

Halina KOZDĘBA-MURRAY

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

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Rozumienie *wolności* w twórczości Zbigniewa Herberta

Streszczenie

Pojęcie *wolności* posiada znaczącą tradycję filozoficzną, która staje się przedmiotem analizy poetyckiej Zbigniewa Herberta. Poeta nawiązuje do starogreckiej koncepcji *Ἀνάγκη*, bogini przeznaczenia, która – podobnie jak Mojry czy Erynie – decydowała o kolejach ludzkiego losu, wykluczając tym samym prawo człowieka do wolności. Z kolei Tukidydes, autor *Wojny peloponeskiej*, nie upatrywał już źródła zniewolenia w przyczynach metafizycznych, lecz w samej naturze człowieka, który, kierując się strachem oraz względem na korzyść, dopuszcza się aktów agresji i zbrodni. Herbert jest świadomy ograniczeń ludzkiej wolności, ale uwzględnia także możliwość wewnętrznego wyzwolenia człowieka dzięki poszukiwaniu prawdy. Istotnym przyczynkiem do dyskusji jest dla niego pojęcie *wolności* w rozumieniu prof. I. Dąbskiej, dla której *wolność od* jest korelatywna względem *wolności ku*, szczególnie gdy zostaje ukierunkowana na prawdę. Prawda oznacza wolność od sądów fałszywych. Tak rozumiana wolność, podobnie jak dla Sokratesa, Platona czy stoików, ma charakter aksjologiczny, ponieważ implikuje dążenie do prawdy i realizacji wartości (w tym dobra i piękna). Herbert rozumie jednak, że dramat człowieka i jego wolności nie zawsze poddaje się racjonalizmowi filozofów. Podobnie jak prof. I. Dąbska jest także świadomy istnienia antynomii i dwoistości, które jednak człowiek w swoim dążeniu do wolności (*wolności ku*) stara się przewyciężyć, by nadać sens własnej kruchej egzystencji.

Słowa kluczowe: Zbigniew Herbert, Izydora Dąbska, Tukidydes, *Ἀνάγκη*, wolność.

Wprowadzenie

Koncepcja *wolności ludzkiej* posiada w historii filozofii bogatą tradycję, jednak w zestawieniu z greckim pojęciem *Ἀνάγκη* zostanie w niniejszej pracy przedstawiona tak, jak rozumieli ją Grecy, a konkretnie Sokrates i Platon. Wprowadzenie do pojęcia wolności oraz znaczenia *Ἀνάγκη* pozwoli na rozpoznanie ich eg-

zegezy w twórczości Herberta, ponieważ problem determinizmu – rozumianego jako ciąg przyczyn, które nieuchronnie prowadzą do określonego skutku – niejednokrotnie pojawia się w twórczości poety i związany jest z tradycją starogrecką. Pytanie zasadnicze dotyczy stosunku Herberta do wolności jednostki: czy człowiek jest autentycznie istotą wolną, czy też istnieją czynniki determinujące jego los? Odpowiedź uzależniona jest od tego, jak należy rozumieć pojęcie *wolności* i *losu*, tak w filozofii politycznej, jak i w życiu jednostki.

Według A. Beşancona:

W najstarszym znaczeniu tego słowa, wolność jest przeciwieństwem niewolnictwa. Według Arystotelesa przyroda tworzy wszędzie antytezę tego, co wysokie, i tego, co niskie. Niektórzy ludzie są z natury wolni, inni zaś są niewolnikami (Beşancon, 1)¹.

Powyższe stwierdzenie wskazuje na przypadkowość daru wolności, która jest arbitralnie darowana przez naturę jednemu, a odbierana drugiemu, a zatem jej istnienie, lub brak, ma charakter deterministyczny, niezależny od woli człowieka. Wolność w swoim pierwotnym znaczeniu odnosiła się zatem do stanu społecznego człowieka wewnątrz *polis* i dopiero wraz z pojęciem sokratejskiej *ἀρετή* perspektywa postrzegania wolności uległa przesunięciu ze sfery zewnętrznego statusu społecznego do *wnętrza* ludzkiej duszy.

Sednem problemu było uwolnienie człowieka od irracjonalnych pożądań i namiętności, będących źródłem zniewolenia, które jednak człowiek – jako jednostka wolna – mógł okiełzać i kontrolować, posługując się rozumem. Dla Sokratesa cnota była równoznaczna z wiedzą rozumną i żaden człowiek „nie błądził z własnej woli”, ale raczej z powodu niewiedzy i ignorancji². Kształtowanie własnej cnoty moralnej – *ἀρετή* – zależało zatem wyłącznie od indywidualnego człowieka, bez względu na jego pozycję społeczną, i było wyrazem wolności niezeterminowanej przez naturę czy los. Wraz z Sokratesem następuje istotne przesunięcie rozumienia wolności ze sfery czysto formalnej, społecznej, na poziom indywidualny i wewnętrzny³. Nie była to jednak wolność w sensie negatywnym,

¹ Prof. Beşancon, analizując pojęcie *wolności* w czasach starożytnych i w nowożytności, odnosi się także do dwóch XX-wiecznych totalitaryzmów: nazizmu i komunizmu, twierdząc, że: „warunkiem wstępnym ich działalności [było] pozbawienie ludzi normalnej świadomości dobra i zła oraz właściwej oceny rzeczywistości” (Beşancon, 5). Wniosek z analizy tekstu Beşancona byłby więc taki, że wolność wiąże się nierozdzielnie z postawą etyczną człowieka i w konsekwencji z realistyczną analizą skutków systemu totalitarnego. Według Beşancona niewielu ludzi potrafiło dostrzec ten fakt, a do tych nielicznych zalicza Z. Herberta: „Ponieważ jestem dzisiaj w Warszawie, w kraju, który wydał kilku takich myślicieli, proszę mi pozwolić przywołać w tym miejscu imię jednego z nich – wielkiego poety Zbigniewa Herberta, który w swoim poemacie *Pan Cogito* nie chce nazywać tego reżymu, i słusznie, bowiem jest on nienazywalny. Diabeł być może, albo nicość” (Beşancon, 5). Prof. Beşancon ma oczywiście na myśli wiersz *Potwór Pana Cogito (Raport z oblężonego Miasta i inne wiersze)*, w którym reżim komunistyczny porównany jest do gęstej *mgły*, trującego *czadu* i *nicości*.

² Por. na ten temat: MacIntyre 1968, 22.

³ Por. na ten temat: Gałkowski 1973.

jako uwolnienie od wszelkich sankcji i ograniczeń, ponieważ sama aspiracja do *ἀρετή* była równoznaczna z koniecznością ograniczenia tego, co stanowi o *φύσις* ludzkiej natury. Ponadto dla Sokratesa gwarantem wewnętrznej wolności, kształtowanej przez cnotę, był *δαιμονίων*, którego nazywał „głosem Boga”⁴:

Trzeba zwrócić z naciskiem uwagę, że Sokrates nie musiał słuchać swojego „daimonion” koniecznie! W ogóle jego „daimonion” dowodzi, że nie był deterministą, lecz indeterministą, gdyby bowiem nie przyznawał człowiekowi wolnej woli i czynnej inicjatywy, to „daimonion” i jego zakazy byłyby zgoła zbędne (Krokiewicz 1958, 61).

Wolność w ujęciu sokratejskim nigdy nie była jednak absolutna jako sfera nieograniczonych możliwości człowieka. Paradoksalnie była zdeterminowana stopniem wiedzy rozumowej/intelektualnej, która pozwalała uzasadnić wyzwalamą dla człowieka wartość *ἀρετή*. Punktem odniesienia był także, a może przede wszystkim, *δαιμονίων* (lekceważenie jego głosu to odrzucenie *ἀρετή*, czyli zniewolenie człowieka przez *φύσις* – niższą, zwierzęcą część jego natury).

Koncepcja ludzkiej wolności w ujęciu Platona posiadała punkty styczności z koncepcją sokratejską; człowiek był wolny na tyle, na ile potrafił zapanować nad swoimi namiętnościami i pożądlivościami. Była to wolność wynikająca z wiedzy rozumnej (*ἐπιστήμη*), tzn. takiej, której celem jest możliwość ujrzania światła prawdy u wrót jaskini. Wolność to zatem wyzwolenie ze świata cieni, tj. niewiedzy i ignorancji. Tak naprawdę, każdy człowiek posiadał wrodzoną wiedzę o ideach, którą dzięki majeutyce filozoficznej mógł sobie przypomnieć (anamneza). „Dla Greków” natomiast, jak twierdzi prof. J.A. Kłoczowski OP, „prawda była wieczna, gdyż przebywała w idealnym świecie” (Kłoczowski 1981, 864), co oznacza, że wolność była wolnością *do* prawdy, a więc miała charakter pozytywny. Jej ostatecznym gwarantem (w filozofii Platona) były idee Prawdy, Dobra i Piękna, których poznanie uwalniało człowieka od błędnych mniemań i destrukcyjnych namiętności. W żadnym wypadku wolność nie była więc rozumiana w sensie nowożytnym, jako sfera nieograniczonych możliwości człowieka⁵, który – tak jak dla Protagorasa – jest miarą wszechrzeczy. W filozofii moralnej Platona i Sokratesa wolność posiadała swój obiektywny punkt odniesienia (a więc kierunek i cel), czy to w postaci świata idei, czy głosu Boga. Jak w kontekście tak pojmowanej wolności jawi się *Ἀνάγκη*?

⁴ Por. na ten temat: Dodds 2014, 104 i 149.

⁵ Prof. J.A. Kłoczowski OP twierdzi, że: „Od czasu Wielkiej Rewolucji Francuskiej [wolność] nie była już rozumiana jako kres długiej drogi wewnętrznego wyzwolenia, lecz jako punkt wyjścia, jako założenie podstawowe dla zrozumienia człowieka. [...] Wolność jako prawo kojarzyła się często z ideologią autonomiczności bytu ludzkiego: otóż człowiek może być sobą (czyli wolnym) tylko wtedy, gdy byt swój będzie zawdzięczał całkowicie sobie samemu” (Kłoczowski 1981, 862).

1. Pojęcie *wolności* człowieka w opozycji do *Ἀνάγκη*

Ἀνάγκη to imię bogini należącej do panteonu bóstw pierwotnych, zrodzonych z chaosu. Stała się dla Greków uosobieniem przeznaczenia, które determinuje los człowieka bez względu na jego wolę. Opisując eschatologiczną wizję Era Pamfilijszyka w X księdze *Państwa*, Platon przedstawia *Ἀνάγκη* spoczywającą dostojnie na tronie; jej wrzeczono *Konieczności* spina końce więzów niebieskich i to na jej kolanach obraca się oś wszechświata:

Jeszcze inne trzy postacie kobiece siedzą naokoło w równych odstępach, a każda ma swój tron: to Mojry, córki Konieczności [*Ἀνάγκη*], w białych sukniach, a przepaski mają na głowach. *Láchesis*, *Klotó* i *Atropos*. Śpiewają zgodnie z Syrenami. *Lachesis* o przeszłości śpiewa, *Kloto* o tym, co jest, *Atropos* o tym, co będzie (Platon 1994, 219).

Są paniami czasu. To one decydują o tym, jaki los czeka człowieka, i nie ma odstępstwa od ich wyroku, a zatem stanowią uosobienie determinizmu, pozostającego w sprzeczności do indeterministycznego postrzegania wolności ludzkiej w ujęciu sokratejskim.

Dla Sokratesa każdy człowiek był istotą wolną, ponieważ – posługując się rozumem – był w stanie sam decydować o tym, co najważniejsze dla jego duszy, a była to *ἀρετή* – cnota moralna, pozostająca w zgodzie z autentyczną naturą człowieka. Zło, jako wynik niewystarczającej wiedzy, lub wyraz ignorancji, nie posiadało dla Sokratesa wiążącej mocy *Konieczności*. Było zaledwie brakiem, który należało usunąć poprzez rzetelne, racjonalne dążenie do poznania prawdy oraz samodoskonalenie w sferze etycznej. To zatem człowiek sam decydował o tym, czy pozostanie wolny, bez względu na koleje losu. Mitologia grecka jednakże ujmowała kwestię wolności w sposób odmienny, deterministyczny, tzn. taki, w którym poszczególne wydarzenia nieuchronnie prowadzą do określonego skutku, niezależnie od woli czy cnoty moralnej człowieka.

Mojry były córkami *Ἀνάγκη*, jakkolwiek w *Teogonii* Hezjoda zostały, podobnie jak *Ker* – bóstwo zniszczenia i śmierci – zrodzone z *Nocy*. Tak Mojry, jak i *ker* oraz słowo *moros* oznaczały los lub śmierć⁶. W *Iliadzie* Mojry decydują nawet o losach samego Zeusa, który obawia się *Nocy* – ich matki, jakkolwiek w innej jeszcze wersji mitu Mojry były córkami władcy Olimpu oraz bogini sprawiedliwości – *Temidy*. To ona i jej potomstwo dbały o to, by miary zostały zachowane, a każdy występki odpowiednio ukarany. Erynie natomiast, w interesującej interpretacji Erica R. Doddsa, nie tyle dążyły do zemsty, ile stały na straży wypełnienia się losu każdego pojedynczego człowieka:

⁶ Na temat etymologii słowa *moros* oraz *ker* zob. Kubiak 2013b, 62 i nn. Słowo *moros*, według autora, jest spokrewnione z greckim wyrazem *meris* – ‘część’ – i z czasownikiem *meiromai* – ‘otrzymywać w udziale’ (stąd polska *dola*). Słowo *moira* należy do tej samej rodziny słów. Wyraz *ker* z kolei odsyła do czasownika *kerainein* – ‘niszczyć’. Eric R. Dodds natomiast zwraca uwagę na fakt, że słowo *mópos*, podobnie jak *μοῖρα*, jest tożsame ze śmiercią (Dodds 2014, 16 i nn.).

Z tego samego powodu Erynie mogłyby ukarać słońce (wedle Heraklita), gdyby ono „przekroczyło swe miary” i wyszło poza zadanie mu wyznaczone (Dodds 2014, 17 i nn.)⁷.

Istotny przyczynek do dyskusji o losach człowieka zdeterminowanych przez wolę bóstwa, w postaci *Ἀνάγκη*, Mojry lub Eryni, stanowi analiza pojęcia *ἄτη*, które oznacza zaburzenie świadomości, lub nawet szaleństwo, będące podstawą tragicznych w skutkach decyzji. W *Iliadzie* i *Odysei* *ἄτη* nie stanowi kary za czyny moralnie naganne, ale raczej jest zsyłana na bohatera przez bóstwo po to, by wypełnił się przeznaczony mu los (*μοῖρα*)⁸. Człowiek homerycki nie jest więc podmiotem wolnym w sensie sokratejskim, ponieważ w wypadku, gdy zostanie „dotknięty” demonicznym szaleństwem, musi postępować w ściśle określony sposób, niezależnie od swojej woli. Nie ma tutaj miejsca dla racjonalnej analizy, która pozwoliłaby na kształtowanie własnego losu zgodnie z wymogami cnoty. *ἄτη* zesłana przez bogów może w jednej chwili przekreślić wszelkie plany i zamiary człowieka, zmuszając go do działania, które w konsekwencji prowadzi do zguby.

Herbert odnosi się do starogreckiego pojęcia losu w prozie poetyckiej *Matka*, w której tytułowa postać utworu przypomina mitologiczne Mojry, od VIII wieku przed Chr. przedstawiane jako prządki (*κλώστες*) tkające nić ludzkiego życia. Matka nie jest jednak Mojrą. Dając życie dziecku, może jedynie zaakceptować los, który uprzednio został mu wyznaczony:

Upadł z jej kolan jak kłębek włóczki. Rozwijał się w pośpiechu i uciekał na oślep. Trzymała początek życia. Owijała na palec serdeczny jak pierścionek, chciała uchronić. Toczył się po ostrych pochyłościach, czasem piął się pod górę. Przychodził splątany i milczał. Nigdy już nie powróci na słodki tron jej kolan.

Wyciągnięte ręce świecą w ciemności jak stare miasto (Herbert 2008d, 370)⁹.

Wraz z narodzinami syna, matka jest zmuszona przyjąć i zaakceptować to, co zsyła mu los. Nawet gdyby chciała uchronić go od nieszczęścia i cierpienia, pozostaje bezradna wobec faktyczności tego, co jest pisane jej dziecku, lub też co wyznaczyła mu jego *moira*. Powyższy utwór jest bezpośrednim nawiązaniem do *Odysei*, w której mowa jest o Prządkach zsyłających cierpienia i trudy na Odyseusza:

...tam on zazna

Tego, co jemu los i przykre Prządki wyprzedły,

Zaczynając nić, kiedy matka na świat go wydawała (Homer, 7, 196–198)¹⁰.

⁷ Por. sentencję B94 w tłumaczeniu K. Mrówki: „Słońce nie przekroczy granic; w przeciwnym razie odnajdą je Erynie, pomocnice Sprawiedliwości” (Mrówka 2004, 266).

⁸ Por. Dodds 2014, 14 i nn. Autor twierdzi, że niekiedy, choć wcale nie zawsze, *ἄτη* może być karą za *ὑβρις*. Tak jest np. w IX księdze *Iliady* oraz u Hezjoda (Dodds 2014, 43).

⁹ Wszystkie cytaty z wierszy oraz prozy poetyckiej Z. Herberta przytoczone w tej pracy pochodzą z wydania: Herbert 2008d.

¹⁰ Homer, *Odyseja* (7, 196–198), cyt. za: Kubiak 2013b, 64. Z. Kubiak podaje, że Prządki przedstawiane były jako sędziwe kobiety, z których każda miała wyznaczoną rolę przy pracy. I tak „Kloto wije nić, Lachezis («Udzielająca») ją mierzy, Atropos («Nieodwracalna») przecina. Rzy-

Idąc śladami Homera i starogreckiej koncepcji przeznaczenia, Herbert ukazuje życie człowieka jako zdeterminowane przez los, i to już w chwili jego narodzin. Trud i udręka są wpisane w istotę samego życia – spotykają syna (który musi opuścić bezpieczny dom i zatroskaną matkę), podobnie jak Odyseusza powracającego do Itaki po wojnie trojańskiej. Wędrówka życia jest zatem dla Herberta tym samym, co dla Homera – wypełnieniem się przeznaczenia, jakkolwiek finał zależy w dużej mierze od tego, czy bohater (podobnie jak Odyseusz) sprosta wyzwaniom i oprze się pokusom, a więc pozostanie wierny danemu słowu (Penelopa) oraz nie zrezygnuje z raz obranej drogi. W eposie homeryckim nieodzowna jest jednak opieka i wsparcie bóstwa; taką też rolę pełni Atena, która sprzyja Odyseuszowi w trakcie jego morskiej podróży. Tymczasem w prozie poetyckiej Herberta nie ma żadnej aluzji do Bożej opatrności; syn musi sam stawić czoła wyzwaniom, jakie niesie życie – w myśl Heraklityjskiego powiedzenia: „Γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μῦρους τ'ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μῦρους γενέσθαι” – „Narodzeni pragną żyć i znosić przeznaczenia śmierci, bardziej zaś odpocząć; i pozostawiają dzieci, aby rodziły się przeznaczenia śmierci” (Mrówka 2004, 86). W podobny sposób śmierć spotyka syna w wierszu *Białe oczy* (z tomu *Struna światła*), w którym matka, na przekór przeznaczeniu i wyrokowi losu, szarpie ciało umarłego dziecka, nie przyjmując do wiadomości jego odejścia¹¹:

[...]
białe oczy nie zapalą światła
palców złamany trójkąt
ciszy odjęto oddech

matka krzyczy
szarpie bezwładne imię

Bezwzględna konieczność losu jest także przedmiotem innej jeszcze prozy poetyckiej, utworu *Kropka*, w którym tytułowy znak interpunkcyjny, oznaczający zakończenie myśli w tekście, staje się uosobieniem śmierci, a zatem nawiązuje wprost do wyroku *Ἀνάγκη* i Mojr (wszak jedna z nich – Atropos – przecina nić ludzkiego życia):

Z pozoru kropla deszczu na ukochanej twarzy; żuk znieruchomiały na liściu, kiedy nadciąga burza. Coś, co się da ożywić, zetrzeć, odwrócić. Przystanek raczej, z zielonym cieniem, niż koniec.

mianie utożsamiają z nimi swoje Parki (*Parcae*, od słowa *parere*, ‘rodzić’; pierwotne moce obecne przy ludzkich narodzinach”. (Kubiak 2013b, 65).

¹¹ Wiersz pochodzi z tomu *Struna światła*, wydanego w 1956 r., i znajduje się w sąsiedztwie wierszy takich, jak *Poległym poetom* czy też *Pożegnanie września*. Jest więc nieprawdopodobne, że stanowi wspomnienie młodych ludzi z „pokolenia Kolumbów”, którzy oddali życie za wolność. Jest też niewątpliwie aluzją do wiersza K.K. Baczyńskiego *Elegia o chłopcu polskim*, napisanego w marcu 1944 r., a więc kilka miesięcy przed śmiercią poety (K.K. Baczyński zginął w powstaniu 4 sierpnia 1944 r.).

W istocie kropka, którą za wszelką cenę staramy się oswoić, jest kością sterczącą z piasku, zatrzaśnięciem, znakiem katastrofy. Jest interpunkcją żywiołów. Ludzie powinni posługiwać się nią skromnie i z należytą powagą, jak zwykle, gdy wyręczają los.

Kropka nazwana jest *interpunkcją żywiołów*, co bezpośrednio wskazuje na przyczynę sprawczą losu jako niezależną od woli człowieka, a odnoszącą się do *ἀρχή* – pierwszej zasady i przyczyny świata, którą dla jońskich filozofów przyrody były żywioły: woda, ogień, powietrze i bezkres. Były elementami natury – *φύσις*, jakkolwiek stanowiły źródło istnienia i życia, co implikuje ich wymiar teologiczny. Los, w nawiązaniu do etymologii słowa *Mojra* (pochodzącego od *μόρος*, czyli *śmierć*), jest więc wyrokiem bóstwa. Jego nieodwracalność znajduje swój wyraz w obrazach przemijania, zniszczenia i nagłego końca, mowa jest o *zatrzaśnięciu* oraz o *znaku katastrofy*. Ponadto poprzedzające tragedię wydarzenia są przeczuciem nadchodzącego nieszczęścia, które musi nastąpić, stąd *ζυγ* *znieruchomiały na liściu*, zanim rozpęta się burza. Ostatnia linijka utworu jest przypomnieniem o konieczności ostrożnego stosowania *kropki*. Sugestia tylko pozornie dotyczy określonej zasady w sztuce pisarskiej – jest, tak naprawdę, odniesieniem do człowieka, który przejmuje rolę *Ἀνάγκη* – Temidy (gdy np. sam wymierza sprawiedliwość), lub pozostaje narzędziem w jej rękach, przyczyniając się do tragicznego końca, od którego nie ma odwrotu. Rozumienie *Ἀνάγκη* jako bogini sprawiedliwości pojawia się także w wierszu Herberta *Male serce* (w tomie *Elegia na odejście*), dedykowanym J.J. Szczepańskiemu:

pocisk który wystrzeliłem
w czasie wielkiej wojny
obiegł kulę ziemską
i trafił mnie w plecy

w momencie najmniej stosownym
gdy byłem już pewny
że zapomniałem wszystko
jego – moje winy

przecież tak jak inni
chciałem wymazać z pamięci
twarze nienawiści

historia pocieszała
że walczyłem z przemocą
a Księża mówiła
– to on był Kainem

tyle lat cierpliwie
tyle lat daremnie
zmywałem wodą litości
sadzę krew obrazy
żeby szlachetne piękno
uroda istnienia
a może nawet dobro
miały we mnie dom
przecież tak jak wszyscy

pragnąłem powrócić
do zatok dzieciństwa
do kraju niewinności

pocisk który wystrzeliłem
z broni małokalibrowej
wbrew prawom grawitacji
obiegł kulę ziemską
i trafił mnie w plecy
jakby chciał powiedzieć
– że nic nikomu
nie będzie darowane.

więc siedzę teraz samotny
na pniu ściętego drzewa
dokładnie w samym środku
zapomnianej bitwy

i snuję siwy pająk
gorzkie rozważania

o zbyt wielkiej pamięci
o zbyt małym sercu

Powyższy utwór ukazuje dramat człowieka uwikłanego w wojnę, który – nawet jeżeli zabija w obronie własnej i swojej ojczyzny – nie unika wyroków sprawiedliwości. Wystrzelony pocisk nie ulega prawom grawitacji, tak jakby jego pochodzenie miało charakter zewnętrzny, niezależny od praw φύσις, a jednak wymierzony jest dokładnie w tego, który walczył: „jakby chciał powiedzieć / – że nic nikomu / nie będzie darowane”. W odpowiedzi na agresję i zbrodnię człowiek reaguje, stosując przemoc jako środek obrony, która jednak podlega wyrokom sprawiedliwości, nawet jeżeli to nie on rozpoczął spiralę gwałtu i nienawiści. Tu właśnie tkwi sedno ludzkiego losu i ludzkiego dramatu.

W utworach, w których Herbert ewidentnie czyni aluzje do pojęcia *losu* w mitologii i literaturze starożytnej Grecji, ujednoznacznia stanowisko poety wobec wolności człowieka. Wolność ta jest tylko pozorna, ponieważ *nić* ludzkiego życia jest dziełem *konieczności*, czy będzie nią *Ἀνάγκη* – Temida, czy też Mojry, Erynie, albo *ἀρχή* świata. Człowiek jawi się jako igraszka żywiołów i jego los jest losem przesądzonym, a zatem żaden czyn lub wydarzenie w jego życiu nie są przypadkowe – prowadzą do nieuniknionego, z góry określonego końca, którym jest śmierć. Jest to determinizm na miarę eposów homeryckich, tragedii Sofoklesa, ale nie tylko.

2. Natura ludzka jako przyczyna zniewolenia

Herbert podejmuje także kwestię wolności człowieka w rozumieniu Tukidydesa, który w swojej *Wojnie peloponeskiej* odnosi się nie tyle do *Ἀνάγκη*, ile do istotnych cech natury ludzkiej. To strach, ambicja oraz interesy osobiste poszcze-

gólnych jednostek oraz państw prowadzą do konfliktu i do wojny. Nie ma tu miejsca dla wewnętrznej wolności moralnej człowieka, o którą troszczył się Sokrates, ponieważ sam podmiot tej wolności – istota ludzka – na własne życzenie staje się niewolnikiem swoich namiętności. Nie *Ἀνάγκη*, Mojry czy Zeus decydują – w opinii Tukidydesa – o tragedii wojny, ale natura ludzka, która pozostaje niezmienna, bez względu na upływ czasu.

Zarzewiem II wojny peloponeskiej, toczonej między Atenami i Spartą w latach 431–404 przed Chr., tylko pozornie była rywalizacja ich sprzymierzeńców o kolonie w Epidamnos i Potidai. Jak podaje Tukidydes (1953, 14): „za najważniejszy powód, chociaż przemilczany, uważam wzrost potęgi ateńskiej i strach, jaki to wzbudziło u Lacedemończyków” (I, 24)¹². Prawdziwe powody wojny ukazało także nieformalne spotkanie przedstawicieli Związku Peloponeskiego z posłami ateńskimi w Lacedemonie¹³, w trakcie którego obie strony wyłuszczyły swoje racje. Tukidydes, pisząc przemówienia reprezentantów obu stron, wskazuje na ukryte motywy poprzedzające wybuch konfliktu. Są to atawistyczne instynkty tkwiące w ludzkiej naturze: strach oraz pragnienie władzy i potęgi, które prowadzą do tragedii. Wystarczy przytoczyć fragment wystąpienia posłów ateńskich:

Sama natura rzeczy zmusiła nas do wzmocnienia hegemonii: działał tu przede wszystkim strach, następnie honor, wreszcie wzgląd na korzyść. Nie wydawało się bowiem rzeczą bezpieczną wypuszczać z rąk hegemonię i narażać się na niebezpieczeństwo wtedy, kiedy już wielu nas zniechęciło, a niektórych zbuntowanych musieliśmy siłą poskramiać; również wy nie byliście już dla nas przyjaźnie usposobieni jak dawniej, lecz nieufni i nieżyczliwi; w tych okolicznościach nasi sprzymierzeńcy byliby przechodzili na waszą stronę. Nikomu zaś nie można stawiać zarzutu, jeśli wobec poważnego niebezpieczeństwa stara się wszystko ułożyć zgodnie ze swym interesem. [...] Nie zrobiliśmy zatem nic nadzwyczajnego ani niezgodnego z naturą ludzką, jeśli ofiarowaną nam władzę przyjęliśmy i jeśliśmy jej z rąk nie wypuścili, kierując się najbardziej naturalnymi pobudkami: strachem, honorem i względami na korzyść (I, 75–76) (Tukidydes 1953, 44).

Motywy działania obu stron konfliktu (nie tylko Ateńczyków) są jednoznaczne i nie mają w opinii Tukidydesa – historyka i stratega – nic wspólnego z czynnikami nadprzyrodzonymi w postaci *Ἀνάγκη*. „Sama natura rzeczy zmusiła nas do wzmocnienia hegemonii”, twierdzą Ateńczycy, a zatem nie odwołują się do żadnego bóstwa, by usprawiedliwić agresję. Brzemie, które dźwigają, jest jedynie pochodną ich ludzkiej natury, kierującej się „strachem”, „honorem”, wreszcie „względem na korzyść”. Dlatego też Sparta musiała zareagować wypowiedzeniem wojny, ponieważ jej racje i pobudki były identyczne lub – ujmując rzecz inaczej – tej samej natury. Konieczność i determinizm w *Wojnie peloponeskiej*

¹² Por. także relację Tukidydesa na temat prawdziwych powodów wojny (I, 118–120), gdy mówi o wzmoczonej aktywności Aten, wzmacniających swoją hegemonię kosztem Lacedemończyków, którzy pozostawali bierni. Gdy Ateny zaczęły prowokować Spartę, zaczepiając jej sprzymierzeńców, ta postanowiła wypowiedzieć wojnę (Tukidydes 1953, 66).

¹³ Por. na ten temat Jaeger 1945, 394 i nn.

nie mają więc oblicza zewnętrznej, demonicznej siły *ἄτη*, zesłanej na ludzi z wyroku bóstwa po to, by doprowadzić ich do zguby. Tukidydes bez ogródek wskazuje na rzeczywistą przyczynę konfliktu: w czasie wojny ludzie stają się ofiarami swojej własnej natury. Paradoksalnie jednak, ten rodzaj zależności nosi w sobie element determinizmu w tym sensie, że poszczególne wydarzenia i działania zmuszają do określonych reakcji obronnych, których źródłem jest ta sama natura ludzka. Nie istnieje także żaden punkt odniesienia w postaci platońskich idei Dobra, Prawdy i Piękna, ani też żaden *δαιμονίων*, którego głos byłby wysłuchany. Miarą postępowania w działaniach wojennych uczyniona zostaje jedynie natura człowieka, której istotą nie jest sokratejska *ἀρετή*, lecz *φύσις*¹⁴.

W *Wojnie peloponeskiej* Tukidydes analizuje polityczne i ekonomiczne powody jej wybuchu, jakkolwiek istotą problemu jest sam człowiek. Nieograniczona wolność, zgodnie z którą istota ludzka stanowi „miarę wszechrzeczy”, może zatem prowadzić do samozniewolenia i tragedii¹⁵. Nie *Ἀνάγκη*, ale działania poszczególnych jednostek i *πόλεις* są przyczyną nieszczęścia. Tukidydes nie ma żadnych złudzeń:

widzi, że role tyrana i wyzwoliciela nie były odpowiednikami jakiejś stałej jakości moralnej tych państw, ale były po prostu maskami, które pewnego dnia, ku zdumieniu obserwatora, uległyby zamianie, gdyby zmieniła się równowaga sił (Jaeger 1945, 397)¹⁶.

Determinizm w historii oznaczałby więc tylko to, że przemoc i siła decydują o tym, kto (tymczasowo) założy maskę „wyzwoliciela” i stanie się hipokrytą (role te są naprzemienne). Autor *Wojny peloponeskiej* idzie jednak o wiele dalej, wnika w samo sedno problemu, stawiając pośrednio pytanie o istotę ludzkiej natury i jej konsekwencje dla losów całej społeczności.

Herbert, który czytał i znał dzieło Tukidydesa, wspomina greckiego stratega w wierszu *Dlaczego klasycy* (w tomie *Napis*) – starożytny historyk ukazany został jako człowiek rzetelnie i racjonalnie analizujący powody działań wojennych, bez uciekania się do przyczyn nadprzyrodzonych:

1

w księdze czwartej *Wojny peloponeskiej*
Tukidydes opowiada dzieje swej nieudanej wyprawy
pośród długich mów wodzów
bitew oblężeń zarazy
gęstej sieci intryg

¹⁴ Por. na ten temat Dodds 2014, 153.

¹⁵ Skutki wojny peloponeskiej Tukidydes relacjonuje w następujący sposób: „Wojna była długotrwała i tyle cierpień przypadło w udziale Helladzie, ile nigdy przedtem w równie długim okresie. Nigdy bowiem przedtem nie zdobyli i nie zamienili w pustynię tylu miast ani barbarzyńcy, ani sami Grecy walczący przeciw sobie. Są też miasta, które po zdobyciu zostały skolonizowane przez zupełnie nową ludność. Nigdy też przedtem nie było takiej fali wysiedleń ani takiego przelewu krwi wskutek działań wojennych i walk domowych” (I, 23–24). Zob. Tukidydes 1953, 13 i nn.

¹⁶ Tłum. własne z j. ang.

dyplomatycznych zabiegów
 epizod ten jest jak szpilka
 w lesie

kolonia ateńska Amfipolis
 wpadła w ręce Brazydasa
 ponieważ Tukidydes spóźnił się z odsieczą

zapłacił za to rodzinnemu miastu
 dozgonnym wygnaniem

egzuluwie wszystkich czasów
 wiedzą jaka to cena

2

generałowie ostatnich wojen
 jeśli zdarzy się podobna afera
 skomlą na kolanach przed potomnością
 zachwalają swoje bohaterstwo
 i niewinność

oskarżają podwładnych
 zawistnych kolegów
 nieprzyjazne wiatry

Tukidydes mówi tylko
 że miał siedem okrętów
 była zima
 i płynął szybko

[...]

Komentarz Tukidydesa do powyższych wydarzeń jest rzeczywiście powściągliwy, wręcz lakoniczny. Stanowi proste stwierdzenie faktu, pozbawione próby samousprawiedliwienia, a tym bardziej jakiegokolwiek heroizacji własnej osoby. Spóźnia się z odsieczą dla ważnego strategicznie dla Aten Amfipolis (zajętego przez Spartan w 424 roku przed Chr.), za co zostaje skazany na wygnanie. Kolejne 20 lat przebywa w Tracji i na Peloponezie, poza granicami ojczyzny. Nie żali się na swój los, nie wini ani żołnierzy, ani dowódców. Nie zrzuca także przegranej na karb *nieprzyjaznych wiatrów*, a więc czynników obiektywnych, które potencjalnie mogłyby być spowodowane wolą bóstwa (tak jak to miało miejsce w *Odysei*, gdzie na prośbę zranionego cyklopa Polifema Posejdon próbuje udaremnić podróż powrotną Odyseusza). Tukidydes nie łączy wojny z żadnym bóstwem. Zaistniałe wydarzenia tak podsumowuje w *Wojnie peloponeskiej*:

Tak się złożyło, że po mej strategii pod Amfipolis musiałem 20 lat spędzić z dala od ojczyzny. Miałem wtedy sposobność dokładniej śledzić wypadki zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie, a na skutek wygnania szczególnie po stronie peloponeskiej (V, 26) (Tukidydes 1953, VI)¹⁷.

¹⁷ Cyt. za: Kumaniecki 1953, VI.

Nieco inne jest stanowisko Ksenofonta, który uważał, że zarówno upadek Sparty, jak i Aten jest karą bogów za pychę (*ὕβρις*) człowieka (Jaeger 1945, 397). Autor *Anabasis*, zwanej także *Wyprawą Cyrusa*, która miała miejsce w latach 401–399 przed Chr., był jednym z dziesięciu tysięcy greckich najemników, wspierających Cyrusa w walce o tron z jego starszym bratem – Artakserksesem II Mnemonem, królem Persji. Po śmierci Cyrusa i zgładzeniu podstępem wodzów greckich przez Persów, dziesięć tysięcy greckich żołnierzy wyrusza w drogę powrotną do domu. Przemierzają tysiące kilometrów na wrogi terytorium, staczając liczne bitwy z barbarzyńcami, grabiąc i zabijając, by ostatecznie dotrzeć do wybrzeży Morza Czarnego, a stamtąd do greckiego Chrysopolis. W wierszu *Anabaza* (z tomu *Raport z obłąkanego Miasta i inne wiersze*) Herbert, wzorem kłasyków, ukazuje realia żołnierskiego życia bez zbędnych sentymentów, nie odwołując się ani do losu – *Ἀνάγκη*, ani do Zeusa, ani nawet do obiektywnie istniejących wartości moralnych, ponieważ taka jest natura wojny:

Kondotierzy Cyrusa legia cudzoziemska
 przebiegli bezwzględni – tak jest – mordowali
 dwieście piętnaście marszów dziennych
 – zabijcie nas nie możemy iść dalej –
 trzydzieści cztery tysiące sześćset pięćdziesiąt stadiów

rozjątrzeni bezsennością szli przez dzikie kraje
 niepewne brody przełęczę w śniegu i słońce płaszczyzny
 wyrabując swoją drogę w żywym ciele ludów
 na szczęście nie kłamali że bronią cywilizacji

słynny okrzyk na górze Teches
 błędnie interpretują sentymentalni poeci
 znaleźli po prostu morze to znaczy wyjście z lochu

odbyli podróż bez Biblii proroków krzaków płonących
 bez znaków na ziemi bez znaków na niebie
 z okrutną świadomością – że życie jest wielkie

Anabasis Kyru, jak podaje Z. Kubiak (2013a, 134), oznacza „drogę w górę”, „od wybrzeża w głąb lądu”, którą Grecy przemierzali pod wodzą Cyrusa przeciwko królowi perskiemu. Odwrót był równie krwawy, jak ofensywa, ponieważ żołnierze mordowali i rabowali, aby zdobyć żywność i zrekompensować sobie zaległy żołd. Sytuacja była szczególnie trudna po tym, jak Persowie wymordowali strategów greckich:

[Grecy] brali bowiem pod uwagę to, że stoją przed bramami króla, a wkoło nich wszędzie jest wiele szczepów i miast nieprzyjacielskich; nikt już nie miał zaopatrywać ich w żywność; dzieliło ich od Grecji co najmniej dziesięć tysięcy stadiów; nie było żadnego przewodnika, który by pokazał drogę; trudne do przebycia rzeki zagradzały im drogę do domu; zdradzili ich także ci barbarzyńcy, którzy z Cyrusem wyruszyli w głąb kraju; zostali sami, nie mając ani jednego jeźdźca do pomocy (Ksenofont 1955, 80).

W takich okolicznościach żołnierze greccy faktycznie, w aktach desperacji, ale także dla chęci zysku, dopuszczali się masowych mordów, „wyrąbując”, jak pisze Herbert, „swoją drogę w żywym ciele ludów”. Ksenofont relacjonuje szczerze i precyzyjnie, jak dopuszczano się aktów gwałtu i przemocy, plądrując i niszcząc wszystko to, co stało im na drodze, zgodnie z prawem silniejszego, o którym wspomina m.in. w rozmowie z Medosadesem¹⁸. „Na szczęście nie kłamali że bronią cywilizacji”, twierdzi Herbert, i rzeczywiście autor żołnierskich wspomnień – Ksenofont, podobnie jak Tukidydes – nie jest hipokrytą, który usprawiedliwiałby swoje czyny, odwołując się do pobudek innych niż czysto materialne i podyktowane prawem siły. Nie zakłada maski „wyzwoliciele”, chociaż podkreśla wyższość cywilizacyjną Greków nad barbarzyńcami. W swoim przemówieniu do żołnierzy (najpewniej obliczonym na podniesienie ich morale) przypomina, że Grecy pozostają wierni przysiędze, którą złożyli bogom, podczas gdy barbarzyńcy, łamiąc rozejm, dopuścili się krzywoprzysięstwa. Hellenowie wyróżniają się także męstwem i dzielnością, o czym świadczy ich opór wobec Persów w przeszłości. I – co najważniejsze – są zawsze wolni: „Albowiem nie składacie hołdów żadnemu śmiertelnemu panu – jedynie bogom” (Ksenofont 1955, 88).

„Słynny okrzyk na górze Teches”, o którym wspomina Herbert w wierszu, czyli *θάλασσα! θάλασσα!* (Morze! Morze!), był spontaniczną reakcją greckich żołnierzy na ocalenie i możliwość realnego powrotu do domu. W ostatniej strofie wiersza ich los zostaje skontrastowany z sytuacją Żydów, którym Jahwe, za pośrednictwem Mojżesza, obiecuje wyzwolenie z niewoli egipskiej i przeprowadzenie do Ziemi Obiecanej („obfitującej w mleko i miód”). Bóg ukazuje się prorokowi na górze Horeb w postaci płonącego krzewu. Potomkowie Abrahama, Izaaka i Jakuba mają zatem szczególne wsparcie w Bogu, który własnym słowem poświadcza, że wyzwoli ich spod panowania Faraona i będzie ich ostoją¹⁹. Grecy najemnicy nie mieli takiego wsparcia; otoczeni ze wszystkich stron przez wrogów, na obcej ziemi, nie doznali Bożego objawienia. Kierując się zwykłym instynktem przeżycia („życie jest wielkie”), musieli sami wywalczyć sobie możliwość powrotu do domu.

Cytowane utwory Herberta pozwalają dostrzec stosunek poety do kwestii wolności człowieka w opozycji do *Ἀνάγκη*. Wolność człowieka nie jest nieograniczona, jest zdeterminowana przez czas i naturę – *φύσις*. W pierwszym przypadku czas ludzkiego życia w sposób nieunikniony prowadzi do śmierci; to córki *Ἀνάγκη* – Mojrj – przędą nić ludzkiego losu, a ich imię posiada swój źródłosłów w słowie *μόρος*, oznaczającym po prostu ‘śmierć’. Rola Mojrj w platońskiej wizji eschatologicznej Era przypomina funkcje Erynni, które podobnie jak Temida decydują o losach ludzkich zgodnie z zasadą zachowania umiaru i sprawiedliwości. Konieczność przyjęcia i akceptacji losu jest tematem prozy poetyckiej *Matka*

¹⁸ Zob. Ksenofont 1955, 214 i nn.

¹⁹ Por. na ten temat *Księga Wyjścia*, Rdz 3, 1–22.

i *Kropka*, a także cytowanego wiersza *Male serce*. Pojawia się jednak również w utworach takich, jak *Dlaczego klasycy czy Anabaza*, gdzie ograniczenie ludzkiej wolności podyktowane jest samą naturą człowieka, co doskonale ujmuje sentencja Heraklita: *Ἡθος Ἀνθρώπου Δαιμόνιον*. Jeżeli przyjmiemy jej tłumaczenie w wersji takiej, że „Charakter człowieka jest jego przeznaczeniem”²⁰, wówczas można dostrzec konieczność i współzależność wydarzeń poprzedzających wybuch wojny peloponeskiej, lub też można łatwiej określić przesłanki stojące za agresją i przemocą stosowaną przez greckich najemników na ziemi Persów (*Anabaza*). Interpretacja deterministyczna oznaczałaby, że istotą natury ludzkiej jest instynkt przetrwania, strach i rządza władzy – które to cechy wysuwają się na plan pierwszy, szczególnie w warunkach wojennych. Autor *Wojny peloponeskiej* – Tukidydes – nie upatruje czynników sprawczych wśród bogów Olimpu i nie powołuje się, opisując tragedię wojny, na *Ἀνάγκη*. A jednak determinizm polega na tym, że Sparta jest zmuszona zareagować na wzrost ateńskiej potęgi, tzn. determinatem jej decyzji była sama natura człowieka. W wierszu *Dlaczego klasycy* Herbert ukazuje racjonalizm, ale też uczciwość i prawdomówność Tukidydesa, nieszukającego usprawiedliwienia dla aktu ludzkiej przemocy w przyczynie metafizycznej. Upadek i destrukcja imperiów, w opinii Ksenofonta, jest z kolei wyrazem działania sprawiedliwości bóstwa karzącego ludzi za pychę (*ἄβρις*).

Herbert przyjmuje do wiadomości konieczność ludzkiego losu, zdeterminowanego przez naturę człowieka i nieunikniony upływ czasu. Jest świadomy ograniczeń fizycznych i materialnych ludzkiej wolności, począwszy od świadomości własnego ciała (*O dwu nogach Pana Cogito*, z tomu *Pan Cogito*). Wolność człowieka może zaistnieć o tyle, o ile transcenduje ona te instynkty naturalne, które prowadzą do autodestrukcji, np. strach i wynikające zeń stosowanie przemocy i agresji w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa i/lub uprzywilejowanej pozycji. Stąd niezmiennie dążenie Sokratesa do nauczania i kształtowania cnoty – *ἀρετή*, która, w świetle powyższych rozważań, może być uznana za optymalne wyjście dla człowieka pragnącego pozostać wolnym. Wydaje się zatem, że wolność nie oznacza *uwolnienia się* od jakichkolwiek restrykcji natury moralnej czy etycznej. Wręcz przeciwnie – konsekwentne potraktowanie kwestii *ἀρετή* jest równoznaczne z odzyskaniem wolności, ponieważ człowiek nie ulega zniewoleniu przez własne autodestrukcyjne instynkty. Nie czyniąc się *miarą wszechrzeczy*, paradoksalnie odwołuje się do tego, co jest poza nim (czy będzie to idea *dobra*, czy cnota *sprawiedliwości*, czy też *δαιμονίων*) i co znajduje aprobatę w jego własnej naturze dlatego, że jest racjonalne i ma konstruktywny sens. Ponieważ działanie wbrew tej naturze jest, według Sokratesa, ułomnością i brakiem, prowadzi ostatecznie do zniewolenia. „Jak bowiem człowiek doskonale rozwi-

²⁰ Zob. Dodds 2014, 48. Autor twierdzi, że w tragediach Eurypidesa zło nie pochodzi już z zewnątrz (jako skutek działania *Ἄτη*), ale z samego wnętrza/natury człowieka (Dodds 2014, 151). „Ἡθος Ἀνθρώπου Δαιμόνιον”, sentencja B119 Heraklita w tłumaczeniu K. Mrówki brzmi: „Charakter człowieka jest bogiem” (zob. Mrówka 2004, 322).

nięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości” (Arystoteles 2012, 28), twierdził Arystoteles w *Polityce*, co można sparafrazować na użytek pojęcia *wolności*, która wzrasta wprost proporcjonalnie do *prawości* czy też *szlachetności* człowieka: człowiek tym bardziej jest wolny, im bardziej prawy. Cytowany już wcześniej prof. Bešancon ujmuje rzecz następująco (w kategoriach religii i filozofii chrześcijańskiej):

Czym jest zatem wolność? „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię”, pisał św. Paweł, „bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z prawa grzechu”. Święty Augustyn, po Pawle, uważa, że wolność nie jest tylko możliwością wyboru, co by się raczej odnosiło do wolnej woli danej każdemu człowiekowi. Wolność człowieka to możliwość wyboru czynienia dobra, jego wolność rozpoznania prawdy. „Prawda was wyzwoli” (Bešancon, 5).

3. Dramat Hamleta

A jednak, ujmując rzecz dialektycznie, należy stwierdzić, że problem *Ἀνάγκη* – losu człowieka i związanej z nim wolności – może być w swojej istocie tragiczny, z czego Herbert zdawał sobie świetnie sprawę. Aspirowanie do *ἀρετή* okazuje się szczególnie trudne, jeśli nie niemożliwe, w sytuacji Edypa, Orestesa czy wreszcie Szekspirowskiego Hamleta. Świadomy zbrodni dokonanej w Elzjnorze na ojcu, książę nie jest w stanie wytłumaczyć jej racjonalnie, ponieważ jest ona skutkiem działania irracjonalnych instynktów człowieka, tych samych, które kierowały Atenami i Spartą (strach, interes własny, pragnienie władzy czy honor). Nie jest przecież możliwe, by Hamlet, wiedząc o zbrodni popełnionej przez Klaudiusza (który dodatkowo poślubił jego matkę), mógł wieść spokojne i moralnie nienaganne życie, czy to w rodzinnym zamku, czy to na uniwersytecie w Wittenberdze. Szekspirowski protagonista, wzorem bohaterów antycznych tragedii, odwołuje się do wyroków losu:

Być albo nie być – oto jest pytanie.
 Kto postępuje godniej: ten, kto biernie
 stoi pod gradem zajądłych strzał losu,
 Czy ten, kto stawia opór morzu nieszczęść
 I w walce kładzie im kres?
 Umrzeć – usnąć – i nic poza tym – i przyjąć,
 że śmierć uśmierza boleść serca i tysiące
 Tych wstrząsów, które dostają się ciału
 W spadku natury. O tak, taki koniec
 Byłby czymś upragnionym. Umrzeć – usnąć –
 Spać – i śnić może? Ha, tu się pojawia
 Przeszkoda: jakie mogą nas nawiedzać
 Sny w drzemce śmierci, gdy ścichnie za nami
 Doczesny zamęt? Niepewni, wolimy

Wstrzymać tę chwilę. I z tych chwil urasta
Długie, potulnie przecierpiane życie (Szekspir 2013, 307 i nn.)²¹.

Sednem tragedii jest nie tyle akt zemsty na królu, ile potencjalne konsekwencje tego czynu dla samego Hamleta. To jego własna, ludzka natura, domagająca się zadośćuczynienia, zmusza go do obrony honoru zamordowanego ojca, ale także swojego i matki. Słowa: „długie, potulnie przecierpiane życie” sugerują tragiczność ludzkiego losu na wzór antycznych bohaterów *Iliady*: „Bardzo cierpliwe serce dały ludziom Mojry”²². W swoim eseju na temat duńskiego księcia Herbert komentuje jego dramat następująco:

Miał także swój system wartości i drabinę może niezbyt wysoką, ale o szczeblach mocnych, na których śmiało można oprzeć stopy. Obok pojęć obojętnych i łatwo dających się w rękę ugniatać były w systemie pojęcia nieprzyjemne i twarde jak śmierć, zbrodnia, ale i z nich po pewnych zabiegach udało się zrobić cegielki podpierające architekturę rozsądną i ładną. Człowiek był jednym z bytów wysoko postawionych i szczelnie wkomponowanych w budowę. Gdyby nie tragiczne wypadki, które wyrwały księcia z nastroju studiów i kontemplacji, byłby on może do końca życia trochę stoikiem, trochę epikurejczykiem, trochę arystoteliem. Nagła śmierć ojca wymykała się racjonalnym interpretacjom. Był to fakt, r z e c z , k t ó r a j e s t, twardy przedmiot kanciasty, nagi, bezsensowny. Cały kunsztowny system zachwiał się od tego doświadczenia (Herbert 2002, 131).

„Zajadłe strzały losu”, o których wspomina Hamlet w swoim monologu, wydają się nie do odparcia. Jakikolwiek wybór podejmie książę, jego życie będzie naznaczone skazą; pasywność oznacza milczącą akceptację dokonanej na ojcu zbrodni. Zemsta jest wyrazem jego typowo ludzkiej postawy, żądającej rekompensaty za doznaną tragedię; rodzi jednak głęboką awersję do świata, w którym akt gwałtu i przemocy zostaje wymuszony, narzucony przez los. „Okrucieństwo i nicość człowieka zaraziły nawet przyrodę”, jak pisze Herbert (2002, 131), co oznacza, że książę w konfrontacji z wyzwaniem losu odczuwa odrazę do świata i człowieka, także do samego siebie (stąd odrzucenie Ofelii i myśli samobójcze). Max Scheler, pisząc o pojęciu tzw. winy tragicznej, przedstawia rzecz następująco:

Winę tragiczną, w którą bohater „popada”, raczej to charakteryzuje, iż każda z treści należących do z a k r e s u jego m o ż l i w e g o wyboru, która się przed nim zarysowuje, jest „grzeszmem” działaniem lub zaniedbaniem czegoś tak, że wskutek tego bohater przed j a k i m ś rodzajem winy nie ma ucieczki i pada koniecznie jej ofiarą nawet przy wyborze tego, co względnie „najlepsze” (Scheler 1981, 22).

Racjonalizm filozofów wydaje się zatem mało znaczącym *panaceum* na wyroki *Ἀνάγκη*. Wolność człowieka jest tylko pozorem, ponieważ w rzeczywistości jest on zdeterminowany przez czas, naturę – *φύσις* – i swój własny charakter,

²¹ Por. także monolog Hamleta w akcie pierwszym, scenie czwartej: „To los mnie woła – i jego wezwanie / Spręży się w każdej żyłce mego ciała / Tężyżną ścięgnem nemejskiego lwa” (Szekspir 2013, 269).

²² Homer, *Iliada* (24, 49), cyt. za: Kubiak 2013b, 64.

który kształtuje jego przeznaczenie, zgodnie z heraklityjskim powiedzeniem: *Ἡ-θoς Ἀνθρώπος Δαίμων*. Herbert nie udziela (na podstawie cytowanych utworów) jednoznacznej odpowiedzi o zakres wolności człowieka, poprzez język poezji czyni jednak aluzję do *conditio humana*, przekraczającej granice myślenia czysto racjonalnego, logicznego i filozoficznego. Ale poeta nigdy też nie kwestionował znaczenia sokratejskiej *ἀρετή* jako klucza do wolności człowieka. Świadczy o tym dramat *Jaskinia filozofów*, w którym przypomniana zostaje śmierć Sokratesa, do końca wiernego swoim etycznym przekonaniom. Herbert zdaje się twierdzić, że są ludzkie dramaty (dramat Hamleta czy dramat wojny), których nie sposób określić w granicach racjonalnych pojęć filozoficznych. Pytanie o *Ἀνάγκη* jest dla niego pytaniem o granice ludzkiej wolności, ale także pośrednio pytaniem o Absolut; tytułowa *Kropka* nie bez powodu nazwana jest *interpunkcją żywiołów*.

4. Relacja wolność–prawda według prof. Izdory Dąbskiej a rozumienie wolności w twórczości Zbigniewa Herberta

W swoim artykule *Gdy myślę o słowie „wolność”*²³, opublikowanym w miesięczniku „Znak” w 1981 roku, prof. I. Dąbska rozważa relację między wolnością a prawdą, nadając obu terminom charakter aksjologiczny. *Wolność*, według autorki, jest terminem „relacjonalnym” w tym sensie, że zawsze jest *wolnością od czegoś*, czy będzie to strach, czy zniewolenie, czy przemoc. Jednocześnie jed-

²³ Artykuł I. Dąbskiej zostaje przywołany z dwóch powodów; Herbert dedykował autorce swój wiersz *Potęga smaku* oraz znał wyżej cytowany artykuł, o czym świadczy list poety do prof. I. Dąbskiej z dn. 21.10.1982 r. (zob. Perzanowski 2001, 96). Herbert uczestniczył także w *privatissimach* filozoficznych, prowadzonych przez I. Dąbską w Gdańsku (poznał ją najpewniej w latach 1947–1948). Ponadto przytoczony w niniejszej pracy artykuł I. Dąbskiej w „Znaku” ukazał się w 1981 r., gdy Polska była zniewolona przez totalitarny system komunistyczny, co oznacza, że pojęcie *wolności* nabrało szczególnego znaczenia. Prof. I. Dąbska (1904–1983) była przedstawicielką lwowsko-warszawskiej szkoły filozoficznej (asystentką prof. K. Twardowskiego). W czasie II wojny światowej należała do Armii Krajowej i organizowała tajne komplety w podziemnym Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. W 1945 r. musiała opuścić Lwów i pod zmienionym nazwiskiem udała się wraz z siostrą do Gdańska (była poszukiwana przez NKWD). W okresie komunizmu pozostała filozofem niezłomnym, podobnie jak H. Elzenberg, R. Ingarden i W. Tatarkiewicz. Z początkiem lat 50. stała się wraz z innymi przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej obiektem ataku ze strony A. Schaffa, stojącego na czele Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR. Odsunięta od zajęć dydaktycznych, prowadziła jednak w Gdańsku *privatissima* dla swoich studentów. Po odwilży w 1956 r. wraz z prof. R. Ingardenem wskrzesiła katedrę filozofii UJ, jednak władze komunistyczne pozwoliły jej pracować na uczelni tylko do roku 1964, a następnie przeniesiono ją do IFiS PAN. Prowadziła jednak niezależne seminarium epistemologiczno-metodologiczne dla swoich studentów. Prof. I. Dąbska zmarła 18.06.1983 r. Na jej grobie w Rudnej Wielkiej widnieje napis: „Izydora Dąbska (1904–1983) Profesor filozofii. Żołnierz AK”. (Por. na ten temat Perzanowski 2001, 11–112, a także: Kuliniak, Leszczyna, Pandura, Ratajczak 2018, 6–15).

nak uwolnienie od czegoś oznacza *wolność ku* czemuś, a więc *wolność od* jest korelatywna względem *wolności ku*. Po trzecie *wolność* jest związana z kategorią modalną możliwości; „*wolność* bowiem jest niezbędnym warunkiem możliwości pewnych aktów, sposobów bycia, zachowań się” (Dąbska 1981, 857). *Wolność* człowieka nie jest jednak nieograniczona; na jej drodze staje *konieczność* pod postacią prawa przyczynowości, ale także *konieczność* w rozumieniu egzystencjalistów, jako przymus ciągłego dokonywania wyborów, kształtujących życie i los człowieka. Oba terminy: *wolności* i związanej z nią *konieczności* były dobrze znane stoikom, których fizyka stała się podstawą etyki, a konkretnie – stoickiego rozumienia *wolności* wewnętrznej człowieka.

Światem rządzą prawa natury, które są też prawami rozumu, czyli Logosu. Mędrzec stoicki wyróżnia te rzeczy i wydarzenia, które są od niego niezależne, jako obojętne dla sfery jego osobistej, wewnętrznej *wolności*. Ta ostatnia z kolei zależy tylko i wyłącznie od człowieka, który kieruje się w życiu rozumem:

Polega ona [wolność] na zachowaniu, wbrew wszelkim czynnikom zewnętrznego przymusu i wydarzeniom, które los na nas zsyła, możliwości życia poddanego li tylko nakazom rozumu, a to znaczy życia w prawdzie i sprawiedliwości. Tylko o takim człowieku, o mędrцу powiedzieć można, że jest wolny (Dąbska 1981, 858).

Jaki jest zatem związek *wolności* i *prawdy*? Człowiek wolny to taki, który kieruje się w życiu rozumem, co jest równoznaczne z jego dążeniem do odkrycia *prawdy*. Uwalnia się od strachu, irracjonalnych pożądań i namiętności, wybierając *Logos* i *prawdę*, będące gwarantami jego wewnętrznej *wolności*:

Z natury przysługuje ci możliwość wolnego, nieprzymuszonego wyboru [...]. Czy ktoś może cię zmusić, byś nie uznawał *prawdy*? Czy ktoś może cię zmusić, byś akceptował fałsz? Nikt przecież (Epiktet 1981, 858).

Prawda jest więc dla stoików równoznaczna z *wolnością* od fałszu, co implikuje aksjologiczną istotę *wolności*, jako skierowanej *ku* *prawdzie*, *mądrości* i *cnocie* moralnej.

Wolność, według I. Dąbskiej, posiada wymiar aksjologiczny wówczas, gdy staje się warunkiem realizacji wartości, albo konkretnie – gdy implikuje odpowiedzialność moralną oraz dążenie do *prawdy*. Poznanie *prawdy* stanowiło o istocie *wolności* dla stoików, ponieważ oznaczało uwolnienie się od fałszu i życie zgodne z *Logosem*. Propagowanie fałszywych informacji należałoby zatem rozumieć jako próbę zniewolenia ludzi, którym zamknięto drogę do poznania *prawdy*. *Prawda* z kolei jest wartością o charakterze moralnym w tym sensie, że pozwala ludziom wydawać prawdziwe sądy, zgodnie z ich rozumną naturą i prawem do *wolności*.

I jeszcze w jednej postaci jawi się relacja *wolności* i *prawdy*, nadając terminowi *wolność* aksjologiczny sens. Chodzi mianowicie o użycie słowa *prawda* na oznaczenie tego, co nazywa się niekiedy autentycznością czy rzetelnością moralną osoby ludzkiej, o „zgodność tego, co z wierzchu, z tym, co w środku” jak mówi Platon w *Fajdroście*, o wierność swojej, za słuszną uznanej, linii życia (Dąbska 1981, 860).

W świetle powyższych rozważań prof. I. Dąmskiej na temat współzależności *wolności* i *prawdy* można przedstawić wzajemną korelację obu terminów w wybranych utworach Herberta. *Wolność*, zgodnie z zarysowaną tu koncepcją stoicką, polega na odkryciu i zrozumieniu *prawdy*, ponieważ *prawda* wyzwala człowieka od fałszu, od błędnych mniemań i ignorancji. Dla Sokratesa (o czym była już wcześniej mowa) zło nie jest czymś pozytywnym, ale raczej wynikiem niewiedzy, ułomnością i brakiem, a więc rodzajem zniewolenia. W tym kontekście prawdomówność Tukidydesa w opisie wojny peloponeskiej – oraz w utworze Herberta *Dlaczego klasycy* – jawi się jako wyraz jego wolności. Tukidydes bowiem nie usprawiedliwia ludzkich działań wojennych wołą *Ἀνάγκη*, ale prawdą o ludzkiej naturze zniewolonej przez strach, ambicje osobiste i pragnienie władzy. Rozsądek pozwala mu dostrzec prawdę, której zrozumienie jest z kolei krokiem ku wolności, ponieważ wyzwala myślącego i rozumnego człowieka od irracjonalnych popędów i zachowań. Nie tylko zatem wolność jest wolnością ku prawdzie, ale także prawda stanowi warunek *sine qua non* wolności. Ta współzależność implikuje etyczny/moralny charakter prawdy i wolności, które stanowią o godności człowieka (są tacy, którzy potrafią za nie oddać życie). Herbert daje temu wyraz w wierszu *Tarnina* (z tomu *Elegia na odejście*), w którym przydrożny, bujnie kwitnący krzew staje się symbolem ludzkiej odwagi i wewnętrznej wolności, bez względu na wyroki losu:

Wbrew najgorszym przewidywaniom wróżbitów pogody
 – szeroki klin polarnego powietrza wbity po nasadę w powietrze –
 wbrew instynktowi życia świętej strategii przetrwania
 – inne rośliny z namysłem zbierają siły do skoku
 i na czarnych liniach frontu gromadzą pąki przed atakiem –
 zanim Prospero podniesie rękę
 tarnina rozpoczyna solowy koncert
 w zimnej pustej sali

ten przydrożny krzew łamię
 znowę ostrożnych
 i jest
 jak piękni młodzi ochotnicy
 którzy giną w pierwszym dniu wojny w nowiutkich mundurach
 podeszwy butów ledwo zapisane piaskiem
 jak gwiazdy poezji przedwcześnie zagasłe
 jak wycieczka szkolna zabrana przez lawinę
 jak ci co pośród ciemności widzą jasno
 jak powstańcy którzy wbrew zegarom historii
 wbrew najgorszym przewidywaniom
 mimo wszystko zaczynają

o szaleństwo białych niewinnych kwiatów
 zamieć oślepiająca
 grzbiet fali
 aubada z krótkim uporczywym ostinato
 aureola bez głowy

tak tarnino
parę taktów
w pustej sali
a potem potargane nuty
leżą wśród kałuż i rudych chwastów
by nikt nie wspominał

ktoś jednak musi mieć odwagę
ktoś musi zacząć

tak tarnino
kilka czystych taktów
to bardzo dużo
to wszystko

Pomimo złych prognoz, zapowiadających napływ lodowatego arktycznego powietrza, tarnina wypuszcza pęki białych kwiatów, narażonych nieuchronnie na zamrożenie, w czym wydaje się irracjonalna. Nie chroni się – „wbrew instynktowi życia świętej strategii przetrwania” – przed mrozem, ale kwitnie bujnie na przekór wyrokowi pogody, czyli losu. *Konieczność* śmierci nie ma żadnego wpływu na jej wolność wewnętrzną, która dodaje odwagi i siły, by stawić czoła nieuchronności losu. Tytułowa tarnina przypomina m.in. młodych poetów powstania warszawskiego, dla których wolność (równoznaczna z prawem do prawdy, a tym samym ludzkiej godności) była wartością nadrzędną. Pomimo że ich los został przesądzony, rozpoczęli powstanie jako wyraz sprzeciwu wobec zniewolenia (ówczesnego i przyszłego). Herbert określa ich decyzję mianem *kilku czystych taktów*, przez co rozumie beznadziejną walkę o godność człowieka, której nieodzownym elementem jest prawo do wolności i do prawdy. *Czystość* oznacza autentyczność poświęcenia i „wierność swojej”, jak pisze I. Dąbska, „za słuszną uznaną linią życia”. *Konieczność*, rozumiana jako prawo silniejszego, skazała powstańców na śmierć, ale paradoksalnie pozostali wolni wewnątrz. Herbert twierdzi, że kwitnąca na mrozie tarnina jest także, „jak ci, co pośród ciemności widzą jasno”, czyli rozumieją konieczność dania świadectwa prawdzie, nawet kosztem własnego życia. Nie chodzi tu o prawdę dla samej prawdy w znaczeniu pojęcia czy idei, ale o jakość i godność życia tych, którzy przeżyją. Oznacza to, że wolność ma charakter relacyjny także w odniesieniu do drugiego człowieka. Chodzi przy tym nie tylko o wolność w sensie politycznym, ale o wolność sądenia na podstawie prawdy. Brak prawdy, czyli kłamstwo, jest przecież podstawą złego/mylnego sądu, co prowadzi do wewnętrznego zniewolenia człowieka.

W wyżej cytowanym utworze tarnina jest także „jak wycieczka szkolna zabrana przez lawinę”, a więc nie chodzi tylko o *konieczność* w znaczeniu prawa siły, obowiązującego w sferze polityki. Wolność człowieka jest ograniczona przez prawa natury, a jego życie jawi się jako kruche i bezbronne wobec potęgi kataklizmu.

Po IV w. przed Chr. kosmiczną Mojrę będzie się nieraz pojmować w sposób, który można by nazwać deterministycznym w nowożytnym znaczeniu tego słowa. Jest to „przeznaczenie”, określane przez filozofów stoickich wyrazem *heimarmene*, wywodzącym się od tego samego pierwiastka, który dźwięczy w słowach: *meiromai, moira* (Kubiak 2013b, 65).

Jednak *przeznaczenie* nie było dla stoików wyrazem irracjonalnej potęgi w rodzaju *Ἀνάγκη*, ale raczej wynikało z praw Logosu rządzącego wszechświatem. Akceptacja *przeznaczenia*, na które człowiek nie ma wpływu, jest wyrazem postawy racjonalnej, zgodnej z rozumną naturą wszechświata. Przywołana przez Herberta w wierszu *lawina* byłaby zatem dla mędrca stoickiego zaledwie nieuniknionym faktem, który należy przyjąć – jako niezależny od naszej woli czy cnoty moralnej. Rozpaczanie z powodu kataklizmu i jego skutków (śmierć dzieci) jest irracjonalnym błędem, niezgodnym z zasadami ataraksji i *ratio*.

Dla obu szkół [epikureizmu i stoicyzmu] bóstwo przestało być synonimem arbitralnej Potęgi, stało się natomiast ucieleśnieniem racjonalnego ideału; transformacja była dziełem klasycznych myślicieli greckich, zwłaszcza Platona. Jak słusznie podkreślał Festugière, „religia stoicka wywodzi się bezpośrednio z *Timajosa* i z *Praw*” (Dodds 2014, 190).

Herbert jest innego zdania. Jeśli nawet przyjmuje (tak jak w wierszu *Anabaza*), że w warunkach wojennych to natura ludzka staje się źródłem *konieczności*, to jednak w cytowanej powyżej *Tarninie* ukazuje broniących się powstańców, czy też ofiary kataklizmu, jako nieuchronnie skazane na swój los. W pierwszym wypadku śmierć jest ceną za obronę wolności i prawa do prawdy. Motywy kierujące powstańcami nie są zatem wcale irracjonalne i nie wynikają z namiętności takich, jak: strach, interes osobisty czy żądza władzy. Prawo do wolności jest prawem sądenia, czyli prawem do prawdy. Wolność ma zatem, jak zauważa I. Dąbska, wartość aksjologiczną. W drugim wypadku natura – *φύσις* – sama przecina nić życia ludzkiego, który to fakt jest w zupełności irracjonalny. Mówiąc o *prawdzie*, Herbert nie ucieka się do racjonalnych interpretacji *przeznaczenia* na sposób stoicki. W wierszu *Widokówka od Adama Zagajewskiego* (z tomu *Rovigo*) pisze:

Dziękuję tobie Adamie za kartkę z Fryburga
na której Anioł w komeżce ze śniegu
wielką trąbą obwieszcza natarcie
ohydnych bloków mieszkalnych

Przekroczyły horyzont zbliżają się nieuchronnie
aby zdobyć twoją i moją katedrę

Ohydne bloki mieszkalne z Czernobyli Nowej Huty Düsseldorfu

Wyobrażam sobie dokładnie co robisz w tej chwili –
Czytasz garstce wyznawców bo są jeszcze wyznawcy
„Das war sehr schön, Herr Zagajewski”. „Wirklich sehr schön!”
„Danke”. „Nichts zu danken”. – „Das war wirklich sehr schön!”
No widzisz wbrew temu co wydumał tragiczny Adorno

[...]

Tej garstce która nas słucha należy się piękno
ale także prawda
to znaczy – groza

aby byli odważni
gdy nadejdzie chwila

Anioł w komeżce pierwszego śniegu jest zaprawdę Aniołem Zagłady
podnosi trąbę do ust przywołuje pożar
na nic nasze zaklęcia modlitwy talizmany różańce

Oto zbliża się chwila ostateczna
podniesienie
ofiara
chwila którą rozdzieli

i wstąpimy osobno w roztopione niebo

Prawda zostaje utożsamiona z *grozą*, a więc jest tym, co budzi strach, przerażenie i poczucie zagrożenia. Jako taka nie traci swojego wymiaru aksjologicznego, ponieważ w chwili próby staje się bodźcem, środkiem lub impulsem skłaniającym do odważnej reakcji. *Prawda* także w tym wierszu jest zatem wyzwoleniem od ułudy, kłamstwa pozorów i mistyfikacji. Jest uwolnieniem. Ponadto ma wymiar deontologiczny w tym sensie, że zobowiązuje do bycia powierzonym drugiemu: „Tej garstce która nas słucha należy się piękno / ale także prawda / to znaczy – groza”. Wiersz został napisany jako odpowiedź na widokówkę wysłaną poecie z Fryburga przez Adama Zagajewskiego; „Wykonane zimą zdjęcie na pocztówce przedstawia rzeźbę na szczycie katedry, anioła dmącego w trąbę, dalej zaś kadr obejmuje ciągnące się aż po horyzont blokowiska” (Franaszek 2018, 397). *Prawda* w wierszu dotyczy brzydoty socrealizmu w architekturze „bloku wschodniego” i nie tylko (Düsseldorf po 1945 r. znalazł się w Niemczech Zachodnich); ciągnące się kilometrami rzędy szarych, obskurnych i ponurych bloków były identyczne w miastach Ukrainy, Polski czy Niemiec i stanowiły antywartość estetyczną dla gotyckiej katedry. „Anioł w komeżce pierwszego śniegu jest zaprawdę Aniołem Zagłady”, a zatem przypomina Abaddona – władcę czełści i symbol zatracenia z Apokalipsy św. Jana. Stał na czele szarańczy zesłanej na ziemię po to, by szkodzić „ludziom, którzy nie mają pieczęci Boga na czołach”²⁴. Błokowiska na widokówce przypominają zatem zwartą w szyku bojowym, apokaliptyczną wizję szarańczy (złych duchów); „Przekroczyły horyzont zbliżają się nieuchronnie / aby zdobyć twoją i moją katedrę”.

²⁴ Por. Ap 9, 1–12. W komentarzach do *Biblii Tysiąclecia* anioł zagłady – Abaddon – jest utożsamiony z *Zatraceniem*. W *Apokalipsie* św. Jana nazwany jest także imieniem Apollyon, co oznacza *Niszczyciel*. Jest obecny także w Starym Testamencie jako uosobienie krainy zmarłych, czyli Szeolu. Zob. Dynarski SAC, Przybył, Jankowski OSB (red.) 2014, 1431. Wszystkie cytaty biblijne w niniejszej pracy pochodzą z przytoczonego wydania *Biblii Tysiąclecia*.

Nieuchronność sugeruje konieczność, od której nie ma ucieczki, jakkolwiek osoba mówiąca w wierszu zastrzega sobie prawo do *piękna* i do *prawdy*, które stanowią o jej wolności wewnętrznej. Biorąc pod uwagę szczególne zamiłowanie Herberta do gotyku, można stwierdzić, że *katedra* stanowi symbol tego, co jest „zarazem konstrukcją, symboliką i metafizyką” (Herbert 1995, 124). Jest dziełem pracy kamieniarzy, architektów i robotników, którzy przy pomocy prymitywnych narzędzi i konstrukcji budowlanych usiłowali wnieść kamień w górę, nawet jeśli miałyby to trwać kilkadziesiąt lat. „Gotyckie katedry są więc dosłownie dziełem rąk”, pisze Herbert, przy czym strzeliste wieże, „wysokie łuki i misterne sklepienia” (Herbert 1995, 155) są wyrazem metafizycznej tęsknoty człowieka. Zniszczenie katedr gotyckich jest zatem w ujęciu poety aktem barbarzyństwa, zamachem na architekturę obrazującą ludzkie pragnienie prawdy, dobra i piękna, a tym samym będącą unaocznieniem wysiłku człowieka, by przekroczyć samego siebie²⁵. Miary stosowane w budownictwie średniowiecza, takie jak łokieć czy stopa, stosowano według wymiarów ciała człowieka²⁶, dzięki czemu katedra była ucieleśnieniem tego, co człowiek pragnął ofiarować Transcendencji od siebie: trud swojej pracy, ale też to, co w nim najszlachetniejsze – zmysł proporcji i piękna podług własnej ludzkiej miary.

Wtedy wszechświat był logiczny i nie był nieskończony. Był zbudowany z siedmiu sfer, stworzony przez Boga, można go było poznać i określić. I te pojęcia dawały się przełożyć na język codzienny, a z tego wynikały konsekwencje dla człowieka (Herbert 2008c, 171).

Innymi słowy – piękno w perspektywie Herberta jest związane z dobrem: „brzydota to jest zło w dziedzinie piękna, zło to jest brzydota moralna” (Herbert 2008c, 170). W wierszu przywołany zostaje T. Adorno, jeden z przedstawicieli szkoły frankfurckiej, autor *Teorii estetycznej*, który rozważał rolę i znaczenie piękna po doświadczeniu II wojny światowej. Wobec porażającego cierpienia milionów ludzi piękno traci swoją moc, ponieważ sztuka nie jest już w stanie przekształcić „grozy w formę” (Hryniewicz 2014, 183), a więc niejako okopać się w swoich szanicach, by dać odpór temu, co stanowi o pełnej grozy rzeczywistości. Katedra w utworze *Widokówka od Adama Zagajewskiego* jest więc sym-

²⁵ Por. na ten temat wypowiedź G. Marcela: „W tej perspektywie najlepiej można dostrzec zanik poczucia *sacrum*. Posłużę się szczególnie charakterystycznym przykładem. Dawne miasta zawsze jawiły się jako ludzka odpowiedź na wezwanie rzucone przez konkretne miejsce na ziemi. Nie dotyczy to jednak mnożących się wszędzie i niezastługujących już na nazwę miast aglomeracji – pomyślmy o tych, które powstają przy węzłach kolejowych albo w sąsiedztwie kopalń. Uwarunkowania związane z przemysłem zajmują miejsce naturalnego porządku, domagającego się dopełnienia czy też uświęcenia ludzkim wysiłkiem. Chciałoby się powiedzieć, że wszystko tam zostało przyniesione skądinąd – nie tylko materiały i prefabrykaty, ale również ludzie przybyli skądinąd, w nadziei, że znajdą utrzymanie. Wszystko przebiega na sposób transferu, nie zaś organicznego wzrostu. Dlatego zresztą abstrakcyjne ideologie, w których nie ma miejsca dla poczucia *sacrum*, tak łatwo zakorzeniają się w tych wydziedziczonych, czy nawet wynaturzonych, miejscach” (Marcel 2011, 66).

²⁶ Por. na ten temat wypowiedź Herberta (2008c, 171).

bolem kultury minioniej, skazanej na zagładę i zapomnienie, jako kara dla „ludzi, którzy nie mają pieczęci Boga na czołach”. Zamiast katedry pojawiają się blokowiska – ucieleśnienie brzydoty, depersonalizacji człowieka oraz destrukcji wartości, które niegdyś były źródłem jego inspiracji i pozwalały mu pokonać własne ograniczenia. *Anioł Zagłady* jest *Niszczycielem*, a zatem zwiastunem nicości, którą Herbert uznawał za największe zagrożenie dla kultury²⁷. Poeta pokłada jednak nadzieję w tym, co piękne i dobre zarazem, o czym świadczy, jak słusznie zauważa K. Hryniewicz, powtarzając się w wierszu słowo *schön*²⁸.

Dla Herberta wyzwolenie człowieka leży więc w jego wrażliwości na piękno, będące drugą stroną dobra. Akceptacja brzydoty jest natomiast równoznaczna z przyzwoleniem na zło natury moralnej. Te dwie wartości były dla niego istotne, podobnie jak dla prof. I. Dąbskiej, która pisała, że: „Dla świata ludzkiego, w odróżnieniu od świata przyrody, charakterystyczne jest to, że jest on przeżywany w kategoriach sensu i wartości”²⁹.

I. Dąbska uznaje *wolność* za termin relacyjny; *wolność od* czegoś jest jednocześnie *wolnością ku* czemuś, a zatem stanowi „niezbędny warunek możliwości pewnych aktów”. W utworze *Tarnina* Herbert wskazuje na wolność wewnętrzną ludzi, którzy tak jak tytułowy krzew, wbrew przeznaczeniu i wyrokom losu, pokonują strach, by stawić czoła niebezpieczeństwu. Czy będzie to konieczność historyczna, czy też niezmiennie prawa natury (*φύσις* natury ludzkiej) – wolność wewnętrzna jest niezbędnym warunkiem realizacji raz podjętej decyzji. Strach i instykt przeżycia zostają stłumione wobec wyższej konieczności, którą nie jest *φύσις*, ale prawo do wolności, prawdy i autentyczności. Prof. W. Stróżewski twierdzi, że:

Nie jest to konieczność determinizmu. Można by powiedzieć obrazowo, że nie działa ona „z dołu”, lecz „od góry”; poprzez roszczenie zawarte w wartości, roszczenie, które musi być spełnione, jeśli analogat tej wartości ma zostać wcielony w naszą rzeczywistość, obójtnie, czy będzie to świat tworów intencjonalnych tylko, czy realny świat naszego ducha, czy wreszcie świat materialny (Stróżewski 2013, 300)³⁰.

²⁷ Por. na ten temat wypowiedź Herberta: „Ja przez całe życie sprzeciwiam się, walczę – już nie z totalitaryzmem, ale z nihilizmem, z bezsenssem...” (2008a, 221).

²⁸ Zob. Hryniewicz 2014, 179.

²⁹ Dąbska 1975, 115, cyt. za: Perzanowski 2001, 94.

³⁰ Prof. Stróżewski był studentem i asystentem prof. I. Dąbskiej. Por. także artykuł Stróżewskiego: *Philosophari necesse est*, [w:] *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izdory Dąbskiej (1904–1983)*, red. naukowa J. Perzanowski, red. tomu P. Janik, Kraków 2009, s. 23–30. Prof. Stróżewski cytuje fragment przemówienia wygłoszonego przez prof. I. Dąbską w 1974 r. w Krakowie (PAU) z okazji wręczenia jej jubileuszowej *Księgi pamiątkowej*. Dąbska podkreśla znaczenie prawdy, która dla filozofa takiego jak Sokrates była cenniejsza niż życie: „Filozofia, pojmowana z jednej strony – jak uczyli starożytni – jako pewna droga ciągłego poszukiwania i miłość prawdy, z drugiej jako pewna teoria czynności poznawczych ludzkiej świadomości oraz analiza teoretycznych i aksjologicznych form twórczości człowieka, jest czymś w życiu człowieka niezbędnym, czymś, co nadaje sens ludzkiej egzystencji, czymś, czemu warto służyć i czego należy bronić... Jest czymś tak daleko ważnym, że bardziej jeszcze niż inne formy nau-

Podobnie jak I. Dąmbska, W. Stróżewski nazywa jedną z prymarnych wartości, jaką jest prawda. Dla stoików, jak już zostało wspomniane, prawda stanowiła podstawę myślenia racjonalnego tj. zgodnego z Logosem; tylko człowiek rozumnie poszukujący prawdy był człowiekiem wolnym, jakkolwiek korelacja ta może być odwrócona, ponieważ tylko człowiek wolny wewnętrznie jest w stanie uwolnić się od fałszu i dążyć do prawdy. Warunkiem zaś wolności wewnętrznej jest życie zgodne z Logosem/rozumem oraz cnotą moralną. Akceptacja przeznaczenia (*heimarmene*) była dla stoickiego mędrca aktem mądrości, ponieważ człowiek nie może opierać się temu, co pozostaje poza sferą jego możliwości. Przeznaczenie jest częścią kosmicznego ładu rządzonego przez prawa Logosu, co oznacza, że pozostaje zgodne z rozumem. Herbert – przeciwnie: dostrzega irracjonalny aspekt tzw. *przeznaczenia*, gdy pisze np. o śmierci dzieci z wycieczki szkolnej, zasypanych przez lawinę. Tragedia miała charakter przypadkowy, arbitralny i nieodwołalny, który trudno zracjonalizować.

Według I. Dąmbskiej *wolność* jest wartością aksjologiczną wówczas, gdy staje się warunkiem realizacji *prawdy*. Herbert zdaje sobie sprawę z faktu, że nie istnieje tylko *wolność od*, rozumiana jako sfera nieograniczonych możliwości człowieka³¹. *Wolność* nie jest też tylko historycznym zwycięstwem nad totalitaryzmem, ponieważ wraz z jego upadkiem pada pytanie o *wolność do*. Dla poety, podobnie jak dla I. Dąmbskiej czy W. Stróżewskiego, *wolność* oznacza zobowiązanie do realizacji wartości takich, jak prawda czy piękno, o czym pisze m.in. w wierszu *Widokówka od Adama Zagajewskiego. Prawda, czyli groza*, związana z degradacją *piękna*, a wraz z nim (i zgodnie z greckim pojęciem καλοκἀγαθία) *dobra* – prowadzi do apokaliptycznej wizji Europy, w której bezwartościowość wszystkich wartości kończy się nihilizmem. Biblijny Anioł Zagłady pełni w tym wypadku tę samą rolę, co mitologiczna *Ανάγκη* – Temida oraz jej córki Mojry: zsyła karę za przekroczenie granic i absolutyzację *wolności od*, tj. za ὄβρις – pychę – człowieka.

kowej pracy wymaga od tych, którzy się jej oddali, bezinteresownego umiłowania prawdy, rzetelności myślenia, wierności i odwagi. Z tego aksjologicznego charakteru filozofii jako działalności życiowej wynikają dla filozofa ważne zobowiązania i wielka ciężka na nim odpowiedzialność moralna. Mając na uwadze ten moralny aspekt filozofii, nie akceptowałam nigdy starego porzekadła: «primum vivere – deinde philosophari». Raczej wolałam parafrazować stare żeglarskie zawołanie w taki oto sposób: «non est necesse vivere – necesse est philosophari». Tego, zdaje się, nauczył nas Sokrates”. (I. Dąmbska, cyt. za: Stróżewski 2009, 25).

³¹ Por. na ten temat wypowiedź Herberta w rozmowie z A.T. Kijowskim (wywiad miał miejsce w 1991 r., po pięcioletnim pobycie poety na Zachodzie): „[...] Wszystkie cnoty, wszystkie drogie dla Europejczyków pojęcia mogą sobie wyobrazić w stanie idealnym, absolutnym, doskonałym. Doskonałe dobro, absolutna niezawisłość, absolutna uczciwość, absolutna prawdomówność (sterujemy ku nim, nie osiągając ich w pełni, ale ważny jest cel i napięcie woli). Co u licha ma znaczyć absolutna wolność?! Osiągnąwszy jaki taki stan osobistej wolności, muszę ją natychmiast ograniczyć (ja sam), żeby nie przeszkadzała ona innym, rodzinie, sąsiadom itd.” (Herbert 2008b, 194). Wolność człowieka, jak uważał J.P. Sartre, jest ograniczona także wolnością drugiego.

5. Grecka koncepcja wolności

Wolność w epoce homeryckiej była poważnie ograniczona poprzez siłę *ἄτη*, o której była mowa na początku niniejszego artykułu. Jako rodzaj zaburzenia świadomości i szaleństwo *ἄτη* prowadziła nieuchronnie swoją ofiarę do zguby, ponieważ dotknięty nią człowiek *musiał* działać w określony sposób. Jednocześnie jego postępowanie stawało się źródłem jego winy, podlegającej nieodwołalnej karze. Innymi słowy, tragiczność greckiego człowieka polegała na tym, że był on zupełnie zniewolony przez *ἄτη*, zesłaną nań z woli bóstwa: „ta sama władza boska okazuje się zarówno zasadą dobrych rad, jak i zasadą gubiącą człowieka” (Ricoeur 2015, 244), co oznacza, że nie było rozróżnienia między bogiem dobrej woli i złym demonem, kuszącym człowieka. Ta tzw. *teologia zaślepienia*, jak określa ją P. Ricoeur, upatrywała źródła *ἄτη* w arbitralnej, a tym samym ambiwalentnej decyzji Zeusa, Mojr i Eryinii. W taki oto sposób Agamemnon tłumaczy w *Iliadzie* odebranie Bryzejdy Achillesowi:

To nie ja to sprawiłem, ale Zeus i mój los i Erynia, która kroczy w ciemności; to właśnie oni podczas zgromadzenia zeszli na mnie dziką atę, tego dnia, kiedy władczo odebrałem Achillesowi jego zdobycz. Ale cóż mogłem zrobić? Bóstwo zawsze wypełni swój zamiar³².

ἄτη, jako rodzaj irracjonalnego opętania z woli bóstwa, powoduje, że bohater tragiczny „popada w winę”, nie jest zatem wolnym podmiotem, ponoszącym konsekwencje swoich osobistych wyborów i decyzji. Decyzję Agamemnona o odebraniu Bryzejdy można tłumaczyć także w ramach teodycei, tzn. próby usprawiedliwienia bóstwa, albo też ukazania istoty boskiej sprawiedliwości (*teodycea* jako połączenie wyrazów *θεός* – Bóg i *δίκη* – sprawiedliwość). To pycha (*ὑβρις*) króla Myken sprowadziła na niego gniew bogów. Zsyłając nań szaleństwo, czyli *ἄτη*, odebrali mu rozum w ramach kary za przekroczenie miary. *Iliada* nie zakłada takiej egzegezy, ale już w *Odysei* *ἄτη* nie jest – jak twierdzi prof. J.A. Kłoczowski OP – wyrazem złej woli bóstwa, lecz wynika raczej z głupoty człowieka:

Zaczyna zarysowywać się tu problem wolności, która zostaje u Homera nazwana głupotą, ponieważ wyraża się w sprzeciwie wobec przeznaczenia. Człowiek początkowo jest pasywny, nie może odnaleźć swojego miejsca w niezrozumiałej, irracjonalnej rzeczywistości. To nie on podejmuje decyzję, lecz bóstwo; jednym słowem – nie jest to świat wolności, a człowiek staje się więźniem bogów, ich zakładnikiem. W dalszym wywodzie Homer usiłuje zrozumieć, dlaczego bohaterowie popełnili takie, a nie inne czyny, i twierdzi, że są one skutkiem sprzeciwu wobec przeznaczenia (Kłoczowski 2017, 53).

Którąkolwiek opcję wybierzemy, rozważając problem ludzkiej wolności, wydaje się, że dla Greków wolność ta była poważnie ograniczona. Albo, tak jak w *teologii zaślepienia*, człowiek był opętany z woli bóstwa przez *ἄτη* i zmuszony do określonych działań (za które potem był dodatkowo karany), albo *ἄτη*, czyli

³² Homer, *Iliada* (19.86 i nn.), cyt. za: Dodds 2014, 12 i n.

utrata rozumu, była karą za sprzeniewierzenie się przeznaczeniu, o którym decydowało bóstwo (Zeus, Mojry). Ponadto ekstremalne potraktowanie wolności ludzkiej, prowadzące do pychy, także zasługiwało na karę ze strony zazdrosnych bogów i *Ἀνάγκη*, dbającej o to, by nie przekroczono miar. Dla człowieka marzącego o nieograniczonej wolności, w ramach której to on jest miarą wszechrzeczy, jest to sytuacja patowa.

Tragiczny węzeł, w opinii P. Ricoeura, zawiązuje się wtedy, gdy:

przeznaczenie musi się najpierw zderzyć z oporem wolności, odbić się niejako od niezłomności bohatera i w końcu go zdruzgotać, ażeby zrodziło się uczucie tragiczne *Φόβος* (Ricoeur 2015, 248 n.).

Istotą tragedii greckiej jest więc zderzenie heroicznej wolności człowieka z wyrokiem przeznaczenia, do którego należy głos decydujący. Edyp nie jest świadomym ojcobójcą i, poślubiając Jokastę, nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest ona jego matką, a jednak ponosi straszliwą karę za to, że stawił czoła swojemu przeznaczeniu. Heroiczna wolność króla Teb polega na tym, że chce poznać prawdę o kolejach swojego losu, a poznawszy ją, sam wymierza sobie karę: pozbawia się wzroku i skazuje na wygnanie. Prof. J.A. Kłoczowski OP, analizując tragedię Sofoklesa, zwraca uwagę na *tragiczny węzeł* ludzkiego losu: „Oto wolność decydująca o wielkości człowieka powoduje, że życie staje się klęską” (Kłoczowski 2017, 58). Tragedią nie jest sytuacja, w której człowiek, powodowany pychą czy też własną ambicją, ściąga na siebie gniew bogów. O ile bowiem posiada możliwość wyboru i decyzja należy do niego – nie jest postacią tragiczną. Jest nią wówczas, gdy każdy możliwy wybór naznaczony jest klęską, a także wówczas, gdy działając ze szlachetnych pobudek i w imię wyższych wartości, skazany jest na porażkę. Ponieważ „zjawisko tragiczności dotyczy pewnej określonej własności świata” (Scheler 1981, 4)³³, jak twierdził M. Scheler, historia Edypa jest po części historią losu człowieka. Pragnie on wolności *do* prawdy, która staje się źródłem jego cierpienia i klęski, podobnie jak nierówna walka z przeznaczeniem. Obie te rzeczy, świadczące o godności człowieka, są załącznikiem jego tragedii.

Powyższe rozważania na temat starogreckiego rozumienia wolności pozwalają głębiej zrozumieć tragedię Ikara w wierszu Herberta *Dedal i Ikar* (z tomu *Struna światła*). Dedal zaprojektował labirynt Minotaura na życzenie króla Krety

³³ Por. wypowiedź M. Schelera na temat *właściwości świata*: „W każdym prawdziwie tragicznym zdarzeniu wychodzimy półświadomie p o z a samo zdarzenie, które wydaje się nam tragicznym, i spoglądamy na trwałe, z samą i s t o t ą świata dane czynniki, związki, siły, które *coś takiego* umożliwiają. Bezpośrednio, bez zastanowienia się, bez pojęciowej czy innej *interpretacji*, występuje przed nami w zdarzeniu tragicznym pewna określona w ł a ś c i w o ś ć świata, dana nam naocznie w formie przecucia w s a m e m zdarzeniu – nie zaś w wywnioskowanych zeń przyczynach, powodach – jako coś, co tylko chwilowo jest z niem związane, lecz niezawisłe od jego poszczególnych realnych części, jego przyczynowych czynników i wszelkiego przypadkowego spotkania się rzeczy i zdarzeń” (Scheler 1981, 9).

Minosa, ale gdy zapragnął powrócić wraz z synem – Ikarem – do rodzinnych Aten, Minos uwięził ich obu w labiryncie. Ponieważ nie mogli uciec ani drogą lądową, ani morską, Dedal, który był architektem i konstruktorem, ulepił skrzydła z piór i wosku, by razem z Ikarem wzbić się w powietrze. Wiersz Herberta przypomina opis starożytnego mitu przedstawiony w *Metamorfozach* Owidiusza³⁴, jakkolwiek jest też mitycznym apokryfem, odsłaniającym nowe treści i sposób odczytania tej historii:

M ó w i D e d a l:

Idź synku naprzód a pamiętaj że idziesz a nie latasz
skrzydła są tylko ozdobą a ty stąpasz po łące
ten podmuch ciepły to parna ziemia lata
a tamten zimny to strumień
niebo jest takie pełne liści i małych zwierząt

M ó w i I k a r:

Oczy jak dwa kamienie wracają prosto do ziemi
i widzą rolnika który odwala tłuste skiby
robaka który wije się w bruździe
zły robak który przecina związek rośliny z ziemią

M ó w i D e d a l:

Synku to nie jest prawda Wszechświat jest tylko światłem
a ziemia jest misą cieni patrz tutaj grają kolory
pył się unosi znad morza dymy idą ku niebu
z najszlachetniejszych atomów układa się teraz tęcza

M ó w i I k a r:

Ramiona bolą ojciec od tego bicia w próżnię
nogi drętwieją i tęsknią do kolców i ostrych kamieni
nie mogą patrzeć się w słońce tak jak ty patrzysz się ojciec
ja zatopiony cały w ciemnych promieniach ziemi

O p i s k a t a s t r o f y

Teraz Ikar głową w dół upada
ostatni obraz po nim to widok dziecinnie małej pięty
którą połyka żarłoczne morze
w górze ojciec wykrzykuje imię
które nie należy ani do szyi ani do głowy
tylko do wspomnienia

K o m e n t a r z

Był taki młody nie rozumiał że skrzydła są tylko przenośnią
trochę wosku i piór i pogarda dla praw grawitacji
nie mogą utrzymać ciała na wysokości wielu stóp
Istota rzeczy jest w tym aby nasze serca

³⁴ Zob. Owidiusz 1995, 201–203.

które toczy ciężka krew
 napełniły się powietrzem
 i tego właśnie Ikar nie chciał przyjąć

módlmy się

W *Metamorfozach* Dedal szuka dla siebie i synka możliwości ucieczki z więzienia, ponieważ najważniejszym celem jest dla niego odzyskanie utraconej wolności;

– Ziemię zamknął przede mną i morze – myśli – lecz niebo z pewnością stoi otworem, tędy przejdziemy. Choćby wszystkim zawładnął Minos, powietrza nie zdobędzie (Owiadiusz 1995, 202).

Gdy skrzydła są już gotowe, pełen obawy i troski o życie dziecka, Dedal z ojcowską miłością poucza synka, by wybrał drogę pośrednią między niebem i ziemią. Lot zbyt niski spowoduje, że pod wpływem wilgoci skrzydła staną się ciężkie. Z kolei nadmierne zbliżenie do słońca spali je i Ikar zginie. W utworze Herberta egzegeza mitu przedstawia się inaczej, ponieważ ojciec prosi synka, by stąpał po ziemi, a skrzydła potraktował tylko jako ozdobę: „Idź synku naprzód a pamiętaj że idziesz a nie latasz”. Odmienne niż w opowieści mitycznej, chłopiec nie pragnie „dosięgnąć nieba”: „nie mogę patrzeć się w słońce tak jak ty patrzysz się ojciec / ja zatopiony cały w ciemnych promieniach ziemi”. Niemniej jednak wzbija się w powietrze i w tej samej chwili, można by rzec, „traci grunt pod nogami”. Bliskość słońca powoduje, że chłopiec ginie, spadając do morza. „Tragiczny jest lot Ikara, który w tej samej mierze traci skrzydła woskiem przytwierdzone, w jakiej zbliża się do słońca, roztopiającego wosk”, twierdzi M. Scheler (1981, 12), tak jakby mit był przestrożą dla człowieka, który – uniesiony na skrzydłach własnej wolności – chciałby być równy bogom. W wierszu Herberta Dedal nazywa ziemię „misą cieni”, a więc w perspektywie platońskiej byłaby ona przestrzenią zjawisk i rzeczy, które są sferą *δόξα*, zaledwie kopią świata idealnego, którego symbolem jest światło. Ikar jest jednak przede wszystkim dzieckiem ziemi, ku której ciąży jego ciało i za którą tęskni jego dusza. Nawet oczy dziecka „jak dwa kamienie wracają prosto do ziemi”, podczas gdy woła odmawia wzniesienia się ku słońcu, którego światło i żar stają się ostatecznie przyczyną jego śmierci. Czym jest w utworze Herberta *powietrze*? Według mitu powietrze jest drogą ucieczki do wolności dla Dedala i jego syna. W poetyckiej interpretacji przypomina ono pierwszą zasadę i przyczynę świata – *ἀρχή* Anaksimenesa. Powietrze, według jońskiego filozofa,

mogło się zagęszczać (*pyknosis*) i rozrzedzać (*araiosis, manotes*). W największym zagęszczeniu podpadało pod zmysły jako kamienie i ziemia, w największym rozrzedzeniu – jako ogień, a na pośrednich stopniach coraz mniejszego zagęszczenia – jako woda, chmury i wiatry; między stopniem wiatrów a stopniem ognia znajdował się stopień, na którym powietrze nie było ani zagęszczone, ani rozrzedzone, lecz „doskonale wyrównane (*homalotatos*)” i dlatego nie podpadało pod zmysły. W nieruchomej części pryncypium nie było i nie mogło być ani ziemi, ani ognia, ani żadnej w ogóle rzeczy fenomenalnej, gdyż tę część stanowiło „doskonałe wyrównanie”, czyli niepodpadające pod zmysły powietrze (Krokiewicz 1995, 88).

Dedal, opisując dziecku otaczający świat, zwraca mu uwagę na ruch, który w filozofii przyrody Anaksymenesa jest ruchem powietrza. Mówi o *ciepłym podmuchu ziemi* i *zimnym podmuchu strumienia*. Mówi o tym, jak *pył* i *dymy* wznoszą się ku górze; *idą ku niebu*, a także, jak powstaje *tęcza*. W zależności od stopnia zagęszczenia źródłem każdego z powyższych zjawisk fizycznych byłoby według Anaksymenesa powietrze. Tęcza powstaje jednak także wskutek przenikania i załamywania się światła słonecznego w kroplach wody i to ciepło słońca ogrzewa ziemię, co sugerują słowa wiersza o *ciepłym podmuchu*. Ponadto powietrze w swoich różnorodnych postaciach (jako opary ziemi czy tęcza) porusza się wertykalnie: ku niebu i słońcu, w przeciwieństwie do małego Ikar, który chce pozostać na ziemi. Wiersz kończy się słowami:

Istota rzeczy jest w tym aby nasze serca
które toczy ciężka krew
napelniły się powietrzem

i tego właśnie Ikar nie chciał przyjąć

módlmy się

Powietrze, jako jeden z żywiołów ziemi, jest również tym, co umożliwia oddech, a więc życie; „Podobnie jak dusza [...], która jest powietrzem, trzyma nas w skupieniu, tak i cały świat również otacza tchnienie i powietrze”³⁵. „Ciężka krew”, o której mowa w ostatniej strofie wiersza, świadczy o organicznym związku człowieka z ziemią, która przyciąga go siłą grawitacji i której człowiek jest częścią (jego ciało składa się z żywiołów ziemi). Powietrze dla małego Ikar nie jest jednak wszechogarniającym bogiem³⁶. Jest bezcielesne: „Ramiona bołą ojczy od tego bicia w próżnię” – żali się ojcu, a więc powietrze, w przeciwieństwie do ziemi, jest dla niego niebytem, próżnią, pozbawioną życia pustką, której nie chce przyjąć. Odwrotnie niż w wersji mitycznej chłopiec stroni od idealizmu, którego symbolem są skrzydła i powietrze. Spada jak kamień na ziemię.

W perspektywie mitycznej miarą wolności człowieka jest wola bóstwa. W przypadku gdy granice tej wolności zostaną przekroczone, zazdrosne bóstwo

³⁵ *Przekazane przez Aëtiosa*, I, 3, 4 (= Diels-Kranz, 13 B 2), Reale 1999, 90.

³⁶ Por. na ten temat Burkert 1985, 319 i nn. (tłum. własne z j. angielskiego). Burkert analizuje postrzeganie ciała i duszy w filozofii presokratyków: „Skojarzenie duszy z niebem, którego impulsem była prawdopodobnie eschatologia irańska, można łatwo przedstawić w następujący sposób: dusza jest rzeczą niebiańską. W chwili śmierci ciało idzie do ziemi, ziemia do ziemi; psyche jednak powraca do eteru. Dla Diogenesa z Apolonii dusza jest «małą cząstką boga», wszechogarniającego, kierującego wszystkim powietrza. [...]. Epigram poświęcony tym, którzy polegli w wojnie w 432 r., odważnie stwierdza, że «Eter przyjął dusze, ziemia ciała». W swojej tragedii *Helena*, napisanej w 412 r. Eurypides wyjaśnia: «Nous umarłych nie tyle żyje, co jest nieśmiertelny i pojmuje w chwili, gdy wstąpi w nieśmiertelny eter». W utworze Herberta powietrze można utożsamiać ze starożytnym postrzeganiem eteru jako żywiołu boskiego i miejsca początku duszy (*ψυχῆ* i *νοῦς*). Jednak mały Ikar nie tylko ciałem, ale także duszą jest związany z ziemią.

zsyła karę w postaci szaleństwa *Άτη*, które mąci umysł człowieka i skłania go do działań irracjonalnych. Czy będzie to *Ανάγκη*, Zeus czy Mojry, chodzi tu o moc, siłę i konieczność przeznaczenia, z którym nie ma żadnych pertraktacji i układów. Odrzucenie własnego losu także sprowadza nieszczęście i gniew bogów. I wreszcie pragnienie wolności, która „uskrzydla” człowieka w sensie dosłownym i przenośnym, tak jak w historii mitycznego Ikara, kończy się upadkiem i klęską człowieka. Herbert w utworze *Dedal i Ikar* powodem kary spadającej na chłopca czyni natomiast jego nadmierne przywiązanie do „misy cieni”, czyli ziemi.

6. Biblijne rozumienie wolności

Wolność człowieka Starego Testamentu jest ograniczona przede wszystkim literą Prawa, czyli Dekalogu przekazanego Izraelitom przez Jahwe za pośrednictwem Mojżesza. Gdy jednak prorok, schodząc z góry Synaj, ujrzał swój lud tańczący przed posągami złotego cielca, wpadł w gniew i potłukł kamienne tablice z Dekalogiem. Postępowanie Izraelitów, którzy za namową Aarona stopili złote kolczyki, by zbudować sobie posąg bożka, było wyrazem nieposłuszeństwa wobec Boga. W pewnym sensie było także przejawem ludzkiej skłonności do forsowania własnej woli wbrew jakimkolwiek ograniczeniom i bez względu na podjęte zobowiązania. Jahwe ponownie przekazuje więc Mojżeszowi dziesięć przykazań, stanowiących konkretne zakazy i normy etyczne, których winien przestrzegać lud wybrany. *Księga Wyjścia* jednoznacznie wskazuje na konieczność ograniczenia ludzkiej wolności, która niepohamowana i nadużywana przez człowieka może prowadzić do zguby. Chodzi o nieposłuszeństwo wobec Boga, który zawarł z Izraelem przymierze, ale chodzi także o to, że pozostawiony samemu sobie człowiek szuka namiastki Boga w złotym cielcu, który jest tylko atrapą, oszustwem i mistyfikacją:

Pan rzekł wówczas do Mojżesza: „Zstąp na dół, bo sprzeniewierzył się lud twój, który wyprowadziłeś z ziemi egipskiej. Bardzo szybko odwrócili się od drogi, którą im nakazałem, i utworzyli sobie posąg cielca ulanego z metalu i oddali mu pokłon, i złożyli mu ofiary, mówiąc: Izraelu, oto twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” [Wj 32, 1–35].

Złoty cielec nie był Bogiem, a zatem wolna decyzja Izraelitów oddających mu cześć była paradoksalnie przyczyną samooszukiwania się, czyli samo-zniewolenia; nie cielec, lecz Jahwe wyprowadził ich przecież z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej.

Prof. J.A. Kłoczowski, analizując pojęcia wolności i prawdy tak w filozofii greckiej, jak i w Biblii, twierdzi, że w Nowym Testamencie miejsce Prawa zajęła wolność albo – ujmując rzecz precyzyjniej – wyzwolenie (Kłoczowski 1981, 868). „I poznaćcie prawdę, a prawda was wyzwoli” – ten cytat z Ewangelii św. Jana (J 8, 32) wskazuje na Chrystusa jako źródło prawdy i wolności. Powiedział także:

„Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Nowe Przymierze, dzięki Chrystusowi, uwalnia człowieka od zniewolenia przez grzech. Nie litera Prawa jest teraz najistotniejsza (jakkolwiek ma wymierne skutki praktyczne, gdyż kontroluje niepohamowaną, a więc autodestrukcyjną, wolność człowieka). Nowe Przymierze jest czymś innym: „obecnością Boga – Ducha w sercach, czyli w samym wnętrzu najbardziej intymnej, osobowej prawdy człowieka” (Kłoczowski 1981, 869). Kamienne tablice z Dekalogiem nadal obowiązują, ale na plan pierwszy wysuwa się postać Chrystusa, którego życie, męczeństwo i śmierć stały się świadectwem miłości Boga do człowieka. Wyzwalająca prawda tkwi więc w tajemnicy tej miłości. Człowiek nie jest już sam, zniewolony kapryśną i arbitralną decyzją bóstwa, które – tak jak grecka *Ἀνάγκη* – determinuje jego los. Nie jest też ofiarą konieczności historycznej, skazaną na śmietnik historii. I w końcu nie jest jedynie obiektem nakazów i zakazów w ramach kamiennego Prawa. Jest za to obdarzony miłością – dla człowieka syn Boży idzie na śmierć. Świadomość tej prawdy jest uwolnieniem od strachu, rozpacz, samotności, złego losu, *konieczności historycznej* i bezwzględnej litery Prawa. Oznacza to także, że wolność człowieka może być nieudolną, ale jednak wolnością *do* naśladowania Chrystusa w przestrzeni międzyludzkiej (*Ja jestem drogą i prawdą, i życiem*). Wówczas człowiek nie jest zniewolony przez *φύσις*, skrajny hedonizm, żądzę posiadania i władzy, które odbijają się rykoszetem na nim samym i determinują jego życie. Nie czi *złotego cielca*, czyli nie pozwala się oszukać, a to znaczy: zniewolić. Jeżeli prawda wyzwala, a tą prawdą jest Chrystus, to znaczy, że punktem odniesienia dla wolności człowieka jest świadectwo Chrystusa. W praktyce oznacza to próbę naśladowania go w relacji z innymi ludźmi (tak jak on to czynił), czyli poprzez miłość.

Wolność od Prawa jest wolnością do miłości, która daje możliwość przekroczenia dualizmu: z jednej strony autonomii, prowadzącej do pustki, a z drugiej strony heteronomii, prowadzącej do zniewolenia. [...]. Moja miłość staje się rzeczywistością w tej mierze, w jakiej kocham. Im bardziej kocham, to znaczy: im bardziej moje życie nastawione jest na dobro drugiego człowieka, tym bardziej jestem wolny, natomiast gdy zamykam się w poczuciu samowystarczalności, wtedy wydaję siebie na łup zniewolenia (Kłoczowski 1981, 871).

W Nowym Testamencie miarą wolności ludzkiej jest więc miłość. W kontekście powyższych rozważań interesujący jest obraz człowieka w utworze Herberta *Trzcina*³⁷, który to tytuł jest oczywiście aluzją do myśli Pascala:

Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą. Nie potrzeba, by cały wszechświat uzbroidł się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarczą, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym (Pascal 2012, 107 n.).

³⁷ Z. Herbert wysłał wiersz *Trzcina* do prof. H. Elzenberga 17.11.1951 r. Nie został on opublikowany w żadnym tomie poezji Herberta. Zob. Herbert, Elzenberg 2002, 15 i n.

Tak trawestuje tę myśl w języku poezji Herbert:

Nieco mgły
kropla wody
jak mówi Pascal
wystarczy

a tu tymczasem
deszcze komet
kamienny płaszcz
i żywy ogień

a tu
dziesięć spiżowych tablic
na straży
pięciu skulonych zmysłów

Daj nam śmierć
do ramion
do ust
do czoła
nie wyższą

nieco mgły
kropla wody
wystarczy

Wolności człowieka postawiona jest tama w postaci apokaliptycznej wizji proroka Ezechiela oraz Dekalogu. W drugiej strofie wiersza Herbert nawiązuje do starotestamentowej przepowiedni Jahwe, który „przy końcu dni” stanie do ostatecznej rozprawy z tajemniczym Gogiem, stojącym na czele armii przybywającej z północy, aby zaatakować Izrael. Gog jest symbolem chaosu, zniszczenia i zła. Jahwe zwraca się do Ezechiela w następujących słowach:

I wymierzę im karę przez zarazę i krew, i ulewę, i grad [jakby] kamieni. Ogień i siarkę ześlę jak deszcz na niego i na jego wojsko, i na rozliczne ludy, które są z nim. Tak okażą się wielkim i świętym, tak okażą się oczom wielu narodów: wtedy poznają, że Ja jestem Pan³⁸.

Rozgniewany Bóg oznajmia, że nastąpi Armagedon w skali kosmicznej, którego symbolem jest trzęsienie ziemi w Izraelu, rozłupanie gór i skruszenie skał, oraz przerażenie, jakie udzieli się zwierzętom i wszystkim ludziom, którzy w ten sposób uświadomią sobie potęgę Boga. Tę apokaliptyczną wizję dopełnia porażający obraz ciał wojowników Goga rzuconych na żer ptactwu i dzikim zwierzętom (Ez 9, 4). Nawet jeżeli w egzegezie biblijnej wizja Ezechiela jest symboliczna (ponieważ dotyczy ostatecznego zwycięstwa Boga nad siłami zła), Herbert w swoim wierszu ukazuje kruchość i bezradność człowieka w konfrontacji z Bożym gniewem. Na istotę ludzką, Pascalowską *trzcinę*, którą może zabić *nieco mgły* i *kropla wody*, spadają nagle *deszcze komet* / *kamienny płaszcz* / i *żywy*

³⁸ Ez 38, 22–23.

ogień. Nie ma tu mowy o wolności człowieka do nieposłuszeństwa wobec Prawa danego przez Boga; samowola zostanie konsekwentnie i bezlitośnie ukarana. Jak wielka jest jednak niepohamowana wolność człowieka, skoro musi nastąpić katastrofa, aby ją poskromić. Z kolei dziesięć przykazań ma za zadanie kontrolować pięć zmysłów, które określają ludzką cielesność, a wraz z nią *φύσις* natury ludzkiej, tj. dążenie do hedonizmu, przemocy i władzy. W tym sensie Dekalog jest konieczny, ponieważ uzmysławia człowiekowi granice jego wolności, lub inaczej – ostrzega przed zniewoleniem przez *φύσις*.

Herbert jest jednak ironiczny, gdyż – nawiązując do istoty ludzkiej nazwanej przez Pascala *trzcina* – ukazuje bezbronność fizyczną człowieka wobec przyrody oraz jego bezsilność wobec gniewu Jahwe. Niewiele trzeba, by człowiek został pokonany, a jednak jego wielkość tkwi w myśleniu i świadomości własnej, nieuchronnej śmierci. Jest też wolny na tyle, na ile samodzielnie dokonuje wyborów, które decydują o jego losach; „Autodeterminizm polega właśnie na tym, że można wybierać” (Kłoczowski 2018, 169), i tutaj tkwi sedno wolności człowieka. Jednak w perspektywie Starego Testamentu wybór lekceważący *Prawa* sprowadza porażającą karę ze strony Jahwe. Nowe Przymierze skupia się natomiast na miłości, której uczy Chrystus; jej naśladowanie jest miarą wolności człowieka.

Antropologiczne stanowisko Pascala, który akcentował wymiar racjonalny i irracjonalny *conditio humana*, było bliskie Herbertowi, ale także prof. I. Dąbmskiej. W swojej pracy *O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przewyższania tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych*, pisze ona o:

dwoistości ontycznej bytu zastanego i dualności gnostycznej poznania. Przykładami pierwszych są dwoistości podmiotu i przedmiotu, przedmiotów idealnych i realnych, nieskończoności i skończoności, Boga i świata itp.; przykładami drugich dwoistości: abstrakcyjności i naoczności, aprioryczności i aposterioryczności, transcendencji i immanencji (Perzanowski 2001, 91)³⁹.

Pomimo że była wychowanką szkoły lwowsko-warszawskiej, kładącej nacisk na logiczny antyirracjonalizm, prof. Dąbmska, podobnie jak Pascal, zdawała sobie sprawę z istnienia nierozwiązywalnych sprzeczności w życiu człowieka. Pisała o tym następująco:

Ten fakt psychologiczny narzucania się człowiekowi pewnych co najmniej dualności uchwycił i przybliżył Pascal, kiedy odmalowuje rozdarcie wewnętrzne człowieka skończonego wobec nieskończoności, świadomego swej duchowej natury spętanej cielesnością, zawieszonoego między nicością a wiecznością, uwikłanego w świat zewnętrzny a tęskniącego do Boga. Wspominam tu Pascala, bo, czytając go, rozumie się również psychologiczne podłoże tego, co nazwałam monistyczną tendencją poznającego podmiotu, doprowadzającą często do uznania dualności za złudny pozór, niezgodny z naturą bytu i poznania (Dąbmska 1989, 91 i n.).

³⁹ Termin *gnostyczny* może, jak wyjaśnia prof. Perzanowski, wprowadzać w błąd, ponieważ nie odnosi się do *gnozy*, lecz *gnozeologii*.

Podsumowanie

Herbert, podobnie jak prof. I. Dąbska, dostrzega sprzeczności będące istotą kondycji człowieka. W cytowanych powyżej utworach śledzi ludzkie zmagania w filozofii i literaturze greckiej, a także w tradycji judeochrześcijańskiej po to, by zweryfikować ich znaczenie w czasach mu współczesnych. *Rozdarcie wewnętrzne* człowieka ukazuje się jednoznacznie w szeregu antynomii, czy też paradoksów ludzkiego życia: wewnętrznej wolności człowieka i mocy *Ἀνάγκη*, buntu Edypa i życia zdeterminowanego przez los (Mojra), zbrodni dokonanej przez Klaudiusza i rozpacz młodego Hamleta, racjonalności i irracjonalności ludzkich działań (*Dlaczego klasycy?*, *Anabaza*), walki o wolność i kary za walkę (*Male serce*), „konieczności historycznej” i poświęcenia życia dla wolności i godności poniżonych (*Tarnina*), piękna katedry gotyckiej i brzydoty architektury socrealistycznej (*Widokówka od Adama Zagajewskiego*), przywiązania do ziemi i triumfu idealizmu (*Dedal i Ikar*), kruchości fizycznej człowieka i wielkości jego myśli, wolności ludzkiej i *Prawa Jahwe* (Trzcina).

Istnieje rozdarcie pomiędzy *ἀρετή* i *φύσις* natury ludzkiej, między wolnością człowieka a jego uwikłaniem w cielesność, materię, czas i wreszcie los, który zmusza go do konkretnych wyborów. Człowiek nie jest bynajmniej istotą wolną, ponieważ absolutna wolność *od* nie istnieje, chociażby dlatego, że na jej drodze stoi wolność cudza. *Konieczność* i *wolność* to kolejna para sprzeczności, którym poddany jest człowiek i które trudno przezwyciężyć w jakiś rodzaj monizmu antropologicznego. Herbert, podobnie jak prof. I. Dąbska, akceptuje konieczność losu, jakkolwiek pragnie nadać mu kierunek, sens i cel, odwołując się do wartości wyższych, świadczących o godności człowieka. W swoim studium napisanym w czasie okupacji *Stosunek człowieka do śmierci i jego rola w kształtowaniu się kultury* I. Dąbska ujmuje człowieka „w jego pascalowskich wymiarach, w jego wielkości i nędzy – jako trzcina, ale trzcina myśląca i świadoma swego losu, odważnie stawiająca czoła temu, co nieuniknione” (Perzanowski 2001, 97). W twórczości Herberta nieunikniona „konieczność historyczna” determinuje los w tym sensie, że zmusza do konkretnych wyborów, decydujących dla tożsamości, ale także dla wolności wewnętrznej człowieka.

Wolność ta zostaje zachowana wówczas, gdy jest zorientowana aksjologicznie. I. Dąbska określa ją jako *wolność do poszukiwania i realizacji prawdy*, a zatem prawda stanowi kryterium transcendentne wolności ludzkiej. Dlaczego jednak człowiek miałby do niej *koniecznie* dążyć? Bezinteresowne poszukiwanie prawdy jest naturalną potrzebą człowieka i także wyrazem jego specyficznie ludzkiej wolności (kłamstwo oznacza zwykle zniewolenie). Obok Prawdy pojawia się także Piękno, które dla Herberta, w myśl greckiej triady, jest drugą stroną Dobra. Nie chodzi o wymiar abstrakcyjny platońskich idei, ale o to, że wolność człowieka jest niejako ukierunkowana na wartość, która, jak twierdzi prof.

J.A. Kłoczowski, „pociąga człowieka za sobą” (Kłoczowski 2018, 169)⁴⁰ w ten sposób, że chce ją pojąć, zrozumieć i „uczynić częścią samego siebie”.

Bibliografia

- Arystoteles (2012), *Polityka*, przekł. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa.
- Beşancon A., *Wolność*, przekł. R. Forycki; <https://www.rpo.gov.pl/pliki/12108590630.pdf>, 1–5 [dostęp: 15.01.2025].
- Burkert W. (1985), *Greek Religion – Archaic and Classical*, transl. J. Raffan, Basil Blackwell, Oxford.
- Dąmbska I. (1975), *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Dąmbska I. (1981), *Gdy myślę o słowie „wolność”*, „Znak”, 33, 7 (325), 855–860.
- Dąmbska I. (1989), *O dwoistości w aspekcie bytu i poznania i o tendencji do przewycięzania tej dwoistości jako podstawie kierunków i stanowisk filozoficznych*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować?*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 13–21.
- Dodds E.R. (2014), *Grecy i irracjonalność*, przekł. J. Partyka, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec – Kraków.
- Dynarski K., Przybył M., Jankowski O.A., (red.) (2014), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań.
- Epiktet (1961), *Diatryby. Encheiridion*, przekł. L. Joachimowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Franaszek A. (2018), *Herbert. Biografia II: Pan Cogito*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Gałkowski J.W. (1973), *Wolność moralna w ujęciu Sokratesa i Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 21, 2, 13–30; http://dlibra.kul.pl/Content/24711/V-3594_21_02-02.pdf [dostęp: 11.01.2025].
- Herbert Z. (1995), *Kamień z katedry*, [w:] Z. Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*, red. J. Stolarczyk, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław, 123–155.
- Herbert Z. (2002), *Hamlet na granicy milczenia*, [w:] Z. Herbert – H. Elzenberg, *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 125–136.

⁴⁰ Warto zaznaczyć, że artykuł prof. J.A. Kłoczowskiego OP *Wolność na miarę miłości* ukazał się w sąsiedztwie cytowanego tu artykułu prof. I. Dąmbskiej *Gdy myślę o słowie wolność*. Oba teksty zostały wydane w miesięczniku „Znak” w 1981 r., a więc były (być może częściowo zawaolowaną) odpowiedzią niezłomnych polskich filozofów na trudne wyzwanie reżimu komunistycznego.

- Herbert Z. (2008a), *Humanistyka to przygoda. Rozmawia M. Muskała*, [w:] Z. Herbert, *Herbert nieznany. Rozmowy*, oprac. H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 208–222.
- Herbert Z. (2008b), *Jak tu teraz żyć? Rozmawia A.T. Kijowski*, [w:] Z. Herbert, *Herbert nieznany. Rozmowy*, oprac. H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 192–197.
- Herbert Z. (2008c), *Sztuka empatii. Rozmawia R. Gorczyńska*, [w:] Z. Herbert, *Herbert nieznany. Rozmowy*, oprac. H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa, 165–180.
- Herbert Z. (2008d), *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków.
- Herbert Z., Elzenberg H. (2002), *Korespondencja*, red. B. Toruńczyk, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa.
- Hryniewicz K. (2014), *Cogito i Dubito. Dyskurs estetyczny w poezji Zbigniewa Herberta i Tadeusza Różewicza*, Wydawnictwo JMR Trans-Atlantyck, Kraków.
- Jaeger W. (1945), *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, transl. by G. Highet, vol. I, Oxford UP, New York; <https://doi.org/10.1177/004057364700400322>.
- Kłoczowski J.A. OP (2017), *Człowiek wobec boskości – dwie twarze wolności (Edyp i Hiob)*, [w:], J.A. Kłoczowski, *Drogi i bezdroża. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, cz. 1, red. J. Barcik, J.M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków, 49–63.
- Kłoczowski J.A. OP (2018), *Wolni czy zniewoleni?*, [w:] J.A. Kłoczowski, *U źródeł nowoczesnego myślenia o religii. Szkice z filozofii religii dla humanistów*, cz. 2, red. J. Barcik, J.M. Ruszar, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków, 163–171.
- Kłoczowski J.A. OP (1981), *Wolność na miarę miłości*, „Znak”, 7 (325), 861–879.
- Krokiewicz A. (1958), *Sokrates*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Krokiewicz A. (1995), *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Ksenofont (1955), *Wyprawa Cyrusa*, przekł. W. Madyda, Czytelnik, Warszawa.
- Kubiak Z. (2013a), *Literatura Greków i Rzymian*, Znak, Kraków 2013.
- Kubiak Z. (2013b), *Mitologia Greków i Rzymian*, Znak, Kraków 2013.
- Kuliniak R., Leszczyna D., Pandura M., Ratajczak Ł. (2018), *Wstęp*, [w:] *Korespondencja Izydory Dąmbskiej z Romanem Witoldem Ingardenem*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty, 6–15.
- Kumaniecki K. (1953), *Przedmowa*, [w:] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przekł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa, V–XIX.
- MacIntyre A. (1968), *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, The Macmillan Company, New York.
- Marcel G. (2011), *Mądrość i poczucie sacrum*, przekł. K. Chodacki, P. Chołda, Arcana, Kraków.
- Mrówka K. (2004), *Heraklit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.

- Owidiusz (1995), *Metamorfozy*, przekł. A. Kamińska, S. Stabryła, oprac. S. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Pascal B. (2012), *Mysli*, przekł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Perzanowski J. (2001), *Izydora Dąmbska – filozof niezłomny*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Izydora Dąmbska (1904–1983)*, seria: „W Służbie Nauki”, 5, Kraków, 11–112.
- Platon (1994), *Państwo*, przekł. W. Witwicki, t. 2, Alfa, Warszawa.
- Reale G. (1999), *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E.I. Zieliński, 1, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ricoeur P. (2015), *Zły bóg i „tragiczna” wizja istnienia*, [w:] P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przekł. S. Cichowicz i M. Ochab, Fundacja Aletheia, Warszawa, 241–263.
- Scheler M. (1981), *O zjawisku tragiczności*, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Stróżewski W. (2013), *Determinizm – wolność – konieczność*, [w:] W. Stróżewski, *Logos – wartość – miłość*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 287–303.
- Stróżewski W. (2009), *Philosophari necesse est*, [w:] J. Perzanowski, P. Janik (red.), *Rozum – Serce – Smak. Pamięci Profesor Izydory Dąmbskiej (1904–1983)*, Wydawnictwo WAM, Kraków, 23–30.
- Szekspir W. (2013), *Hamlet*, [w:] W. Szekspir, *Tragedie i kroniki*, przekł. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tukidydes (1953), *Wojna peloponeska*, przekł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa.

The Concept of *Freedom* in the Oeuvre of Zbigniew Herbert

Summary

The notion of freedom has a significant philosophical tradition, which becomes the subject of poetic analysis by Zbigniew Herbert. The poet refers to the ancient Greek concept of *Ἀνάγκη*, the goddess of necessity, who, like the Moirai or the Erinyes, decided about the course of human fate, thus excluding any individual right to freedom. By contrast, Thucydides, the author of "The Peloponnesian War", no longer sees the source of enslavement in metaphysical causes, but in the very nature of human being, who, driven by fear and personal greed, commits acts of aggression and crime. Herbert is aware of the limitations of human freedom, but he can also discern the possibility of inner self-liberation through the search for truth. An important contribution to the discussion is the concept of freedom as understood by Prof. I. Dąmbska, for whom *freedom from* is correlative to *freedom to*, especially when it is directed towards truth. Truth means freedom from false judgments. Freedom understood in this way, similarly to Socrates, Plato, or the Stoics, has an axiological character, because it implies striving for truth and realization of values (including goodness and beauty). Herbert, however, understands that the drama of human beings and their freedom does not always submit to the rationalism of philosophers. Similarly to Prof. I. Dąmbska, he is also aware of the existence of antinomies and dualities, which human beings, in their striving for *freedom to*, try to overcome so as to give meaning to their own fragile existence.

Keywords: Zbigniew Herbert, Izydora Dąmbska, Thucydides, *Ἀνάγκη*, freedom.