

Creative Commons License: CC BY-SA 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

Tomasz Tomasik

Instytut Filologii

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

e-mail: tomasz.tomasik@upsl.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8778-0406

Hipopotam w błocie. Zbigniewa Herberta kłopoty z katolicyzmem

Nie można dostrzec obecności Boga w człowieku, można jedynie dostrzec odbicie tego światła w sposobie, w jaki pojmuje on życie ziemskie. Tak więc prawdziwy Bóg jest obecny w *Iliadzie*, a nie w Księdze Jozuego.

Simone Weil¹

Co tak naprawdę wiemy o religijności Herberta? Pytanie nie dotyczy oczywiście osobistego stosunku do praktyk religijnych, tylko zależności między *cogito* a *credo* poety. Wydawać by się mogło, że coś wiemy. A jednak wszystkie na ten temat wskazówki rozsiane w twórczości nie układają się koherentną całość. Zaczniemy od spraw najbardziej ewidentnych. Po pierwsze, Herbert dokonywał konsekwentnie reinterpretacji topiki chrześcijańskiej. Doskonale znamy jego wiersze lub prozy poetyckie podejmujące temat aniołów, diabłów, raju, piekła, Sądu Ostatecznego, przywołujące postaci Jonasza, Barabasa, Wątpiącego Tomasza, Boga Ojca, Jezusa i „żony cieśli / Marii” [*Madonna z lwem* z tomu *Hermes, pies i gwiazda*]². Pamiętamy, że Pan Cogito miał duszę, rozmyślał o odkupieniu i nachodziły go przeczucia eschatologiczne. Reinterpretacje sięgały po narzędzia ironii i sub-

¹ S. Weil, *Wybór pism*, przekład i wybór Cz. Miłosz, Kraków 1991, s. 65.

² Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2011. Wszystkie cytaty z wierszy Herberta, jeśli nie wskazano inaczej, pochodzą z tego wydania.

wersji, były pisane przeciwko teologii. Po drugie, wyobrażenia Herberta miała charakter metafizyczny. Po trzecie, poeta posługiwał się literacką formą modlitwy i brewiarza. Po czwarte, przyznawał (w rozmowie z ks. Januszem Stanisławem Pasierbem), że przynależy do „szkoły chrześcijańskiej” zdecydowanie przeciwstawiającej się XX-wiecznemu nihilizmowi³. Po piąte, dedykował wiersze „czcicielom umarłych religii” [Kapłan, ŚŚ]. Po szóste, w całej jego twórczości literackiej daje się rozpoznać aktywny stosunek do *sacrum*, nie tylko zresztą chrześcijańskiego. I wreszcie – to będzie po siódme – w okresie młodości poszukiwań intelektualnych i duchowych, na progu działalności literackiej, znalazł się w kręgu oddziaływania polskiego powojennego katolicyzmu.

Dość późno, bo dopiero na początku lat 70., przyznał Herbert w rozmowie z księdzem Pasierbem, że na jego stosunek do religii istotny wpływ wywarły postawy członków rodziny. Najważniejsza okazała się babcia Maria z Bałabanów. Nawet jeśli w tym wspomnieniu jej pobożność, jak przypuszcza Rafał Żebrowski, została nieco przesadzona⁴, to raczej nie budzi wątpliwości to, że to właśnie „Maria Doświadczona” [Babcia, EB] w znacznej mierze uczyniła poetę „człowiekiem wrażliwym na religię”⁵, była tą, która „opowiada / wszechświat / od piątku / do niedzieli”⁶. Przeciwny biegun w tej rodzinnej strukturze stanowił ojciec, typ pozytywisty i sceptyka, który w stosunku do chrześcijaństwa „był absolutnie anty”⁷.

W lwowskim okresie biografii Herberta ormiańska babcia była przykładem chrześcijaństwa ewangelicznego, polegającego na uczuciowym stosunku do bliźnich i bezinteresownych gestach miłosierdzia, po wojnie przyszło się poecie skonfrontować z katolicyzmem intelektualnym, który musiał przystąpić do ideologicznej walki o dusze Polaków.

W powojennej Polsce, od roku 1944 opanowywanej systematycznie przez władze komunistyczne, Kościół katolicki pozostał jedynym bastionem wolnej myśli i coraz bardziej ograniczanej swobody w działaniu. Metodą rozprawy komunistów z Kościołem miała być gra na podział. Chodziło o stworzenie kilku, konkurujących ze sobą ośrodków katolicyzmu. Dość szybko wyłoniły się dwa intelektualne obozy świeckich katolików: jeden wokół krakowskiego środowiska „Tygodnika Powszechnego” i miesięcznika „Znak”, drugi wokół założonego przez Bolesława Piaseckiego Stowarzyszenia „PAX”, wy-

³ Herbert *nieznany*. Rozmowy, zebrali i oprac. H. Citko, Warszawa 2008, s. 58.

⁴ R. Żebrowski, Zbigniew Herbert. „Kamień na którym mnie urodzono”, Warszawa 2011, s. 232.

⁵ Herbert *nieznany*, s. 58.

⁶ Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2011, s. 635.

⁷ Herbert *nieznany*, s. 58.

dającego tygodnik „Dziś i Jutro” oraz dziennik „Słowo Powszechne”. Redakcja „Tygodnika Powszechnego” z jednej strony zabiegała o podtrzymywanie łączności z episkopatem, z drugiej – skupiając się na zagadnieniach społeczno-kulturalnych, promując postawę katolicyzmu bardziej otwartego i liberalnego, dystansując się wobec ideologii marksizmu – przyciągała do grona swych współpracowników i czytelników także osoby poszukujące intelektualno-duchowego azylu. Paksowcy, określający się mianem „katolików postępowych”, zdecydowanie opowiedzieli się za współpracą z rządem, atakowali episkopat za niezbyt ochoczą akceptację nowego ustroju i wspierali działalność tzw. księży patriotów. Podziały, przynajmniej do roku 1953, nie były jednak zbyt ostre. Skłonność do rywalizacji szła w parze z potrzebą strategicznych sojuszy.

Pośród tych środowiskowych napięć tektonicznych próbował zaistnieć także, znajdujący się w trzeciej dekadzie swego życia, Zbigniew Herbert. W roku 1947 nawiązał listownie kontakt z Jerzym Turowiczem, ale w „Tygodniku Powszechnym” zadebiutował dopiero jesienią 1950 roku. Rok wcześniej pojawił się na łamach „Słowa Powszechnego” oraz „Dziś i Jutro”. W roku 1952 rozpoczął publikację recenzji plastycznych w jezuickim miesięczniku „Przegląd Powszechny”. Współpraca z pismami prorządowego PAX-u mogła się wydawać niejednoznaczna. Herbert zdawał sobie sprawę z tego, że zdecydował się – jak pisał w liście do Turowicza – na „nieustanne kompromisy życia z sumieniem”⁸, czuł potrzebę usprawiedliwiania się z podjętych decyzji przed swoimi ówczesnymi adresatami korespondencji.

Teksty Herberta ukazujące się w katolickiej prasie między rokiem 1949 a 1953, a zatem w okresie socrealizmu (może z wyłączeniem kilku wierszy) nie mówią za wiele albo zgoła nic o jego religijnych przeżyciach i refleksjach. Na podstawie ówczesnych publikacji można by odnieść wrażenie, że interesowały go zagadnienia wyłącznie artystyczne i estetyczne. Znacznie więcej ujawnia korespondencja. Poeta znajdował się wtedy, jak to sam określił w liście do Elzenberga, „w okresie prób i wahań”⁹. Całą swoją intelektualną energię zużywał do intensywnych i gorączkowych poszukiwań literackich, filozoficznych i religijnych. A na to wszystko nałożyły się jeszcze perypetie miłosne.

Na swojego spowiednika wyznaczył Jerzego Zawieyskiego. Autor *Męża doskonałego* uchodził wówczas za najbardziej reprezentatywnego polskiego pisarza katolickiego, cenionego bardziej może nawet za szlachetność charak-

⁸ Z. Herbert, J. Turowicz, *Korespondencja*, oprac. T. Fiałkowski, Kraków 2005, s. 14.

⁹ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, oprac. B. Toruńczyk, Warszawa 2002, s. 12.

teru i pewien rys męczeństwa, niż za dość anachroniczną i mało oryginalną twórczość literacką. Wiedza o jego homoseksualnej orientacji należała do tajemnicy poliszynela. To właśnie starszemu o dwadzieścia dwa lata pisarzowi postanowił Herbert w liście z 8 kwietnia 1950 roku zdać relacje ze swego *itinerarium mentis ad Deum*, podróży umysłu do Boga. Inicjalny stan swojej duchowej biografii wyrażał, posługując się parafrazą zdania otwierającego biblijną księgę Genesis: „Na początku był niepokój”. Następną fazę wyznańczyły „wariackie studia” i zachłanne lektury bez planu:

Dopiero teraz – wyznaje poeta – po pięciu latach rozumiem, że był to niepokój religijny, który chciałem uciszyć szelestem kart, naiwnym wodzeniem piórem po białym papierze. Szukałem systemu, podziałów, definicji, formułek oczywistej prawdy i wszystko wydawało mi się mało prawdziwe albo równie prawdziwe¹⁰.

W dalszej części relacji, która (trudno oprzeć się takiemu wrażeniu) przypomina *Wyznania* św. Augustyna, opowiada Herbert jak epikurejski sceptycyzm Anatola France’a udało mu się przezwyciężyć chrześcijańskim egzystencjalizmem Gabriela Marcela. „A potem” – kontynuuje historię swych duchowych perypetii – „była groźna pokusa subiektywizmu”, czyli „obsesja obserwacji”, „mania ciągłych kreacji”¹¹, upodobanie do samotności i lęk przed tym, aby innym ludziom wyznawać uczucia i myśli. W tej introspekcji dochodzi do najbardziej newralgicznego momentu, w którym – zresztą za sprawą św. Augustyna – pojął, że „[t]rzeba się zaangażować w miłość całym sobą”¹². O swoim skomplikowanym związku uczuciowym z Haliną Misiólek opowie Zawieyskiemu dopiero w kolejnym liście wysłanym pół roku później. Tymczasem wprowadza wtęt na temat rozmowy, którą odbył z Janem Dobraczyńskim, prozaikiem związanym z PAX-em. Dostrzega swoją odmienność:

I zdaje mi się, że ten zdolny pisarz [...] nie ma zrozumienia dla trudu poszukiwań. Że on już ma, już wie, że poszedł dalej, poza radość odkrywania chrześcijaństwa i wiary. A przecież to jest ciągle odkrywanie, i ciągle zdumienie, i nagły, bolesny dramat. Nie ma spokoju, a dla mnie specjalne stanowisko „posiadania” jest obce i nieludzkie¹³.

¹⁰ Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949–1967*, oprac. P. Kądziała, Warszawa 2002, s. 33.

¹¹ Tamże, s. 34.

¹² Tamże, s. 35.

¹³ Tamże.

Warto to wyeksponować: Herbert w latach 50. wiarę chrześcijańską pojmował na sposób augustyński (w wersji przedstawionej oczywiście w *Confessiones*, a nie w na przykład *De doctrina christiana*) jako dramatyczne i nie wolne od udręczeń poszukiwanie Boga. Pierwotnym źródłem tych poszukiwań był egzystencjalny niepokój. Katolicyzm w Polsce stalinowskiej, uwikłany w konfrontację z ideologią komunizmu, nie mógł sobie za bardzo pozwolić na promocję religijności egzystencjalnej, dopuszczającej wahania i rozterki, musiał prezentować się w roli jedyne go i niepodważalnego „depozytariusza prawdy”. Młody penitent nie krył się przed Zawieyskim ze swoimi wątpliwościami: „Jest coś w solidarności wiernych w kościele wojujących. Ale, czy ja jestem w Kościele?”¹⁴. Pytanie zostało zapewne postawione z nadzieją na to, że „pierwszy spowiednik” pomoże pocie w odnalezieniu na nie odpowiedzi.

Poszukiwania religijne nie sprowadzały się jedynie do intelektualnych deklaracji. Herbert rzeczywiście próbował praktykować katolicyzm. Oddawał się modlitwie, przeprowadzał rachunki sumienia, przystępował do komunii, brał udział w rekolekcjach organizowanych przez benedyktynów w Tyńcu. W związku miłosnym z Misiółek Erosa starał się przeobrazić w Caritas. Bardzo chciał uwierzyć. Mimo to wciąż uważał, że znajduje się „na granicy Wielkiej Przygody”¹⁵, „na najniższym progu do Boga”¹⁶.

Górze brało w nim nastawienie filozoficzne, które narzucało zasadę *intel-ligo ut credam*, rozumiuję, abym mógł uwierzyć. W podwarszawskich Laskach miał możliwość uczestniczenia w wykładach i dyskusjach na temat systemu filozoficznego św. Tomasza, który w katolicyzmie lat 40. i 50. był uznawany za jedyną oficjalną i akceptowaną drogę intelektualnego dotarcia do prawd wiary. Elzenbergowi zdawał sprawozdanie z tych spotkań w liście z 30 maja 1952 roku:

Namawiano mnie do studiowania tomizmu. Zacząłem chodzić na czytanie *Summy*. Rzeczywiście wiele rzeczy się układało i wyjaśniało, poczułem się szczęśliwy i wolny. To był pierwszy sygnał, że trzeba uciekać, że coś w substancji człowieka się przekręca. Czułem przyjemność sądzenia i klasyfikacji. A przecież człowieka bardziej określają słowa zaczynające się na nie: niepokój, niepewność, niezgoda. I czy ma się prawo porzucać ten stan¹⁷.

¹⁴ Tamże, s. 36.

¹⁵ Tamże, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 53.

¹⁷ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, s. 33.

Niedużo później, bo w roku 1954, medytujący nad Jeziorem Genewskim Czesław Miłosz, pisał:

Liznąć tomizmu jest warto, nawet gdyby to okazało się tylko powierzchowne. Dzięki temu pojmuję się, czym mogłaby być radosna akceptacja świata – i na czym wspierali się np. Bach czy Mozart. W budownictwie istnieje zabieg, który polega na wstrzykiwaniu cementu w grunt, jeżeli ten jest zbyt sypki, aby unieść fundamenty. System św. Tomasza to taki właśnie cement¹⁸.

Różnica zasadnicza. Stosunek Miłosza do tomizmu polegał na „liznięciu”, czyli na ograniczonym i wybiórczym zainteresowaniu, Herbert zareagował alergicznie. Zresztą nie pierwszy i nie ostatni raz targały nim sprzeczności – z jednej strony szukał systemu, który ustanowiłby aksjologiczną hierarchię, z drugiej – celebrował swój egzystencjalny niepokój. Niewątpliwie chciał odkrywać prawdę, ale nie ją posiadać.

Trzeba pamiętać, że tomizm, szczególnie od czasu ogłoszonej w 1879 roku przez papieża Leona XIII encykliki *Aeterni Patris*, był traktowany jako *philosophia perennis*. „Filozofia wieczysta” stanowiła fundament i rusztowanie, na których wspierała się cała katolicka dogmatyka. Na przełomie stuleci system św. Tomasza został wykorzystany do zdecydowanej rozprawy z modernizmem. Oręż wydawał się dość skuteczny i papieżę chętnie się nim posługiwali. Pius XII w 1950 roku w encyklice *Humani generis* potwierdził użyteczność „metody, doktryny i zasad Doktora Anielskiego” oraz potępił kolejne „błędy współczesności”, czyli materializm dialektyczny, ewolucjonizm, egzystencjalizm i historycyzm. W katolicyzmie powojennym i przedsoborowym tomizm, odświeżany, ale też reinterpretowany przez takich francuskich myślicieli jak Jacques Maritain i Étienne Gilson, był traktowany jako poręczna i intelektualnie skuteczna przeciwwaga w walce z marksizmem.

W Polsce w tego rodzaju potyczkach specjalizowali się w szczególności publicyści „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Daje się tu nawet zauważyć pewien podział ról. Na łamach krakowskiego tygodnika w polemikę z marksistami wdawał się przede wszystkim ksiądz Jan Piwowarczyk. Ówczesny asystent kościelny pisma piętnował przede wszystkim fałszywy realizm opierający się na materialistycznym monizmie. Stawał w obronie metafizyki i duchowego wymiaru ludzkiego istnienia. Natomiast w meandry doktryny św. Tomasza wprowadzał swoich czytelników miesięcznik „Znak”, o czym łatwo się przekonać przytaczając autorów i tytuły artykułów z pierwszych lat istnienia pisma: Stefana Świeżawskiego *Dlaczego tomizm?* (1946, nr 2),

¹⁸ Cz. Miłosz, *Metafizyczna pauza*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków 1989, s. 18–19.

Wincentego Granata *O nowe spojrzenie na tomizm* (1948, nr 14), Innocentego Bocheńskiego *ABC tomizmu* (1950, nr 23 i 25), Alberta Krąpca *Egzystencjalizm tomistyczny* (1951, nr 28). Antoni Gołubiew w szkicu zatytułowanym *Dlaczego jestem katolikiem?* przekonywał, że tomizm nie ma dla siebie konkurencji nie tylko na polu współczesnej filozofii, ale też nauki; stanowi on, jak wyjaśniał pisarz:

syntetyczny pogląd na całokształt spraw ludzkich, podczas gdy nowożytne myślenie daje odpowiedzi w poszczególnych dziedzinach, które niejednokrotnie stoją ze sobą w sprzeczności, co prowadzi do chaosu i niepewności, do poczucia, że w myśli współczesnej musi istnieć jakiś brak, skoro nie można doprowadzić do żadnej syntezy¹⁹.

Tomizm z punktu widzenia katolickich apologetów wydawał się konstrukcją tak doskonałą, kompletną i estetycznie imponującą jak średniowieczna katedra.

Herbert, będąc czytelnikiem „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”, z uwagą śledził ideologiczny spór między katolicyzmem a marksizmem. Miał na te sprawy swój własny pogląd. Już w pierwszym liście do Zawieyskiego z 10 maja 1949 roku wyznawał, że od materializmu dialektycznego odstręcza go „demoralizujący optymizm i pachciarska pewność”²⁰. Wiara w mający nadejść w niedalekiej przyszłości komunistyczny raj wydawała mu się wstrętą. Pytanie tylko, czy na podobnym optymizmie i pewności nie wspierał się także filozoficzny system tomizmu? W ogóle uważał, że spór na charakter zastępczy, szczególnie jeśli postrzegać go z najbardziej interesującego go jako artystę punktu widzenia, czyli od strony estetyki:

Antynomia katolicyzm–marxizm – pisał do Turowicza w 1951 roku – nie jest ani najważniejszą, ani jedyną antynomią świata. Także dla katolika. Dyskusja upraszcza te zagadnienia, ale obie strony muszą mieć świadomość, że to jest zabieg metodologiczny²¹.

Sygnalizuje możliwość trzeciego stanowiska, czyli swojego własnego, zdystansowanego wobec obu ścierających się ideologii, nie wyjawia jednak szczegółów.

Mniej więcej w tym samym czasie, w lutym 1951 roku, napisał Herbert wiersz zatytułowany *Kościół*, który w następnym miesiącu wysłał do Zawieyskiego. Utwór ten ukazał się drukiem w 1954 roku w PAX-owskim almana-

¹⁹ A. Gołubiew, *Dlaczego jestem katolikiem?*, „Znak” 1951, nr 1 (27), s. 57.

²⁰ Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949–1967*, s. 20.

²¹ Z. Herbert, J. Turowicz, *Korespondencja*, s. 28.

chu „...każdej chwili wybierać muszę”, ale nie został przedrukowany w żadnym wydanym później tomiku poezji. Pięć czterowersowych strof składa się na surrealistyczny opis wnętrza katedry. Przestrzeń świątyni sprawia wrażenie zastygłej, skamieniałej i martwej:

W kamiennym lesie katedry
pod czaszką sklepieniem i niebem
godzina wstrzymanych zegarów
popiół spalonych traw
[...]
na gorze żebra mamutów
kamienne morze i ląd²²

Rozlegają się co prawda ściszone modlitwy: „niepewne wiązania szep-
tów / westchnienia do chleba naszego”, ale tak naprawdę bezruchowi od-
powiada bezgłos. Nie wybrzmiewają już organy. Symptomatyczne wydaje
się „milczenie posadzki na której / kwitną włosy grzesznicy”. Najbardziej
intrygująca jest ostatnia strofa:

On był tu także lecz milczał
zagaślił ołtarz jak zachód
w puszystej łące powietrza
znak stopy – kropla krwi

Tak wyglądał ten końcowy fragment w liście przesłanym Zawieyskiemu. W wersji opublikowanej w 1954 roku zaimek osobowy „On” został zapisany małą literą, zmienione zostały także dwa ostatnie wersy: „puszystej łące po-
wietrza / stopy zostawił świat”²³. Bez względu na to, którą wersję bralibyśmy
pod uwagę, dość jasne wydaje się, że zaimek „On” / „on” odnosi się do Boga.
Jest to Bóg, który był, a którego już nie ma. Ale nawet, kiedy był, milczał.
W pewnym momencie „zgaślił ołtarz”, opuścił wnętrze katedry i pozosta-
wił po sobie ślad, ale odcisnięty nie na kamiennej posadzce czy ziemi, tylko
„w puszystej łące powietrza”. Zastanawiające jest też to wahanie poety, do-
tyczące tego, co pozostało po odejściu Boga – „kropla krwi” czy „świat”?
Co bardziej świadczy – „palce w ranie świata” [Tomasz, z tomu *Elegia bu-
rzy*] czy „świat piękny i bardzo różny” [Modlitwa Pana Cogito – *podróżnika*,
z tomu *Raport z obłąkanego Miasta*]? Wiersz zdaje się zapowiadać myśl, którą
poeta wypowiedział mimochodem wiele lat później, w roku 1972, w rozm-
owie z Krystyną Nastulanką: „Moją intencją jest uszanowanie w człowieku

²² Z. Herbert, J. Zawieyski, *Korespondencja 1949–1967*, s. 179.

²³ Z. Herbert, *Utwory rozproszone*, Kraków 2010, s. 88.

częstki irracjonalności – potrzeby poezji i potrzeby tego, co nasi przodkowie nazywali Bogiem, a dla czego my, ich następcy, szukamy nowego imienia”²⁴. Herbert, podobnie zresztą jak Różewicz, był poetą postsekularnego doświadczenia milczenia i nieobecności Boga, które nie przesądza jednoznacznie odpowiedzi na pytanie o Jego istnienie. Czasami nawet wzmacnia głód modlitwy.

Nasuwa się oczywiście pytanie, czy Kościół z tytułu wiersza to tylko budynek świątyni, czy także religijna instytucja i wspólnota wierzących? W liście z 4 kwietnia 1954 roku donosił Herbert Elzenbergowi o swoim „pogłębiającym się kryzysie z ortodoksyjną i oficjalną warstwą katolicyzmu”. W następnym zdaniu powody tego impasu wyjaśnia, powołując się na autora *Ziemi jałowej*: „To co Eliot wyobraził w jednym ze swoich wierszy pod postacią hipopotama w błocie, o którym trzeba pamiętać, albo raczej wierzyć, że będzie kiedyś grał w niebie na harfie – to właśnie sprawia mi największą kłopotu”²⁵. W satyrze angielskiego poety hipopotam został zestawiony z Kościołem – upodabnia ich do siebie bezwładność, opieszałość, grzęźnięcie w mule, zastyganie w bezruchu. Jednakże zwierzę „z ciała i krwi”²⁶ jest w swej ociężałości naturalne, natomiast Kościół, który został jakoby zbudowany na skale, pogrąża się w coraz większej gnuśności. Pozostawać w takim Kościele oznaczało skazywać się na duchowy, intelektualny i artystyczny zastój. „Zacząłem tedy” – powiadamia Herbert swego filozoficznego Mistrza – „kombinować moją własną, kieszonkową religię, jakiś, pożałuj Boże, deizm osiemnastowieczny. Przeraziłem się tych wyników, które początkowo miałem zamiar ująć w formę systemu”²⁷. Zdaje sobie poeta sprawę z tego, że nie mieści się w katolickiej ortodoksji. Wybiera zatem drogę samodzielnych poszukiwań. Ale i to wzbudza wątpliwości: „nie bardzo odpowiada mi koncepcja prywatnej religii (rozmowa z Absolutem na migi) i potrzeba mi gestu sakralnego, dymu i beku zwierząt ofiarnych”.

Religijność Herberta zarzuciła ostatecznie poszukiwanie intelektualnego systemu, zwróciła się w stronę żywiołu życia – ciała i krwi. Poeta utwierdził się w przekonaniu, że wyraża go egzystencjalistyczny niepokój, a nie niewzruszona pewność tomizmu. Bliżej mu było do rozterek Hamleta i wahań Tomasza Wątpiącego niż do sylogizmów pewnego swych wywodów św. Tomasza z Akwinu. Wolał słowa zaczynające się na „nie” zamiast ufnego „tak”. Poza tym był świadomy ścierających się w nim sprzeczności, co być może

²⁴ Herbert *nieznany*, s. 46.

²⁵ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, s. 69.

²⁶ T.S. Eliot, *Poezje wybrane*, red. A. Podsiad, Warszawa 1960, s. 83.

²⁷ Z. Herbert, H. Elzenberg, *Korespondencja*, s. 72.

najlepiej wyraża wiersz o dwu nogach Pana Cogito [z tomu *Pan Cogito*]. Jego kłopot z katolicyzmem polegał na nieufności wobec nazbyt doskonałej „syntezy całokształtu ludzkich i spraw” i braku akceptacji dla idei przerażania ludzi w aniołów. W rozmowie z Pasierbem wspomniał nieżyjącego już Zawieyskiego: „Ja go bardzo kochałem, ale było w nim światło, które się zapalało i gasło. U mnie też to jest. Dlatego nie chciałem zostać poetą katolickim, ponieważ bym kłamał. Bo kiedy to we mnie gaśnie, muszę bluźnić, żeby wywołać światło”²⁸.

Czy znał wtedy Herbert to zdanie z *Sokratesa* Zawieyskiego: „Czasem bluźnierstwo bardziej zbliża do Boga niż modlitwa”²⁹?

Bibliografia

- Citko Henryk [oprac.] (2008), *Herbert nieznany. Rozmowy*, Warszawa: Wydawnictwo Zeszytów Literackich.
- Gołubiew Antoni (1951), *Dlaczego jestem katolikiem?*, „Znak”, nr 1 (27), s. 28–66.
- Eliot Thomas Stearns (1960), *Poezje wybrane*, przeł. W. Duleba i in., Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Herbert Zbigniew (2010), *Wiersze rozproszone (rekonesans)*, oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Herbert Zbigniew (2011), *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Herbert Zbigniew, Elzenberg Henryk (2002), *Korespondencja*, oprac. B. Toruńczyk, Warszawa: Fundacja Zeszytów Literackich.
- Herbert Zbigniew, Turowicz Jerzy (2005), *Korespondencja*, oprac. T. Fiałkowski, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Herbert Zbigniew, Zawieyski Jerzy (2002), *Korespondencja 1949–1967*, oprac. P. Kądziała, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Miłosz Czesław (1989), *Metafizyczna pauza*, wybór i oprac. J. Gromek, Kraków: Znak.
- Weil Simone (1991), *Wybór pism*, przekład i wybór Cz. Miłosz, Kraków: Znak.
- Zawieyski Jerzy (1957), *Dramaty*, t. 3, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Żebrowski Rafał (2011), *Zbigniew Herbert. „Kamień na którym mnie urodzono”*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

²⁸ *Herbert nieznany*, s. 60.

²⁹ J. Zawieyski, *Dramaty*, t. 3, Poznań 1957, s. 77.

Hippopotamus in the Mud: Zbigniew Herbert's Troubles with Catholicism

Abstract

This article discusses Zbigniew Herbert's attitude to Catholicism during the 1940s. The fledgling poet was then in a period of intense intellectual and religious enquiry. He began collaborating with Catholic magazines, attempting to publish his poetic and journalistic texts. In his correspondence he discussed with various other authors the ideological attractiveness of preconciliar Catholicism, at the time the most serious counterproposal to the Marxist ideology.

Keywords: Polish poetry, religion, Catholicism, ideology, Zbigniew Herbert