

**Rec.: Ryszard Przybylski, Rozhukany koń.  
Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego.  
(Warszawa 1999).**

Ewa Łubieniewska

te wszystkie bardzo konkretne drobiny, cechy „wtórne”. Kształt, kolor, materię któregoś przedmiotu czy barwę dźwięku, jaki z siebie ta rzecz wydawała.

Idee dodatkowe stanowią istotę tego, co swojskie, oswojone w poemacie.

W zbiorze reprezentowane są właściwie dwie „szkoły” interpretacji *Pana Tadeusza*. Pierwsza z nich skupia się nad problemami, które postawił Czesław Zgorzelski. Druga obraca się w kręgu zagadnień opracowywanych przez Stanisława Pigonia. Niewiele się tu wspomina o innych sposobach rozumienia poematu. O teoriach Aliny Witkowskiej, Marii Dernałowicz czy Zofii Stefanowskiej dowiadujemy się głównie z przypisów. Autorzy referatów nie są oczywiście zobligowani do rozpatrywania wszystkich koncepcji z jednakową uwagą. Nie są, pod warunkiem, że nie pragną napisać wyczerpującej monografii. Zamierzenie napisania książki o *Księdze* jest dziś nieco anachroniczne. W świetle niektórych badań trudno udowodnić, że *Pan Tadeusz* jest *Księgą*. Dziełem wyrażającym spójne *universum*, całość. A interpretacje? Czyż interpretacja nie odsyła zawsze do innej interpretacji, a prawda nie pozostaje niewyczerpana?

Mikołaj Sokołowski\*

Ryszard Przybylski, ROZHUKANY KOŃ. ESEJ O MYŚLENIU JULIUSZA SŁOWACKIEGO. (Warszawa 1999. Wydawnictwo „Sic!”), ss. 216.

Wśród rozlicznych sposobów pełnienia roli interpretatora i historyka literatury, z jakimi styka się współczesny czytelnik, postawa pisarska Ryszarda Przybylskiego stanowi *casus* zupełnie szczególny: operując nieprzebranym bogactwem erudycyjnym i dokonując przenikliwej analizy utworów, które przykuły jego uwagę, badacz zarazem – po trosze prowokacyjnie – droczy się z surowymi zasadami naukowego obiektywizmu. Bez skrępowania odkrywa przed odbiorcą autorską obecność w tekście; poprzez marginesowe (wcale jednak nie mniej ważne) nawiązania do własnych doświadczeń buduje emocjonalną więź z czytającym, czego – na ogół – nie spodziewamy się w literaturze naukowej. Tę perspektywę narracyjną, od lat utrzymywaną konsekwentnie, w kolejnej książce uprawomocnia dodatkowo podtytuł: *Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*. Wprawdzie każdy z wydanych dotąd zbiorów rozpraw wytyczał odmienne obszary problematyki, ale przecież podobnym uzupełnieniem – „esej o myśleniu Ryszarda Przybylskiego” – można by opatrzyć wszystkie dzieła napisane przez autora *Klasycyzmu, czyli prawdziwego końca Królestwa Polskiego*. Dotycząc zagadnień tak różnych, jak ikonografia chrześcijańska (*Homilie na Ewangelię dzieciństwa*), korespondencja Chopina (*Cień jaskółki*), notatki anachoretów i ojców Kościoła (*Pustelnicy i demony*) czy też liryczne wyznania starców (*Baśń zimowa*), studia te przynoszą zawsze świadectwo swoistego sposobu widzenia świata, polaryzującego między gwałtownością i pasją romantyka a ugruntowanym głęboko sceptycyzmem racjonalisty.

Badacz sięga chętnie do twórczości pisarzy i filozofów manifestujących zgoła odmienną od własnej wizję światopoglądową – zwłaszcza romantyzm stanowi dlań przedmiot pełnego irytacji urzeczenia (czego przykładem *Słowo i milczenie bohatera Polaków* – rozprawa o Mickiewiczowskich *Dziadach*). Wkraczając w rejony irracjonalizmu i podejmując płynące stąd wyzwania, Przybylski wytrwale śledzi i ogarnia owym spojrzeniem sceptyka wątki tworzące *constans* w jego sposobie myślenia. Należą do nich fundamentalne kwestie filozoficzne (stosunek do materii i ducha), hermeneutyczne (czytanie pisma natury i kultury), etyczne (kwestia dochowania wierności sobie), polityczne (dylematy godności w obliczu dyktatury), wreszcie egzystencjalne (człowiek wobec starości i śmierci). W tak szeroko zakreślonym polu zainteresowań szczególną uwagę badacza zaprzęta wi-

\* Autor jest laureatem konkursu na Stypendium Krajowe dla Młodych Naukowców Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej na rok 2001.

dzenie świata, jakie (w dużym uproszczeniu) można określić mianem „romantycznego fantazmatu”, tj. nie poddającego się obiektywnej weryfikacji zespołu indywidualnych wyobrażeń o rzeczywistości, który ukształtował postawy zarówno bohaterów literatury pierwszej połowy XIX wieku, jak i jej twórców. Maria Janion, przywołując w *Projekcie krytyki fantazmatycznej* słownikowe definicje tego pojęcia, podkreśla, iż „podpada pod nie poza przedstawieniami wyobraźniowymi i halucynacjami wszelka twórczość wyobraźniowa, wszystko, co związane z imaginacją oraz fantazją i fantazjowaniem”<sup>1</sup>. Autor *Słowa i milczenia bohatera Polaków* (nie uchylając akcentowanych wyżej znaczeń) zdaje się używać terminu „romantyczny fantazmat” przede wszystkim dla wyrażenia fenomenu psychologicznego polegającego na zniewoleniu intelektu przez wyobraźnię. Obezwładnia ona tak dalece świadomość kreatora, iż tworzone przez siebie fantazmaty bierze on za obiektywny obraz świata, wypierając się poniekąd własnej fantazjotwórczej inwencji w imię „prawdy”, która została mu objawiona.

W ten sposób wyobrażenie i myśl stają na przeciwległych krańcach pola bitwy o rzeczywistość.

Dramatyczne zmaganie fantasmagorycznego obrazu z nieprzerwanie wąpiącą naturą myśli przewijało się jako powracający motyw także w poprzednich rozprawach Przybylskiego; w *Rozhukanym koniu* jest to temat główny, łączący poszczególne (w większości wcześniej publikowane) eseje. Temat ten (przywołany za sprawą wielkiej trójki polskich romantyków – Krasińskiego, Mickiewicza i Słowackiego) przybrał na kartach książki formę pryncypialnego sporu między dogmatem (instytucjonalnym czy jednostkowym) a nieokiełznaną wolnością myślenia. Myśl – w świetle przyjętych przez badacza założeń aksjologicznych – to manifestacja zakorzenionego w materii ducha. Strupieszala w dogmat (wedle słów twórcy *Samuela Zborowskiego* „sprowadzona do form”) – zapiera się własnej istoty. Myśleniem rządzi więc poniekąd prawo nieskończonego rozwoju, któremu nie stawia granic nawet Bóg; wszak, jak czytamy w V pieśni *Beniowskiego*: „rozhukanych koni On nie kielża”... Może to uczynić (i – w imię „prawdy genezyjskiej” – uczynił) tylko sam jeździec. Obserwujemy tu bowiem swoisty paradoks: „Człowiek religijny, który domaga się dla siebie wolności myśli – zauważa Przybylski – walczy w gruncie rzeczy o dogmat, tyle że inny, najczęściej własny” (s. 203). Prześledzenie owego procesu „kielżania” myśli jest głównym tematem omawianych esejów.

Podtytuł informujący czytelnika, że przedmiot rozważań stanowi „myślenie Juliusza Słowackiego”, zawiera jednakowoż tylko część prawdy. Poetę wprowadza wprawdzie na scenę poświęcony *Godzinie myśli* wstęp, jednak lektura dalszych rozdziałów (zostawiających głównego aktora za kulisami) może skłonić do wniosku, że mamy w ręku studium światopoglądowych postaw romantyków, ukazujące fenomen religijności romantycznej. Odpowiada to w pewnym stopniu rzeczywistości, ale i zarazem zwodzi odbiorcę; gdyby badacz wyznaczył sobie podobne zadanie, trudno byłoby wytłumaczyć nieobecność Małczewskiego czy – wspomnianego tylko mimochodem – Norwida wśród rozpatrywanych przykładów. Wydaje się, iż w sporym obszarze spraw z omawianym zjawiskiem związanych zainteresował Przybylskiego przede wszystkim jeden aspekt: następstwa indywidualnego i instytucjonalnego czytania Pisma (przyjmując, że Pismem były dla romantyków nie tylko święte księgi, ale cały – pełen znaków – kosmos). Nieprzypadkowo bowiem eseista zderza punkt widzenia mieszkańca Europy Zachodniej (Niemca, Francuza czy Włocha, których świadomość koncentruje się na problemach poznania i podstawowych pytaniach egzystencjalnych) z perspektywą polską, a w niej zagadnieniem pierwszoplanowym staje się stosunek do instytucji Kościoła i jego władzy zwierzchniej – papieża. Stąd w książce Przybylskiego analizy dotyczące tyleż utworów (np. *Legendy* Krasińskiego), co zachowań (np. słynnej audycji Mickiewicza u Piusa IX).

<sup>1</sup> M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej*. Warszawa 1991, s. 7.

Wbrew deklaracji „czucia i wiary” romantycy byli nie tylko odbiorcami natchnień, ale i przenikliwymi analitykami, świadomymi kryzysu, w jakim trwało oficjalne przedstawicielstwo religii katolickiej. Opozycję „starego” i „nowego” Kościoła symbolizowały w XIX stuleciu postacie Piotra i Jana; oczekiwane przez zwolenników religijnej odnowy nadejście „epoki Jana” miało ożywić martwą „literę” Pisma. Zapowiedzią tej przemiany jest w *Legendzie* utrzymana w nastroju profetyczno-katastroficznym wizja odejścia Chrystusowego namiestnika na ziemi i przejęcia jego funkcji przez Jana Apostoła, jako zwiastuna nowej ery chrześcijaństwa. „Urząd Nauczycielski – komentuje sytuację Przybylski – porzuca nakazy i zakazy. Myśl, prowadzona teraz przez miłość, odzyska Boży dar wolności” (s. 34). Tymczasem Krasiński, uznając (i aprobując) świętą konieczność, demonstracyjnie ukazuje w swoim utworze polską szlachtę, która wybiera dobrowolną śmierć pod gruzami Bazyliki Św. Piotra (choć kopuła świątyni wali się z wyroku Opatrzności). Rozwiązanie to badacz z goryczą kwalifikuje jako przykład „typowo polskiej słabości myśli”, cechującej ludzi małostkowo zatroskanych o własny honor, gdy okoliczności nakazywałyby raczej poszukać sensu historiozoficznych wypadków.

Uznając trafność autorskiej oceny, warto dopełnić ją podkreśleniem przyczyn owej „słabości”. Ukazawszy groźny znak Bożej ingerencji, Krasiński odstąpił mimochodem w mentalności Polaków (ukształtowanej przez sarmacką tradycję) główne źródło zagrożenia „wolnej myśli”: przemożną potrzebę obecności Autorytetu w dziejach. Scena historii demonstruje Boski porządek. Przykład *Legendy* ujawnia, że za polską skłonnością do gestów apologetycznych krył się, przeżywany przez najwybitniejszych intelektualistów epoki, wewnętrzny konflikt między suwerennym prawem myśli do niezawisłości sądu (czyli zaakceptowaniem jej nieskończonego ruchu) a potrzebą ustanowienia granicy, poza którą ruch musi ustać, zatrzymany oporem Transcendencji, na ziemi widomie reprezentowanej przez Urząd.

Uniezależnienie się od autorytetu instytucji (z taką łatwością przychodzące np. Włochom, czego dowodem cytowane w książce fragmenty sonetów poety Zatybrza, Bellego, który bezceremonialnie wyszydzał przywary i błędy Grzegorza XVI) w świadomości polskiej zdawało się grozić zainicjowaniem sporu o istnienie (lub nieistnienie) perspektywy metafizycznej. W badanym materiale Przybylski śledzi następstwa tego dylematu: wierność wobec natury ludzkiego myślenia, którego esencją jest wątplenie, czy lojalność wobec myśli transcendentnej, objawionej, której wyrazem jest dogmat? Racjonalność bowiem to czynnik pożądany, dopóki trzyma w korbach wybuchy imaginacji, ale konsekwentna praca intelektu, ogarniająca bez reszty całość ludzkiego doświadczenia – może okazać się zabójcza dla postawy religijnej, której fundamentem jest wiara.

W tych warunkach sprawa autorytetu Kościoła (jako czynnika wyznaczającego główne punkty duchowego odniesienia) nabierała znaczenia tym większego, im bardziej Urząd (w mniemaniu wizjonerów romantycznych) odchodził od wyznaczonej mu przez Opatrzność roli. Szalony pomysł Mickiewicza, aby wymusić na Ojcu Kościoła katolickiego radykalną zmianę w pojmowaniu jego misji (co miało przynieść całkowitą jakościową odnowę chrześcijaństwa), był miarą odwagi i determinacji poety w tej kwestii; w konsekwencji zaś przyczynił się do rewizji jego złudzeń na temat szans sprawowania duchowej władzy nad rzeszami wiernych. Opisując przejmujące i pełne zamierzonych upokorzeń perypetie twórcy, związane z pozyskaniem dlań przez Braci Zmartwychwstańców papieskiej audiencji, autor *Rozhukanego konia* dokonuje przekonującej analizy postępowania „bohatera Polaków”, tłumacząc je jako swoisty „zamach stanu” na tron Piotrowy. Cenę, jaką „zbuntowani” płacili za ten gest niezależności, najdobitniej określają słowa, którymi autor *Kordiana* skomentował zachowanie Mickiewicza w okresie Wiosny Ludów: „Mickiewicz ciągle reputacją rozumnego człowieka na ofiarę rzuca – bo mu Bóg miłszy niż reputacja”<sup>2</sup>. Nie-

<sup>2</sup> J. Słowa cki, *Dziela wszystkie*. Pod redakcją J. Kleina. T. 15. Wrocław 1955, s. 489.

spodziewanie Bóg i instytucja znaleźli się po przeciwnych stronach barykady romantycznej, dzielącej „szaleństwo” od „rozumu”. Myśl, w jej kreatywnym porywie, okazała się bliższa szaleństwu niż zdroworozsądkowym uzurpacjom. Znalazła się – paradoksalnie – bliżej religii, rozumianej nie jako doktryna, ale jako indywidualne uniesienie duchowe.

W jakiej mierze „stosunek do myślenia” uwarunkowany był u luminarzy polskiego romantyzmu typem ich religijności? Każdy z opisanych w książce „przypadków” reprezentuje inny rodzaj religijnego zaangażowania i inny sposób manifestowania tej postawy, od deklaracji – mimo krytycyzmu – mniej lub bardziej prawowiernych (Kraśiński), poprzez doświadczenie niezależnienia (Mickiewicz), aż do pełnej niezawisłości zarówno wobec instytucji, jak wobec kościelnej wykładni chrześcijańskich dogmatów (Słowacki). Dzięki takiemu kompozycyjnemu zamysłowi twórca *Króla-Ducha* ponownie wyprowadzony zostaje na proscenium i (zgodnie z podtytułem) pozostaje tam już – bez konkurentów – do końca akcji. Porządek ten nie jest tylko zgrabnym zabiegiem technicznym, lecz zdaje się mieć na celu ukazanie stopniowego rozluźniania emocjonalnych więzi jednostki z oficjalnym stanowiskiem Stolicy Apostolskiej, aż po zastąpienie zewnętrznej presji dylematem wewnętrznym, przeżywanym przez twórcę *Króla-Ducha*: konfliktem między intelektualnym imperatywem zachowania wolności myśli a emocjonalną potrzebą jej zastygnięcia w dogmat.

Drogi bohaterów książki Przybylskiego krzyżują się w pejzażu symbolicznym Kampanii włoskiej; w fantazmatycznych rojeniach pielgrzymów nabrał on sensu (jak to ujmuje Kraśiński) „wyobrażenia losów naszych”. Przestrzeń ta – wielkie cmentarzysko ludzkości – opiewana na wiele sposobów, dawała XIX-wiecznym wędrowcom okazję do wypowiedzania własnych lęków i nadziei metafizycznych, a także do krystalizowania się ich filozoficznych postaw. Krajobraz rozległego pustkowi z nielicznymi śladami rzymskiej świetności (któremu autor recenzowanej książki przydaje z tej racji epitet „agonalny”) stawiał przybysza oko w oko z prawdą o „nędzy immanencji”. A więc nakłaniał do wyjścia poza „żałosną doczesność”. Analizując przykłady „czytania” pejzażu, rozszyfrowywania księgi natury i przekształcania tej lektury w przekaz malarski lub literacki, Przybylski z uwagą podąża tropami romantycznych ucieczek przed dojmującym poczuciem absurdu egzystencji – w nieskończoność (przybierającą, naturalnie, różne kształty i znaczenia). Zetknięcie z nicością, która przyjęła formę krajobrazu, powodowało gwałtowne pobudzenie myśli romantycznej; badacz opisuje różne reakcje ludzi przeżywających w sobie właściwy sposób religijną tajemnicę tego wyzwania. Tym samym ukazuje, jak doświadczenie absurdalności ludzkiego istnienia w skazanej na nieodwołalny rozkład materii prowadzi do powstania wyobrażeń wikłających myśl – daremnie poszukującą konstruktywnej odpowiedzi na pytanie o sens bytu – w „szalony wir fantazmatów” (s. 16).

Rozdział ten (opatrzonego znamienym tytułem: *Niebiańskie pustkowia*) jest rodzajem łącznika między noszącymi charakter zapowiedzi esejami wcześniejszymi a stanowiącą część zasadniczą cyklu rozprawą *Śmierć Saturna*, w której badacz poprzez interpretację jednego z tropów genezyjskich dokonuje w gruncie rzeczy całościowej prezentacji założeń mistyki Słowackiego.

Od czasu młodopolskiego „odkrycia” późnej twórczości poety po dzień dzisiejszy powstały już tomy na ten temat. Szukano powiązań z szeroko pojętą tradycją mistyczną, inwentaryzowano poszczególne wątki, analizując je w porządku religijnym, mitograficznym, archetypowym. Poddawano szczegółowej penetracji dzieła lat 1842–1849, różnorodnie rozkładając w nich akcenty ważności. W *Rozhukanym koniu* tropiciel myśli Tłomacza Słowa (z którą to rolą twórca *Samuela Zborowskiego* najwyraźniej się utożsamiał) użył koniecznego, lecz niezwykle komunikatywnego skrótu. Wybrał z gąszczów dzieła genezyjskiego motywy, które uznał za kluczowe dla koncepcji rewelatora. Należą do nich:

---

Wszystkie cytaty z utworów Słowackiego pochodzą z tego wydania, które dalej oznaczamy skrótem DW. Pierwsza liczba po skrócie wskazuje tom, następne – stronicę.

posąg pożerającego swoje dzieci Saturna, makatka uosabiająca wszechświat oraz pajęczyzna opuszczona przez pająka (symbol powstania kosmosu z Boskiej Nicości).

Czy mamy prawo określić je mianem „fantazmatów”? Można odnieść wrażenie, iż autor ujawnia pewne wahania w tej kwestii. Z jednej strony (powołując się na platońskie korzenie przekonania o prawdziwym istnieniu innej niż materialna, duchowej rzeczywistości) przyznaje, że „Innobyt” Słowackiego był dlań „zbyt rzeczywisty, aby pojawiło się podejrzenie o fantazmat religijnej wyobraźni” (s. 207). Z drugiej strony wszakże, przed przystąpieniem badacza do interpretacji systemu filozoficznego poety, pada stwierdzenie: „Słowacki nawrócił do myśli spętanej przez fantazmat religijny, chociaż ciągle napomynał, że jego dogmat ma za sobą racje »loiki« [...]” (s. 172). Sprzeczność ta mimowolnie odsłania paradoksalną naturę refleksji, jaką – po genezyjskiej iluminacji – odnajdujemy w dziełach twórcy. Nawykły do niezależnej, racjonalnej analizy, także po przyjęciu „idei wiary nowej” – w racjach „loiki” szuka on nieustannie uprawomocnienia, zasady obiektywizującej i weryfikującej własne rewelatorstwo; jakby uczciwość człowieka myślącego nie dawała mu spokoju, upominając się o swoje prawa. Dramat polega na tym, iż poeta zdaje się nie zauważać, że myśl wprzęgnięta w służbę objawienia traci swoją niezależność. Tym samym odkrywamy szczególnie groźny aspekt fantazmatu: gdy „subiektywna rzeczywistość psychiczna” uznana zostaje przez doświadczającego za obiektywną „prawdę”, traci on kontrolę nad pracą własnej wyobraźni, odbierając rezultaty jej działań jako „dane” z zewnątrz. Nie ma wątpliwości, że „Innobyt” Słowackiego był dlań „rzeczywisty”, jak jednak – jeśli nie fantazmatem – moglibyśmy go nazwać, nie mając żadnej innej możliwości weryfikacyjnej niż zawierzenie „jasnowidzącemu”? Przyjrzyjmy się więc owym fantazmatom widzianym oczami Przybylskiego.

Wymieniwszy – za Platonem – korzyści płynące z posługiwania się mitem w konstruowaniu własnej wizji świata, badacz poddaje analizie sposób, w jaki Słowacki przygotowuje wykładnię owego mitu, w którego centrum widnieje budząca groźę figura pożerającego własne dzieci Saturna. Motyw ten istotnie po kilkakroć był przez poetę podejmowany (wielokrotnie redagowanie wariantów różnych wątków dzieła genezyjskiego jest zresztą w tym okresie stałą metodą jego pracy). Wybór eseisty jest więc z pewnością uzasadniony i trafny, choć – jak to zwykle bywa z losami spuścizny nie wydanej za życia twórcy i nie mającej za sobą ostatecznej autorskiej sankcji – od rozłożenia interpretacyjnych akcentów zależy przesłanie całości. Wybór ten nie dziwi także z innych powodów: tragiczne i niepojęte trwanie samocentrowanej się materii (w którym to kierunku idzie odczytanie motywu Saturnowej uczt) to temat uporczywie powracający we wszystkich niemal dziełach Ryszarda Przybylskiego. Ponurą fascynacją teatrem materii, zwyczajem – aż do spodziewanej kiedyś samozagłady – anihilującej wszelkie przejawy ducha (który, parafrazując cytowane w książce słowa Nietzschego, jest tylko „jedną z możliwości ciała”), dostrzec można i w dawnej znakomitej rozprawie badacza o *Sofiówce* Trembeckiego, i w poświęconych dramatowi esejach o tragizmie, i w *Pustelnikach i demonach* (gdzie autor otwarcie daje upust swemu zadziwieniu, iż mądrzy skądinąd ludzie z całym samozaparciem poświęcali życie przysłowiowemu podcinaniu gałęzi, na której siedzą – czyli programowemu wyniszczaniu własnego ciała). Przejmująco osobistych akcentów temat ten nabiera także w esejach o starości, która fantazmatom duchowości przynosi jasną i bezdyskusyjną odpowiedź udzielaną przez rozpad, dezorganizację, zanik myśli w odchodzącym w nicłość cierpiącym ciele. W jaki sposób ten punkt widzenia wpływa na lekturę genezyjskiego systemu, odczytanego poprzez treści związane z posągami Saturna?

Stosowaną przez Słowackiego metodę odnajdywania w mitologii różnych (postrzeganych w zależności od stopnia wtajemniczenia) poziomów sensu nazywa badacz „hermeneutyką kultury” – docieraniem do coraz głębszych znaczeniowo pokładów myśli. W przypadku alegorii Czasu, za jaką w potocznym wyobrażeniu uchodzi Saturnowy potwór, najgłębsza treść rewelacji wiąże się z kwestią wyłożoną w fundamentalnym stwierdzeniu

*Genesis z Ducha*: „Wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje” (DW 14, 64). Kwestia ta dotyczy więc wzajemnej relacji ducha i materii. Uderzająca w cytowanym zdaniu jednoznaczność określenia celu, w imię którego „wszystko stworzone jest”, nie przesądza o negatywnym stosunku poety do materii, gdyż w jego soteriologicznym systemie odgrywa ona zasadniczą rolę. Materialność świata jest wynikiem błędu, a raczej – mówiąc ostrzej – „grzechu globalnego”, popełnionego przez ducha, który u początku dziejów tworzył widzialność. Jednak z samej materii zrodziły się prawa prowadzące do jej unicestwienia, czyli do odzyskania duchowości przez wyodrębnioną i doskonalącą się w bólach doczesnego ciała cząstkę Boskiej Jedni. „Słowacki – pisze autor eseju – miał [...] ciało za piec ognisty, w którym hartuje się nieśmiertelna dusza, dorastająca w cierpieniu do zadań wyznaczonych jej przez Boga” (s. 164). Dopóki zatem istniejemy w czasie, ciało stawia duchowi błogosławiony opór, konieczny dla dopełnienia „celów finalnych”. I tu właśnie dochodzimy do interpretacji alegorycznego posągu, którego profetyczny sens sprowadzić można do zapowiedzi pochłonięcia i przetrawienia przez żarłocznego Anioła całej materii w dniu Sądu Ostatecznego. Wówczas to Anioł ów – przytoczmy raz jeszcze słowa autora *Rozhukanego konia* – „Otworzy ogromne jak Wszechświat... co mówię! jak Nieskończoność usta i pochłonie całą materię, obie kategorie bytu, czas i przestrzeń. Skały, muł, woda, ślimaczki, muszki, ptaki, psy, koty, ludzie, drzewa, gwiazdy i galaktyki zostaną unicestwione w jego świetlistym wnętrzu” (s. 189).

Wizja porywająca artystycznie i przerażająca nieludzka... Czy istotnie Słowacki w niewstrzymanym locie myśli za swoim duchowym fantazmatem doszedł do takiej granicy samounicestwienia?

Zanim ze swej strony spróbuję udzielić odpowiedzi – jedno zastrzeżenie. Kształt pism genezyjskich – zagmatwany, pełen urwanych nitek, „ściągów równoległych” i „pojęciowych supłów” – przywodzi na myśl drugą z figur retorycznych uznanych przez Przybylskiego za kluczowe w misticznej poety: obraz makatki symbolizującej wszechświat (badacz zalicza go do przedstawień określanych mianem „hipotypozy”). Ze „strony Ducha” pewnie już widać harmonię rysunku, blask koloru i doskonałość dzieła; postrzegany oczami człowieka tworzy on tajemniczą mozaikę motywów, obrazów i wątków, w których – jak na rycinach używanych w teście psychologicznym – jeden z patrzących widzi wagę, a drugi profile dwóch osób. Zależnie od wyboru punktu, jaki przykuł uwagę obserwatora, szkic układa się w taką lub inną całość. Wybierając wątek saturnowy (w którym akcentowana jest mocno zapowiedź końca dziejów) oraz obraz pajęczyny z próżnym, opuszczonym przez ukrytego tkacza środkiem, Przybylski zdaje się omijać wzrokiem powstały między krańcami tkaniny rysunek. A jest nim przecież – stworzona dzięki spełnieniu „celów finalnych” – wizja Słonecznej Jeruzalem, miasta budowanego ofiarami solidarnej męki ludów tej ziemi przez ducha w zaświatach. Po ostatecznym przemienieniu ziemskiego globu sfrunie ono „z obłoków”, otwierając wrota przed tłumem „przemienieńców”. Ten trop (w książce zaledwie sygnalizowany) stanowi uzasadnienie misji genezyjskich duchów i tłumaczy entuzjastyczny ton, jakim (wbrew katastroficznemu z pozoru perspektywom świata) Mistrz (lub Tłomacz Słowa) odsłania przed parą uczniów swoją rewelację. Rozłożenie akcentów usuwające w cień topos świętego miasta osłabia – tak ważny w genezyjskich zmaganiach ducha z materią – twórczy aspekt myśli rodzącej nowe formy, bez którego istnienie staje się tylko „fabryką” produktów, w ostatecznym rachunku i tak przeznaczonych na przemiał. „Kiedy Kosmiczny Pająk – pisze Przybylski – pochłonie już wszystko, co stworzył, przemieni to, co się było w czasie zepsuło, w byty pierwotne, takie jakie niegdyś stworzył” (s. 198).

Pozornie poeta i jego komentator posługują się tą samą metaforą, czy jednak dla nich obu znaczy ona to samo? Słowackiego w obrazie srebrzystej siatki opuszczonej przez pająka zafascynował przede wszystkim ów opustoszały środek. Jednak konstrukcja, którą myśl poety wypełniła puste centrum, wydaje się nieco bardziej skomplikowana, niż sugerowałoby to cytowane wyobrażenie Kosmicznego Pajaka. Jeśli skonfrontujemy je z pierw-

szymi zdaniem *Genesis z Ducha*, okaże się, iż Boskie łono (choć ukryte, niewidzialne) wypełnione jest potencjami wszystkich przyszłych wcieleń, które w łasnowolnie podejmują decyzję o stworzeniu: „A my duchy słowa zażądaliśmy kształtów i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas, Panie [...]” (DW 14, 47). Te same duchy solidarnie ponoszą też konsekwencje popełnionego w stwórczym dziele „grzechu zaleniwienia”, który uczynił je podległymi kategoriom materii: czasowi i przestrzeni – czyli „prawu formy”. Dlatego poeta, doceniając kontrolną i – by tak rzec – „energetyczną” rolę Boga jako dostarczyciela mocy, równocześnie tak mocno podkreśla własną zasługę ducha w tworzeniu świata.

W sugestywnie nakreślonym przez Przybylskiego obrazie Kosmicznego Pajaka nie ma miejsca na dobrowolność; forma, jako byt psychofizyczny (pewien rodzaj „psychizmu” w systemie Słowackiego zdaje się przysługiwać nawet najpierwotniejszym tworom), podlega woli ducha wcielającego się w miriady kształtów. Jeśli jego kreatorski rozmach oszacować jako zewnętrzną presję, genezyjską historię świata otoczy aura biernego, beznadziejnego poddania materii aktom stwarzania i przetrwania. Jeśli zaś (zgodnie z intencją cytowanego fragmentu *Genesis*) potraktujemy figurę Tkacza jako hipostazę całej plejady duchów, które bytując w formie, dążą same do jej przeistoczenia, wrażenie skrajnej instrumentalizacji procesu ustępuje. Zwłaszcza że budzące grozę „pochłonięcie materii” nie musi oznaczać unicestwienia, tylko całkowite przemienienie.

Czy – jak twierdzi autor recenzowanej książki – przemienienie tego, „co się było w czasie zepsuło, w byty pierwotne”, jakie wyszły niegdyś z pajęczego niebytu?

Przyznam, że w kontekście dzieła genezyjskiego zarówno motyw „zepsucia” w czasie, jak i perspektywa przeistoczenia w owe „byty pierwotne” budzą we mnie wahania interpretacyjne. Trudno nie zgodzić się z badaczem, że Słowacki był szczególnie owładnięty obsesją czasu; warto jednak zauważyć, iż obok przygnębiającego odczucia ziemskiej nie trwałości („Rzymie, nie jesteś ty już dawnym Rzymem”, DW 8, 409), w świadomości poety (zwłaszcza po zetknięciu z koncepcją Towiańskiego, na której gruncie powstała *Genesis z Ducha*) występuje też inny – paradoksalnie optymistyczny – aspekt czasu. Śmierć jednej formy zapoczątkowuje kreowanie drugiej, w hierarchii stworzenia „wyższej” i prowadzącej „w postęp” duchową gromadę. Bycie w czasie umożliwia duchowi twórczość. A tę pojmuje Słowacki jako nieprzerwany ciąg metamorfoz, w którym niszczenie stanowi początek aktu kreacji. W opisach katastrof pierwszych „królestw natury” – fantastycznych i potwornych „eksperymentów” ducha – siła rozpadającej się formy jest zaczątkiem tej samej mocy, która powoła do istnienia następną. To więc, co autor *Rozhukanego konia* widzi jako „wieczne, bezcelowe i bezsensowne niszczenie form istnienia” (s. 186), można też zobaczyć jako celowy proces pobudzania twórczości, rozkwitającej widzialnie w coraz to innych kształtach, w świecie niewidzialnym gromadzącej poszczególne „zasługi” z ofiar składanych w imię kolejnej kreacji ducha, aż do stworzenia ideału człowieka, który „z objawów doskonałości różnych po świecie złożonym być musi – jak ów posąg piękności, przez snycerza greckiego, z różnych pięknych niewieścich form pozbierany – i ułożony w harmoniją...” (DW 14, 476).

Objaśniając tzw. cele finalne rewelator na różne sposoby zapowiada, ku czemu zmierzają postępowe gehenna form: „Celem naszym – notuje np. w *Dzienniku z lat 1847–49* – jest uwolnienie ducha naszego od kształtu globowego [...]” (DW 15, 479). Wcześniej wszakże (w jednym z tzw. rzutów pierwotnych *Dialogu jednolitego z Helionem*) pada zastrzeżenie: „Wola więc i miłość są ostatnimi kształtami ducha – pozbycie się tych byłoby śmiercią ducha – nicością. – [...]. Wszystkie więc ciała nasze musimy utracić – oddać ogniewi – a w tych ostatnich zostać się... spokojni o naszego ja nieśmiertelność” (DW 14, 475–476)<sup>3</sup>. Szczególny to wprawdzie rodzaj nieśmiertelności, można bowiem sądzić, iż spośród za-

<sup>3</sup> Wydawca zamieścił ten tekst wśród tzw. rzutów pierwotnych, co nie oznacza, iż mamy prawo traktować fragment jako odrzucony, gdyż układ dzieł genezyjskich nie jest przecież układem autorskim.



sług ducha „unieśmiertelni się” jedynie to, co wejdzie w skład „posagu piękności”, który stanie się swoistą „matrycą” nowego, zamieszkującego „ziemię-słońce”, gatunku już nie ludzi, ale – „przemienieńców”. Między owym najwyższym tworem duchów a doskonałym w swoim jestestwie „bytem pierwotnym”, wspomnianym przez Przybylskiego, zdaje się wszakże zachodzić podobna różnica jak między rośliną a nasieniem, które – uszlachetniane przez wieki pracą ogrodnika – wydało wreszcie niezwyklej urody kwiat, niepodobny do wcześniejszej, pośredniej odmiany, skażonej „błędami uprawy”...<sup>4</sup> Porządek wyłaniający się z genezyjskiego oceanu można więc odczytać na różne sposoby.

Sposób czytania charakterystyczny dla Ryszarda Przybylskiego ma za sobą nie tylko deklarowaną przezeń tradycję neoplatońską i patrystyczną (Orygenes). Dokonana przez badacza interpretacja systemu Słowackiego zdaje się po części wyrastać z ducha gnozy<sup>5</sup>, choć autor *Rozhukanego konia* nie stawia wyraźnie tej kwestii. Jednak wątki, które ekspozuje: skażenie materii, jej wchłonięcie i oczyszczenie odsłaniające duchowy rdzeń, ukryta obecność Boskiego ośrodka kreacji – nawiązują do podstawowych kategorii wszystkich niemal odmian gnozy, opisujących dramat upadku i zbawienia świata. O powinowactwie, bardziej niż sam system pojęć, stanowi tu także szczególna atmosfera uczuciowa, którą badacz odnajduje w myśli Słowackiego. Nieprzypadkowo postępującą jej tropem „wyprawę” rozpoczyna w książce nawiązanie do *Godziny myśli*, utworu o uderzająco pesymistycznym nastroju i tajemniczym podtekście metafizycznym. Patronuje tej poetyckiej enuncjacji światopoglądowej Swedenborg, na którego „księgi” powołuje się narrator, jednak ponura aura fatalizmu, ciężąca na życiu bohaterów poematu, niewiele ma wspólnego z pogodną w gruncie rzeczy wizją szwedzkiego mistyka. Natomiast przejmująco opisywana przepaść, która dzieli „grające przed Jehową sfery” i „ziemię tę przeklętą”, temat stale powtarzającego się upadku, pomysł opasania kosmosu obręczą dwóch łańcuchów, po których ewoluujące twory „wstępują w światło”, aby (fatalistycznie ciężąc ku ziemi) znów rozpocząć „zstępującą”, powrotną wędrówkę – to motywy żywo przypominające gnostyczką wizję uniwersum. Przybylski, rozpoczynając swoje studium o myśleniu Słowackiego analizą opisanych w poemacie związków pomiędzy słowem a myślą, nie zajmuje się wprawdzie szerzej zagadnieniem religijnego fantazmatu, poprzedzającego dojrzały etap mistyki twórcy *Króla-Ducha*, można jednak odnieść wrażenie, że odczytuje ją właśnie poprzez ów – młodzieńczy jeszcze – fantazmat. W tym oświeceniu Saturn – personifikacja kosmosu – staje się mitycznym wyobrażeniem procesu destrukcji, niszczenia i pochłaniania materii, bez żadnych konstruktywnych racji nadrzędnych. Procesu, być może, powtarzanego w nieskończoność: skoro stworzone na początku „byty pierwotne” upadły, aby zaistnieć, związana z Saturnowym węzłem logika koła pozwala mniemać, iż kolejny obrót bytu dokona się po tej samej orbicie, rozłamanej w dwa łańcuchy – wiodący ku górze i prowadzący do dół: „I świat tworów, w dwa takie rozłamany ruchy, / Wiecznie krąży” (DW 2, 82).

Tak widziany był wszechświat oczami młodego Słowackiego, co pozwala zrozumieć długotrwały stan pasywizmu i pesymizmu, jaki obserwujemy w postawach jego bohaterów (i jego samego). Warto jednak pamiętać, że sytuacja ta zmienia się dramatycznie i radykalnie po spotkaniu z Towiańskim. Przybylski w swoim studium „obchodzi z daleka” sprawę tzw. przełomu religijnego poety, co wywołuje wrażenie, iż zdaje się nie zauważać „zmiany kierunku”, jaka po tym spotkaniu w myśleniu twórcy nastąpiła. Jeśli wcześniej

<sup>4</sup> Co prawda, w *Liście do Rembowskiego* (zwiastującym dwa tysiąclecia królowania z Chrystusem na przeanielonej ziemi, dwukrotnie jeszcze atakowanej przez „meły ziemskie”) pojawia się tajemnicza zapowiedź nadejścia tego, „przed którym morza i ziemia znikną jak karty zwinięte”, co korespondowałoby z saturnowym motywem pochłonięcia bytu. Jednak i to zniknięcie nie wydaje się unicestwieniem, bo twórca dopowiada natychmiast: „A tym, którzy wytrwają – NIEBIOSA!” (DW 14, 420).

<sup>5</sup> Wprawdzie Orygenes uważany jest za myśliciela chrześcijańskiego, ale jego bliskie gnozie poglądy wpłynęły na ambiwalentny stosunek Kościoła do filozofa.

pojęcie nieskończoności układało się w kształt koła, po zetknięciu z towianizmem, wta-  
jemniczeniu genezyjskim i przeżyciu wizji ognistej zmienia się ono w imperatyw linii pro-  
stej, prowadzącej w bezkres, ku górze. „Niebiosą” – to granica i cel działań ducha. A co  
dalej? Według *Listu do Rembowskiiego* – też „Niebiosą”... Jak skonkretyzować tę wizję?  
„Granicą więc nieskończoności ducha naszego – odpowiada na to sam profeta – są wy-  
obrażenia... a wola nasza nic nad nie zażądać nie może... Podług przeczuć więc naszych –  
są nasze pośmiertne niebiosą” (DW 14, 411). Z pism poety wynika, że jest to miejsce  
zamieszkałe przez plejadę „ducho-twórców”, których kreatywność dokonuje się już samo-  
rztownie, bez konieczności okupienia jej cierpieniem i śmiercią. Po nieopisanie długiej pra-  
cy robotnicy Boży osiągnęli bowiem wreszcie „poprawę natur cielesnych... które w końcu  
– przeznaczone są na ciągłe ducho-trwanie – na stan ów pierwszy rajski – od źródła  
swego odprawdzone...” (DW 14, 406).

Sądzę, że uwzględnienie owej przemiany w postawie poety znacząco zmienia sens  
„genezyjskiej odysei”: jej pierwotny obraz, widziany oczami narratora *Godziny myśli*, po-  
kazywał upadek duszy w coraz głębszą otchłan materii, skąd mogła ją wydostać tylko  
wielowiekowa męka ciała. Z chwilą jednak, gdy „szaleństwo myśli ignorującej prawa materii  
– jak komentuje Przybylski religijną konwersję poety – wciągnęło jego umysł w wir fanta-  
zmatów” (s. 16), mistyczny ogład uczynił ów upadek fundamentem nie kończących się  
aktów kreacji, które „wypełniają haftem” obie strony „makatki”, oba plany uniwersum.  
Dlatego (w przeciwieństwie do ponurej, rozdzierającej aury, jaka w wierzeniach gnostyc-  
kich towarzyszy pogrążaniu się duszy w świecie materialnym) genezyjskie budowanie  
„kościółka wszechstworzenia” jest działaniem radosnym, mimo męki. Męka w końcu usta-  
nie, tworzenie zdaje się nie mieć końca.

Myśl gnostyczna w dziele Słowackiego, źródła, z których mógł (bezpośrednio lub po-  
średnio) korzystać, oraz sposób, w jaki je zużytkował – to kwestia zagadkowa i nie miej-  
sce tu na jej rozpatrywanie, można jednak zaryzykować tezę, iż droga poety prowadzi od  
myślenia bliskiego perspektywie gnostycznej ku mistycyzmowi, przekraczającemu tę per-  
spektywę. Stąd promienny często nastrój enuncjacji Tłomacza Słowa, który opisy okrop-  
ności doznawanych przez cierpiącą formę uśmierza – zacytujmy Przybylskiego – „śpie-  
wem zamraczającym”, prorocstwem rajskiej przyszłości. Dla uczonego jednak jest to prak-  
tyka po trosze szamańska, otumaniająca jasność umysłu; może dlatego w interpretacji  
genezyjskich fantazmatów Przybylski skłania się raczej ku logicznej i pesymistycznej struk-  
turze „samopożerającego się” kosmosu (rozciągając tę koncepcję na całość mistycznego  
dzieła twórcy) niż ku niedookreślonej fantasmagorii „duchotrwania” (pierwsza z hipotez  
jest zresztą na swój sposób bliższa naukowym prognozom przewidującym koniec naszego  
wszechświata...). A wreszcie... wizja Saturna pochłaniającego materię – czy chciał tego  
poeta, czy nie – przejmująco wyraża jej dramat. Dramat bolesnego, bezcelowego niszcze-  
nia dręczonych istnieniem form. Okrutna jasność myśli drążącej przedmiot swojego bada-  
nia każe przemówić tej prawdzie, którą „śpiew zamraczający” próbował zagłuszyć. Ko-  
nieczność zmierzenia się z tym problemem czyni dojmująco aktualną treść twórczości Sło-  
wackiego, o której – stwierdza autor *Rozhukanego konia* – „tylko Nadchodzący Cham  
może powiedzieć, że się zestarzała” (s. 16).

Książka Przybylskiego budzi pośród odbiorców różne emocje: od zachwyty po iryta-  
cję. To, co dla jednych stanowi stylistyczną konwencję wypowiedzi („Każdy romantyk  
miał zawsze na podórzedziu jakiś żalony platoński fantazmat”, s. 109), „Rosja to sama  
zachłanność. I bardzo proszę nie mącić prawdy różnymi szlachetnymi bredniami”, s. 63),  
dla innych świadczy o apodyktyczności sądów badacza. Tytuł partii zamykającej rozwa-  
żania – *Wiem, że wiem* – sygnalizujący granicę, którą twórca *Króla-Ducha* wyznaczył  
swojemu myśleniu, złośliwi skłonni są przypisywać postawie autora studium. Trzeba przy-  
znać, że chętnie prowokuje on czytelnika, niekiedy ostentacyjnie zajmując wobec „dubów  
smalonych” świadomości romantycznej stanowisko podobne sceptycyzmowi obserwują-

cego Karusię Starca. Okazując mu zrozumienie, Przybylski daje równocześnie wyraz gorzkiemu przekonaniu, że jego głos „trzeźwego rozsądku”, to głos wołającego na pustyni: „A Starzec? Starzec był po prostu idiotą, który subiektywnej »rzeczywistości psychicznej« nie traktował jako objawienia najprawdziwszej prawdy” (s. 209).

Tymczasem właśnie dzięki tej wątpiaco-rozumiejącej postawie czytelnik (jeśli nawet nie podziela wszystkich przedstawionych w książce opinii) może słowami autora *Rozhukanego konia* powiedzieć o Słowackim: „Jego doświadczenie jest nadal naszym doświadczeniem”.

Ewa Łubieniewska

Andrzej Kotliński, MISTRZ „CZERWONEGO RYMU” SŁOWACKI. Warszawa 2000. Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich, ss. 224. „Rozprawy Literackie”. [T.] 78. Komitet Redakcyjny: Michał Głowiński (przewodniczący), Grzegorz Wołowicz (sekretarz), Janina Abramowska, Alina Kowalczykova, Aleksandra Okopień-Sławińska. Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o Literaturze Polskiej.

Lektura większości pism Juliusza Słowackiego z tzw. okresu mistycznego każdemu czytelnikowi objawia pewne szczególne cechy wyobraźni. Należą do nich niezwykła dynamiczność i malarskość obrazów okrucieństwa, cierpienia, śmierci. Organizująca i porządkująca je metaforyka przemiany, nieodłącznie związana z koncepcją Ducha jako motoru rozwoju, wykazuje wiele zbieżności ze sferą militarną. Przedmiotem książki Andrzej Kotlińskiego jest rekonstrukcja na różnych poziomach „militarystycznego arsenału” autora *Księża Marka*. W jakimś sensie praca ta traktuje o sprawach i problemach, które pojawiały się już w dyskusjach znawców tematu, a jednak ustawione w szerokim kontekście poznawczym każą widzieć w *Mistrzu „czerwonego rymu”* rozprawę ważną dla recepcji mistycznych tekstów Słowackiego.

Szukając zakotwiczenia „batalistycznej wyobraźni” w biografii twórcy *Anhellego*, badacz sięga po świadectwa lektur dzieciństwa. W umyśle przyszłego poety miejsce wyjątkowe zajmowała fascynacja etosem rycerza. Jego cechą podstawową, swoistym wyróżnikiem statusu ontologicznego, jest walka. Podobnie jak „rycerz” także „walka” ma w tej optyce charakter bardziej uniwersalny, niż na to wskazywałyby wyraźne i trudne do zakwestionowania powinowactwa z epoką średniowiecza. Jest ona przede wszystkim stanem egzystencjalnym, w którym jednostka najpełniej przejawia swą obecność. „Walka z użyciem przemocy miała dla romantyków również wymiar [...] epistemologiczno-sakrałny. Łączyła się bowiem ze szczególnym i straszliwym w swej istocie rodzajem doświadczenia Innego, innej osoby. Polegało ono na fizycznym naruszeniu tajemnicy czy też świętości innego ciała, przez ingerencję w nie. Nie była to przypadkowa lekcja anatomii, lecz wstrząsający akt epistemologiczny o zbliżonym do erotycznego charakterze. Bitwa – pole bitwy – to było miejsce, w którym objawiły się różnorodne, nie tylko doraźne, cielesne, lecz i trwałe, duchowe jakości, i była to równocześnie płaszczyzna ich weryfikacji. Prócz tego walka i bitwa jako jej postać fizyczna były strefami, w których zadaje się i ponosi śmierć, składa i odbiera ofiarę z życia [...]” (s. 29). Jak przekonuje Kotliński, literackim prawozorem „rycerza” oraz fantazmatu „walki” była dla Słowackiego *Iliada*. Epos Homerowy, w którym interesował go przede wszystkim obraz wojny, poeta przeczytał w wieku lat dziewięciu, o czym wspomina w *Pamiętniku*. Nie bez znaczenia była tu również lektura *Jerozolimy wyzwolonej* Tassa w tłumaczeniu Piotra Kochanowskiego.

Rozdział II – *Mechanizmy i kształty „mistycznej batalistyki”* – ukazuje drogę literacką, a ściślej: przemiany obrazu wojny w twórczości Słowackiego. W *Żmii* oraz w *Dumie o Wacławie Rzewuskim* walka jest przede wszystkim pochodną romantycznego umiłowania egzotyizmu, służącego wzmoczeniu poetyczności świata. W *Beniowskim* zaś wojnę po-