

GRAŻYNA B. TOMASZEWSKA ORCID: 0000-0001-9467-8426
Uniwersytet Gdański

Obojętność świata a pragnienie sensu: Zbigniew Herbert, *Dęby*¹

Abstrakt: W artykule traktuje się czytanie tekstu poetyckiego (*Dęby* Herberta) jako akt otwierania na to, co szczególnie trudne, niewyraźne, ale męczące każdego (również ucznia) w najprostszych przejawach codziennej egzystencji. Chodzi o problem napięcia (i konsekwencji z tego wynikających) między pragnieniem bycia w świecie oswojonym a odczuciem całkowitej i fundamentalnej obcości świata, między pragnieniem uchwycenia sensu w tym, czego doświadczamy a wszystkim, co tym próbom w sposób jaskrawy zaprzecza. Przedmiotem refleksji stają się również ludzkie formy niezgody na rozpacz.

Słowa kluczowe: Zbigniew Z. Herbert, *Dęby*, obcość świata, pragnienie sensu, rozpacz

The Volume of the World and the Thirst for Meaning: Zbigniew Herbert, *Dęby*

Abstract: The paper treats the reading of a poetic text (Herbert's *Dęby*) as an act of opening to what is difficult, inexpressible, yet tiring everyone (including a student) in the simplest examples of everyday existence. It points out the problem of tension (and its consequences) between the urge of being in a familiar world and the feeling of a total and fundamental strangeness of the world, between the desire of gripping the sense in what we experience and everything which denies these attempts. The subject of such reflection may also be the human forms of incompatibility and desperation.

Keywords: Zbigniew Herbert, *Dęby*, strangeness of the world, gripping the sense, desperation

¹ Artykuł powstał w ramach projektu „Ponowoczesna dydaktyka polonistyczna. Teoria i praktyka” nr 0183/NPRH4/H2a/83/2016.

I. „CIEMNE PYTANIA”

Zbigniew Herbert

Dęby

W lesie na wydmie trzy dorodne dęby
u których szukam rady i pomocy
bo chóry milczą odeszli prorocy
nie ma na ziemi nikogo bardziej
godnego szacunku dlatego do was
kieruję – dęby – ciemne pytania
na wyrok losu czekam jak niegdyś w Dodonie
Lecz muszę wyznaczyć że mnie niepokoi
wasz rytuał poczęcia – o rozumne –
u schyłku wiosny na początku lata
w cieniu konarów roi się
od waszych dzieci i niemowląt
przytulki listków sierocińce kielków
blade bardzo blade
słabsze od trawy
na oceanie piasku
walczą samotnie samotnie
dlaczego nie bronicie waszych dzieci
na których pierwszy mróz położy miecz zagłady
Co znaczy – dęby – szalona krucjata
rzeź niewiniątek ponura selekcja
ten nietzscheański duch na cichej wydmie
zdolny utulić słowicze żale Keatsa
tutaj gdzie wszystko zda się skłania
do pocałunków wyznań pojednania
jak mam rozumieć waszą mroczną parabolę
barok różowych aniołków śmiech białych piszczeli
trybunał o zaranku egzekucja nocą
życie na oślepie zmieszane ze śmiercią
mniejsza o barok którego nie znoszę
lecz kto rządzi
czy bóg wodnistooki z twarzą buchaltera
demiurg nikczemnych tablic statystycznych
który gra w kości zawsze wychodzi na swoje
czy konieczność jest tylko odmianą przypadku
a sens tęsknotą słabych ułudą zawiedzionych
Tyle pytań – o dęby –
tyle liści pod każdym liściem
rozpacz (Herbert 1993: 5–6).

Krystyna Koziołek, pisząc o zwrocie teologicznym w literaturoznawstwie, jako efekcie spotkania filozofii, teologii i literatury, podkreśla, że to nie tyle zwrot,

ile „powrót do początków myślenia”, w którym „pierwotnej trudności” życia nie łagodził „metafizyczny fundament bezpieczeństwa”. Współczesny powrót do owej – jak pisze – „radikalnej hermeneutyki” spojrzenia na życie, w którym uczestniczą, mieszają się, ukazując wzajemne napięcia, dyskurs filozoficzny, teologiczny i literaturoznawczy – „wyrażają, reprezentują i praktykują jednocześnie krytykę sensu i jego pragnienie” (Koziołek 2012: 120). Ale w literaturze – twierdzi – ten związek jest najwidoczniejszy (Koziołek 2012: 120).

Gabriel Marcel zwraca uwagę na specyfikę myśli głębokiej. Pisze:

Głęboka myśl nie jest całkiem po prostu niezwykła, zwłaszcza jeśli przez niezwykłość rozumiemy dziwaczność. Istnieją odznaczające się niezwykłością paradoksy, które nie są wcale głębokie, a rozpoznaje się to po szybkości, z jaką się starzeją. Myśl okazuje się głęboka, o ile wybiega w jakieś zaledwie przeczuwalne zaświaty [...] (Marcel 1995: 205).

Owe „zaświaty” otwierają zdaniem Marcela na rodzaj odległego i raczej przeczuwanego tylko „prześwitu” anulującego granice zarówno między różnymi przestrzeniami („tutaj” i „gdzie indziej”), czy różnicami czasowymi (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość). Głęboka myśl w jego rozumieniu łączy to, co szczególnie uwewnętrznione z perspektywą oddali, dystansu, spojrzenia z góry; łączy konkretyzm naszego zanurzenia w świecie, doświadczalną bliskość z nostalgicznym spojrzeniem wygnança tęskniącego do utraconej ojczyzny. Bo głęboka myśl zanurza człowieka w wieczności (Marcel 1995: 205–207). Być może jedynej wieczności, jaka człowiekowi jest dostępna.

Wiersz Herberta zdaje się taką perspektywę uruchamiać. Oto mamy bazę konkretnej zmysłowej obserwacji: rosnące „W lesie na wydmie trzy dorodne dęby”, które poddaje się empatycznej uwadze:

u schyłku wiosny na początku lata
w cieniu konarów roi się
od waszych dzieci i niemowląt
przytułki listków sierocińce kielków
blade bardzo blade
słabsze od trawy
na oceanie piasku
walczą samotnie samotnie

Ale ta obserwacja staje się tylko punktem wyjścia do ruszenia w podróż przez różne przestrzenie, czasy, kultury, tradycje, nie opuszczając zarazem „tu i teraz”. Patrzący na „dorodne dęby” poprzez nie zobaczy – niejako w „przeświecie” – najstarszą grecką wyrocznię Zeusa Dodońskiego², szczególnie typ-

² Robert Graves pisze: „Wiele było wyroczni w Grecji i Wielkiej Grecji, lecz najstarsza jest wyrocznia Zeusa Dodońskiego. W czasach zamierzchłych dwa czarne gołębie wyleciały z egipskich Teb; jeden udał się do libijskiego Ammona, drugi zaś do Dodony, i każdy z nich zamieszkał na dębie nazwanym wyrocznią Zeusa. W Dodonie kapłanki Zeusa

wy dla Europy, niemal całkowicie pokrytej lasami i puszcami jeszcze w średniowieczu, kult drzew (Frazer 1971: 165), ale i biegnący przez tradycję motyw niewinności natury w opozycji do ludzkich win. W szumie dębowych liści usłyszy milczenie, nieobecność osadzonych w tradycji głosicieli prawd niepodważalnych („chóry milczą odeszli prorocy”), ale i czułość romantycznej poezji („słowicze żale Keatsa”). Zobaczy piękno i splendor świata, ale też pogardę dla wszystkiego co słabe, wymagające opieki, troskliwości, („nietzscheański duch”)³. Ujrzy również barokowe współistnienie życia „zmieszanego ze śmiercią”. Usłyszy Konradowe obawy kierowane do milczącego Boga, który może patrzeć „na milion ludzi krzyczących »ratunku«” – tylko „jak w zawile zrównanie rachunku” (Mickiewicz 1995: 164–165).

Polifonia biegnących przez przestrzeń i czas obrazów, głosów, myśli i uczuć jest nie tyle hermetyczną intertekstualnością erudyty, kontekstową dialogicznością, ile poszukiwaniem miejsca spoza czasu i przestrzeni, by w tym „prześwicie” poszukać drogi na uspojnienie tego, co wzajemnie sobie przeczy. Jest pragnieniem osadzenia się w dostępnej człowiekowi wieczności, by w niej wybrzmiały pytania, które wywołuje nie jakiś rodzaj wielkiego kataklizmu, tragedii, dziejowej niesprawiedliwości, ale już najprostsza obserwacja budzącej się do życia natury, skupiona zresztą na wybranym tylko elemencie: kielkującymi „dziećmi” wielkich dębów. To „rytuał poczęcia” tego, co wielkie, szacowne, potężne do tego stopnia, że deifikowane – budzi szczególny niepokój obserwatora. Z jednej strony pod konarami drzew aż roi się od „listków”, „kielków”, a z drugiej – wszystkie opuszczone, zostawione w „przytułkach”, „sierocińcach”. Mimo że delikatne, narażone w każdej chwili na unicestwienie („słabsze od trawy/ na oceanie piasku”), skazuje się je na samotną i dla większości z nich z góry przegraną, walkę. W rezultacie idylliczne miejsce bezpośredniej obserwacji, „gdzie wszystko zda się skłania/ do pocałunków wyznań pojednania” jest równocześnie miejscem wyzutej z uczuć bezdusznej kaźni, zimnej selekcji. Do uczuć, emocji próbuje odwołać się ten, kto na to patrzy, apelując do dębowych rodziców:

dłaczego nie bronicie waszych dzieci
na których pierwszy mróz położy miecz zagłady
Co znaczy – dęby – szalona krucjata
rzeź niewiniątek ponura selekcja
ten nietzscheański duch na cichej wydmie

wsluchiwały się w gruchanie gołębi, szum liści dębowych lub łoskot naczyń mosiężnych zawieszonych na gałęziach” (Graves 1968: 169–170).

³ Zdaniem Nietzschego dobro, troska, altruizm, opieka na tym, co słabe, akcentowane m.in. w etyce chrześcijańskiej, zafałszowują prawdziwy obraz świata, w którym wartością najwyższą jest tworzenie, którego podstawą jest niszczenie. W rezultacie tradycyjnie rozumiane dobro i moralność chrześcijańska są w jego przekonaniu z jednej strony narzędziem kłamstwa ukrywającego prawdziwy obraz świata, a z drugiej narzędziem represji w stosunku do twórczego potencjału człowieka (jego twórczej „natury dionizyjskiej”) (Nietzsche 1989: 116–119).

[...]

jak mam rozumieć waszą mroczną parabolę
 barok różowych aniołków śmiech białych piszczelei
 trybunał o zaranku egzekucja nocą
 życie na oślepie zmieszane ze śmiercią [podkr. G. B. T.]

Rytm pytań „dlaczego”, „co znaczy”, „jak mam rozumieć” wiąże w całość – jak w idei romantycznej korespondencji, jak w alegorycznych odniesieniach – pytania o zasadę ładu istnienia, o podstawę wszelkich empatycznych związków, o sens bytu:

[...] **kto rządzi**

czy bóg wodnistooki z twarzą buchaltera
 demiurg nikczemnych tablic statystycznych
 który gra w kości zawsze wychodzi na swoje
czy konieczność jest tylko odmianą przypadku
a sens tęsknotą słabych ułudą zawiedzionych [podkr. G. B. T.]

Pismo natury, poprzez które zdaniem romantyków można było dotrzeć do tajemnic bytu – tutaj mnoży jedynie „ciemne pytania”. Pytania, na które nie tyle nie można znaleźć odpowiedzi, bo są one ostentacyjnie widoczne, ile nie sposób tych odpowiedzi przyjąć. Stąd wynika retoryczny charakter pytań i rozpacz im towarzysząca.

II. POTRZEBA BLISKOŚCI A OBOJĘTNOŚĆ

Nieemożność udźwignięcia zgody na wspólnotę „różowych aniołków” i „śmiechu białych piszczelei” jest bliska także Miłoszowi. Jednak w przypadku autora wiersza *Nieprzystosowanie* (Miłosz 2002: 32), akcentowany jest głównie tragizm dwuznaczności świata: jego olśniewającego piękna i jego mizერი, przełamywanych tylko chwilami epifanijnej harmonii (Tomaszewska 2013: 161–176). Rozpacz wynikająca ze sprzecznego obrazu świata w *Dębach* Herberta wydaje się innej natury. Dotyczy w głównej mierze obojętności, tak wyraziście ukazanej w „rytuale poczęcia”. Wiąże się nie tyle z samą walką o życie, ile walką samotną, pozbawioną pomocy, wsparcia, współczucia, czyjejszy życzliwości. Poprzez obraz dębowych „dzieci” zderza się ludzkie pragnienie „szukania rady i pomocy” z rzeczywistością świata doskonale obojętną na wszelkie tego typu pragnienia.

W tej obojętności możemy również zobaczyć – jak czyni to Mieczysław Jastrun w *Micie śródziemnomorskim* – zintensyfikowaną emocję negatywną – nienawiść. W przeciwieństwie do ludzkiej namiętności niszczącej, pragnącej niczym miłość – „rozszerzać” się, „zagarniać, obejmować przestrzeń i czas” – ta związana z naturą, z czasem – jest „wrogością zimną i obojętną, przynajmniej taką wydaje się nam, gdyż jest bezosobowa” (Jastrun 1973: 100). Swą

żarłoczną pasję ukrywa pod „słoneczną osłoną, pod urodą rzeczy”, ale „jest jak wielka głębia morska, mieniąca się na powierzchni wszystkimi blaskami ludzącymi pełnią życia i rozkoszy” (Jastrun 1973: 101). Tę zimną i bezosobową wrogość łączy Jastrun z działaniem czasu, rozprzegającego formy istnienia, czy z wielkimi kataklizmami natury, czekającymi w ukryciu, by znieacka uderzyć i zniszczyć. W związku z tym pisze o absolutnej nieprzystawalności ludzkich emocji (także skrajnie negatywnych) do tego, co rządzić zda się prawami natury (Jastrun 1973: 100–101). Przy czym w tej nieprzystawalności – w przeciwieństwie do Miłosza – nie upatruje źródeł nadziei dla ludzkich wartości⁴.

W *Dębach* Herberta taki rodzaj obcości, nieprzystawalności człowieka i natury zdecydowanie się odrzuca. Antropomorfizująca czułość, empatyczna wrażliwość obejmuje wszystkie byty: ludzkie i pozaludzkie. To ona rodzi szacunek dla „dorodnych” dębów, unosi w podziwie, nie tylko estetycznym, ku ich rozłożystem konarom, ale i skłania do pochylenia, by przyjrzeć się – niewidocznej z dystansu postawy wyprostowanej – „ponurej selekcji” życia świeżo powstałego. Przedmiotem rozpaczy nie jest upływ czasu i jego niszczące brzemie czy ukryty, czający się do skoku żywioł kataklizmu, ale rodzaj czasu zawieszonego, w którym nie tyle śmierć następuje po życiu, ile w tej samej chwili, w tym samym momencie „powstaje” i życie, i śmierć. Do tego stopnia, że już nie wiadomo, co jest czym. Wszak bogactwo i mnogość potomstwa („w cieńniu konarów roi się/ od waszych dzieci i niemowląt”) jest tylko materiałem do obróbki dla „demiurga [...] tablic statystycznych”. Demiurga „nikczemnego”, gdyż na zostawione same sobie, pozbawione opieki „blade bardzo blade” „listki”, „kiełki” można spojrzeć jak na parabolę każdego życia; jakby każdym podobnie „grało się w kości”. Zimna „twarz buchaltera” zdaje się obejmować całość ludzkiego i pozaludzkiego istnienia. „Cicha wydma” – idylliczne miejsce spokoju jest równocześnie terenem „rzezi niewiniątek”. W tym kontekście „trzy dorodne dęby” mogłyby przypominać trzy antyczne Parki, Kloto, Lachezis i Atropos, które – w przeciwieństwie do starożytnych – w tym samym czasie przędą nić życia, wyznaczają jej długość i przecinają, wymieniając się ponieważ („grając w kości”) przypisanymi sobie kulturowo rolami. Bo i one byłyby tylko znakami konieczności jako „odmiany przypadku”.

Gdzie w takim świecie miejsce na empatyczne związki łączące byty, na czułość, na sens? Gdzie szansa na przeżycie epifanijnej jedności sprzecznych porządków, skoro piętno beznamietnego mechanizmu jest tak dosadnie naczne? Tym bardziej, że ujawnione w utworze Herberta pragnienie sensu naczna się retoryczną tylko wątpliwością, że jest ono „tęsknotą słabych ułudą zawiedzionych”. Ale po stronie „słabych” i „zawiedzionych” staje ten, kto pod każdym dębowym liściem znajduje rozpacz, wyrażając fundamentalne „nie” wobec wszelkich przejawów obrazu świata – barokowych czy nietzscheań-

⁴ W przekonaniu Miłosza to właśnie ludzka obcość, „nieprzystawalność” do świata natury staje się źródłem wartości dla człowieka najistotniejszych (Miłosz 1989: 88).

skich – w których konieczność przyjmuje formę zgody na zimne prawa selekcji, a tworzenie, życie są równocześnie wyzwolonym z moralnych dylematów, ich uśmiercaniem. To fundamentalne „nie” dotyczy w istocie braku zgody na świat, który jest całkowicie obojętny na nasze istnienie czy nieistnienie.

III. FORMUŁY OBRONY

Zdaniem Leszka Kołakowskiego obojętność świata jest naszym podstawowym doświadczeniem i wszystkie nasze fundamentalne potrzeby wynikają z prób przełamania tej obojętności. One wyznaczają zasadniczy rytm naszych działań i naszej aktywności emocjonalnej, intelektualnej, estetycznej i etycznej (Kołakowski 2003: 73–75). Każde ukonkretnione – poprzez osobę czy sytuację – doświadczenie obojętności przeżywamy tak intensywnie dlatego, że poprzez tę osobę czy sytuację uzmysławiamy sobie – jak pisze – „milczenie świata, jego »wszystko jedno« wobec naszego istnienia” (Kołakowski 2003: 77). Kołakowski przedstawia różne formy radzenia sobie z fenomenem obojętności, podkreślając równocześnie ograniczony i niepełny rezultat tych prób (Kołakowski 2003: 77–82). W efekcie zgoda na brak możliwości pokonania obojętności świata może przybrać formę rezygnacji z takiego świata (samobójstwo) lub pogodzenia się z nią i poszukiwania częściowych przejawów jej ograniczenia. Jednak:

projekt stawienia czoła obojętności świata w pełni samowiedzy jest bądź zgodą na rozpacz, bądź inną próbą mistyfikacji, która liczy na częściowe rozwiązania tam, gdzie możliwe są tylko globalne lub żadne (Kołakowski 2003: 84).

Tylko że – zaznacza – trwanie w rozpacz jako formie stałej jest nie do udźwignięcia, więc wybierać się będzie różne sposoby zaciemniania tej samoświadomości (np. rozrywka czy narzucony sobie pośpiech), by ograniczyć jej widoczność. I temu celowi służy w głównej mierze cywilizacja „mnożąc – jak pisze – okazje do roztargnienia, do rozproszenia życia w potoczności rytualizowanego obyczaju lub w satysfakcjach częściowych, którym nie sposób nadać sensu uniwersalnego” (Kołakowski 2003: 84).

Innym wyjściem może być według Kołakowskiego, podporządkowanie świata organizacji mitycznej: religijnej lub niereligijnej (tworzonej przez filozofię czy ogólnie rozumianą humanistykę), bo tylko mit jego zdaniem dysponuje władzą, dzięki której możemy to niszczące doświadczenie przekształcić w związek empatyczny, nadający naszemu życiu sens konieczny. Wprawdzie ludzka działalność mityczno-symboliczna stoi w opozycji do cywilizacyjnej myśli technologicznej, ale każdy z tych systemów oglądu świata jest w przekonaniu Kołakowskiego człowiekowi równie potrzebny, nawet jeśli prowadzi do rozdwojenia świadomości na dwa, nieprzystające do siebie porządki (Kołakowski 2003: 127–133). Zresztą to w tym „rozdwojeniu” i niemożności stwo-

rzenia syntezy, upatruje Kołakowski źródeł żywotności ludzkiej kultury: „epopei wspaniałej przez swą chwiejność” (Kołakowski 2003: 134).

Jednak w przypadku tekstów takich jak *Dęby*, myślenie mityczno-symboliczne stoi w jaskrawej opozycji nie tyle do myśli technologicznej, ile zwykłego, potocznego doświadczenia (obserwacji dębów). Jak sobie z tym radzimy, wyjaśnia Stefan Chwin w *Kartkach z dziennika*, wskazując na powszechność zjawiska, dzięki któremu „Wiara w darwinowską walkę o byt wcale nie musi kłócić się z wiarą w dobrego Boga, który roztacza czułą opiekę nad naturą i światem” (Chwin [bdw]: 128), gdyż :

nasza dusza przypomina mahoniowy sekretarzyk z setką szuflad, schowków i zakamarków [...]. W każdej szufladce co innego, a uzgodnić tego nie sposób, choć czasem się do tego zabieramy z mocnym postanowieniem poprawy (Chwin [bdw]: 128).

W rozmowie, towarzyszącej spotkaniu z czytelnikami na Uniwersytecie Gdańskim, Chwin zwraca uwagę na specyfikę niedzielnego śniadania, przy którym ogląda się filmy przyrodnicze, których przecież tematem zasadniczym jest polowanie jednych zwierząt na inne. Oglądający taki obraz świata przy niedzielnym śniadaniu, udają się następnie do kościoła, gdzie przedstawia im się zupełnie sprzeczną z nim wykładnię:

Siadają sobie na mszy świętej w ławce przed ołtarzem i ksiądz im opowiada, że Bóg jest kochany, że wszystkich nas kocha, że zwierzęta też kocha, że stworzył je z wielkiej miłości, że miłość panuje w ogóle nad światem i tym podobne rzeczy. I rzecz ciekawa, ludzie, którzy wstali od śniadania, przy którym oglądali tygrysa rozrywającego żywca na kawałki sarnę, a teraz siedzą w kościelnej ławce, nie czują między jednym a drugim żadnej wyraźnej sprzeczności (Chwin 2016: 230).

Nie czują, bo zgodnie z zasadą nieciągłości myślenia – jak dalej mówi – „Widok potworności w naturze zupełnie im nie przeszkadza w spokojnym przeświadczeniu, że Stwórca tego wszystkiego jest czystą Miłością. Bo co niby ma jedno do drugiego?” (Chwin 2016: 231).

A jednak nie zawsze – przyznaje i Chwin – udają nam się ucieczki w światy równoległe i dopada nas – mówiąc za Agatą Bielik-Robson – problematyczność życia (Bielik-Robson 2012: 8). Można ją traktować, jako rodzaj skazy niepozwalającej na pełne istnienie w niedoskonałym świecie lub jako szansę – jak chce Bielik-Robson – na istnienie spotęgowane: jedyne istnienie, które nie jest podporządkowane tylko mechanizmom natury (Bielik-Robson 2012: 9–10). Autorka *Cieni pod czerwoną skałą* przygląda się m.in. dwóm koncepcjom stosunku do prawdy, która jest dla człowieka nie do zniesienia, bo odsłania w całej nagości grozę ludzkiej egzystencji. Można ją ukryć, nie przyjmować do wiadomości, mimo świadomości, że jest (Bielik-Robson 2016: 35), ale można też nie czynić z niej zasady obowiązującej i w ten sposób odczarować jej determi-

nistyczną wszechwładzę (Bielik-Robson 2016: 40–41). Dzięki tej drugiej postawie koncepcja życia ulega zmianie, gdyż:

Żadna prawda nie ma nad nim władzy; żadna konieczność nie opłata go siecią tajemnych przeznaczeń. Wolne od struktur panowania, obowiązywania i apriorycznych konieczności, życie jest wyemancypowanym błędem, które może się oddać twórczej wyobraźni; zdać się na swobodę fantazji, które rozluźnią koniecznościowy system natury, otwierając w niej nieprzeczuwane jeszcze możliwości (Bielik-Robson 2016: 43).

Jednak podstawową przeciwwagą dla skończoności i przygodności istnienia jest zdaniem Bielik-Robson formuła miłości, którą odczytuje z Pierwszego Listu do Koryntian św. Pawła, jako „d o s k o n a ł e g o a f e k t u d o n i e d o s k o n a ł e g o s t w o r z e n i a” [podkr. A. B.-R.] (Bielik-Robson 2016: 256). Chodzi o miłość, która nie gardzi żadnym bytem stworzonym, gdyż „usiłuje dopełnić dzieło stworzenia tu i teraz, w niewyniosłych aktach ziemskiego mesjanizmu, a więc czymś, co zwiemy po prostu codzienną miłością bliźniego” (Bielik-Robson 2016: 258). Nie godzi się na cierpienie bytu przygodnego, nadaje życiu sens autonomiczny, prowokuje do działań ograniczających zło i cierpienie, wyzwala z inercji i bezwładności. Dlatego:

Wiara w potęgę miłości jako afektu afirmującego byt skończony i przygodny wyraża pragnienie, by wieść czynne życie j a k o ż y c i e, a nie skamieniałą od lęku egzystencję w trybie *imitatio mortis* (Bielik-Robson 2016: 271).

IV. DOŚWIADCZENIE ROZPACZY A SZKOŁA

Ciekawe, jakie formuły obrony przed rozpaczą wobec obojętności świata czy jego porażającej Prawdy stworzyliby sami uczniowie, gdybyśmy taką możliwość im stworzyli? Które z powyższych struktur by uruchomili, a jakie nowe by odnaleźli? Takie teksty, jak *Dęby* Herberta przymuszają ucznia do stanięcia twarzą w twarz z problemem, z którym nie sposób sobie poradzić, gdyż nacznie ukazuje iluzoryczność naszych „ćwiczeń etycznych” (termin Krystyny Koziołek – Koziołek 2006: 22) w konfrontacji z fundamentalnie obcą (obojętną) naturą świata. Cała nadzieja w tym, że poezja (sztuka) – w przeciwieństwie do filozofii – wnosi to, co jest – jak mówi Adam Zagajewski – niewyraźne, niedefiniowalne, że wprowadzie pielgrzymuje, ale nie do końca wie, dokąd (Zagajewski 2015: 28). Uruchamiając – jak w wierszu Herberta – chwilę wieczności, Marcelowy „prześwit” między czasami i przestrzeniami, tradycjami – nie dookreśla tego, co w nim jest, zawieszając sądy rozstrzygające. To, co głównie ujawnia to pragnienie sensu. Wprowadzie nikt nie wie, czym jest poezja (sztuka), ale jej rolę uniwersalną – jak twierdzi Gottfried Boehm i co by potwierdzały rozpoznania Kołakowskiego – jest przeciwstawiające się chaosowi i frag-

mentaryczności świata, tworzenie jakiejś całościowej jego wizji. Nawet jeśli to wizja – jak w wierszu Herberta – skrajnie niepokojąca, stawiająca nas wobec pytań, na które lepiej nie znać odpowiedzi (Boehm 2014: 33–35, 44).

Wydaje się, że w praktyce szkolnej zbyt mało uwagi poświęca się na budowanie przez samych uczniów struktur obronnych wobec egzystencjalnej grozy istnienia, lekceważąc jej przeżywanie przez nich, czy podając im wprost gotowe na nie odpowiedzi, często w formie już zbanalizowanej, wyjałowionej z – mówiąc za Krystyną Koziołek – „pierwotnej trudności”, a więc i nie stanowiącej żadnej autentycznej przeciwwagi dla prawdy, z którą i tak każdy, a więc i uczeń, żyć musi. Być może zbyt mało uwagi poświęca się wyzwaniom uczniów z uczuć negatywnych o charakterze egzystencjalnym⁵. By uruchomić ten typ aktywności, można by tekst Herberta poddać czterem zagadnieniom, skupionym wokół pytań:

1. Co się w utworze bezpośrednio przedstawia, co jest przedmiotem obserwacji?
2. Zamiast pytać wprost o funkcję antropomorfizacji, spopularyzować jej rozumienie na przykład poprzez pytania:

Co oznacza to, co się przedstawia? Skąd ten lament adresowany do dębów?
Co mają dęby do ludzi? Dlaczego do nich kieruje się pytania? Jak mogą bro-
nić swoich „dzieci”, skoro nie mogą się ruszyć?

3. Jakie inne teksty (fakty) są w wierszu przywoływane? Jak sądzisz, dla-
czego? Przedstaw hipotezę uzasadniającą te odwołania.
4. Jak rozumiesz pytania, które padają w wierszu? Dlaczego nazywa się je
„ciemnymi”? O co w nich tak naprawdę chodzi?
5. a) Jak można by odpowiedzieć na ostatni ciąg tych pytań?
lecz kto rządzi
czy bóg wodnistooki z twarzą buchaltera
demiurg nikczemnych tablic statystycznych
który gra w kości zawsze wychodzi na swoje
czy konieczność jest tylko odmianą przypadku
a sens tęsknotą słabych ułudą zawiedzionych
b) Co byś poradził komuś, kto nie może się od nich uwolnić?

O ile w przypadku pytań 1–3 można je podporządkować zadaniom reali-
zowanym wspólnie, poprzez chociażby rozmowę hermeneutyczną (Myrdzik
1998: 88–96), o tyle pytania 4–5 niejako domagają się po pierwsze, przekształ-
cenia w zadania pozwalające na dłuższy namysł, a po drugie, pracy w grupach
dla spolaryzowania odpowiedzi i w efekcie końcowym – ukazania jej wielo-
wariantowości. Bo zadanie ostatnie jest zadaniem interpretacyjnym, które

⁵ Zwraca na to uwagę również Krystyna Koziołek, podkreślając, że w rezultacie „Literatura w szkole realizuje w ten sposób swoistą pedagogikę rozczarowania – człowiekiem i świa-
tem” (Koziołek 2017: 100, 88–100).

w sposób pośredni dotyczy głównie poszukiwań strategii obrony przed rozpaczą, przed prawdą, której nie sposób przyjąć, bo nie można z nią żyć.

Wprawdzie nie na wszystkie pytania możemy odpowiedzieć, ale to nie znaczy, że jesteśmy od nich wolni. I tak w nas krążą i to bez względu na wiek. Nie są przypadłością jedynie ludzi dorosłych. Jeśli zostawimy je wolne, to zostanie nam czysta rozpacz i bezsens, a kto potrafi to udźwignąć? We współczesnej myśli humanistycznej wielokrotnie podkreśla się nieprawomocność rozdziału życia i literatury (sztuki). Czesław Miłosz argumentuje:

Nie umiemy żyć nago. Musimy stale owijać się w kokon naszych konstrukcji myślowych, naszych zmieniających się stylów filozofii, poezji, sztuki. Nadajemy sens przeciw-sensowi, najściślej ludzką z naszych czynności jest ta bezustanna praca prządki (Miłosz 1989: 88).

Krystyna Koziołek przekonuje:

Czytanie oglądanie, słuchanie nie jest opozycyjną działalnością wobec tzw. prawdziwego życia, ale jego integralną częścią, nie świętowaniem, ale składnikiem codzienności. Stąd pytania: jak ta część wiąże się z całością, jak na siebie wzajem wpływają [...] (Koziołek 2006: 41).

A że wpływają i to w sposób zasadniczy, stając się podstawą przełamania innej nieprawomocnej dychotomii, dychotomii człowieka i świata, dowodzi m.in. Michał Paweł Markowski, wskazując, że istniejemy tylko jako podmiot doświadczający świata, a to doświadczenie jest w równym stopniu zanurzone w świecie, jak i w kulturze, bo tworzą one integralną całość i każde ich rozdzielanie ma charakter sztuczny (Markowski 2002: 149–150). Literatura – podkreśla z kolei Ryszard Koziołek – jest odpowiedzialna za naszą niezgodę „na własną kondycję gatunkową, społeczną, historyczną” (Koziołek R. 2016: 8). Antagonizm życia i literatury jest o tyle nieprawdziwy jego zdaniem, że to właśnie „literatura uczy nas nie przegapiać świata, nie pozwalać mu uchodzić naszej uwadze i znikać w procesie niszczącego przemijania” (Koziołek R. 2016: 9). Ponadto nie tylko świat, ale i pojedynczy byt tylko w literaturze zyskuje rodzaj najpełniejszego istnienia, gdyż, jak pisze: „Żaden inny dyskurs sensu nie jest zainteresowany kompletnością pojedynczego istnienia, zwłaszcza tego bez znaczenia w historii” (Koziołek R. 2016: 15).

Zdaniem Bielik-Robson literatura jest kryptoteologią, a więc wcielającą w konkret rzeczywistości wielkie idee, które wytracają przy tym pierwotną jednoznaczność, fundamentalizm, otwierając przestrzeń dla ludzkiego doświadczenia. Literatura broniłaby więc nas przed dogmatyzmem idei, nawet tych największych (Bielik-Robson 2016: 8–12). Bo literatura traktuje te idee w sposób „użytkowy”, to jest podporządkowuje doświadczeniu piszącego. Podobnie „użytkowo” postępuje i odbiorca literatury, podporządkowując ją przestrzeni swej indywidualnej potrzeby (Bielik-Robson 2016: 5). To szczególnie ważne, kiedy dominantą lekturą uczyni się szukanie przeciwwagi dla prawd

nie do przyjęcia. Dobrze pamiętać o przestrzeni indywidualnej uczniowskiej potrzeby, kiedy przedmiotem lekcyjnego namysłu są *Dęby* Herberta.

BIBLIOGRAFIA

- Bielik-Robson, A. 2012. *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*. Kraków: Universitas.
- Bielik-Robson, A. 2016. *Cienie pod czerwoną skalą. Eseje o literaturze*. Gdańsk: fundacja terytoria książki.
- Boehm, G. 2014. *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*. Kołacka, D. (red.). Przeł. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik. Kraków: Universitas.
- Chwin, S. [bdw]. *Kartki z dziennika*. Gdańsk: Tytuł.
- Chwin, S. 2016. Spotkanie piąte. Krystyna Lars i Stefan Chwin. – Modrzewska, M. (red.), Modrzewski, S. (red.), Tomaszewska, G. (red.), Tomaszewski, F. (red.). *Pośród nas. Twórcy pomorscy i gdańscy. Rozmowy niedokończone*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Frazer, J. G. 1971. *Złota gałąź*, t. I. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Graves, R. 1968. *Mity greckie*. Tłum. H. Krzeczkowski, wstępem opatrzył A. Krawczuk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Herbert, Z. 1993. *Elegia na odejście*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Jastrun, M. 1973. *Mit śródziemnomorski. Wolność wyboru. Historia Fausta*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kołakowski, L. 2003. *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Koziołek, K. 2006. *Czytanie z innym. Etyka. Lektura. Dydaktyka*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Koziołek, K. 2012. Ziemia niczyja. Zwroty badawcze w literaturoznawstwie i ich konsekwencje dla nauczania literatury. – *Postscriptum Polonistyczne*, 2.
- Koziołek, K. 2017. *Czas lektury*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Koziołek, R. 2016. *Dobrze się myśli literaturą*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Gabriel, M. 1995. *Sens „mojego życia”. Tożsamość i głębia*. Tłum. M. Frankiewicz. – Gabriel, M. *Tajemnica bytu*. Tłum. M. Frankiewicz, przedm. K. Tarnowski. Kraków: Znak.
- Markowski, M. P. 2002. Antropologia, humanizm, interpretacja. – Markowski, M. P. (red.), Nycz, R. (red.). *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*. Kraków: Universitas.
- Mickiewicz, A. 1995. Dziady. Część III. – Mickiewicz, A. *Dzieła*, t. III, oprac. Z. Stefanowska. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Miłosz, Cz. 2002. *Druga przestrzeń*. Kraków: Znak.
- Miłosz, Cz. 1989. *Metafizyczna pauza*, wyb., oprac. i wstęp J. Gromek. Kraków: Znak.
- Myrdzik, B. 1998. *Czy rozmowa jest metodą?*. – Uryga, Z. (red.). *Podmiotowy wymiar szkolnej polonistyki*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej.
- Nietzsche, F. 1989. *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*. Tłum. L. Staff, wyd. II. Warszawa: W. L. Anczyc i Spółka.
- Tomaszewska, G. B. 2013. *Zagubiona przestrzeń i co dalej...* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Zagajewski, A. 2015. Lwów zostawmy już Ukraincom. – *Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny*, 14–15.02.