

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

Adam R. Prokop

badacz niezależny

ORCID: 0000-0002-6048-9675

„Akt strzelisty głębokiego oddechu”. Mistyka Herberta pomiędzy poezją a milczeniem

skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o religii czy etyce, sprowadzały się do zmagania z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonałe, absolutnie beznadziejne¹.

I. Lira na wysokości milczenia²

Przywołana jako motto konkluzja Ludwika Wittgensteina powinna skutecznie demotywować każdego, kto będzie próbował sformułować trafne wnioski odnoszące się do sfery boskiej. Mimo niemalże stulecia od ukazania się dzieła niemieckiego myśliciela, wciąż nie brakuje teologów, filozofów, a także literatów i językoznawców, próbujących zmierzyć się z tym, co wydaje się awykonalne. Niniejszy tekst nie ma aspiracji, by podważyć tezę autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* (1921), a jedynie podkreślić fenomen milcze-

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. J. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 64.

² Wszystkie tytuły są cytataми lub parafrazami wiersów Herberta. Cytat w tytule artykułu pochodzi z wiersza *Ostatnia prośba* (*Studium przedmiotu*). Źródła tytułów poszczególnych części: I – *Do Appolina* (*Struna światła*); II – *Potęga smaku* (*Raport z oblężonego Miasta*); III – *Do Henryka Elzenberga w stulecie jego urodzin* (*Rovigo*); IV – *Węzeł* (*Wiersze rozproszone*); IV.1 – *Zobacz* (*Struna światła*); IV.2 – *Homilia* (*Rovigo*); V – *Tren Fortynbrasa* (*Studium przedmiotu*). Cytaty wierszy Herberta za wydaniem: Z. Herbert, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2011, Z. Herbert, *Wiersze rozproszone* (*rekonesans*), Kraków 2010.

nia w zmaganiach o adekwatność przekazu religijnego. Nietrudno zatem się domyślić, iż zasadnicza teza brzmi: Zbigniew Herbert w swojej twórczości posługuje się nie tylko słowem dla opisanie zjawisk religijnych, ale także jego brakiem. Lub inaczej: polski poeta świadomie i celowo milczy do czytelnika o Bogu. Zanim jednak zostanie to pokazane na wybranych przykładach, konieczna jest refleksja nad zmaganiem Henryka Elzenberga w kwestii języka religijnego, gdyż polski filozof niewątpliwie był jednym z wielkich mistrzów w uniwersum herbertowskich zapatrywań. Jednakowoż w pierwszej kolejności zarysowane musi zostać tło w jakim postawienie tezy o tak rozumianym milczeniu w ogóle staje się możliwe, a stanowi je koncepcja sygnikatywnego milczenia Izydory Dąbskiej³, albowiem komunikacja odnosząca się do sfery transcendentnej:

występuje w indywidualnych i społecznych postawach, poglądach i zachowaniach religijnych. Trzeba jednak zauważyć, że w wymienionych w tej definicji języka religijnego obszarach [...] spotykamy się także z postawą milczenia, które moglibyśmy określić jako milczenie religijne⁴.

II. Bezcenny kapitel ciała

Herbert zadedykował Izydorze Dąbskiej wiersz *Potęga smaku*. Nie odnosi się w nim jednak do kluczowej dla niniejszego artykułu koncepcji milczenia, lecz do postawy odważnego oporu wobec wrogiego, a bezmyślnego otoczenia. Polska filozof opublikowała swoją teorię po raz pierwszy w roku 1963, gdy jeszcze pracowała na Uniwersytecie Jagiellońskim. Omówione przez nią aspekty sygnikatywnego milczenia dotyczą sześciu obszarów znaczeniowych. Centralnym w kontekście podejmowanego tematu pozostaje ostatni, określony przez autorkę jako kategoria mistyczna⁵. Autorka wskazuje w swoich rozważaniach na dwie ważne kwestie:

³ Por. I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 1, s. 73–79; K. Dedecius, *Uprawa filozofii. Zbigniew Herbert w poszukiwaniu tożsamości*, przeł. E. Felisiak, w: *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków 1998, s. 128–168.

⁴ K.M. Wolsza, *Język religijny między modelem a milczeniem*, w: *W trosce o kulturę logiczną*, red. K.M. Wolsza, Opole 2014, s. 393–412, tu: s. 402.

⁵ I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 73–79; I. Dąbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, „Studia Semiotyczne” 1971, t. 2, s. 77–88. Por. także: K. Hryniewicz, *Potęga smaku – smak wolności. Zbigniewa Herberta teoria działania estetycznego?*, w: *Polityczność literatury. Polityczność literaturoznawstwa. Gramatyka sprzeciwu*, red. J. Olejniczak, R. Knapiek, M. Szumna, Katowice 2012, s. 83–95; K. Wójcik, *Dąbska, Izydora*, w: *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, red. A. Maryniarczyk, t. 1, Lublin 2011, s. 277–280.

a) że nie można wyrazić za pomocą słów pewnych doświadczeń, w których próbujemy docierać do sedna niektórych spraw filozoficznych, np. eschatologicznych i aksjologicznych,

b) że niezbędnym warunkiem tych doświadczeń jest milczenie w sensie nie tylko dosłownym, sprzyjającym skupieniu, ale i w tym, w którym nie myśli się nawet słowami, by uniknąć wszelkiej deformacji przedmiotu doznania.

W tym właśnie sensie milczenie jest warunkiem kontemplacji mistycznej, w tym sensie rozumieć też należy milczenie jako element religijny kultów antycznych. [...] Milczą nieskończone przestrzenie u Pascala, milczy dusza świata i milczy Bóg u Plotyna. [...]

Próba przetransponowania tego rodzaju doznań na język pojęciowych wywodów, którą częstokroć podejmowali metafizycy, wiedzie do deformacji przedmiotu i problematyki pozornej⁶.

Niewyraźność sfery ponadracjonalnej nie tylko w perspektywie neoplatonizmu i chrześcijaństwa, zostaje usytuowana w definicyjnej niedookreśloności, aczkolwiek w jednoznacznej opozycji do mowy, a także w specyficznym rozróżnieniu między przestrzennym zjawiskiem ciszy a osobowo ukierunkowanym milczeniem. To ostatnie kwalifikuje się jako gra językowa, w rozumieniu przywoływanego już Wittgensteina, posiada własne reguły komunikacyjne, a cała koncepcja wymusza niemalże przyjęcie założenia, że jeden człowiek potrafi milczeć do drugiego. Wprawdzie nie pozbawiona kontrowersji, jednak hermeneutycznie uprawniona wydaje się ponadto możliwość tematycznego dookreślenia takiego zachowania, a więc stwierdzenie, iż ktoś może milczeć do kogoś o czymś konkretnym. W kontekście niniejszego artykułu stanowi to uogólnienie tezy: poeta milczy czytelnikowi o Bogu⁷.

⁶ I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 79.

⁷ Por. J. Bremer, *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum” 2002, t. 7, s. 132; I. Dąmbska, *O funkcjach semiotycznych milczenia*, s. 77–79, 83; A. Górka, *Strefa milczenia w interpretacji aktorskiej*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 2, Warszawa 2002, s. 112; J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, s. 217–222; K. Handke, *Socjologia języka*, Warszawa 2008, s. 18–21; J.J. Jadacki, *Aksjologia i semiotyka. Analizy i polemiki*, Warszawa 2003, s. 67; J.J. Jadacki, *Funkcja semiotyczna milczenia*, w: *Logika i filozofia logiczna*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń 2000, s. 413, 417; A. Janiak, *O medialnej ciszy i milczeniu – przyczynek do andragogiki*, w: *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, red. J. Harbanowicz, A. Janiak, t. 2: *Przestrzeń ciszy*, Wrocław 2011, s. 99; A.M. Kielbawska, *O milczeniu w sztuce pantomimy*, w: *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka*, s. 77, 80–81; A.R. Prokop, *Koncepcja milczenia Izydory Dąmbskiej a angelofanie biblijne*, w: *Pokładamy nadzieję w Kościele*, red. D. Mielnik, Lublin 2016, s. 194–207; A. Prycik, *Przestrzeń ciszy w tekście kulturowym a możliwości jej interpretacji – próba semiotycznej analizy komunikatu w oparciu o retorykę werbalną i wizualną*, w: *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka*, s. 45, 48; J. Rokoszowa, *Milczenie jako fakt językowy*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1994, t. 50, s. 30; K.M. Wolsza, *Język religijny między modelem a milczeniem*, s. 397, 402–406.

III. Wysoki cień

Związany z toruńskim uniwersytetem Henryk Elzenberg okazał się postacią niezwykle istotną w odniesieniu do charakterologicznego oraz światopoglądowego rozwoju Herberta. Fakt ten, skonstatowany po raz pierwszy przez Karla Dedecjusza⁸, pozostaje poza dyskusją, otwarte pytanie stanowi natomiast dookreślenie zakresu tegoż oddziaływania. Zadanie niewątpliwie utrudnia aforystyczna forma spuścizny filozofa, która poddaje się stosunkowo łatwo założonym uprzednio interpretacjom. Przy omawianej tematyce mniej interesujące są ontyczne oraz etyczne meandry aksjologicznej rzeczywistości, która stanowiła główny temat zainteresowań polskiego myśliciela. Ale także w niej wyczuwalna jest bliskość inteligibilnych koncepcji platoizmu oraz neoplatonizmu. W kontekst tego ostatniego wpisuje się niezbytnie wielkie uznanie, jakim Elzenberg darzył Dionizego Areopagite⁹.

Człowiek Dionizego Areopagity znajduje się w platońskiej jaskini, jego miejsce w porządku poznawczym jest tak ściśle określone jak w ładzie bytowym. Można uchwycić także jasną teleologię poznania, które zawsze i bezwarunkowo dotyczy bytu, a prowadzi od różnorodności rzeczy zewnętrznych ku skupieniu i prostocie, ku światłu, ku byciu oświeconym duchem, ku platońskiemu drugiemu żeglowaniu. [...]

Zadaniem człowieka jest wspinanie się po ich [epistemicznych funkcjach duszy – dop. A.R.P.] szczeblach, jest to zarazem dążenie ku dobru, ponieważ jako zły zostaje określony brak poznawczej jasności. Istotnym obrazem w tym kontekście jest wspinaczka, ruch anagogeniczny przewyższający złą wolę, zapomnienie, różnorodność pojęć oraz wielorakość bodźców sensualnych, a prowadzący ponad znaczenia słów i pojęć. Ideałem epistemologicznym jest prostota wznosząca

⁸ Por. K. Dedecius, *Uprawa filozofii*, s. 132–137.

⁹ Por. H. Elzenberg, *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, w: H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin 2001, s. 61–69; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 40–41, 200, 287, 366, 379, 384, 395, 408, 423, 447; H. Elzenberg, *Nieokreślone*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków 1990, s. 43, 47; J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, s. 24; A.R. Prokop, „Idąc po szczeblach blasku i głazach cienia.” *Aniołowie Herberta w perspektywie angelologii katolickiej*, w: *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI w. Od pokolenia wojennego do nowej fali*, red. D. Siwor, J.M. Ruszar, Bielsko Biała–Kraków 2019, s. 70–71; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1996, t. 2, s. 91–92, t. 4, s. 668–673; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 86–87, 171; M. Werner, „Rovigo”: portret na pożegnanie, w: *Poznawanie Herberta*, t. 1, s. 224; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, s. 64; Z. Zarębianka, *Tropy sacrum w literaturze XX w.*, Bydgoszcz 2001, s. 240; T. Zawojńska, *Herbert Zbigniew*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 372–373. Ponadto rozumienie myśli toruńskiego filozofa zaprezentowane przez K.M. Wolszę podczas konwersatorium tematycznego *Polska filozofia mistyki cz. II: Henryk Elzenberg*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, semestr letni roku akademickiego 2017/2018.

się ponad filozoficznie uchwytne doświadczenie zmysłowe i logiczne konkluzje intelektu. [...]

Najwyższe rodzaje poznania u Areopagity przekraczają granice filozofii zaznaczone konkluzją, że nie da się „dostatecznie poznać tego, co z Boga jest poznawalne, ani wypowiedzieć i wyrazić tego, co z poznania Boga jest wypowiadalne”¹⁰. Nawet jeśli istnieje potencjalna możliwość, aby duch poznał Boga, to rozum znajduje się już wtedy w sferze totalnej negacji¹¹.

Elzenberg darzył próby chrześcijańskiego neoplatonika, by werbalnie wyrazić doświadczenia wykraczające poza granice świata ograniczanego przez ludzki język, wielką estymą. Także w jego własnej refleksji człowiek poznaje różnorakie rzeczywistości: fizyczną, społeczną, aksjologiczną oraz mistyczną. Ta ostatnia pozostaje w tradycji apofatycznej, więc nie da się jej zwerbalizować, ale jej doświadczenia nie da się również nie zauważyć, gdyż wpływa ona na stosunek do wszelkich innych zjawisk. Te empiryczne są reinterpretowane, społeczne odrzucane, a aksjologiczne afirmowane. Niemniej jednak zakłada to umiejętność obcowania z nieokreślonym, przynajmniej w docelowej perspektywie antropologicznej polskiego myśliciela. Poniekąd można pokusić się o stwierdzenie, że ideałem Elzenberga była postać Dionizego, który wzgardził społeczną akceptacją, podporządkował sferę materialną inteligibilnej, zaś Boga spowił apofatycznym milczeniem mistycznym¹².

¹⁰ Dionizy Areopagita, *O imionach bożych*, w: E. Stein, *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2006, s. 215.

¹¹ A.R. Prokop, *Antropologia „Areopagityki”*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno Historyczne” 2018, t. 32, nr 1, s. 133–135. Por. także Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, w: E. Stein, *Drogi poznania Boga*, s. 389, 393, 429, 437, 445, 457, 472; Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: E. Stein, *Drogi poznania Boga*, s. 327–328; Dionizy Areopagita, *List IX*, w: E. Stein, *Drogi poznania*, s. 532–533; Dionizy Areopagita, *O imionach*, s. 182, 188, 194, 213, 227–228, 258, 270, 276, 281–283, 306, 319; Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: E. Stein, *Drogi poznania Boga*, s. 485–491; T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 180–189, 196; V. Keil, *Hinführung zu Dionysius*, w: Dionysius Areopagita, *Ich schaute Gott im Schweigen*, red. V. Keil, Freiburg im Breisgau 1985, s. 24; A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przeł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 200; M. Manikowski, *Pierwsza zasada. Świat stworzony i drogi poznania*, Kraków 2006, s. 141–203; G. Reale, *Historia filozofii*, t. 2, s. 78–82; E. Stein, *Drogi poznania*, s. 53–161; T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 30, 34; T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścijanin i platonik*, Warszawa 2010, s. 27–108; B.R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg–Basel–Wien 2008, s. 106–113.

¹² Por. M. Cicha, *Jesteśmy intruzami w dialogu z nieobecnym. Formy autokreacji w epistolografii Zbigniewa Herberta*, w: *Czułość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretnego w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, M. Cicha, Lublin 2005, s. 164–187; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, s. 205, 279, 320, 467; H. Elzenberg, *Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg*, s. 28–29; H. Elzenberg, *Nieokreślone*, s. 43–47; A. Franaszek, *Wstęp*, w: *Poznawanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków 1998, s. 5–18; A. Kijewska, *Dionizy*

W kontekście powyższych refleksji odnośnie do poszukiwań języka odpowiedniego dla przeżyć mistycznych można odważyć się na konstatację, iż mistyk milczy do ludzi o Bogu. On musi milczeć, gdyż nie ma innego rozwiązania. Jest to forma znaczącego milczenia, którą Dąmbska klasyfikuje jako symptom charakterologiczny:

Ala bywają też ludzie silni wewnątrznie, a z natury milczący. Typy introwertyków nie szukających kontaktu z innymi, zajętych własnym wewnętrznym światem myśli czy uczuć, świadomi niedostateczności słowa jako wyrazu dla duchowej treści, lub unikający jej wyrażania [...]. Postawa samotników, myślicieli i marzycieli¹³.

Jeśli połączy się powyższą konstatację z rozumieniem doświadczenia religijnego jako całokształtu doznań religijnych indywiduum, mogących stać się punktem wyjścia dla doświadczenia mistycznego, które zgodnie z przekonaniami Elzenberga reorganizuje nastawienie jednostki do społeczeństwa, przy czym oznacza to odseparowanie, taka konkluzja uprawnia do postawienia pytania, czy Bóg milczy do zbiorowości o swoim istnieniu? Niezależnie od odpowiedzi, której uzasadnione sformułowanie przekracza ramy niniejszego przyczynku, warto na horyzoncie tej refleksji zwrócić uwagę na uzupełnienia Jolanty Rokoszowej do teorii sygnikatywnego milczenia dotyczące świadomej edukacji ku egzystencji pośród transcendentnego milczenia. Polska filolog wypunktowuje ponadto kwestię negatywnych skojarzeń odnoszących się do milczenia strategicznego oraz powiązaniem z nim zjawiskiem milczącego przyzwolenia. W jurystycznym akcencie tych rozważań Bóg zapewne byłby chroniony prawem milczenia gwarantowanym oskarżonemu, ale na mistyka jako świadka mógłby zostać nałożony obowiązek mówienia, jednoznacznie relatywizowany założeniami Elzenberga. Przyjęcie tych ostatnich oznaczałoby jednak, iż każdy społeczny aspekt milczenia zawsze jest pozbawiony odniesienia transcendentnego, a jeśli takie postuluje, staje się ono pustym gestem¹⁴.

Areopagita, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 597–601; J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg*, s. 8, 26; M. Manikowski, *Pierwsza zasada*, s. 32–61; M. Mikołajczak, *Skrzydła Ikara. Od wzorów kulturowych po symbole religijne. Refleksje o twórczości Zbigniewa Herberta*, „*Ethos*” 2004, nr 1/2, s. 353–356, 363–364; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 88–112; t. 4, s. 509–573, 660–673; M. Stala, *Rok 1983: głos poety*, w: *Poznanie Herberta*, t. 1, s. 210–211; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 86–89, 166–171, 203; W. Tyburski, *Elzenberg*, Warszawa 2006, s. 155–158; E.I. Zieliński, *Platon*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 268–269; Z. Zarębianka, *Tropy sacrum w literaturze*, s. 139–142, 147, 242–249.

¹³ I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 77–78.

¹⁴ Por. I. Dąmbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 76; A. Dylus, *Doświadczenie*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 130–132; s. 217–222; H. Elzenberg, *Mistycyzm*:

IV. Uroki tajemnicy w supłach

Dojście od koncepcji znaczącego milczenia Dąbskiej, przez granice językowej możliwości komunikacji przeżycia mistycznego u Elzenberga, do poezji Herberta można uznać za abstrakcyjną konstrukcję, ale słownikowa definicja tego doświadczenia, o ile nie animuje analogicznych inicjatyw, to przynajmniej ich nie wyklucza:

Doświadczenie mistyczne jest tak pociągające i fascynujące, a zarazem niewyraźne, że nie można znaleźć dla niego odpowiedniego sposobu ekspresji. Często występuje tu „paradoks wyrażania”: istotą mistyki jest milczenie, cisza, która jednak objawia się w mowie i to w mowie egzaltowanej, w gonitwie słów. Mistyk nie sięga po ścisły język pojęć i sądów, ale raczej po język symbolu i poezji¹⁵.

Naturalnym wyborem staje się przy tym poezja Herberta, który poznał i dażył wielkim szacunkiem Dąbską. Natomiast w odniesieniu do poszukiwań wyrażenia rzeczywistości mistycznej wybitny polski twórca:

ideałowi swojego nauczyciela nie sprostął, być może nawet do niego nie dążył, ale z pewnością świadomie poddawał refleksji koncepcję Elzenberga. Trudno bowiem nie zauważyć nonszalancji poety wobec zjawisk społecznych oraz konsekwentnego przedstawiania rzeczywistości ziemskiej, która zachowuje swe odniesienie religijne, metafizyczne, tudzież transcendentne, tak do świata wartości, jak i do Niepojętego. Mistrz filozof poszukiwał języka mistyki, uczeń poeta formułował go werset za wersetem¹⁶.

Oczywiście pytanie, o czym milczy autor do czytelnika, nawet ograniczone do kategorii komunikacji rzeczywistości ponadracjonalnej, doświadczanej na poziomie mistycznym, pozostawia praktycznie nieograniczoną pulę możliwości hermeneutycznych. W niniejszym tekście wybór padł na dwa utwory. Pierwszy stanowi jedynie aluzyjne zarysowanie rzeczywistości, o której tak

negatywność i pierwiastki, s. 29; H. Elzenberg, O „poznaniu” mistycznym, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, s. 30–42; H. Elzenberg, *Do „religii i mistyki”*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, s. 55–60; J. Grzeškowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, s. 217–222; J.A. Kłoczowski, *Profesor Henryk Elzenberg*, s. 11–16, 22–26; D. Olszewski, *Mistyka*, w: *Słownik teologiczny*, s. 302–304; A.R. Prokop, *Koncepcja milczenia Izydory*, s. 200; J. Rokoszowa, *Język a milczenie*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1983, t. 40, s. 134; J. Rokoszowa, *Milczenie jako fakt językowy*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1994, t. 50, s. 35, 40, 42; E. Wiczorek, *O mowie zawartej w milczeniu*, „Studia de Arte et Educatione” 2009, nr 4, s. 16.

¹⁵ A. Dylus, *Doświadczenie*, s. 132.

¹⁶ A.R. Prokop, *„Idąc po szczeblach blasku...”*, s. 71. Por. także przyp. 11.

naprawdę bardziej milczy, niżli ją opisuje. Drugi jest bardzo wyraźnie postawionym zarzutem o mówienie o teźże rzeczywistości w sytuacji, gdy jest ono mniej adekwatne niż milczenie.

1. Po tamtej stronie nieba

Błękit zimny jak kamień o który ostrzą skrzydła
aniołowie wyniosli i bardzo nieziemscy
idąc po szczeblach blasku i po głazach cienia
zapadają się z wolna w urojone niebo
lecz po chwili wychodzą jeszcze bardziej bladzi
po tamtej stronie nieba po tamtej stronie oczu
nie mów że to nieprawda że nie ma aniołów
pogrążona w sadzawce leniwego ciała
ty która widzisz wszystko w kolorze swych oczu
i stajesz syta świata – na granicy rzęs

[Zobacz z tomu *Struna światła*]

W przywołanym już artykule o angelologii w wierszach Herberta powyższy utwór stał się osią rozważań na temat egzystencji aniołów w herbertowskim niebie. Zasadniczo podmiot liryczny nie zajmuje się w tym liryku istnieniem bytów duchowych, a prowadzi intymny dialog z kobietą pogrążoną w sadzawce leniwego ciała, widzącą wszystko w kolorze swych oczu, sytej świata, której oczy stają się kanwą refleksji z pogranicza teologii. Kompozycja łącząca opis mistycznego doświadczenia sfery transcendencji z konwencją erotyku jest nad wyraz ciekawa. Życie anielskie w tradycji monastycznej chrześcijańskiego Okcydentu jest synonimem seksualnej wstrzemięźliwości, duchowej oraz cielesnej czystości. Utwór łączy więc kontradykcje. Z jednej strony zajmuje się pośrednikami pomiędzy człowiekiem a Bogiem w odniesieniu chrześcijańskim, z drugiej jednak, gdy weźmie się pod uwagę erudycję poety, a także jego uwielbienie kultury antycznej, zachwyt nad pięknem ciała zdaje się odsyłać bardziej do mitologicznego Amora, będącego skądinąd uskrzydłonym pośrednikiem. Autor zdaje się świadomie milczeć o wyraźnej różnicy pomiędzy platońską teleologią człowieka, którego eros prowadził do życia w słońcu idei Dobra, Piękna i Prawdy, a neoplatoniskim, przejętym przez chrześcijaństwo, negatywnym stosunkiem do cielesności. Poeta milczy do czytelnika o swoim zarzucie, iż religia może mijać się z prawdą, do której rości sobie pretensje¹⁷.

¹⁷ Por. J. Abramowska, *Wiersze z aniołami*, w: *Poznawanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 2, Kraków 2000, s. 174; J. Bajda, *Ikonografia skrzydeł anielskich w malarstwie europejskim*, w: *Anioł*

2. Milczy chór

W kontekście liturgicznym jedną z najbardziej charakterystycznych sytuacji, w której wierni milczą, a celebrans mówi, jest kazanie.

Homilia jako jedna z form przepowiadania w Kościele jest słowem Bożym skierowanym do człowieka danej epoki za pośrednictwem słowa ludzkiego. Bóg jest prawdziwie obecny nie tylko w słowach Pisma Świętego proklamowanych w ramach liturgii, ale także w słowach kościelnego przepowiadania [...]. Właśnie dzięki homilii wierni mają przeżyć współcześnie sprawowane misterium, które nie jest wydarzeniem minionej historii, lecz dzieje się obecnie i działa. [...] Każda homilia liturgiczna ma charakter mistagogiczny, to znaczy wtajemnicza w zawsze żywe i aktualne słowo Boże [...] ¹⁸.

W kontekście przedstawionych refleksji zarysowany w powyższym cytacie ideał nie jest możliwy do spełnienia. Mimo to kontrast z rzeczywistością przeżywaną przez podmiot liryczny wiersza *Homilia* z tomu *Rovigo* jest bardzo wyrazisty:

Na ambonie mówi tłusty pasterz
i cień pada na kościelny mur
a lud boży zasłuchany zapłakany
płoną świece – blaski ikon – milczy chór

płyną słowa nad głowami się unoszą
jak dziwny ma ten kapłan głosu organ
ani żeński ani męski ni anielski
także woda ust płynąca to nie Jordan

bo dla księdza – proszę księdza – to jest wszystko takie proste
Pan Bóg stworzył muchę żeby ptaszek miał co jeść
Pan Bóg daje dzieci i na dzieci i na kościół
prosta ręka – prosta ryba – prosta sieć

w literaturze i kulturze, red. J. Ługowska, J. Skawiński, t. 1, Wrocław 2004, s. 375–377; K. Dedećius, *Uprawa filozofii*, s. 129–134; W. Koryciński, *Figura anioła w liryce polskiej po 1945 roku w kontekście pokoleniowych strategii programowych*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, s. 228; A. Jarzyna, *Przesłuchując anioły... Anioły Rilkego i Herberta*, w: *Czułość dla Minotaura*, s. 116; M. Jochemczyk, *Nieludzki? Arcyludzki? Kreacje postaci anioła w twórczości Zbigniewa Herberta*, „Postscriptum Polonistyczne” 2008, nr 2, s. 221–222; I. Loyola, *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, Nr 547; D. Oleksy, „Przeraźliwie przejrzysta doskonałość” – angelologia Herberta a angelologia katolicka, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, s. 218; A.R. Prokop, „Idąc po szczeblach blasku...”, s. 73–74; J. Puzynina, *Niebo Herberta*, „Ethos” 2000, nr 4, s. 78; W. Pyczek, *Motywy angelologiczne w poezji Zbigniewa Herberta*, „Facta Simonidis” 2010, t. 3, nr 1, s. 269–270; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, s. 347–354; A. Winer, *Anioł rozanielony*, cz. 2, „Topos” 2007, nr 4, s. 90–91.

¹⁸ J. Janicki, *Homilia*, w: *Słownik teologiczny*, s. 200.

może tak należy mówić ludziom cichym ufającym
obiecywać – deszcze łaski – światło – cud
lecz są także tacy którzy wątpią niepokorni
bądźmy szczerzy – to jest także boży lud

proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem
i błądziłem w noc burzliwą pośród skał
piłem piasek jadłem kamień i samotność
tylko Krzyż płonący w górze trwał

i czytałem Ojców Wschodu i Zachodu
opis raju przesłodzony – zapis trwogi –
i sądziłem że z kart książek Znak powstanie
ale milczał – niepojęty Logos

pewnie ksiądz mnie nie pochowa na świętej ziemi
– ziemia jest szeroka zasną sam
i odejdę w dal – z Żydami odmieńcami
bezszelustnie zwinę życia cały kram

na ambonie mówi w kółko pasterz
mówi do mnie – bracie mówi do mnie – ty
ale ja naprawdę chcę się tylko zastrzec
że go nie znam i że smutno mi

Pierwszy musi zostać wyartykułowany zarzut mówienia, pojawiający się już w pierwszym wersie informującym o duchownym z nadwagą, przemawiającym z ambony, jego słowa płyną, nacechowane pewną monotonią i powtarzalnością. Wszystkie te informacje można potraktować naturalnie jako stwierdzenie faktu, a nie zarzut, a kąśliwą uwagę o głosie kapłana zrzucić na karb zgryźliwości starzejącego się Herberta. Nawet brak merytorycznej poprawności piętnowany w strofie trzeciej, da się zrelatywizować wątpliwością, czy aby tak nie należy mówić do pewnej grupy wiernych. Ale słowa homilii wręcz karykaturalnie wypadają w konfrontacji z milczeniem: milczy chór (anielski?), milczy Logos. I wprowadzie to milczenie nie ma jasno określonej funkcji poznawczej, jednak zdaje się świadczyć o doświadczeniu transcencji: Krzyż płonący w górze trwa. Tymczasem retoryka homilii wyraźnie zakłóca możliwości poznawcze, poczynawszy od cienia padającego na kościelny mur, co można zinterpretować jako konsekwencję słów prezbitera, a skończywszy na konkluzji: „ja go nie znam”, czyli konstatacją zerowego poziomu poznawczego. Utwór piętnuje absurd dochodzenia do Boga w sposób racjonalny, homiletyczny, retoryczny, wypaczenie to najlepiej ilustruje zestawienie oksymoronów: prosta ręka, prosta ryba, prosta sieć. Degradacja mowy jest już tak daleko posunięta, że milkną wobec niej autorytety patrystyczne Orientu

i Okcydentu, w tym Dionizy Areopagita, nawet język symboli przestał spełniać swe zadanie: płomień świecy jest odbiciem blasku ikon, a nie bóstwa. W takiej perspektywie interpretacyjnej tekst nie jest już nawet krytyką pośrednika, ale całej idei pośredniczenia¹⁹.

Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobalo się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawicieli wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi [1 Kor 1,21–25].

Podmiot liryczny utworu też zdaje sobie sprawę z tego, że artykułując swoje zarzuty staje się dla wielu wyrazem szaleństwa i może budzić zgorszenie, ale przecież szukał, choć nie znalazł. Czy to wyraz strachu, że ziemia jest tak szeroka, iż w dali nie udało mu się dookreślić poprawnego miejsca poszukiwań? Herbert jest dziedzicem racjonalizmu, a to powoduje, że żyje w desakralizowanym świecie, z którego Bóg nie odszedł, ale go przegadano. Świat zamknięty na rozumienie milczenia i transcendencji nie dysponuje językiem, którym mógłby się porozumiewać z Bogiem, stąd Absolut milczy, a i poeta szuka, gdyż podobnie jak filozof ostatecznie nie znalazł adekwatnego języka. Pozostaje więc nawet Herbertowi milczeć do czytelnika o Bogu²⁰.

V. Reszta nie jest milczeniem

Jak trafnie zauważyła Kwiryna Handke w artykule o znamiennym tytule *Milczymy mówiąc*:

Odbiorca tekstu czy obserwator mogą przyjąć pozycję tych, którzy wiedzą, że pod wypowiedzianym tekstem kryje się milczenie, ale równocześnie nie wiedzą, co ono zawiera i jaki ma rozmiar w stosunku do tego, co zostało powiedziane.

¹⁹ Por. I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 75; D. Olszewski, *Mistyka*, s. 302–304; M. Werner, „Rovigo”: portret na pożegnanie, s. 219–239; A. Wesołowska, „proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem”. Religijne rozterki w poezji Zbigniewa Herberta, „Konteksty Kultury” 2015, t. 12, z. 4, s. 444–448.

²⁰ Por. I. Dąbska, *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, s. 75; H. Elzenberg, O „poznaniu” mistycznym, s. 31–38; D. Olszewski, *Mistyka*, s. 302–304; K. Pawłowski, *Wysłowienie niewyraźnego czy wymowne milczenie*, w: E. Przybył, *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, Kraków 2001, s. 92, 98; A.R. Prokop, *Koncepcja milczenia Izydora*, s. 204; A. Wesołowska, „proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem”, s. 444–448.

Mogą się jedynie domyślać, mogą też starać wydobyć od nadawcy więcej z jego warstwy milczenia²¹.

Wędrowka poprzez meandry milczenia, zwłaszcza w odniesieniu do jego możliwych znaczeń, a także usytuowanie ich w kontekście doświadczenia mistycznego może frustrować, zwłaszcza iż odbywa się poprzez słowa nieadekwatne do milczenia, oraz sylogizmy, na które rzeczywistość transcendentna okazuje się odporna. Otwarte pozostają więc pytania takie, jak na przykład to, czy Herbert milczy także do Boga o swoim rozczarowaniu, o swojej klęsce, formułując wersety w wierszu *Homilia*. Te wprowadzie odnoszą się w pierwszym rzędzie do kapłana, ale jemu zdaje się brakować odniesienia transcendentnego. Tymczasem podmiot liryczny zdaje się wiedzieć, że także jego porażka poszukiwania w perspektywie transcendencji wygląda zupełnie inaczej. Krzyż, choć milczy, to jednak płonie, stąd otwarta pozostaje mistyczna możliwość, iż szaleństwo i zgorzelenie zostają oczyszczone boskim ogniem, ale czym się wtedy stają – brak słów²². Choć może warto posiłkować się zwieńczonymi sukcesem poszukiwaniami innych, jak na przykład uznanego hiszpańskiego karmelity, Jana od Krzyża:

W noc pełną szczęścia błogiego,
Pośród ciemności, gdzie mnie nikt nie dojrzał,
Jam nie widziała niczego,
Nie miałam wodza ni światła innego
Ponad ten ogień, co w sercu mym gorzał²³

Bibliografia

- Abramowska Joanna (2000), *Wiersze z aniołami*, w: *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 167–188.
- Bajda Justyna (2004), *Ikonografia skrzydeł anielskich w malarstwie europejskim*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, red. J. Ługowska, J. Skawiński, t. 1, Wrocław, s. 373–380.
- Bremer Józef (2002), *Martin Heidegger i Ludwig Wittgenstein o milczeniu*, „Forum Philosophicum”, t. 7, s. 123–152.

²¹ K. Handke, *Milczymy mówiąc*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 2, Warszawa 2002, s. 221.

²² Por. H. Elzenberg, *O „poznaniu” mistycznym*, s. 31–38; D. Olszewski, *Mistyka*, s. 302–304; A.R. Prokop, *Koncepcja milczenia Izydory*, s. 196.

²³ Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, przeł. B. Smyrak, w: tegoż, *Dzieła*, Kraków 1998, s. 406.

- Cicha Magdalena (2005), *Jesteśmy intruzami w dialogu z nieobecnym. Formy autokreacji w epistolografii Zbigniewa Herberta*, w: *Czułość dla Minotaura. Metafizyka i miłość konkretnego w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, M. Cicha, Lublin: Gaudium, s. 157–250.
- Dąbska Izidora (1963), *Milczenie jako wyraz i jako wartość*, „Roczniki Filozoficzne” t. 11, z. 1, s. 73–79.
- Dąbska Izidora (1971), *O funkcjach semiotycznych milczenia*, „Studia Semiotyczne”, t. 2, s. 77–88.
- Dedecius Karl (1998), *Uprawa filozofii. Zbigniew Herbert w poszukiwaniu tożsamości*, przeł. E. Felisiak, w: *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 128–168.
- Dionizy Areopagita (2006), *Hierarchia kościelna*, w: E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 385–494.
- Dionizy Areopagita (2006), *Hierarchia niebiańska*, w: E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 323–384.
- Dionizy Areopagita (2006), *List IX*, w: E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 528–541.
- Dionizy Areopagita (2006), *O imionach bożych*, w: E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 179–321.
- Dionizy Areopagita (2006), *Teologia mistyczna*, w: E. Stein (św. Teresa Benedykta od Krzyża), *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 483–494.
- Dylus Aniela (1998), *Doświadczenie*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 130–132.
- Dzidek Tadeusz (1998), *Mistrzowie teologii*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Elzenberg Henryk (1990), *Do „religii i mistyki”*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków: Znak, s. 55–60.
- Elzenberg Henryk (1990), *Mistycyzm: negatywność i pierwiastki afirmatywne*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków: Znak, s. 28–29.
- Elzenberg Henryk (1990), *Nieokreślone*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków: Znak, s. 43–47.
- Elzenberg Henryk (1990), *O „poznaniu” mistycznym*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków: Znak, s. 30–42.
- Elzenberg Henryk (1994), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków.
- Elzenberg Henryk (2001), *Brutus czyli przekleństwo cnoty*, w: H. Elzenberg, *Pisma etyczne*, Lublin, s. 61–69.
- Franaszek Andrzej (1998), *Wstęp*, w: *Poznanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 5–18.
- Górska Aleksandra (2002), *Strefa milczenia w interpretacji aktorskiej*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 2, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 111–119.

- Grześkowiak Jerzy (1982), *Liturgia dziś*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Handke Kwiryna (2002), *Milczymy mówiąc*, w: *Semantyka milczenia*, red. K. Handke, t. 2, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, s. 217–222.
- Handke Kwiryna (2008), *Socjologia języka*, Warszawa: PWN.
- Herbert Zbigniew (2010), *Wiersze rozproszone (rekonesans)*, oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Herbert Zbigniew (2011), *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Hryniewicz Karol (2012), *Potęga smaku – smak wolności. Zbigniewa Herberta teoria działania estetycznego?*, w: *Polityczność literatury. Polityczność literaturoznawstwa. Gramatyka sprzeciwu*, red. J. Olejniczak, R. Knapik, M. Szumna, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 83–95.
- Jadacki Jacek J. (2000), *Funkcja semiotyczna milczenia*, w: *Logika i filozofia logiczna*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak, Toruń: Wydawnictwo UMK, s. 413–421.
- Jadacki Jacek J. (2003), *Aksjologia i semiotyka. Analizy i polemiki*, Warszawa: PWN.
- Jan od Krzyża (1998), *Noc ciemna*, przeł. B. Smyrak, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, s. 405–522.
- Janiak Agnieszka (2011), *O medialnej ciszy i milczeniu – przyczynek do andragogiki*, w: *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, red. J. Harbanowicz, A. Janiak, t. 2: *Przestrzeń ciszy*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 99–106.
- Janicki Jan (1998), *Homilia*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 199–201.
- Jarzyna Anita (2005), *Przesłuchując anioły... Anioły Rilkego i Herberta*, w: *Czułość dla Minotaura Metafizyka i miłość konkretnego w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, M. Cicha, Lublin: Gaudium, s. 97–124.
- Jochemczyk Mariusz (2008), *Nieludzki? Arcyludzki? Kreacje postaci anioła w twórczości Zbigniewa Herberta*, „Postscriptum Polonistyczne”, nr 2, s. 221–232.
- Keil Volkmar (1985), *Hinführung zu Dionysius*, w: *Dionysius Areopagita, Ich schaute Gott im Schweigen*, red. V. Keil, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, s. 15–36.
- Kiełbawska Amelia M. (2011), *O milczeniu w sztuce pantomimy*, w: *Przestrzenie wizualne i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, red. J. Harbanowicz, A. Janiak, t. 2: *Przestrzeń ciszy*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 75–85.
- Kijewska Agnieszka (2001), *Dionizy Areopagita*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 2, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 597–601.
- Kłoczowski Jan A. (1990), *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mistyce*, w: H. Elzenberg, J.A. Kłoczowski, *Henryk Elzenberg i mistyka*, Kraków: Znak, s. 3–27.
- Koryciński Wojciech (2005), *Figura anioła w liryce polskiej po 1945 roku w kontekście pokoleniowych strategii programowych*, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, red. J. Ługowska, t. 2, Wrocław: Atut, s. 223–231.
- Louth Andrew (1997), *Początki mistyki chrześcijańskiej (od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity)*, przeł. H. Bednarek, Kraków: Wydawnictwo M.

- Manikowski Maciej (2006), *Pierwsza zasada. Świat stworzony i drogi poznania*, Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- Mikołajczak Małgorzata (2004), *Skrzydła Ikara. Od wzorów kulturowych po symbole religijne. Refleksje o twórczości Zbigniewa Herberta*, „Ethos”, nr 1/2, s. 353–364.
- Oleksy Dagmara (2005), „Przeraźliwie przejrzysta doskonałość” – angelologia Herberta a angelologia katolicka, w: *Anioł w literaturze i kulturze*, red. J. Ługowska, t. 2, Wrocław: Atut, s. 215–222.
- Olszewski Daniel (1998), *Mistyka*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 302–304.
- Pawłowski Krzysztof (2001), *Wysłowienie niewyraźnego czy wymowne milczenie*, w: *Ostatnie przed wielkim milczeniem. Język i religia*, red. E. Przybył, Kraków: Nomos, s. 91–104.
- Prokop Adam R. (2016), *Koncepcja milczenia Izydory Dąbskiej a angelofanie biblijne*, w: *Pokładamy nadzieję w Kościele*, red. D. Mielnik, Lublin, s. 194–207.
- Prokop Adam R. (2018), *Antropologia „Areopagityki”, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno Historyczne”, t. 32, nr 1, s. 125–139.*
- Prokop Adam R. (2019), „Idąc po szczeblach blasku i głazach cienia.” *Aniołowie Herberta w perspektywie angelologii katolickiej*, w: *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI w. Od pokolenia wojennego do nowej fali*, red. D. Siwor, J.M. Ruszar, Bielsko Biała–Kraków, s. 63–101.
- Prycik Agnieszka (2011), *Przestrzeń ciszy w tekście kulturowym a możliwości jej interpretacji – próba semiotycznej analizy komunikatu w oparciu o retorykę werbalną i wizualną*, w: *Przestrzeń wizualna i akustyczne człowieka. Antropologia audiowizualna jako przedmiot i metoda badań*, red. J. Harbanowicz, A. Janiak, t. 2: *Przestrzeń ciszy*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, s. 45–55.
- Puzynina Jadwiga (2000), *Niebo Herberta*, „Ethos”, nr 4, s. 71–81.
- Pyczek Waclaw (2010), *Motywy angelologiczne w poezji Zbigniewa Herberta*, „Facta Simonidis”, t. 3, nr 1, s. 265–286.
- Reale Giovanni (1996), *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, t. 1–4, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rokoszowa Jolanta (1983), *Język a milczenie*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego”, t. 40, s. 129–137.
- Rokoszowa Jolanta (1994), *Milczenie jako fakt językowy*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego”, t. 50, s. 27–47.
- Stala Marian (1998), *Rok 1983: głos poety*, w: *Poznawanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 202–212.
- Stein Edyta [św. Teresa Benedykta od Krzyża] (2006), *Drogi poznania Boga*, przeł. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stępień Tomasz (2005), *Przedmowa*, w: *Pseudo-Dionizy Areopagita, Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków: Znak, s. 7–67.
- Stępień Tomasz (2010), *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścijanin i platonik*, Warszawa: Fronda.
- Suchla Beate R. (2008), *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag.
- Tatarkiewicz Władysław (1999), *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa: PWN.

- Tyburski Włodzimierz (2006), *Elzenberg*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Werner Mateusz (1998), „*Rovigo*”: *portret na pożegnanie*, w: *Poznawanie Herberta*, red. A. Franaszek, t. 1, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 219–239.
- Wesołowska Anna (2015), „*proszę księdza – ja naprawdę Go szukałem*”. *Religijne rozterki w poezji Zbigniewa Herberta*, „*Konteksty Kultury*”, t. 12, z. 4, s. 436–450.
- Wieczorek Ewa (2009), *O mowie zawartej w milczeniu*, „*Studia de Arte et Educatione*”, nr 4, s. 15–23.
- Winer Agata (2007), *Anioł rozanielony*, cz. 2, „*Topos*”, nr 4, s. 81–94.
- Wittgenstein Ludwig (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. J. Wolniewicz, Warszawa: PWN.
- Wolsza Kazimierz (2014), *Język religijny między modelem a milczeniem*, w: *W trosce o kulturę logiczną*, red. K. Wolsza, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, s. 393–412.
- Wójcik Kazimierz (2011), *Dąmbska Izydora*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 1, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 277–280.
- Zarębianka Zofia (2001), *Tropy sacrum w literaturze XX w.*, Bydgoszcz: „Homini”.
- Zawojcka Teresa (2003), *Herbert Zbigniew*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 4, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 368–376.
- Zieliński Edward I. (2007), *Platon*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 8, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 265–272.

“The Ejaculatory Prayer of a Deep Breath”: Herbert’s Mysticism Between Poetry and Silence

Abstract

The article begins with the theory of the signifying silence proposed by Polish philosopher Izydora Dąmbska (1904–1988), through interpretation of the defined silence regarding God by Henryk Elzenberg (1887–1967), to arrive at a close reading of selected works by his apprentice, Zbigniew Herbert (1924–1998): “*Zobacz*” [See] and “*Homilia*” [Homily]. These texts have been interpreted in the context of the previously, and perhaps deliberately, untouched issues relating to the Indefinite, and they have been further confronted with an understanding of Christian apophatic theology. This approach seems justified as its creator is considered to be Dionysius the Areopagite (from the late 5th to early 6th century), who was one of the greatest authorities on the subject of the Supreme for Elzenberg and a source of angelological inspiration for Herbert. The main aim of the paper is to show all these converging perspectives on the subject that escapes verbalisation.

Keywords: Polish poetry, silence, mysticism, inexpressibility, Zbigniew Herbert