizatorskich”* zdaje sobie sprawę z zagrożeń skrajnego idealizmu, który może prowadzić do kontestacji realnego życia:

Zatem w samym moim instynkcie estetycznym jest pewne [...] psychologiczne rozszczepienie, sprawiające, że ukochaniu piękności, świetności, bujności, bogactwa, jawiących się w życiu, przeciwstawia się niechęć do nich, za to, że są rzeczywiste, a nie wyśnione, żywe, a nie malowane w wyobrażeniu, krwią tętniące i pełnią cielesności, a nie formą, ideał, eterem – za to, że są s p l a m i o n e r z e c z y w i s t o ś c i ą (Elzenberg 2001d, 125, rozstrzelenie w oryginalu).

Herbert nie staje przed podobnym dylematem, ponieważ w utworach takich, jak *Dedal i Ikar*, *Pan Cogito a perla*, czy też *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika* (Herbert 2008b), akceptuje świat ziemski, poznawalny zmysłami i daleki od filozoficznej koncepcji idealnego bytu. Oprócz wspomnianej poezji należy przypomnieć eseje Herberta dotyczące malarstwa, kultury i historii XVII-wiecznych Niderlandów, w których autor *Martwej natury z wędzidłem* zwraca uwagę na szczerą, pozbawioną patosu radość, którą malarze holenderscy czerpali z odtwarzania rodzimego krajobrazu, scen rodzajowych czy przedmiotów codziennego użytku. Pisząc o „dawnych mistrzach”, stwierdza na przykład, że:

wierzyli w sens swojej pracy, możliwość międzyludzkiego porozumienia. Afirmowali widzialną rzeczywistość z natchnioną skrupulatnością i dziecięcą powagą, jakby od tego miały zależeć – porządek świata i obroty gwiazd, trwałość niebieskiego sklepienia. Niech pochwalona będzie ta naiwność (Herbert 2003a, 37).

Tematyka obrazów XVII-wiecznej Holandii bardzo rzadko dotyczyła tryumfów wojennych czy uduchowionych alegorii natury religijnej. Była raczej w sposób niemal organiczny związana z ziemią, pejzażem, wnętrzem domu i jego mieszkańcami, zwykłymi sprzętami i przedmiotami, tak jak w tytułowym obrazie Torrentiusa *Martwa natura z wędzidłem*, *Ojcowskim napomnieniu* Terborcha, czy w Jana Vermeera *Widoku Delft*.

Przywiązanie Holendrów do rzeczy tłumaczy Herbert „głodem rzeczywistości” (Herbert 2003a, 27), koniecznością afirmacji w sztuce rzeczy realnie istniejących, także tych kojarzących się z brzydotą i ubóstwem, tak, jakby malarz pragnął potwierdzić i przedłużyć ich istnienie⁸. Jednym z przykładów jest obraz *Rodzina szlifierza* autorstwa Terborcha, przedstawiający nędzne podwórze z zapadającym się domem, przed którym matka iska dziecko, podczas gdy ojciec pracuje przy kole szlifierskim w przybudówce służącej za warsztat.

Całość – pisze Herbert – jest studium opuszczenia, rozpadu, biedy. Z jaką zaciętką dokładnością tropi ten malarz elegancji i syntezy wszystkie odpychające szczegóły, nieznośne detale (Herbert 2003b, 72).

Wydaje się jednak, że właśnie odmalowując nędzę tej rodziny, twórca obrazu, podobnie jak autor *Domów przedmieścia*, chce koniecznie ukazać prawdę, tzn. nie pozwolić na to, by życie ubogich zostało wymazane z pamięci. Podobnie w swoim artykule *Prośba*, napisanym w formie epistolarnej do Pietera Brueghla, autora *Tańca chłopskiego*, Herbert prosi o obraz ukazujący miasteczko Harlem, które „zaczyna się od stromych dachów, wyłożonych gontem ciepłym jak skóra

⁸ Por. na ten temat wypowiedź Herberta w eseju *Martwa natura z wędzidłem*, gdy opisuje obraz Torrentiusa o tym samym tytule: „Nasze codzienne, praktyczne oko zamazuje kontury, dostrzega tylko mętne, splecione smugi światła. Malarstwo zaprasza do kontemplacji rzeczy wzgardzonych, jednostkowych, odbiera im banalną przypadkowość – i oto zwykły kielich znaczy więcej niż znaczy, jakby był sumą wszystkich kielichów – esencją gatunku” (Herbert 2003c, 92).

domowego chleba”⁹. Prosi także o namalowanie barwnego tłumu ludzi, wśród których będą i „piszczące jak białe myszki dzieci”, i żebracy, i ladacznice, a także samobójca – wisielec. List-artkuł jest wspomnieniem Pietera Brueghla Starszego, który malował sceny z życia zwykłych ludzi, głównie chłopów, chociaż był także autorem obrazów *Ślepcy* czy *Kaleki*. W każdym z nich XVI-wieczny malarz holenderski z Broghel ukazuje życie prostych, przeciętnych ludzi, którzy oddają się pracy (*Sianokosy*) lub zabawie (*Taniec chłopski*), ale którzy także cierpią z powodu kalectwa i choroby. Jest to apoteoza ludzkiej egzystencji, na którą składa się śmiech, trud pracy, ale także cierpienie i śmierć. Z tego też powodu malarstwo mistrzów holenderskich było bliskie Herbertowi. Bez zbędnego patosu i idealizmu ukazywało prawdę o ziemskiej rzeczywistości. Piękno skupiało tu jak w soczewce ujmującą urodę życia, przywiązanie do przyrody i przedmiotów, lecz także doświadczenie ubóstwa, brzydoty i cierpienia.

Taką też „krwią tętniącą i pełnią cielesności” rzeczywistość miał na myśli Elzenberg, pisząc o swoich wątpliwościach związanych z idealizmem. Pomimo tego, że istniejące obiektywnie wartości perfekcyjne w jego etyce były zbliżone do platonizmu, znaczącym uproszczeniem byłoby stwierdzenie, że Filozof żywił pogardę dla realnego życia. Świadczą o tym nie tylko wyżej cytowane obiekcje dotyczące statusu ontologicznego form i idei, ale także komentarz Profesora na temat Herbertowskiego eseju *Siena z Barbarzyńcy w ogrodzie*. W liście do swojego ucznia z 4 marca 1963 r. pisze:

O dojrzałej mądrości śródziemnomorskiej świadczy zdanie o winie, które się pije szklanką, a nie z jakichś tam dumnych naparstków, a umiejętnie – i w doskonale wyważonej proporcji – rozmieszczone uwagi o treści kulinarnej ułatwiają czytelnikowi pożądane zachowanie kontaktu z solidną ziemską podstawą wszelkiej wzniosłości (Herbert, Elzenberg 2002).

Uwaga o „ziemskiej podstawie wszelkiej wzniosłości” potwierdza tezę Elzenberga dotyczącą wagi tego, co realne i rzeczywiste. Celem kultury tworzonej przez człowieka (czy będzie to malarstwo, czy też poezja i eseistyka) jest jednak nadanie prostym rzeczom, pozornie brzydkim, przypadkowym i nietrwałym (jak koło szlifierza) wartości urastającej do rangi piękna.

6. *Homo ethicus*

Dobro i piękno, jako wartości obiektywnie tożsame, są według Filozofa przedmiotem troski nielicznej grupy określonej przez niego mianem *agathoi* (Elzenberg 1991, 359). To jednostki, które wprowadzają wartości do świata empirii. Tym samym przekraczają własną naturę, aspirując do rzeczywistości prawdziwie autentycznej, którą dla Elzenberga jest rzeczywistość aksjologiczna, przypominająca

⁹ Pierwodruk *Prośby* ukazał się w „Dziś i Jutro” 1952, nr 10, s. 3. Przytoczone cytaty z artykułu Herberta za: Herbert 2001a, 28.

światło u wejścia do platońskiej jaskini. Ta garstka to elita, niezrozumiana, a wręcz wyszydzana przez społeczeństwo, o którym Elzenberg miał zdanie bardzo niskie, uważając, że niszczy jednostkę i jest „tyrańskie wobec swych członków” (Elzenberg 1991, 357). Owa arystokratyczna elita, którą wyróżnia troska o wartości, jest elitą „ducha”, przy czym „duchem” Elzenberg nazywa „sumę popędów bezinteresownych, lub patetycznie: to, co w człowieku bije płomieniem ku górze, a nie jest nawrotem ku sobie” (Elzenberg 2002, 149). Człowiek, który należy do tej mniejszości, to *homo ethicus*. Nie jest to człowiek idealny, wręcz przeciwnie – jest świadomy własnej niedoskonałości etycznej, ale ta świadomość tym bardziej skłania go do pracy nad sobą, gdyż nie może on „czynić dobra brudnymi rękoma”. Z pewnością o takiego też człowieka chodziło Elzenbergowi, gdy pisał o mocnej indywidualności:

Prawdziwa, mocna indywidualność ludzka jest jak gwóźdź diamentowy, wbity prosto w kosmos na wieki wieków, bez podłożonych zabezpieczających tekturek. Takimi diamentami usiane jest dno wszechistnienia, jak przestwór nocny gwiazdami; nic ich nie łączy prócz tego, że są właśnie takie: mocne i wbite – i to jest ich wielkopańska wspólnota (Elzenberg 2002, 318).

W prozie poetyckiej Herberta *Gwóźdź w niebie* (Herbert 2008b) (z tomu *Studium przedmiotu*) tytułowy przedmiot nie jest „diamentowy”, ale „zardzewiały”, „wbity ukosem w niebo”. Nie ma nic wspólnego z czystością diamentu i sprawia, że błękit nieba, z którego dawniej „wychodziły wolno ogromne anioły powietrza”, jest teraz „błękitem w sińcach”:

To był najpiękniejszy błękit mego życia: suchy, twardy i tak czysty, że zapierało oddech. Wychodziły z niego wolno ogromne anioły powietrza.

Aż nagle zobaczyłem gwóźdź, zardzewiały, wbity ukosem w niebo. Starałem się o tym zapomnieć. Daremnie, kątem oka wciąż zaważałem o gwóźdź.

I co zostało z mego nieba? Błękit w sińcach (Herbert 2008b, 297).

Oczywiście Elzenbergowskie porównanie elity „ducha” do „diamentowych gwóździ” jest jedynie metaforą; ludzie dobrzy (*agathoi*), realizując w życiu wartości perfekcyjne, sprawiają, że tak świat, jak i życie człowieka, mają charakter teleologiczny. Aksjologizacja świata jest jego substancjalizacją. Kosmos nie jawi się wówczas jako dzieło przypadku i konieczności, ale nabiera wartości i znaczenia. W prozie poetyckiej Herberta uwaga osoby mówiącej skupia się jednak nie na doskonałej – można by rzec „diamentowej” – czystości przestworzy, ale na „gwóździu” pokrytym rdzą, który burzy ideał błękitnego nieba. Jest, podobnie jak „sińce”, atrybutem męczeństwa, a zatem po raz kolejny wskazuje na cierpienie, niewspółmierne do teologicznych czy też filozoficznych koncepcji „duchowości”. Powyższa proza poetycka może stanowić polemikę z etyką perfekcjonistyczną Mistrza, co nie zmienia faktu, że Herbert znał i doceniał wagę „tablic wartości” w aksjologii Filozofa.

Elzenberg uważał, że ludzie szlachetni są nieliczni, tworzą coś na wzór „zakonów”, „gmin religijnych”, „kościółów”. „Ten typ solidarności grupowej” –

twierdzi Filozof – „wydaje mi się dzisiaj najwyższy, czy nawet jedyny wartościowy” (Elzenberg 1991, 362). Dlatego w cytowanym uprzednio wierszu *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*, napisanym 20 lat po śmierci Profesora, Herbert pisze: „Ale Prawo Tablice Zakon – trwa”. Obaj, poeta i filozof, żyli w czasach pełnych „hałasu i zbrodni”, które były „opowieścią idioty”, a mimo to, lub może właśnie na przekór XX-wiecznej historii Europy, Elzenberg wierzył uparcie w stare wartości dobra i piękna, dla których całe życie cierpliwie budował swój filozoficzny system. Był też samotnym twórcą aksjologii wśród nie tylko polskich, ale europejskich filozofów XX wieku. Wiersz ucznia jest przyrzeczeniem dochowania wierności „tablicom wartości”, o które walczył Profesor:

Kim stałbym się gdybym Cię nie spotkał – mój Mistrzu Henryku
Do którego po raz pierwszy zwracam się po imieniu
Z pietyzmem wciąż jaka należy się – Wysokim Cieniom (Herbert 2008b).

Aksjologizacja świata była dla Elzenberga nierozzerwalnie związana z tworzeniem kultury, której częścią jest poezja. Nie jest tak, jak powszechnie się uważa, że twórca wyraża zaledwie własne przeżycia. Według Elzenberga one są tylko „tworzywem”, a tak naprawdę dzieło sztuki wyraża „prawą”, zgodnie z którymi świadomość twórcy przekształca świat (Elzenberg 2002, 114)¹⁰. Jeśli w *Kłopotcie z Istnieniem* Elzenberg pisze, że „poezja nie może żyć sama z siebie, ani z tego co jej dostarcza życie bieżące [...] Poezja potrzebuje idei, religii, filozofii, dążeń etycznych” (Elzenberg 2002, 413), to Herbert z pewnością myśli podobnie, gdy mówi:

Jednym z grzechów śmiertelnych kultury współczesnej jest to, że małodusznie unika ona frontalnej konfrontacji z wartościami najwyższymi [...]. Odrzucamy pomoc tradycji, brniemy w naszą samotność, grzebiemy w ciemnych zakamarkach opuszczonej duszyczki (Herbert 2000a, 91).

Dlatego w wierszu: *Dlaczego klasycy* (Herbert 2008b, 359 i nn.) (z tomu *Napis*) poeta w postaci Tukidydesa ukazuje postawę człowieka, który, gdy zostaje skazany na wygnanie, nie błaga o litość i nie obarcza winą innych. To nie jest postawa „małej rozbitej duszy z wielkim żalem nad sobą”, ale postawa człowieka prawdomównego, który poddaje się wyrokowi, mimo że jest on niesprawiedliwy. Wiersz jest negacją charakteru sztuki współczesnej, której tematem wydaje się być *ego* artysty zapatrzonego we własne zbolełe wnętrze. Tym samym Herbert –

¹⁰ Por. na ten temat także wypowiedź prof. J.A. Kłoczowskiego OP w (Kłoczowski 2001, 271 i nn.): „Jednakże był [H. Elzenberg] jednym z tych wielkich humanistów, dla których badanie kultury, człowieka, jego sztuki i myśli służyło nie tylko produkcji «pozycji wydawniczych», ale było wielką pasją: on żył człowiekiem i jego kulturą. Kultura nie była dla Profesora sferą zainteresowań pięknoducha, lecz wielką pracą budowania człowieka, budowania hartu jego ducha. Tylko człowiek mężny, zahartowany rzymskimi cnotami zdoła się przeciwstawić barbarzyństwu naszego czasu. Elzenberg tropił nieubłagane najgłębsze źródła tego barbarzyństwa współczesnych – i wydaje się, że upatrywał go w zachwianiu tabeli wartości. Istota kultury polega na tym, iż jest ona zbiorem wartości bezwzględnych, od historii niezależnych, takich po prostu, które muszą być, aby człowiek trwał jako człowiek” (rozstrzelenie w oryginale).

podobnie jak Elzenberg – staje po stronie sztuki, która nie jest egocentryczna, ale z pokorą odnosi się do tradycji i do rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do osobistych emocji artysty. Także pisząc o „starych mistrzach” malarstwa holenderskiego, autor *Martwej natury z wędzidłem* stwierdza, że:

Zachowane wiadomości o życiu holenderskich twórców są skąpe, należą oni do rasy artystów, którzy pozostawiają po sobie dzieła, a nie skargi i lamenty (Herbert 2003a, 37).

7. Kultura jako obszar realizacji wartości dobra i piękna

Jeżeli nawet sztuka, w tym poezja, jest subiektywna, to jest to – jak twierdzi Elzenberg – „subiektywizm surowy” (Elzenberg 2002, 113). Sztuka powinna odnieść się do wartości. Ponieważ w systemie Elzenberga piękno i dobro są odmianami tej samej wartości perfekcyjnej, sztuka będąca domeną estetyki może i powinna mieć także charakter etyczny. Ksiądz prof. J. Tischner w swoim esej *Czółno i całun* twierdzi, że „nie szuka w poezji odpowiedzi na pytanie o «prawdę bycia»” (Tischner 2010, 48), ponieważ domeną poezji jest piękno, a prawda jest domeną filozofii. Tymczasem prof. Elzenberg w liście do Herberta z dnia 23 października 1951 r. tak odpowiada na pytanie zadane przez prof. Czyżewskiego („Czy pisanie wierszy nie przeszkadza filozofii?”):

Drogi Panie Zbigniewie

Zaczynając (z fantazją) od końca: pisanie wierszy może istotnie by przeszkadzało w filozofowaniu takim, powiedzmy, jak u nas Ajdukiewicza; ale sęk w tym, że właśnie Ajdukiewicz wierszy pisać nie będzie. A w filozofowaniu takim, jak ja jestem je skłonny rozumieć, nie przeszkodzi bynajmniej. Przeciwnie: bywa dla niego pokarmem. Mówiąc zupełnie serio; pewne głębiej sięgające pomysły, intuicje, apercepcje rzeczywistości mają szansę zjawić się (i s k o n d e n s o w a ć) właśnie w słowie twórczo-poetyckim i w postaci poetyckiej koncepcji: potem może przyjść analiza pojęciowa, dokonać na nich swoich dziwnych manipulacji i przerobić je na mądrość bardziej już patentowaną (Herbert, Elzenberg 2002, 10, rozstrzelanie w oryginale).

Elzenberg nie podzieliłby zatem zdania księdza prof. J. Tischnera, który rozgranicza poezję od filozofii, estetykę od etyki. Rzeczywiście są to dziedziny odrębne (język dyskursu filozoficznego i język poetycki to dwie różne mowy), ale wiersz może być punktem wyjścia do zadawania pytań właśnie filozoficznych. Jest to oczywiste w świetle aksjologii Elzenberga, gdzie piękno i dobro to dwie strony tej samej wartości aksjologicznej. Pisałam już także o znaczeniu wartości dla kultury – kwestia, w której i Filozof, i Poeta pozostają zgodni. Chociaż wartość perfekcjonistyczna w rozumieniu Elzenberga ma charakter idealny, tzn. przypomina rzeczywistość platońskiej idei, to jednak – dzięki kulturze tworzonej przez człowieka – może zostać w mniejszym lub większym stopniu urzeczywistniona (związana z bytem):

Istnieje zarówno byt (rozumiany przez Elzenberga jako rzeczy i osoby), jak i wartości. Wartości istnieją jak gdyby na dwóch poziomach ontologicznych. Jeden poziom istnienia wartości to poziom „platoński” z wartością jako ideą („wartość sama w sobie taka platońska”), a drugi poziom to ten, w którym następuje proces „złączenia” wartości i bytu. „Złączenie” to dokonuje się w dziełach sztuki będących świadomym wytworem działalności ludzkiej, w przedmiotach postępowania moralnego, w człowieku, w przyrodzie, a nawet w kosmosie, w którym piękno tkwi jako zasada jego struktury (Hostyński 1991, 71).

Herbert, podobnie jak jego Mistrz, przywiązywał dużą wagę do realizacji wartości w kulturze, chociaż nie wypowiadał się na temat ich statusu ontologicznego w rozumieniu platońskim. Źródło wartości pozostawało dla niego niezgłębioną, być może nawet mistyczną, tajemnicą, której symbolem w języku malarzkim jest światło przenikające ciemność przedmiotów i tworzące półcień, tak jak wówczas, gdy pisze o obrazach Leonarda:

W malarstwie Leonarda odbija się całą jego skomplikowana natura. Łączy naukową dociekliwość z romantycznym mistycyzmem. Jego z pozoru zimne jak szkło obrazy fascynują nas i wciągają w głąb przenikliwym syrenim śpiewem. Przestrzeń buduje Leonardo po mistrzowsku gradacją kolorowych cieni i światła, jak to widzimy w jego słynnym obrazie *Madonna wśród skał* (Herbert 2001b, 346).

Bez względu jednak na osobiste przekonania poety na temat źródła i pochodzenia wartości, takich jak piękno czy dobro, podąża za swoim Mistrzem w kwestii ich znaczenia dla kultury tworzonej przez człowieka. Jest ona wówczas wyrazem męstwa i siły ducha ludzkiego w obliczu grozy egzystencjalnej, obojętności natury, czy rozumianej po heglowsku konieczności historycznej. Ponieważ wartość perfekcyjna, której odmianami są dobro i piękno, jest niezależna od wszystkich wyżej wymienionych czynników i ma charakter absolutystyczny (nie podlega działaniu czasu), tylko kultura, jako sfera realizacji wartości, może być trwałym wyrazem ludzkiej wolności. Stąd rozumiała u Herberta rewerencja dla tradycji i arcydzieł przeszłości, które – jak pisze w eseju *Duszczyka* – „za pokorę i ucieszenie dawały mi w zamian «miód i światło», jakiego sam w sobie nie potrafiłbym stworzyć” (Herbert 2000a, 91). Piękno i dobro ucieleśnione w postawie człowieka oraz w tworzonej przezeń kulturze są nie tylko miernikiem wolności od determinizmu historycznego czy egzystencjalnego. Są samo-potwierdzeniem godności człowieka, a niejednokrotnie, tak jak w przypadku wspomnianego Leonarda, wyrazem tęsknoty za tajemnicą o charakterze mistycznym. Herbertowska „nicość” w *Przesłaniu Pana Cogito* paradoksalnie wcale nie jest nicością, podobnie jak „Nieokreślone” Elzenberga nie jest niczym:

Przedmiotem oceny dodatniej [w mistyce] byłaby sama rzeczywistość predykabilnego. [...]. [Zatem] Nieokreślone cenimy nie za jego nieokreśloność, ale za jego rzeczywistość. – Ale dlaczego zatem cenimy Nieokreślone? – Bo jest jedyną rzeczą rzeczywistą na świecie; innej nie ma. Gdyby jedyną rzeczą oczywistą było coś określonego, to byśmy czcili coś określonego; np. Boga osobowego (Elzenberg 2004a, 46).

Mistycyzm był logicznym ukoronowaniem aksjologii Profesora, ponieważ świadomość wartości perfekcyjnych okazała się ostatecznie zakorzeniona w woli metaempirycznej, która jest wolą autonomiczną, idealną i niezależną od żadnych czynników zewnętrznych (np. biologicznych czy społecznych)¹¹. Jest to wola rozumna, przekraczająca empirię, która kieruje uwagę człowieka na stan rzeczy po winny, czyli wartościowy. Jako taka ma swoje źródło w rzeczywistości mistycznej, którą Elzenberg nazywa „Nieokreślonym”. „Nieokreślone” jest także źródłem nadwartości, która poprzez wolę metaempiryczną daje człowiekowi to, co stoicy nazywali prohairezą, a co jest umiejętnością odróżnienia dobra od zła. W taki oto sposób, zajmując postawę meliorystyczną, człowiek jest w stanie realizować wartości perfekcyjne w świecie, tj. – mówiąc najprościej – czynić dobro. Elzenbergowi bliższa była jednak postawa soteryczna, która oznaczała zbawienie od zła poprzez pracę nad własną moralnością, kontemplację wartości, i ostatecznie rozpląnięcie się w „Nieokreślonym”. Rzeczywistość okazuje się być irracjonalna i bezsensowna, a jedynym rozwiązaniem jest mistycyzm: „Kosmos leci w drzazgi, a spoza niego wyłania się świat inny, który już nie jest kosmosem” (Elzenberg 2002, 299). W związku z tym faktem Elzenberg wybiera odcięcie się od świata pozbawionego wartości i przyjmuje surową, ascetyczną etykę wyrzeczenia zbliżoną, ale nie tożsamą z buddyzmem hinajańskim¹². Problem polega jednak na tym, że dla autora *Kłopotu z istnieniem* niemożliwe było totalne oderwanie się od świata; wszak celem aksjologii Elzenberga była realizacja wartości perfekcyjnych w świecie, a konkretnie w kulturze, która dotyczy sfery społecznej.

8. Różnice między mistyką naturalną Elzenberga a doświadczeniem chrześcijańskiej *agape* w życiu i twórczości Herberta

Elzenberg przechodził ewolucję myślenia – od zainteresowań stoicyzmem, filozofią wartości i kultury, po mistycyzm buddyjski. Jak twierdzi prof. J.A. Kłoczowski OP:

¹¹ Por. Prusik 2009, 85–105.

¹² Por. notatkę Elzenberga w Elzenberg 2002, 344 i nn. Profesor pisze, że: „Stoik pozostaje w świecie, podkreśla swą współprzynależność wszechludzką; adept hinajański odchodzi, staje się członkiem gminy poza obrębem brnącej po swych trzęsawiskach ludzkości, odrywa się od dziejów (tych «wielkich»); nic z obywatela, nic z *polis*. I nirwana: całkowite, bez reszty, bez zastrzeżeń, odejście od bytu, od wszystkiego, co kiedykolwiek podpadło lub podpadnie pod doświadczenie jakiegokolwiek podmiotu. To ciągnie jak słowo ostatnie – choć tu się też sprawa przesila; znaczną częścią swojej natury przed tą konsekwencją się cofam [...]. Czego brak w buddyzmie zupełnie: stwierdzenia jakiegokolwiek wartości [...]. Buddyzm d e p r e c j o n u j e świat, a mnie bez wartości właśnie w ś w i e c i e trudno się obejść” (rozstrzelenia w oryginale).

Patrząc retrospektywnie na drogi swojego myślenia, Elzenberg obserwuje przejście od postawy estetycznej, skierowanej ku pięknu i zagadnieniom kultury, do postawy ześrodkowanej na przeżyciu religijnym, na duchowej dyscyplinie, czy też, jak to wtedy nazywa „półmistycznym irracjonalizmie” (Kłoczowski 2001, 275).

Epistemologia Elzenberga nie oznaczała w tym wypadku akceptacji dla postawy emocjonalnej i irracjonalnej w przeżyciu mistycznym, ale raczej pracę umysłową o charakterze transracjonalistycznym. Jednocześnie Filozof zachował sceptycyzm w odniesieniu do rzeczywistości będącej sferą praktycznych ludzkich działań. Ta ostatnia nie jest dla niego substancjalna i dlatego musi być nieustannie poddawana krytycznej i sceptycznej analizie. Natomiast poznanie rzeczywistości mistycznej to:

proces umysłowy, nabudowany na różnych aktach poznawczych: na potocznym poznaniu wrażeń, poznaniu psychologicznym (poznanie jakiejś jednostki), czy wreszcie na poznaniu jakiegoś stanu rzeczy historycznego czy kosmicznego – na gruncie każdego z tych typów poznania może wyrosnąć „intuicja wszechcałościowa”, czyli mistyczna właśnie (Kłoczowski 2001, 279).

Oznacza to, że Elzenberg nie negował tego, co stanowi o treści ludzkiego życia, lub inaczej – nie odrzucał życia w jego doczesności, a więc, podobnie jak Spinoza czy Schelling, był zwolennikiem mistyki niezaprzeczonej (por. Kłoczowski 2001, 281). Jest to jednak afirmacja życia i świata o charakterze stoickim, tzn. taka, która rezerwuje sobie prawo do sceptycyzmu w odniesieniu do rzeczy zewnętrznych (świat, społeczeństwo, historia), ponieważ celem jest uniezależnienie się od nich na rzecz wewnętrznej pracy nad sobą. Dla Elzenberga społeczeństwo miało wpływ destrukcyjny na autonomię jednostki, świat był irracjonalny, a historiozofia napawała Filozofa pesymizmem. Dlatego jego droga poznania mistycznego oznaczała radykalną izolację, może nawet konieczność samotności człowieka w jego obcowaniu z „Nieokreślonym”.

Elzenberg pozostawał w związku z tym krytyczny wobec religii rozumianej jako zbiór dogmatów czy sposób organizacji religijnego życia społeczności; był natomiast skłonny zaakceptować „postawę religijną”, która winna była spełniać trzy warunki: świadomość irracjonalizmu świata (pozbawionego sensu i celu), odrzucenie świata w jego wymiarze empirycznym, i wreszcie – jak podaje prof. J.A. Kłoczowski OP – „przeżywanie uczucia miłości do rzeczywistości transempirycznej” (Kłoczowski 2001, 285). Tak opisana wykładnia postawy religijnej oznacza, że prof. Elzenberg pozostawał krytyczny wobec chrześcijaństwa, zgodnie z którym świat – jako dzieło Stwórcy – nie może być irracjonalny i anty-teleologiczny. Chrześcijaństwo nie odrzuca także doświadczenia empirycznego. Są to tylko dwa czynniki, które przeczą założeniom postawy religijnej w ujęciu autora *Kłopotu z istnieniem*. Najważniejszy punkt sporny dotyczy postaci Chrystusa, który stał się człowiekiem, co Elzenberg uważa za próbę antropomorfizacji Boga. Jednak to właśnie postać Chrystusa jako człowieka wskazuje na dialogiczny i międzyludzki wymiar chrześcijaństwa, w którym rela-

cja Bóg–człowiek jest, jak twierdzi prof. J.A. Kłoczowski OP – relacją osobową i stanowi wykładnię chrześcijańskiej postawy religijnej. Polega ona na poszukiwaniu Boga poprzez postawę miłości *agape* w stosunku do drugiego człowieka (Kłoczowski 2001, 293 i nn.). Tymczasem prof. Elzenberg poszukuje „rzeczywistości transempirycznej” poza światem i poza drugim człowiekiem, kierując się do wnętrza własnej duszy. Jeżeli początkowo kształtowanie postawy *homo ethicus* wiązało się ze stoicyzmem (a więc ewentualną akceptacją porządku kosmicznego, którego człowiek jest częścią), z czasem Filozof pragnie, na wzór mistyki buddyjskiej, odciąć się od bytu. Poszukuje „Nieokreślonego”, czy też „Pełni”, zaczynając od kontemplacji własnej duszy, zwanej w buddyzmie *atmanem*, po to, by połączyć się z duchem kosmicznym – *Brahmanem*.

Oczywiście to poznanie – jak pisze prof. J.A. Kłoczowski OP – nie ma charakteru czysto intelektualnego. Jest podbudowane miłością ontologiczną, „ciążeniem” natury człowieka do swego spełnienia w Dobru. Tylko dobroć jest siłą zdolną prowadzić człowieka do celu. Myślę, że można mówić o miłości nawet w wypadku nieosobowego przeżycia rzeczywistości absolutnej, choć nie w znaczeniu miłości wybranej, skierowanej świadomie ku przedmiotowi, lecz w znaczeniu miłości, którą Platon nazywał *erosem*, stanowiącej naturalne ciążenie człowieka ku dobru, jeszcze nieznanemu, ale już przeżywanemu (Kłoczowski 2001, 308).

Poznanie mistyczne Elzenberga, ewoluujące w kierunku mistyki buddyzmu, nie było jednak zakorzenione w żadnej religii. Miało charakter owego „ciążenia ku dobru” nazwanego przez Filozofa „Nieokreślonym” lub „Pełnią”. Była to więc mistyka naturalna, oparta nie na konkretnej religii, ale na przeżyciu własnej duchowości. Ponadto doświadczenie owej duchowości było w myśleniu Elzenberga związane z wartościami dobra i piękna, a więc miało rys platoński. Buddyjska negacja bytu stanowiła dla Filozofa pewną aporię w tym sensie, że oznaczała negację tablic wartości, które dla Elzenberga miały znaczenie fundamentalne dla tworzenia kultury. Innymi słowy, aksjologia i pojęcie wartości perfekcyjnej stało się bodźcem poznania o charakterze mistycznym.

W tym punkcie drogi Elzenberga i Herberta rozchodzą się, ponieważ uczeń nie chciał rezygnować z konkretności na rzecz idealnie pojętej, aksjologicznej świętości. Droga poznania dla Pana Cogito – studenta, jego *per astra ad astra*, nie zaczyna się od idei platońskiej, ale od realnego bólu, jaki może wywołać zwykłe ziarnko piasku, które wpadło mu do buta. To ono jest „perłą” wiedzy. W wierszach takich, jak *Stolek* (Herbert 2008b) (z tomu *Struna światła*), czy *Modlitwa Pana Cogito – podróżnika* (*Raport z obłąkanego Miasta i inne wiersze*) Herbert jest wdzięczny za istnienie takie, jakim jest. Nie szuka też ucieczki od świata ludzi i przedmiotów, które stały się częścią jego życia: „Rzeczywistość ludzka, rzeczywistość kultury, rzeczywistość przedmiotów, materialna, reistyczna nawet, jest moim tworzywem” (Herbert 2008a, 35) – twierdzi.

Nie chcę przez to powiedzieć, że Elzenberg całkowicie negował rzeczywistość (przytoczone wyżej obiekty Filozofa w stosunku do idealizmu świadczą

o postawie sceptycznej), ale rzeczywistość nabierała dla niego wagi dopiero w procesie aksjologizacji; to wartości nadawały sens ludzkiemu życiu i światu. Jego etyka była etyką ekspresjonistyczną, gdyż czyny moralne były ekspresją wewnętrznej wartości człowieka, a aksjologizacja świata oznaczała jego substancjalizację. Myślę, że wiersze takie, jak *Przesłanie Pana Cogito*, *Pan Cogito o cnocie czy Potęga smaku*, noszą w sobie ślady filozofii Elzenberga. Podobnie obowiązek tworzenia kultury w oparciu o wartości i z gruntu stoickie rozumienie etyki jako „mężnego zachowania się wobec bytu” jest wspólne Profesorowi i jego uczniowi. Nie uważam w związku z tym za zasadną sugestii poetyckiej Herberta: „Dobranoc Marku / lampę zgaś”. Być może – parafrazując wiersz *Do Marka Aurelego* – to właśnie światło lampy, czyli wiara w wartości, jest szczególnie konieczna akurat wtedy, gdy ludzkość ogarnia ciemność zagłady. Herbert na przestrzeni lat potwierdza ten fakt, będący w istocie dziedzictwem jego Mistra, o czym świadczy solenne przyrzeczenie wierności w utworze *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*: „Ale Prawo Tablice Zakon – trwa”.

W kwestii filozofii stoickiej poeta, podobnie jak jego Mistrz, optuje za etyką wyrzeczenia i męstwa. Cnota odwagi jest dla niego szczególnie istotna w obszarze prohairezy, czyli umiejętności odróżnienia dobra od zła, która decyduje o wolności wewnętrznej człowieka. Odwaga oznacza dla niego także świadome narażenie się na niebezpieczeństwo, gdy zaistnieje konieczność obrony „poniżonych i bitych” (*Przesłanie Pana Cogito*). Jest też odwagą akceptacji własnego losu utrzymaną w duchu Kleantesa, Epikteta i Seneki. Dla stoików wydarzenia zewnętrzne, nawet jeśli były tragiczne i sprzeczne z rozumem, nie miały wpływu na duszę, która pozostawała niezależna i niewzruszona, gdyż była częścią wszystko ogarniającej i przenikającej rozumnej *pneumy*. Dlatego dążenie do mądrości, czyli kształtowanie własnej cnoty, było osiągnięciem ataraksji i niezłomności duszy – autarkii. Tak rozumiana mądrość kształtowała w człowieku dystans wobec wydarzeń, bez względu na to, jak byłyby one tragiczne. Herbert polemizuje ze stoicyzmem w kwestii racjonalizacji świata/kosmosu oraz uwolnienia się od afektów (co było także przedmiotem analizy krytycznej prof. Elzenberga w jego artykule *Brutus, czyli przekleństwo cnoty*). Stoicka *apatheia* była obca poecie, który uważał, że istnienie należy przyjąć takim, jakim jest, także z jego bólem, cierpieniem i rozpaczą. Stoicka ucieczka w głąb własnej duszy była w pewnym stopniu analogiczna do postawy Elzenberga, który izolował się od społeczeństwa na rzecz kontemplacji rzeczywistości idealnej; w mistyce oznaczało to dla niego całkowity przewrót własnej postawy życiowej, aby połączyć się z „Nieokreślonym”.

I zapewne ta postawa izolacji nie była bliska Herbertowi, który był do końca obywatelem *polis*. Zamiast odejścia od ludzkiej wspólnoty wybrał współczucie, czyli współ-odczuwanie z ludźmi cierpiącymi, czego jednym z wielu symboli jest gest podania ręki w wierszu *Do Marka Aurelego*. Podobny gest: „wyciągamy ręce / i wielki sznur z powietrza / wiążemy bracia dla was” pojawia się w wierszu

Węgrum (Herbert 2008b) (z tomu *Hermes, pies i gwiazda*) napisanym po wybuchu powstania na Węgrzech w 1956 roku. Współczucie jest obecne także w esejach Herberta poświęconych Samijczykom, Etruskom, Albigenom czy Templariuszom (Herbert 2000b, Herbert 2000c, Herbert 1995a, Herbert 1995b).

W podobnym duchu utrzymane jest zainteresowanie tematyką obrazów XVII-wiecznych mistrzów holenderskich. Najzwyczajniejsze, pozornie brzydkie i przeciętne przedmioty, oraz cierpiący w samotności ludzie (*Prośba* skierowana do Pietera Brueghla, czy opisywana *Rodzina szlifierza* Terborcha) – świadczą o szczególnym zrozumieniu Herberta dla osób i rzeczy, które chce ocalić od obcości, przypadkowości i niepamięci. Jest to szczególnie istotne w sytuacji, gdy ludzkie cierpienie ma miejsce niejako na marginesie toczącego się beztrudno życia. Postawa poety i eseisty ma w tym wypadku charakter dialogiczny i personalistyczny, ponieważ jest wyrazem uwrażliwienia na los drugiego człowieka. Jako taka wpisuje się w założenie chrześcijańskiej *agape*, która oznacza pochylenie się nad słabszym i cierpiącym. Nie jest to zatem „przeżywanie uczucia miłości do rzeczywistości transempirycznej” jako jeden ze składników postawy religijnej w rozumieniu Elzenberga. Herbert nie poszukuje wewnętrznej wolności w izolacji od świata zewnętrznego, która pozwoliłaby mu na mistyczne i indywidualne doświadczenie transcendencji w procesie kontemplacji własnej duszy. Nie jest to mistyka jaźni i kosmosu, atmana i Brahmana. Jego postawa jest w istocie swojej chrześcijańska – w tym sensie, że oznacza otwarcie na drugiego człowieka, współczucie wobec cierpiącego. Prototypem tej postawy jest postać Chrystusa, którego życie i śmierć były w religii chrześcijańskiej świadectwem miłości Boga do człowieka. Poznanie mistyczne Elzenberga, poprzez wartości dobra i piękna, było filozoficznym *erosem*, dążeniem do „Nieokreślonego”. Herbert pozostawał wierny *agape*, związany ze światem i z losem ludzi, których chciał ocalić od niepamięci.

Bibliografia

- Dąbbska I. (1967), „*Próba kontaktu*” z myślą filozoficzną Henryka Elzenberga (1887–1967), „Znak” 19, 9 (159), 1121–1127.
- Dedecius K. (1998), *Uprawa filozofii. Zbigniew Herbert w poszukiwaniu tożsamości*, [w:] *Poznawanie Herberta*, cz. 1, wybór i wstęp A. Franaszek, red. M. Rola, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 128–168.
- Diogenes Laertios (2004), *Zenon z Kition*, [w:] tegoż, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 369–442.
- Elzenberg H. (1966a), *O różnicy między „pięknem” a „dobrem”*, [w:] tegoż, *Wartość i człowiek*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 20–39.
- Elzenberg H. (1966b), *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków [za:] Hostyński L., *Etyka perfekcjonistyczna Henryka Elzenberga*, [w:] Elzenberg H. (2001), *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, VII–XXIX.

- Elzenberg H. (1991), *Sprawy zbiorowości ludzkiej a mój system myślowy*, [w:] tegoż, *Z filozofii kultury*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 359.
- Elzenberg H. (1995), *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, [w:] tegoż, *Z historii filozofii*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 97–213.
- Elzenberg H. (2001a), *Przyczynek do aretologii*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 231–233.
- Elzenberg H. (2001b), *Brutus, czyli przekleństwo cnoty*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 61–69.
- Elzenberg H. (2001c), *Etyka wyrzeczenia*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 3–21.
- Elzenberg H. (2001d), *Personalia stoickie i „ascetyczno-moralizatorskie”*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 115–155.
- Elzenberg H. (2001e), *Przeciwko hedonizmowi*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 29–38.
- Elzenberg H. (2001f), *Realizm praktyczny w etyce a naczelne wartości życia ludzkiego*, [w:] tegoż, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 39–46.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, red. L. Hostyński, A. Lorczyk, W. Tyburski, R. Wiśniewski, M. Woroniecki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Elzenberg H. (2004a), *Nieokreślone*, [w:] Henryk Elzenberg i mistyka, seria: Znak – Idee, 3, Znak, Kraków, [za:] T. Mazur, *Zbawienie przez filozofię*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Elzenberg H. (2004b), *Zbawienie i ideał w moim życiu*, Archiwum PAN,teczka 42, [za:] Mazur T., *Zbawienie przez filozofię*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Epiktet (1997), *Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, wstęp i oprac. J. Gajda-Krynicka, Wydawnictwo Literackie, Warszawa.
- Herbert Z. (1995a), *O albigensach, inkwizytorach i trubadurach*, [w:] tegoż, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław, 156–202.
- Herbert Z. (1995b), *Obrona Templariuszy*, [w:] tegoż, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław, 203–228.
- Herbert Z. (2000a), *Duszydzka*, [w:] tegoż, *Labirynt nad morzem*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 83–91.
- Herbert Z. (2000b), *Sprawa Samos*, [w:] tegoż, *Labirynt nad morzem*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 133–144.
- Herbert Z. (2000c), *O Etruskach*, [w:] tegoż, *Labirynt nad morzem*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 145–163.
- Herbert Z. (2001a), *Prośba*, [w:] *Węzeł Gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, oprac. P. Kądziała, Biblioteka Więzi, Warszawa, 28–29.

- Herbert Z. (2001b), *Leonardo*, [w:] *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*, oprac. P. Kądziała, Biblioteka Więzi, Warszawa, 346.
- Herbert Z. (2002), *Hamlet na granicy milczenia*, [w:] *Zbigniew Herbert – Henryk Elzenberg. Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, komentarze B. Toruńczyk, P. Kądziała, H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 125–136.
- Herbert Z. (2003a), *Cena sztuki*, [w:] tegoż, *Martwa natura z wędzidłem*, Zeszyty Literackie, Warszawa, 21–37.
- Herbert Z. (2003b), *Gerard Terborch. Dyskretny urok mieszczaństwa*, [w:] tegoż, *Martwa natura z wędzidłem*, Zeszyty Literackie, Warszawa, 61–73.
- Herbert Z. (2003c), *Martwa natura z wędzidłem*, [w:] tegoż, *Martwa natura z wędzidłem*, Zeszyty Literackie, Warszawa, 75–99.
- Herbert Z. (2008a), *Dramaty*, wstęp i przypisy J. Kopciński, oprac. G. Wroniewicz, Biblioteka „WIEZI”, Warszawa.
- Herbert, Z. (2008b), *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków.
- Herbert Z. (2008c), *Za nami przepaść historii. Rozmawia Zbigniew Taranienko*, [w:] *Herbert nieznany. Rozmowy*, oprac. H. Citko, red. D. Jovanka Ćirlić, Zeszyty Literackie, Warszawa, 32–41.
- Herbert Z. (2023), „*Potęga smaku*” wraz z dedykacją dla prof. I. Dąbbskiej, źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=A-aFF5fiadg> [dostęp: 27.07.2023].
- Herbert Z., Elzenberg H. (2002), *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, komentarze B. Toruńczyk, P. Kądziała, H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa.
- Hostyński L. (1991), *O wartościach. Aksjologia formalna, estetyka i etyka Henryka Elzenberga*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Hostyński L. (1999), *Mistrz i uczeń. O Henryku Elzenbergu i Zbigniewie Herbertcie*, „Tygodnik Powszechny” 16 („Kontrapunkt. Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” 1/2), III, VIII.
- Hostyński L. (2000), *Herberta metafizyka cierpienia a filozofia Henryka Elzenberga*, „Ethos” 4 (52), 126–136.
- Hostyński L. (2001), *Etyka perfekcjonistyczna Henryka Elzenberga*, [w:] Elzenberg H., *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Wydawnictwo UMCS, Lublin, VII–XXIX.
- Hryniewicz K. (2010), *Główne rysy etyki perfekcjonistycznej Henryka Elzenberga*, [w:] *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków, 397–407.
- Kleszcz L. (2010), *Nietzsche – Elzenberg – Herbert*, [w:] *Pojęcia Kielkujące z rzeczy. Filozoficzne inspiracje twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków, 353–371.
- Kłoczowski J.A. (2001), *Mistyka bez religii? – Henryk Elzenberg*, [w:] *Drogi człowieka mistycznego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Kozłowski R. (2009), *O męznym zachowaniu się wobec bytu*, [w:] *Elzenberg. Tradycja i współczesność*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 253–270.

- Marek Aureliusz (2008), *Rozmyślania*, przeł. M. Reiter, red. E. Kubikowska, Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki, Kęty.
- Mazur T. (2004), *Zbawienie przez filozofię*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Prusik W. (2009), *Aksjologia ogólna. Jedność systemu i jego ugruntowanie*, [w:] *Elzenberg – tradycja i współczesność*, red. W. Tyburski, R. Wiśniewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 85–105.
- Seneka (2010), *Listy Moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Tischner J. (2010), *Czółno i całun*, [w:] *Pojęcia kielkujące z rzeczy. Filozoficzne Inspiracje Twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków, 47–51.
- Tyl M. (2010), *Elzenberg i Herbert*, [w:] *Pojęcia Kielkujące z rzeczy. Filozoficzne Inspiracje Twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Wydawnictwo Platan, Kraków, 379–396.

Axiological System of Henryk Elzenberg and Its Impact on the Oeuvre of Zbigniew Herbert

Summary

Zbigniew Herbert studied philosophy at the Nicolaus Copernicus University in Toruń in the years 1949–1951 and attended seminars conducted by prof. Henryk Elzenberg, whose philosophical stance had a relevant impact on the poet's oeuvre. This work analyses Stoic heritage present in the works of both the Philosopher and the Poet, as well as presents the axiological system of Elzenberg and its meaning for the attitude of "Mr. Cogito". Elzenberg, following Seneca, divided values into the utilitarian and perfect ones, where the latter possessed the quality of *dignitas* ("nobleness"). The perfect values referred to the Greek notion of *kalokagathia* and they were of primary importance in the creation of high culture that constituted the sphere of human dignity and freedom as opposed to the existential dread, indifference of nature or historical necessity. Herbert shared his Master's stand on the meaning of culture and the table of values in human life, which is depicted, *inter alia*, in the poem dedicated to the Professor *To Henryk Elzenberg on the Centenary of His Birth*. Elzenberg claimed that axiologization the world equals its substantialization. Finally, the acme of his axiology became natural mysticism and the source of perfect value the "transempirical" reality which Elzenberg used to call "the Undefined". The Professor was distanced and sceptical towards the world and society. Herbert, on the other hand, remained faithful to the Christian heritage with its confirmation of the world as it is, as well as the everyday human reality, which he treated with sympathy and understanding, according to the idea of Christian *agape*.

Keywords: Henryk Elzenberg, Zbigniew Herbert, Stoicism, axiology, mysticism.