

Sacrum w „Godach życia” Adolfa Dygasińskiego. O niepozytywistycznym przyrodoznawstwie i irracjonalizmach

Agata Skała

AGATA SKAŁA
(Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin)

SACRUM W „GODACH ŻYCIA” ADOLFA DYGASIŃSKIEGO O NIEPOZYTYWISTYCZNYM PRZYRODOZNAWSTWIE I IRRACJONALIZMACH

Adolfa Dygasińskiego nazywano „poetą wsi i świata zwierzęcego”¹, „piewcą natury”², „modelowym polskim naturalistą”³, „pisarzem obserwatorem”⁴ lub bardziej poetycko: „Homerem walki o byt”, „polskim Kiplingiem”⁵. Jak wszystkie etykiety formuły te zawierają duże uproszczenia. Oczywiście, są jakimiś drogowskazami, pozwalającymi na wstępną orientację i wytyczającymi kierunki analiz szczegółowych, niektóre może nawet docierają do *meritum*, ale są na tyle szerokie, że pozostają na etapie uogólniania sankcjonujących je faktów. Nie roszczą natomiast sobie pretensji do zwracania uwagi na to, co jest nietypowe, inne i co wykracza poza normę.

Czy Dygasińskiego usatysfakcjonowałyby te określenia? Z pewnością pisarzowi zależało na właściwym odbiorze dzieł i aprobach jego własnej osoby. Czytał omówienia swoich utworów i zżymał się na nietrafione albo nieuczciwe oceny. Irytację wzbudzały w nim chybione recenzje. Komentował je rozgoryczony: „Straszne głupstwa! Nie rozumiem, jak ci ludzie ciągle pisują, nic nie umiając, a głównie nic nie rozumiejąc”⁶. Atakowany za „bezwyznaniowość”, „darwinizm” i „moralny nihilizm”⁷, uprawiał swoją „działkę” epicką z determinacją godną naturalistycznego bohatera⁸. Wbrew pozorom – twórczość Dygasińskiego jest niejednorodna i niełatwa do analizy. Jego dzieła dają podstawy dla nowych, zaskakujących diagnoz.

¹ J. Kobylański, *Adolf Dygasiński, poeta wsi i świata zwierzęcego*. „Słowo na Warmii i Mazurach”. Dodatek „Słowa Powszechnego” 1957, nr 25.

² G. Borkowska, *Pozytywiści i inni*. Warszawa 1996.

³ E. Paczowska, *Portret podwójny*. Rozmowa przeprowadzona przez M. Krajewskiego. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 233.

⁴ Z. Mocarska-Tycowa, *Głód akceptacji*. Rozmowa przeprowadzona przez M. Radowską-Lisak i P. Kanieckiego. Jw., s. 250.

⁵ Te dwie ostatnie metafory podają za badaczem powojennej krytyki M. Zawodniakiem, autorem artykułu *Dygasiński i „nowe literaturoznawstwo”* (jw., s. 176).

⁶ Słowa A. Dygasińskiego (*Listy*. Wrocław 1972, s. 282) z listu do żony Natalii z 21 X 1889.

⁷ Wyróżniał się w tych złośliwych atakach J. Jeleński, redaktor „Roli”. Dygasiński załił się na to w listach do żony i przyjaciela, A. Gruszeckiego.

⁸ Jednym z wyznaczników poetyki naturalistycznej była koncepcja człowieka fizjologicznego, pozbawionego idealistycznych złudzeń, przeświadczonego o własnej przynależności do świata przyrody, zdeterminowanego biologicznie i społecznie.

Pośród tekstów najbardziej intrygujących, a zarazem najbardziej znanych, znajdują się *Gody życia*⁹. One też skłaniają do tego, by z rezerwą przypatrywać się pozytywistycznemu światopoglądowi Dygasińskiego i naturalistycznej poetyce realizowanej w obrębie poszczególnych dzieł.

Zajmującą kwestię *Godów* stanowi – niewątpliwie – świat przedstawiony, wpisany w przestrzeń puszczy.

Puszcza jest tą strukturą kosmosu, która potrafi przekazać epifanię boskości. Zapewne dlatego tak się dzieje, że dla człowieka przyroda zwykle stanowi wyraz czegoś, co poza nią wykracza. „Naturalność” nierozłącznie była i jest kojarzona z „nadnaturalnością”. Poprzez przyrodnicze aspekty świata człowiek próbuje pojmować to, co „nadprzyrodzone”¹⁰. Takie przeświadczenie wywodzi się z pierwotnych religii, w których funkcjonował kult drzew i roślin oraz powszechnie wierzono, że drzewa mają duszę¹¹. W wielu dawnych kulturach drzewa były pierwszymi świątyniami bożymi¹². Dodajmy, że takie przeświadczenie jest obce naturalizmowi, bo w jego założeniach pojęcie Natury wyklucza pierwiastek duchowy. Sedno naturalistycznych koncepcji filozoficznych sprowadza się do kwestii materialnych lub biologicznych: istnieje tylko „fizycznie zdeterminowana Przyroda, w której sfera duchowa ma jedynie byt pozorny, zjawiskowy”¹³.

Puszcza nad Prądnikiem, przez Dygasińskiego uczyniona miejscem akcji *Godów życia*, nie tylko nazwą przywołuje boskość. Bohbor – takie jej miano – ma swoje święte źródła i jeziora, święte drzewa i skaliste ołtarze. Bez wątplenia, już te trzy elementy: drzewa, woda i kamienie, stanowią podstawowe warunki istnienia sakralnego mikrokosmosu (na doniosłość takich fizycznych obiektów w sferze wiary zwraca uwagę wiele religii¹⁴).

W *Godach życia* pośród ołtarzy przyrody widać lud białosukmanny, któremu kapłani, obiatnicy, wieszczbiarze czy sędziwi starcy przewodzą w modlitwach i rytach. Bohbor to miejsce doświadczeń transcendentnych, nie tylko za sprawą rozsianych na jego terytorium świątynnych ołtarzy. Wiekowy las osłania tajemnicę grobów. Tu leżą zbutwiałe i spopielone kości i ciała przodków, których mogiły nawiedzane są przez dusze – mogiły te społeczność nadprądnicka otacza wielką czcią i nabożnością. Rusalki, topielce, dziwożony, jędze, zmory, bładnice, strzygi, duchy dobre i groźne biesy zamieszkują gęsto tę przestrzeń, znacząc swą bytnością obszar demoniczny.

Obecność ludzi w puszczy, pokazanych podczas praktyk magiczno-religijnych, to jednakże tylko tło dla życia tętniącego swoim własnym rytmem. Bo też nie

⁹ Pierwotny tytuł brzmiał: *Mysikrólik, czyli Gody życia* („Kurier Warszawski” 1901).

¹⁰ Zob. M. Eliade, *Świętość natury i religia kosmiczna*. W: *Sacrum, mit, historia*. Przeł. A. Tatariewicz. Warszawa 1974, s. 123 n.

¹¹ Zob. J. G. Frazer, *Kult drzew*. W: *Złota galąź*. Przeł. H. Krzeczowski. Wyd. 5. Warszawa 1978.

¹² Wspomina o tym fakcie np. Pliniusz (*Historia naturalna*. T. 1. Wstęp, przekład i komentarze I. i T. Zawadzcy. Wrocław 2004, s. 166): „Drzewa były świątyniami bóstw i zgodnie z dawnym zwyczajem dziś jeszcze naiwne wioski najwspanialsze drzewo poświęcają bogu. Dla nas również nie większy urok stanowią posągi błyszczące od złota i kości słoniowej, jak gaje wraz z panującym w ich głębi milczeniem”.

¹³ Zob. J. Misiewicz, *Naturalizm*. W: *Idee i struktury literatury XIX wieku*. Lublin 1996, s. 39–40.

¹⁴ Zob. A. Gieysztor, *Miejsca święte*. W: *Mitologia Słowian*. Warszawa 1982, s. 168.

człowieka powołał Dygasiński na bohatera swojej opowieści. Powierzył tę rolę ptakowi. Bynajmniej nie pospolitemu – ani ze względu na gatunek, który reprezentuje, ani w związku z jego własnym charakterem. Mysikrólik, zwany strzyżykiem, wcielił się w typ bohatera dzielnego.

Ten najmniejszy ptak Europy¹⁵ w wyobraźni Dygasińskiego miał wielki hart ducha. Mimo fizycznej znikomości sumiennie i wprawnie wypełniał obowiązki wobec mieszkańców puszczy, ostrzegając inne ptaki o zbliżającym się niebezpieczeństwie. Jego głosów na trwogę słuchano uważnie i z wdzięcznością. Takiej obywatelskiej postawy z pewnością nie sposób tłumaczyć zjawiskiem biocenozy czy symbiozy, widać tu rysy heroicznego cnót mysikrólika.

Ptaszek sytuuje się z dala od zgiełkliwego świata, bliski jest mu żywot pustelniczy, szczęście daje modlitwa do Słońca. Nie poprzestaje tylko na tym, co dotykalne i sprawdzalne. Nie wyłącznie nad powierzchnią ziemi ulatuje filigranowe ciało mysikrólika. Myśli ptaszyny wykraczają poza zasięg zwykłego poznania i doświadczenia – zarówno w żarliwości mistycznych uniesień modlitewnych, jak i poprzez współodczuwanie bólu Ziemi i zrozumienie dla sensu cierpienia wpisane w świat ziemskich bytów. Strzyżyk cierpi bez szemrania, rzetelnie wykonując obowiązki rodzicielskie po stracie ukochanej żony i litościwie karmiąc kukulczęgo podrzutka, który okazał się wprawnym zabójcą jego rodzonych piskląt. Świadomość braterskiej wspólnoty i poczucie braterstwa stworzeń określają duchowość mysikrólika. Wizerunek ptaka-kapłana, czciciela światła, przypomina postawę i dyspozycje franciszkanina, pędzącego życie w ubóstwie i miłości do przyrody. Oczywiście jest przy tym to, że przyroda objawia mu swym istnieniem boskość (ontofania).

Mysikrólik w każdej chwili wykazuje gotowość do religijnego strukturyzowania świata, w którym dokonuje się jego egzystencja. Potrzeba przeżyć religijnych wydaje się konsekwencją jego rozpoznania dotyczących złożoności kosmicznych rytmów (sam strzyżyk jest przedstawiony jako uosobienie życia, będącego ruchem <G 18>¹⁶). Tak więc np. śmierć Matki-Ziemi, przywalonej lodowym wiekiem trumny, daje mysikrólikowi doświadczenie hierofanii. Żałośnie obwieszcza on w puszczy zgon karmicielki, świadom jednak, że niewielu ta smutna wieść skłoni do żałoby¹⁷.

Nie każdy wszak umysł jest zdolny przeżywać równie powściągliwie i czystym sercem objawienie świętości w misterium umierania i odradzania się Ziemi. Jak przekonuje Eliade, tylko istocie religijnej „objawia się w rytmach wegetacji tajemnica życia i stwarzania, a zarazem tajemnica odnowy, młodości i nieśmiertelności”, i tylko z perspektywy religijnej kosmos wyraża „szyfr” odsłaniający najgłębsze struktury świata¹⁸.

¹⁵ Z ustaleń ornitologów wynika, że mysikrólik waży 5 gramów, przy długości ciała ok. 9 cm.

¹⁶ Skrótem G odsyłam do: A. Dygasiński, *Gody życia*. Warszawa 1958. Liczby po skrócie oznaczają stronicę.

¹⁷ Z pracy nad tą częścią utworu Dygasiński był wyraźnie zadowolony. W liście do córki z 17 I 1901 (Dygasiński, *Listy*, s. 582) odnotował: „Zajmujesz się, jak widzę, moim *Mysikrólikiem* i podobała Ci się część ostatnia, przywieziona przeze mnie. No to chyba płakałabyś przy rozdziale 8-ym, który nawet mnie się podoba. Udała mi się śmierć Ziemi i jej pogrzeb, a także opis pogańskiej uroczystości dożyneków i święta »dziadów pradziadów«”.

¹⁸ M. Eliade, *Symbolika kosmicznego drzewa i kultury wegetacji*. W: *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2008, s. 160.

Z pewnością inną postawę przyjmie człowiek, który w owym doniosłym momencie zdradzi skłonność do tego, by „śpiewać i płaszać na mogile” (G 129). Nie dowodzi to wszakże nikczemności istoty ludzkiej. Świadczy raczej, że albo człowiek nie potrafi dostrzec wszystkich aspektów świętości przyrody, albo też jego sposób doświadczania *sacrum* przybiera wyraz odmienny, sugerujący potrzebę łączenia tego, co święte, ze sferą *profanum*. To, co strzyżyk pojmuje jako kosmiczną harmonię, „przejrzysty” porządek, niekoniecznie też musi być zrozumiałe dla kogoś, kto od świata natury próbuje się wyalienować.

Wyjątkowość *psyche* mysikrólika należy tłumaczyć jego pochodzeniem. Już na początku opowieści dowiadujemy się, że wywodził się on z „bardzo starożytnego rodu”. Szlachetność urodzenia i czystość krwi wyróżniały go spośród innych organizmów. Nieprędko jednak narrator ujawnia istotę szczególnej zacności ptaszka. O naznaczeniu piętnem boskości przeczytamy dopiero w jednym z końcowych epizodów, zamieszczonych przy opisie burzy. Historia narodzin plemienia mysikrólików zostanie tu połączona z powstaniem rycerzy Słońca, a więc z czasem poczęcia się boskiej siły i ziemskiego życia. Otóż – czytamy u Dygasińskiego – kiedy Jasny (bóg Słońce) pobudzał do życia okrucy kamieni, przemieniając je w światłe duchy-rycerzy, którymi miał rozporządzać Perun w walce przeciwko demonowi Czarnemu, przypadkiem stworzył mysikrólika. Jeden z wskrzeszonych przez boga kamyczków był tak maleńki, że z powodu swej znikomości nie mógł przybrać żadnego kształtu. Unosił się lekko nad ziemią, ożywiony boskim technieniem, aż bóg miłosierny dał mu postać maleńkiego ptaszka, czyniąc go, w łasce nieprzebranej dobroci, rycerzem Matki-Ziemi. Ponieważ żołnierze Jasnego zostali utworzeni na obraz i podobieństwo swego Stwórcy, również i mysikrólik doświadczył boskości dzięki uświęcającemu gestowi Słońca. Odtąd będzie wiódł żywot najwierniejszego czciociela boga, stanie się jego kapłanem i poetą. Na wzór niebiański powtórzy też dzieło bogów – kosmogonię, powołując do życia nowy świat dla siebie i rodziny, co wyrazi się wybudowaniem gniazda i troską o dzieło stworzenia¹⁹. Jasność uczyni znakiem nadziei, podczas gdy ciemność będzie mu wydawać się bezmierną grozą. W świetle słońca okaże gotowość do kreowania hymnów uwielbienia dla boga (także w obliczu zagrożenia), ale też dowiedzie niezwykłej odwagi i sprytu w niebezpieczeństwie: w kontaktach z lisem, jaszczurką czy wężem, podejmie nawet walkę z ropuchą o skromny posiłek z owada. Nocą nie zazna ukojenia, przerażony odgłosami puszczyka – leśnego potwora. Mrok dla wielu stworzeń będzie domeną zła, dybiącego na bezsilnych i nieostrożnych²⁰.

Chociaż wątpy i bezbronny, mysikrólik nie jest na pewno w sytuacji najgorszej. Bezlitosny drapieżnik, który czyha na słabego, również pozostaje w zagrożeniu nagłej utraty życia:

Płacz wielki słychać po gniazdach w puszczy, a jednak gniazda nie giną. Gil jęczy, gdyż srokosz nadziewacz pobił i pożarł mu pisklęta. Cóż z tego, gile i tak istnieją! Cierpią i mocni, ponieważ są jeszcze mocniejsi niż oni.

¹⁹ O budowie domu uświęconej przez obrzęd kosmologiczny zob. w tekście M. Eliadego *Przejmowanie stwarzania świata* (w: *Sacrum a profanum*, s. 51–55).

²⁰ W tym przypadku ciemności nie są sposobem przejawiania się bóstwa, lecz symbolizują wszystko to, co złowrogie – zob. M. Eliade, *Inne hierofanie kosmiczne*. W: *Sacrum, mit, historia*, s. 156.

Pisk żaloszny dniem i nocą rozlega się w gnieździe srokosza: bo krogulec rozszarpał parę rodzicielską i dzieci umierają z głodu.

Jastrząb wpadł do gniazda krogulców, spustoszył je okrutnie, więc rodzice jak szaleni rzucają się w bolesci.

Kot podusił znowu jastrzębięta i oddał na żer dzieciom swoim. [G 87]

W świecie zwierzęcych instynktów zdradziecka śmierć to brutalna prawidłowość. Dygasiński odsłania gorzką prawdę o kondycji boskich stworzeń: wprawdzie pojedyncze istoty ulegną zagładzie, ale świat z tego powodu nie przestanie istnieć. Niepewność jutra, a pewność cierpienia, to istotny wyznacznik życia – i to nie tylko zwierzęcego. Jest oczywiste bowiem, że z obserwacji przyrody pisarz wyciąga wnioski, stosowane następnie do świata ludzkiego. Są to wnioski dość przykrewnej natury, będące konsekwencją antropomorfizowania stworzeń, które nie są ludźmi, a których inność wobec świata ludzkiego jest znamieną²¹.

W cytowanym tu fragmencie z *Godów życia* Dygasińskiego zawiera się koncepcja realizująca wanitatywną ideę koła biologicznego. Prowokacyjnie łączę ten przykład z dość starym toposem wanitatywnym, a pomijam Spencerowską teorię przyrody, wywiedzioną z ewolucjonizmu Darwina. Rzekomy pozytywistyczny światopogląd Dygasińskiego w kontekście sensów niesionych przez *Gody życia* wydaje się na tyle wątpliwy, że zasadne jest szukanie możliwości interpretacyjnych alternatywnych dla naturalistycznej idei walki o byt, zwłaszcza że przeczy tej idei antynaturalistyczna koncepcja miłości, którą realizuje bohater *Godów*²².

Równie cierpką prawdę o kondycji stworzeń, także człowieka, odsłaniał Hamlet, gdy stwierdzał:

Tuczmy wszelkie istoty dla karmienia siebie, siebie zaś tuczmy dla robaków. Tusty król i chudy pacholek są to tylko różne potrawy, dwa dania na jeden stół, i basta. [...] Rybak może wsadzić na wędę robaka, który jego królewską mość pożywał, i spożyć rybę, która tego robaka zjadła. [...] to tylko pokazuje, jakim sposobem król może odbyć podróż przez wnętrzości cherlaka²³.

Wolno przypuszczać, że Dygasińskiemu inny jednak tekst mógł być bliższy w trakcie kreślenia obrazka ilustrującego łańcuch pokarmowy – popularny pod koniec XIX wieku satyryczny wierszyk Mikołaja Biernackiego (wydawcy, księgarza, poety, znanego pod pseudonimem Rodoć):

Idylla małeńka taka:
Wróbel połyka robaka,
Wróbla kot dusi niecnota,
Pies chętnie rozdziera kota,
Psa wilk z lubością pożera,
Wilka zadławia pantera,
Panterę lew rwie na ćwierci,
Lwa – człowiek; a sam, po śmierci,

²¹ Według dominikanina J. Salię (*Gwiazdy, ludzie i zwierzęta*. Poznań 2009, s. 168) przykładanie do świata zwierzęcego kategorii ludzkich jest błędnym założeniem, bo też nie prowadzi do niczego więcej, jak tylko do stwierdzenia, że przyroda jest „wielką kuchnią”, w której wszyscy wzajemnie się zjadają.

²² Zob. R. Kupiszewski, *Pozytywistyczny obraz świata w „Godach życia” Adolfa Dygasińskiego?* (*Uwagi do krytyki literackiej utworu*). „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 4.

²³ W. Szekspir, *Hamlet, królewicz duński*. Przeł. J. Paśkowsk. Warszawa 1994, s. 148 (akt IV, scena 3).

Staje się łupem robaka.
Idylla małeńka taka...

Werystyczny obrazek Dygasińskiego jest jednakowoż daleki zarówno od sarkazmu Szekspirowskiego bohatera, jak i od ironii Rodocia. Spostrzeżenie autora *Godów życia* ma skomplikowaną wykładnię dotyczącą logiki istnienia. Jakkolwiek argumentacja pisarza posiłkuje się truizmami (w rodzaju: jeśli nie doświadczy się niedoli, nie znajdzie się miary dla wartości życia i szczęścia), niesie refleksję, która bynajmniej nie kwalifikuje się do rzędu banalnych. Za sprawą cierpienia, zdaniem Dygasińskiego, byt doczesny zyskuje metafizykę nadziei i utwierdza sens wiary. Bez nich życie byłoby marne, jałowe i pozbawione piękna. W procesie poznawania życia – odczytujemy z *Godów* – cierpienie należy do doświadczeń uroczyście wzniosłych, jak praca.

Tomasz Sobieraj twierdzi, że w *Godach życia* objawia się „swoista soteriologia cierpienia”, za której sprawą następuje odwrót od naturalistycznego amoralizmu przyrody. Cierpienie w dziele Dygasińskiego – przekonuje badacz – jest wielką siłą wartościotwórczą, doskonalącą życie i prowadzącą do nieśmiertelności²⁴.

Jest rzeczą znamioną, że takie pojmowanie cierpienia – nienaturalistyczne – znalazło u Dygasińskiego wyraz już we wczesnych jego pracach. Przykładem jest trzeci w kolejności tekst w literackim dorobku autora – *Co się dzieje w gniazdach*. Co prawda, pisarz w motcie opowiadania sugeruje pozytywistyczną perspektywę, w której ramach cierpienie stanowić by miało przedmiot refleksji, prezentując sentencję: „Gniazda giną, ziemia pozostaje”, z adnotacją, że źródło owej diagnozy pochodzi „z maksym pozytywisty”, ale już w początkowych fragmentach widać, że owo szczególne pojmowanie cierpienia dochodzi do głosu w związku z zainteresowaniem toposem koła biologicznego, pojawiającym się wszak na długo przed rewelacjami przyrodoznawstwa pozytywistycznego. We wprowadzeniu do opowieści o tym, co dzieje się w gniazdach, wyklada Dygasiński taką oto koncepcję istoty bytu:

Z jednego punktu na drugi przenoszą się atomy tego, co stanowi życie; przelewają się one, przepływają, toczą się, przychodzą i odchodzą. Nikt nie wie, dokąd popłynęła uroniona jego łza boleści lub szczęścia. Ona jednak nie zmarlała, jak i uczucie, co ją wywołało. Nikt nie objaśni, jakie są losy westchnienia, które ci tęsknota wydarła z piersi, a wiatr je porwał i uniósł w przestwory, aby cię połączyć z całą przyrodą, aby to westchnienie wrzucić w jej łono i zapłodnić ją także i przez tę zmianę. Uczucia, myśli, życie całe – oddajemy przyrodzie, która to wszystko w obiegu kołowym rozdziela między niezliczone miliony istot. Pójdźmy więc do naszego ubogiego siola, aby tam czerpnąć od przyrody życia, aby jej także oddać część siebie. Jeżeli kto chce, niech to nazwie zaślubinami, weselem, aktem miłości. My wszelkie nasze łączenia się z ziemią i jej stworzeniami nazwiemy koniecznością tylko. Czy ona nam coś z siebie oddaje, czy my dla niej czujemy, myślimy albo działamy, walczymy za nią, uprawiamy ją, pracujemy na niej – zawsze fizycznie lub moralnie stwierdzamy tylko nie dający się rozerwać związek nasz z ziemią²⁵.

To, co Dygasiński ma do powiedzenia w kwestii, jak jest urządzony świat, niewątpliwie zasługuje na uwagę z tego powodu, że za sprawą owej tematyki dzieła jego zyskują wymiar filozoficzny. Rewelacja prawdy dokonująca się na

²⁴ T. Sobieraj, *Poemat witalizmu. O „Godach życia” Adolfa Dygasińskiego*. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 107–108.

²⁵ A. Dygasiński, *Co się dzieje w gniazdach*. W: *Nowele i powieści*. Warszawa 1956, s. 31.

kartach opowiadania *Co się dzieje w gniazdach*, jak też swoistego traktatu poetyckiego *Gody życia*, jest tą materią utworów, która czyni je atrakcyjnymi. Choć życie każdego stworzenia jest nieporadne, zdeterminowane, uwikłane w śmierć, ograniczone ziemską kondycją, naznaczone bólem – żyć warto. Choćby po to, by próbować wznosić się ponad własną ułomność i z każdym początkiem – dnia, roku, świata – doświadczać cudu narodzin i trwania.

W *Godach życia* sakralizację świata sankcjonuje mit o pochodzeniu ziemskiego istnienia. Dwa żywioły stanowią prazródło bytu: Ogień (król) i Woda (królowa), z których związku pochodzi córka – Ziemia. Dziewica-Ziemia łączy się z bogiem Jasnym. Oni dają początek Życiu:

Dzieci-Życie ma trwać wiecznie: bo miłość nieśmiertelna stała się jego natchnieniem – duszą. I dobrze jest żyć, nawet – w cierpieniach niedoli, gdyż wszelka boleść, każda walka dodają Życiu zacości i czynią je dopiero wtedy pięknym. [G 64]

Antenaci Życia, Ogień i Woda, pozostają w związku ze swoim potomkiem:

Ogień poświęcenia i lzy cierpień²⁶ wnoszą w pospolitość Życia ziemskiego pierwiastek boski. [G 64]

W panteonie bogów Dygasińskiego na uwagę zasługują, oprócz już tu wymienionych, żeńskie bóstwa: Wanda, Łada i Żywa. Wydaje się, że dwie pierwsze nie są w *Godach życia* samodzielnymi boginiami, lecz należy je kojarzyć z Ziemią. Ziemia nazywana imieniem Wanda zyskuje znaczenie etniczne, a przy tym waloryzację emocjonalną. Zaweża się jej pojęcie do niewielkiego obszaru terytorium (miejsca kultu). Istotne jest to, iż imię Wanda przysługuje u Dygasińskiego Ziemi pozostającej w stanie dziewictwa – w czasie przed zaślubieniem Jasnego. W chwili nadejścia Oblubieńca Dziewica Wanda ulega przeobrażeniu w Ładę, czyli Ziemię-Matkę (G 66). Z charakteru metamorfozy należy wnioskować, że Ładę zarówno rozumie się tu jako naturę żeńską związaną z miłością i roślinnością, jak też traktuje się ją jak synonim „oblubienicy”, „kochanki” czy „żony”²⁷.

Utożsamienie Ziemi z Wandą i Ładą wypada rozpatrywać jako przejaw własnej inwencji twórczej Dygasińskiego. W badaniach dotyczących religii słowiańskiej dotychczas nie natrafiono bowiem na źródła, które potwierdziłyby występowanie antropomorfizacji ziemi w kulcie Matki-Ziemi, kulcie rzeczywiście na Słowiańszczyźnie praktykowanym, będącym odbiciem indoeuropejskiego mitu kosmogonicznego. Nie znaleziono też dotąd jakichkolwiek informacji o demonach mogących reprezentować Matkę-Ziemię²⁸. Nawet sugerowany przez część badaczy religii słowiańskiej związek bóstwa o imieniu Nya (Nija, Nyja) z podziemiami, duszami zmarłych i obumieraniem należy traktować z pobłażliwością, ponieważ nie ma

²⁶ Woda jest we łzach, „oczyszczających wszelką duszę z brudu samolubstwa” (G 64).

²⁷ To rozumienie „Łady” byłoby tożsame z ustaleniami A. Brücknera, który odrzucał autentyczność bogini, wiążąc imię z archaizmem o takiej właśnie treści: oblubienica, kochanka, żona. *Nb.*: Łada w *Rocznikach* J. Długosza jest bóstwem męskim, patronem wojny – odpowiada greckiemu Marsowi, natomiast w *Kronice polskiej* M. Miechowity (1519) Łada to Leda, matka bliźniaków Lela i Polela. Ci dwaj pojawiają się u Dygasińskiego marginalnie w opisie jesiennego pejzażu: „Jeśli dzień jest pogodny, to po stepach Lel ściga Polela i pogoń ich wyznacza ślady niemi pajęczyny” (G 127). Zob. J. S t r z e l c z y k, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznań 1998, s. 125.

²⁸ Zob. H. Ł o w m i a ń s k i, *Religia Słowian i jej upadek: w. VI–XII*. Wyd. 2. Warszawa 1986, s. 138.

naukowych dowodów w ogóle na istnienie takiego idola. To „pseudobóstwo” żywot zawdzięcza najprawdopodobniej imaginacji Długosza²⁹.

Dużo bardziej konkretny wizerunek niż Wanda i Łada, bo uprawdopodobniony wierzeniami słowiańskimi, ma u Dygasińskiego Żywa. To energiczne, niewysłowienie piękne i dobre bóstwo. Żywa pełni funkcję niańki Życia. Opiekuje się wszelkim nowo powstałym bytem, od noworodków po pisklęta i rośliny. Można więc wnosić, że to bogini życia, dla Dygasińskiego zapewne tożsama ze słowiańską Siwą³⁰. Do takiego przypuszczenia upoważnia opis jej wyglądu. Żywa prezentuje się w *Godach życia* w pełnej krasie, bez odzienia, z rozpuszczonymi złotymi włosami, z wiankiem z ruty i pierwiosnków. Jej oblicze wydaje się zatem zgodne z tym wyobrażeniem Siwy, jakie zachowało się na niemieckim miedziorycie z 1740 roku.

Podobnie jak miejsce i bohaterowie, tak też czas akcji *Godów* zyskuje wymiar sakralny. Okres trwania zdarzeń obejmuje jeden rok. Wpisanie historii mysikrólika w dość krótki odcinek temporalny bynajmniej nie sugeruje, że mamy do czynienia z epizodem. Jest to bowiem okres wystarczający – i konieczny, by pokazać ideę regeneracji życia, tajemnicę niewyczerpanego pojawiania się owego życia w rytmach wegetacji, symbolizujących misterium odnawiania się kosmosu³¹. Dodatkowo ten sakralny porządek wypełnia struktura obrzędowego roku słowiańskiego, z wszystkimi świętami o charakterze publicznym, począwszy od Szczodrego Wieczoru, a na Dziadach kończąc.

W Szczodry Wieczór³² godów zimowych, gdy ludzie celebrują wieczerę przy stołach zasłanych sianem, rodzi się nowe Słońce, a wraz z nim nadzieja (G 23). Z tego załączka wiary w okresie Jarowych Godów powstanie potężna moc miłości, której ideę będzie sygnalizować każda żywa istota, wiedzona instynktownym przeczuciem, że kochać – to znaczy żyć wiecznie (G 54). Gody Jare, zwane przez Dygasińskiego „miłosnymi”, pokażą wzniosłą postać instynktu życia. Natchniona żądzą rozkoszy puszcza objawi wówczas bujność istnienia i potrzebę przetrwania w odtwarzaniu żywota.

Przedłużeniem święta miłości stanie się Noc Kupały, uroczystość Ognia i Wody, tzw. Sobótki, których kulminacja wyrazi się poszukiwaniem legendarnego kwiatu paproci, tajemniczego skarbu szczęścia – nieosiągalnego z woli demonów ciemności (G 94 n.). Opowieść o kwiecie paproci Dygasiński barwnie u dramatyzuje, aby pokazać rozżalenie człowieka z powodu niemożności odnalezienia szczęścia abso-

²⁹ J. Długosz jest twórcą własnej koncepcji mitologicznej dotyczącej systemu bóstw polskich odpowiadających wielkim bóstwom rzymskim. W panteonie Długoszowym znaleźli się: Yesza, bóg najwyższy – Jowisz; Lyada (Łada), bóg wojny – Mars; Dzydzilelya, bogini małżeństwa – Wenera; Nya – Pluton; Dzewana (Dziewanna) – Diana; Marzyana (Marzana), bogini urodzajów – Cerera; Pogoda – Temperies; Żywie (Żywie), bóg życia. Zob. *ibidem*, s. 212–218.

³⁰ Miano „Żywa” daje się tłumaczyć imieniem „Siwa”. Bogini Siwa była czczona przez Słowian połabskich. Wiele wskazuje jednak na to, że podobieństwo Siwa-Żywie jest przypadkowe. Z badań Ł o m i a ń s k i e g o (*ibidem*, s. 183) wynika, iż Długosz, którego uważa się za pomysłodawcę tego przejątku literackiego, niekoniecznie musiał znać dzieło Helmoda, w którym połabska Siwa była obecna. Poza tym Żywie jest u Długosza bogiem męskim – zob. *ibidem*, s. 183.

³¹ Nie bez znaczenia jest fakt, że w wielu kulturach „rok” znaczy „świat”. Kosmos z każdym rokiem odradza się, ponieważ w każdy Nowy Rok czas zaczyna się *ab initio* (M. E l i a d e, *Święty czas a mity*. W: *Sacrum a profanum*).

³² To moment przesilenia przypadający na 21–22 XII.

lutnego. Ta klechdowa historia posłuży pisarzowi do rozpoznania sedna goryczki, która wpisuje się w egzystencję ludzkiego bytu. Za pomocą owego baśniowego motywu Dygasiński podejmie próbę wytlumaczenia natury ludzkiego zgorzknienia, wiążąc je z niezrozumieniem sensu życia i nieświadomością, że cierpienie stanowi istotną, a nie zbyteczną treść owego – wszelkiego – życia. W cierpieniu, które stwarza zasepienie, widzi autor *Godów* wartość nieprzecenioną: otóż z rozczarowania, przeczucia i doznawania dumy rodzą się mądrość ludzka i dzielność życia.

Po godach letnich nastąpi Święto Plonów (dożynki), a niezadługo po nim Dziady. Pośród starych drzew Bohboru ludzie pamięcią i nabożną czcią poczną wskrzeszać święte duchy przodków, których kości i krew wniknęły w glebę puszczy. Liturgia grobów pokazuje społeczność ludzką żądną kontaktu z tym, co partycypuje w boskości. Nekromancja, wyrażająca się magiczną formą praktyk przyzywania duchów zmarłych, będzie już zapowiedzią Magii Ziemi, pograżającej się w śmiertelnym śnie, by wkrótce doświadczyć tajemnicy zmartwychwstania.

U Dygasińskiego pomiędzy godami letnimi a dożynkami jest czas, kiedy swoją moc objawi jeszcze Perun. W obrządkach Słowian święto Peruna, boga piorunów i grzmotów, przypadało na 20 lub 21 VII (także 26 III) i należało do świąt drugorzędnych, mniejszych niż Jare Gody, Noc Kupały, Dożynki i Gody Zimowe. W *Godach życia* natomiast Perunowi poświęca się wiele miejsca. Bo też jego rola wykracza tu poza typowy zakres przypisywanych mu w tym czasie działań, powiązanych z pracami rolniczymi i dojrzewaniem plonów. Dygasiński pokazał Peruna jako bojownika o ład moralny na ziemi. Posłuszny woli ojca – Jasnego, Perun mierzy się z Czarnym, bogiem uosabiającym ciemności. Wydaje się, że w wojnie Peruna z demonem zła twórca *Beldonka* powielił mit o pojedynku kosmogonicznym. W wielu religiach taka wersja mitu o początku przedstawia właśnie walkę gromowładnego boga z bóstwem chtonicznym, upostaciowieniem zła i chaosu. Ten kosmogoniczny pojedynek autor *Godów* rozciągnął w czasie, spojrzął nań jak na pasmo niekończących się, wciąż na nowo podejmowanych walk o władzę między Jasnym a Czarnym. Dokonując tej transformacji mitu, pisarz zrealizował wizję świata rozciągającego się nieskończenie w czasie uświęconym, skoro każda burza przedstawi się jako kolejne starcie dwóch nadprzyrodzonych mocy, zmagających się o panowanie nad ziemią i forsujących własne wartości: dobro przeciw złu, zło zamiast dobra.

Ale nie tylko burze staną się areną demonstracji siły kosmogonicznych adwersarzy. Wraz ze zmianą pór roku władzę nad światem będzie obejmował raz Czarny, raz Jasny. Ścięta mrozem ziemia, niosąc martwość przyrody, przeistoczy się na pewien czas w uciemięzoną niewolnicę Czarnego, wnoszącego niedolę, chaos i głód, by niezadługo po niszczycielskich działaniach tego władcy dać się ratować przez Słońce, boga dobrego – ale dobrocią nie na ziemską miarę. Wielki i potężny Jasny, choć zdolny do empatii, z niewzruszonym spokojem przygląda się śmierci słabych i mówi:

Nie lubię spraw i rzeczy małych: wdzięk doskonałości boskiej jest zamiarem Stwórcy, a przeto musi zginąć wszystko słabe, mierne, niegodne nieśmiertelności! [G 146]

Życiodajna myśl Jasnego zawiera ideę wieczystego trwania ziemi. Bóg zamiera przyszłość wieków odległych, a śmierć bytów jednostkowych nie wchodzi w kolizję z tą intencją. Rozczulanie się nie leży w naturze niebiańskiego władcy.

Istotne wszakże, iż w jego eschatologii to cisi i cierpiący są „nasieniem wielkości” (G 146). Taka sprzeczność, znamionująca Jasnego, bynajmniej nie jest niebywała. Ambiwalencję można uznać za właściwość typową dla istoty boskiej – poświadcza to cała historia religijna ludzkości³³.

Ocalanie świata przez Jasnego nie będzie miało doraźnego charakteru. Należy na nie patrzeć jak na boski akt stwarzania początku, powołanie nowego życia³⁴. Pojęty w ten sposób czyn demiurga zawiera zatem, to oczywiste, narodziny czasu. Sięganie po *sacrum* w tak widzianym cyklicznym następstwie pór roku staje się więc niewątpliwe, skoro, zdaniem Eliadego, kosmogonia jest najwyższym przejawem boskości³⁵. Ten rytm, który rządzi światem, z całą pewnością konstytuuje jego metafizyczny wymiar.

Święty kalendarz, przynosząc corocznie te same ceremonie, umożliwia wieczne powracanie do źródeł świętości, do uświęconego przez bogów mitycznego czasu początku³⁶. Umiejętność religijnego przeżywania tych wiecznych powrotów czyni życie osoby dysponującej tą sprawnością znośnym. Postawa religijna wobec periodycznego nawrotu tych samych sytuacji początku umożliwia, o czym przekonuje Eliadę, przemienianie własnej egzystencji w kierunku doskonalenia dorównującego modelowi boskiemu. Ratuje to życie przed nicością i śmiercią, będąc motywem największych nadziei³⁷.

W tym projekcie świata, w którym dochodzi do konfrontacji alegoryzowanego dobra i zła jako sił ścierających się w sferze życia, Dygasiński spożytkował powstałą w XIX wieku teorię dualistycznej religii słowiańskiej³⁸. Zamyśl autora, by wykorzystać tę koncepcję, wynikał zapewne z potrzeby przejrzystego precyzowania rzeczywistości fikcjonalnej w wymiarze etycznym. Odwołanie się do czytelnych opozycji (bóg Jasny – bóg Czarny, kosmos–chaos, niebios–podziemia, radość–smutek, dola–niedola) dawało aksjologicznie wyraziste tło dla opisywanych zdarzeń rozgrywających się na planie realnym świata przedstawionego.

Doniosłe jest jednakże to, że filozofia moralności zawarta w *Godach życia* nie jest bynajmniej optyką wyabstrahowaną wyłącznie ze słowiańskich mitów i obrządków. Jej specyfikę wyznacza religia chrześcijańska, w której wyłoniona z pogańskiej tradycji etyka zostaje przetransponowana. Wykładnię moralną *Godów* ustalają biblijne kryptocytaty, nieliczne, ale wyraziście określające miarę rzeczy.

Podczas gdy skrytobójca leśny, puchacz, przemawia kainowym głosem („Czyż ja jestem stróżem braci?”, G 125), strzyżyk realizuje swe leśne posłannictwo rycerza Ziemi słowami: „Słuchajcie, kto ma uszy ku słuchaniu!” (G 143). Już za sprawą takich słów misja mysikrólika zyskuje charakter ewangelizacyjny. Apostolstwo ptaszka staje się faktyczne, zważywszy na to, że wyśpiewuje on pieśni miłości, nadziei i wiary, w mistycznym żarze uczuć oddając modlitewny pokłon Słońcu. Nie bez znaczenia są także odwołania do ośmiu błogosławieństw: kiedy strzyżyk wróży przyszłość małym i cichym (G 141), a Jasny obdarowuje nieśmiertelnością

³³ Zob. M. Eliadę, *Mefistofeles i androgyn*. Przeł. B. Kupis. Warszawa 1994, s. 93.

³⁴ *Ibidem*, s. 95.

³⁵ M. Eliadę, *Święty czas a mity*. W: *Sacrum a profanum*, s. 77, 82.

³⁶ *Ibidem*, s. 88–94.

³⁷ *Ibidem*, s. 112–114.

³⁸ O istocie dualizmu słowiańskiego zob. A. Szyjewski, *Religia Słowian*. Kraków 2003, s. 39–67.

cichych i cierpiących. Ten kontekst pozwala patrzeć na mysikrólika – „zczciela światła” – jak na wyznawcę nauki Chrystusa, którego ze światłem należy utożsamiać³⁹. Wszak Jezus przemawiał słowami: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12) oraz: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6)⁴⁰. Nazwanie mysikrólika „czystym poganinem” wydaje się zatem dość przewrotnym pomysłem Dygasińskiego – winno się je kojarzyć bardziej z czystością wiary aniżeli z jej brakiem.

Obok wzniosłych aktów o charakterze religijnym w *Godach życia* rozgrywa się historie na pozór nie mające znaczenia religijnego (atak wronca i jastrzębia na zająca, polowanie na niedźwiedzia). Nie będzie jednak nadużyciem stwierdzenie, że i one prowadzą do objawienia się *sacrum*. Ale na innym już poziomie – podmiotu dokonującego, z perspektywy czytelniczej, oglądu świata przedstawionego. Tego rodzaju obrazy, jak wspomniane akty przemocy, wyzwalając poczucie grozy, wywołują u odbiorcy lęk. Rodzi się ów niepokój wraz z rozpoznaniem kondycji ziemskich stworzeń, w tym także człowieka. A człowiek – to wiemy choćby ze starożytnej poezji epigramatycznej, która bez złudzeń odsłaniała gorzką prawdę o życiu – nie ma prawa do tego, by nie zostać zmiażdżonym. Ów lęk będzie lękiem egzystencjalnym w obliczu tajemnicy istnienia. W takim doświadczeniu nawet człowiek nie związany z żadną religią z pewnością pokaże, choć nie musi być tego świadom, że jest potomkiem *homo religiosus*⁴¹.

Rudolf Otto, mówiąc o poczuciu własnej nicości doznawanym przez człowieka i o przekonaniu o zależności stworzenia od Boga, proponuje powiązanie tego rodzaju przeżyć z lękiem numinotycznym⁴². Ten szczególny lęk, współgrający ze wzniosłością, nie zanika, zdaniem tego badacza, nawet przy najczystszej wierze w Boga, przybiera jedynie postać uszlachetnioną: mistycznego zalęknienia.

Trwanie *profanum* w świecie manifestującym świętość nie jest więc bezpodstawne, ma uzasadnienie ontologiczne: *profanum* warunkuje *sacrum*.

Nie bez wysiłku tworzył Dygasiński ten sakralny wymiar świata wykreowanego. Utrudzony podniosłym charakterem swego dzieła o mysikróliku, w jednym z listów do córki pisarz żalił się: „Oj, jej! Już nigdy, nigdy nie puszcze się na taką transcendentalność”⁴³.

Za filuterię chyba trzeba brać to oświadczenie, bo gdy jeszcze autor kończył *Gody*, już projektował kolejną rzecz, i z tonu uroczystego bynajmniej nie spuszczał. *Dęby*, których pisanie rozpoczął w lutym 1901, zaraz po sfinalizowaniu *Mysikrólika*⁴⁴, podtrzymują atmosferę puszczy przenikniętej *sacrum*. Podczas gdy w *Godach*

³⁹ Zob. też badania J. Trąbki (*Neuropsychologia światła*. Kraków 2003) na temat tożsamości światła ze świadomością.

⁴⁰ Cytaty z *Ewangelii św. Jana* podają za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Oprac. Zespół Biblistów Polskich [...]. *Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 3, popr. Poznań–Warszawa 1980.

⁴¹ M. Eliade (*Sacrum i profanum w świecie współczesnym*. W: *Sacrum a profanum*, s. 228) wyraża przekonanie, że każdy kryzys egzystencjalny jest kryzysem religijnym, ponieważ na archaicznym etapie kultury byt stanowi jedność z *sacrum*.

⁴² R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. Kupis. Warszawa 1999, s. 20–23.

⁴³ Dygasiński, *Listy*, s. 586 (list z 26 I 1901).

⁴⁴ Co nie znaczy, że pracy nad utworem ostatecznie zaprzestał. Jeszcze w maju i czerwcu 1901 dokonywał znaczących poprawek w *Godach*. Pisanie *Dębów* postępowało mozolnie, w sierpniu

życia w rolę bohatera wcielił się ptak, w *Dębach* miały dominować owady i świat roślin⁴⁵. Tekst, co prawda, nie został ukończony, jednak z kilkustronicowego ułamka można wnioskować, że wymiar metafizyczny treści właściwy *Godom* byłby i dla tego kolejnego dzieła znamienny. Z pewnością stanowiło to ten atut utworu, który miał na względzie Zenon Przesmycki decydując się na opublikowanie owego nie dokończonego tekstu w „Chimerze”⁴⁶. Poza programem pisma Miriama znajdowała się przecież wszelka problematyka obyczajowa, a prawdopodobieństwo druku w tym wyrafinowanym estetycznie periodyku zwiększał wymiar metafizyczny utworu.

To, co Sobieraj⁴⁷ w odniesieniu do *Godów* nazywa „irracjonalną metafizyką”, reprezentatywną dla filozofii życia, która kształtowała się w opozycji do ontologii i epistemologii pozytywizmu i naturalizmu, pojawiło się także w *Dębach*. W zamysle Dygasińskiego i ten utwór miał się stać gloryfikacją życia, choć wyeksponowana w nim wszechobecność cierpienia, towarzyszącego beznamietnemu uśmiercaniu wielowiekowych drzew, przeczyłaby, na pierwszy rzut oka, takiemu przesłaniu. Faktem jest jednak to, że i w świecie mysikrólika-strzyżyka śmierć i ból ukazywały się jako zjawiska, za których sprawą życie zyskiwało aspekt wieczności i nieśmiertelności. W przypadku *Dębów* trudno orzec, na podstawie zaledwie fragmentu, czy byłby ów utwór jak *Gody* równie niejednorodny pod względem opcji filozoficznych. Opowieść o strzyżyku przywodzi wszak na myśl i naturalistyczną walkę o byt, i panteizm, i dualistyczny manicheizm, i perspektywę filozofii chrześcijańskiej. Takie wnioski dotyczące *Godów życia* sformułował Wacław Borowy, a powtórzył je, nieco modyfikując terminologię, Sobieraj⁴⁸, z ostrożnością podchodzący do rzekomego „chrystianizmu” *Godów*. Dla Sobieraja stosowniejsze było w tym miejscu określenie „spirytualizm”.

Gody życia i nie ukończone, zaledwie rozpoczęte *Dęby* wydają się demonstrować dystans ich autora wobec pozytywistycznych teorii, za których pomocą dałoby się opisywać porządek świata i istotę bytu człowieka. Dygasiński, uchodzący za entuzjastę Darwina, propagator metody pogładowej na drodze poznania, prezentuje poprzez te dzieła postawę sprawiającą wrażenie wykraczania poza racjonalny ogląd rzeczy. Błędem byłoby jednak sądzić, że objawiający się w *Godach* i *Dębach* irracjonalny wymiar świata jest czymś, co u Dygasińskiego wykiełkowało późno, u kresu życia, i co w związku z tym można byłoby rozumieć jako osobistą próbę poszukiwania tego, co wieczne, w religijnych doświadczeniach czy przeżyciach, oraz że na tle całej twórczości autora przedstawia się ów aspekt osobliwie.

Na długo przed *Godami* dawał już Dygasiński sygnały, iż zasadne jest uznawanie, że świat nie tylko rządzi się logicznymi prawami, ale też przenika go porządek irracjonalny. Pisane w roku 1892 (wyd.: 1896) *Cudowne bajki*, z których

1901 notował w liście do córki, że brak mu jeszcze do nich odpowiednich studiów (było to w czasie, gdy kończył i przerabiał *Reiczkę*).

⁴⁵ Dygasiński zamierzał w *Dębach* przedstawić życie owadów toczących dąb. Bez wątpienia inspiracją dla pisarza były drzewa z Rzeszówka, majątku Jana Borkowskiego – zob. list A. Dygasińskiego adresowany do Borkowskiego z 16 II 1901 (w: *Listy*, s. 764).

⁴⁶ *Dęby* ukazały się w tomie 6 „Chimery” (1902, z. 17).

⁴⁷ Sobieraj, *op. cit.*, s. 106.

⁴⁸ W. Borowy, *O „Godach życia” Dygasińskiego. Jedna z legend krytyki literackiej*. „Twórczość” 1946, z. 11. – Sobieraj, *op. cit.*, s. 110.

dwie są oryginalne, na niczym nie wzorowane (*Król Huk-Puk* i *Syn boginki*)⁴⁹, wykraczają ponad światopogląd pozytywizmu, wyraźnie zbliżając się w tonacji do młodopolskiego idealizmu, erotyzmu (dość subtelnego, jak w *Łabędziach*) i typowo modernistycznej symboliki. Jolanta Sztachelska, powołując się na rozpoznania Grzegorza Leszczyńskiego⁵⁰, wskazuje na charakterystyczny dla tego zbioru baśni „zanik kategorii prawdopodobieństwa i intensyfikację odczucia nieokreśloności, fantastyki czy poetyckości świata przedstawionego”⁵¹. Nie tylko katalog demonów, istot półdemonicznych (*Królowna Zorzyczka*), zwierzęcych i ludzkich o nadprzyrodzonych zdolnościach (*Bys i Dysł*) tworzy atmosferę niezwykłości, ale też szczególna przestrzeń, w jakiej postaci owe egzystują, wzmacnia tę perspektywę irracjonalną. Na uwagę zasługuje zwłaszcza przyroda, nie skażona ludzką działalnością i nieprzystępna dla zwykłych śmiertelników: puszcze nieprzeniknione, gdzie szumią drzewa przez Boga u początków świata posiane (*Król Huk-Puk*), bujne ogrody i lasy przepelnione najpoważniejszą zwierzyną i ptactwem, rodzące najprzedniejsze owoce i woniące rajskim kwieciem (*Łabędzie*). Nie mniej istotna jest wewnętrzna spójność świata przedstawionego, w którym nienaturalne zjawiska są przyjmowane z naturalnością i w którym panuje przyzwolenie na to, by życiem zawiadywały siły irracjonalne.

Prawdą jest, że baśnie rządzą się właściwymi sobie prawami i to, co niereczywiste, stanowi wyznacznik ich poetyki. Nie sposób wszakże pominąć tego gatunku zbioru przy oglądzie takich zjawisk, jak irracjonalny wymiar świata w utworach literackich, bo on też poświadcza zainteresowanie Dygasińskiego ową tematyką. Symptomatyczne, że w tym samym okresie, gdy baśnie te powstawały, autor napisał również opowiadanie, w którym wyraził sceptyczny stosunek do życia pozbawionego wszelkiej wiary w to, co nadprzyrodzone. W kreacji Jana Łyski, bohatera *Krańcowego* (wyd.: 1893), pokazał Dygasiński absurdalność założenia, że istnieje tylko to, co da się wywnioskować z faktów logicznie wpływających z porządku natury. Samodzielne i niezależne myślenie Łyski prowadzi go do negacji wszystkiego, czego nie da się potwierdzić rozumem. Jego skrajna niechęć do przesądów czy wiary, a zarazem idealistyczna postawa wobec świata realnego, odraza do wszystkiego, co jest użyteczne (Łyska ma drwiący stosunek do wszelkiego utilitaryzmu), prowadzą go do tragicznego końca. Nadwrażliwość umysłu, odczucie paraliżującej nudy, przekonanie o zawodności zmysłów w postrzeganiu (bo efektem sensualistycznej percepcji może być mylne tworzenie pojęć), a zarazem przeświadczenie, że prawdę osiąga się wyłącznie na drodze filozofowania – i jednocześnie powątpiewający stosunek do sensowności takich działań człowieka, które podejmuje on w trosce o swój byt materialny, negacja postaw emocjonalnych i apatia, uczuciowa odrętwiałość wobec podniet niesionych przez rzeczywistość. Wszystko to pokazuje katastrofalne skutki życia „bezdogmatowego”. *Krańcowy* jest z pewnością ważnym głosem Dygasińskiego w dyskusji nad

⁴⁹ Przekonywał o tym A. Dygasiński (*Listy*, s. 727) w liście do S. Witkiewicza z 30 III 1892.

⁵⁰ G. Leszczyński, *Młodopolska lekcja fantazji. O przełomie antypozytywistycznym w literaturze fantastycznej dla dzieci i młodzieży*. Warszawa 1990.

⁵¹ J. Sztachelska, *Od Darwina do mitu. Rzecz o Adolfe Dygasińskim*. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 38.

światoobrazem dekadencjnym. Dowodzi zatem zainteresowania pisarza nowymi prądami, rodzącymi się w dystansie wobec filozofii pozytywistycznej.

Dygasiński niejednokrotnie sygnalizował to, że będąc rozpoznawany jako pisarz naturalistyczny, tworzący pod wyraźnym wpływem teorii Darwina i w zgodzie z wieloma konceptami Spencera, wykraczał poza ograniczenia pozytywizmu. Konwencjonalny motyw koła biologicznego, bliskie chrześcijańskiemu pojęcie miłości, zainteresowanie metafizyką (nieprzystające do naturalizmu, który odrzucał transcendencję)⁵², korzystanie ze środków wyrazu typowych dla symboliki i emocjonalnej żarliwości młodopolskiej – to dowody, że teksty literackie Dygasińskiego przełamują schematy, a szufladkowanie okazuje się, jak w wielu przypadkach, nadużyciem nie służącym obiektywnej analizie.

Dygasiński to pisarz, którego twórczość jest niewątpliwie głęboko zakorzeniona w tradycji. Jego *Beldonek* i *Żywoł Beldonka* np. są inspirowane powieścią Łotzykowską i z pewnością wymagają interpretacji w kontekście XVI-wiecznego dzieła *Żywoł Łazika z Tormesu*. O tym, że Dygasiński miał dużą świadomość literacką, świadczy też dowcipna próba mistyfikacji, na jaką pisarz pozwolił sobie wydając okazałych rozmiarów dzieło (100-stronicowe) pt. *Opis imprezy wojennej imć pana Alberta Milicerego*⁵³. Rzekomo XVII-wieczna *Wyprawa Albertusa* jest literacką igraszką Dygasińskiego, którą autor przeznaczył dla najbliższych przyjaciół, sparodiowanych w osobach bodzentyńskich obywateli. Utrzymana w konwencji literatury sowizdrzalskiej (jak np. *Wyprawa plebańska Albertusa na wojnę z 1590* czy *Albertus z wojny z 1596* roku), pisana językiem stylizowanym na staropolski, daje złudzenie tekstu dawnego. Sprawia wrażenie, że jest efektem oryginalnej twórczości plebejskiego humorysty. To bodaj najwybitniejsze dzieło parodystyczne Dygasińskiego. Pisarz zresztą nierzadko pokazywał się jako twórca o dowcipnym usposobieniu. Jego *Muchy* albo *Numer 607* stanowią tego sugestywny dowód.

I właśnie kontekst tych dzieł, z *Imprezą wojenną* na czele, powoduje, iż skłonna byłabym przyświadczyć spostrzeżeniu Franciszka Bielaka, że w Dygasińskim „pokutował zawsze entuzjasta, trzymany krótko i poskramiany nieraz przez doktrynera, ale nigdy nie pokonany”⁵⁴. Rozluźnianie pozytywistycznego gorsetu było dla twórcy *Beldonka* swoistą autoterapią w często pośpiesznej⁵⁵ i tendencyjnej

⁵² M. J. Olszewska („Tragedia chłopska”, czyli „Dramaty lubądzkie” Adolfa Dygasińskiego. „Litteraria Copernicana” 2009, nr 2, s. 66) perspektywę metafizyczną odsłania także w tych utworach, które dotychczas nie były nawet brane pod uwagę przy omawianiu owej problematyki. Zdaniem tej badaczki, również w *Dramatach lubądzkich* objawia się metafizyczność świata: „ze względu na głęboki pesymizm powieściowego obrazu w tym przypadku należałoby mówić o metafizyce jako o sferze doświadczeń negatywnych – traumatycznych. Wydaje się, że całe *Lubądze* opanowały demoniczne siły popychające człowieka do zła”.

⁵³ Pełny tytuł brzmi: *Opis imprezy wojennej imć pana Alberta Milicerego, konsula, alias burmistrza biskupiego miasta Bodzantyna, contra insolentiam tyraniej króla szwedzkiego, Karla Gustausa*. Nakład *Imprezy wojennej* był przygotowany do lektury prywatnej, wyszedł w 25 egzemplarzach numerowanych (Kraków 1894). Na stronie tytułowej sugerował Dygasiński, że jego rola w opublikowaniu tego dzieła ogranicza się do pracy edytorskiej: „wydał podług starych papierów A. Dygas”. Oprócz tego ukazała się, w zmienionej nieco szacie, niewielka liczba nadbitek dla bibliotek.

⁵⁴ F. Bielański, „*Ostatnia wyprawa Albertusa*”. *Nieznanany utwór Adolfa Dygasińskiego*. Kraków 1925, s. 14.

⁵⁵ Dygasiński stale miał poczucie winy, że pisze zbyt szybko, czego efektem są nie dopracowane i niezadowolające jego samego utwory. Nie do siebie miał o to żal, ale do tych, którzy płacili za druk tekstów za mało, gdy tymczasem utrzymanie rodziny wymagało znacznych kosztów. Przez

produkcji⁵⁶, jakiej wymagały ówczesne programy literackie, dyktowane warunkami politycznymi i społecznymi.

Abstract

AGATA SKAŁA

(Maria Curie-Skłodowska University in Lublin)

THE SACRED IN ADOLF DYGASIŃSKI'S "FEASTS OF LIFE" ("GODY ŻYCIA"). ON NON-POSITIVISTIC NATURAL HISTORY AND IRRATIONALISMS

Adolf Dygasiński's literary creativity associated with naturalism transgresses the limits of Positivism. A conventional motif of vain biological circle, the concept of love and suffering close to that of Christians, interest in metaphysics, means of expressions typical of Young Poland's symbolism and emotional earnestness – all of them make up a token that Dygasiński's writings break up with the established models. Dygasiński's most intriguing piece, i.e. *Feasts of Life*, manifests the sacred. The rhythm of vegetation that symbolize the mysteries of cosmic reviving make up the novel's metaphysical design, the sacral dimension is organized by the structure of Slavonic year's rituals, whilst moral explanation of *Feasts of Life* is settled by hidden quotations from the *Bible*.

A distance from Positivism is also marked in Dygasiński's other pieces, e.g. *Oak trees (Dęby)*, *Wonderful tales (Cudowne bajki)*, *Extreme (Krańcowy)*, *A Description of Mr. Albert Milicery's Battle (Opis imprezy wojennej imć pana Alberta Milicerego)*.

całe życie jego utrapieniem był brak godnych środków materialnych na zaspokojenie podstawowych potrzeb. Praca guwernerska, której się oddawał z dużym zaangażowaniem, nie oferowała wystarczającego zabezpieczenia materialnego.

⁵⁶ H. Markiewicz (*Pozytywizm*. Wyd. 6. Warszawa 2002, s. 177) niedostatki warsztatu pisarskiego Dygasińskiego tłumaczy także „brakiem wyrobionej świadomości literackiej”. Wydaje się, że jest to orzeczenie tyleż krzywdzące autora *Margieli i Margielki*, co bezpodstawne.