

Jerzy Żuławski : modernistyczna lektura „Biblii”

Dariusz Trzeźniowski

DARIUSZ TRZEŚNIEWSKI

JERZY ŻUŁAWSKI: MODERNISTYCZNA LEKTURA „BIBLIJ”

Spojrzenie na *Biblię* właściwe kulturze romantycznej nie kwestionowało jeszcze objawionego charakteru Księgi – zapisu historii zbawienia, znaku teofanii. Intensyfikacja życia duchowego, znamieną dla pierwszej połowy XIX wieku (odrodzony katolicyzm Chateaubrianda, hermeneutyka Schleiermache-ra, mistycyzm Novalisa), kierowała ku pogłębionej lekturze *Pisma Świętego*. Dla twórców tego okresu *Biblia* stawała się Księgą „aktualną”, określającą głęboki porządek rzeczywistości. Właśnie rzeczywistość modelowano na wzór *Biblii* (koncepcja poety-proroka przemawiającego natchnionym słowem biblijnym, różne postaci mesjanizmu, paligenetyczna wykładnia dziejów). Prowadziło to także ku refleksji egzystencjalnej, która życie człowieka (społeczeństwa, narodu, ludzkości) ujmowała w perspektywie historii zbawienia, konfrontowała je z wzorcem kerygmatu. *Biblia* stawała się „lustrem identyfikacji” chrześcijanina (późne wiersze Słowackiego, liryki religijne Mickiewicza, utwory Norwida)¹.

Moderniści szukający swej prawdy o *Biblii* dziedziczyli pozytywistyczny i racjonalny sceptycyzm. Krytyczna lektura uzasadniała spojrzenie na Księgę jak na dokument historyczny – tekst literacki posługujący się językiem mitów i symboli, świadectwo narodzin i ewolucji systemu religijnego. Przyjąć można, iż refleksja nad *Biblią* w dobie modernizmu uwidoczniła się w kilku nurtach, mających różne źródła, w praktyce jednak współistniejących i niejednokrotnie krzyżujących się²:

1. Spojrzenie racjonalne i naukowe, wyrażone w dziele Ernesta Renana *Żywot Jezusa*, prowadziło do desakralizacji Księgi, postrzeganej jako zbiór archaicznych mitów, zapisujących egzystencjalny dramat człowieka, który

¹ Zob. M. Maciejewski: „Ażeby ciało powróciło w słowo”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*. Lublin 1991; *Biblia*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. Bachórz, A. Kowalczykova. Wrocław 1991. – Z. Stefanowska, *Historia i profesja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*. Warszawa 1962. – E. Bieńkowska, *Kraśniński – poezja jako egzegeza symbolu*. W zb.: *Polska liryka religijna*. Red. S. Sawicki, P. Nowaczyński. Lublin 1983.

² Korzystam zwłaszcza z propozycji zawartych w następujących pracach: W. Gutowski: *Wśród szczyfów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*. Toruń 1994; *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski*. W zb.: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*. Red. S. Fita. Lublin 1993. – H. Filipkowska, *Poezja religijna Młodej Polski*. W zb.: *Polska liryka religijna*. – T. Lewandowski, *Młodopolskie spotkania z modernizmem katolickim*. W zb.: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*.

poszukiwał wyższego uzasadnienia życia i, w konsekwencji, nadawał chaosowi rzeczywistości porządek marzenia. Biblijne przesłanie transcendencji otrzymało interpretację psychologiczną.

Inspiracje Renanowskie przyniosły w młodopolskiej literaturze efekt zerwania z tradycyjną postawą wierzącego chrześcijanina, dla którego Księga była przede wszystkim wykładnią wiary. Człowiek, w dobie dekadence kwestionowania tradycyjnych wartości, zaczął dostrzegać w *Biblii*, poddanej zabiegom demityzacyjnym, przede wszystkim pewną formułę języka zapisującego doświadczenie konfrontacji z pustką, absurdem istnienia, kaprysmi losu, grozą śmierci. Biblijnemu językowi obrazów, postaci, sytuacji symbolicznych przypisano wyrażanie niereligijnych treści opisujących kalekę rzeczywistość ludzką, pozbawioną podstawowego układu odniesienia człowiek – Bóg, choć nie wyzbytą – psychologicznie uzasadnionej – tęsknoty metafizycznej.

Ten rodzaj lektury *Pisma Świętego* (będący zasadniczym tematem niniejszego szkicu) charakteryzuje teksty m.in. Żuławskiego, Niemojewskiego, wczesne utwory Tetmajera, Kasprowicza, Staffa³.

2. Inna lektura *Biblii* w tej epoce wiąże się ze spojrzeniem religijnym będącym pochodną sporów w obrębie chrześcijaństwa, zwłaszcza ruchu modernistów katolickich (John Henry Newman, Alfred Loisy, Maurice Blondel). Panoowało w tych kręgach przeświadczenie, iż dogmaty wiary mogą mieć charakter wyłącznie symboliczny, sama wiara zaś ma źródło w indywidualnym doświadczeniu wewnętrznym. Przekonanie, iż prawdy religijnej nie da się wyrazić w języku podporządkowanym kontroli intelektu, prowadziło do zakwestionowania zarówno tradycyjnej dogmatyki (pojmowanej w duchu tomistycznym), jak i kanonicznej wykładni sensów *Pisma Świętego*. Prace modernistów przyniosły znaczący rozwój bibliistyki (przyjmującej naukowy warsztat historyczny), historiografii chrześcijańskiej, współpatronowały narodzinom religioznawstwa porównawczego (znaczącą rolę odegrała książka Eduarda Schurého *Wielcy wtajemniczeni*).

Ferment modernistyczny zaowocował w literaturze dramatem biblijnym (Rostworowski, Szandlerowski, Kasprowicz, Tetmajer), poematem wyzyskującym wątki biblijne (Kasprowicz *Salome*, *Maria Egipcjanka*, *Judasz*), prozą psychologiczną (*Maria Magdalena* Daniłowskiego), liryką inwokacyjną, operującą niejednokrotnie figurą „utożsamienia mistycznego” (wiersze Tadeusza Micińskiego, Ostrowskiej, Zawistowskiej, Adamowicza, Stanisława Koraba Brzozowskiego)⁴. Ezoteryczna wiedza Schurého inspirowała poszukiwania wspólnych pierwiastków w przekazach religijnych różnych kultur, dążenia do uzyskania formuły „mitu synkretycznego” (Micińskiego *Walka o Chrystusa*). Ewokowano analogie między Chrystusem a Dionizosem (Staffa *Pod krzyżem*), Apollinem (Wyspiańskiego *Akropolis*), Erosem (Żuławskiego *Eros i Psyche*, Jedlicza *Eros*), Orfeuszem (Micińskiego *Bazylissa Teofanu*), nawet historycznym

³ Gutowski (*Wśród szzyfrów i transcendencji*, s. 30) skłonny jest minimalizować znaczenie inspiracji Renanowskich, widząc w utworach młodopolskich (poza nielicznymi wyjątkami) otwarcie na sferę Tajemnicy, „na bliżej nie skonkretyzowany wymiar metafizyczno-sakralny”.

⁴ Zob. *Dramat biblijny Młodej Polski*. Red. S. Kruk. Wrocław 1990. – Filipkowska, *op. cit.* – W. Gutowski, *Topika chrześcijańska*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*. Red. A. Brodzka [i inni]. Wrocław 1992.

Attyłą (Langego *Atylla*), między Matką Boską a Afrodytą (Wyspiańskiego *Legion*)⁵.

3. Młodopolska fascynacja *Biblią* zaowocowała także szeregiem ujęć tradycyjnych, gdzie literacka interpretacja Księgi nie przełamywała dogmatycznej wykładni katolickiej. Za Gutowskim można tu mówić o formule przyświadczenia czy indentyfikacji⁶. Nurt ten nacechowany jest intensyfikacją emocjonalnej postawy podmiotu, widocznej zwłaszcza w wierszach inwokacyjnych (skierowanych do Chrystusa i Matki Boskiej), jak i w poezji prezentującej (sięgającej po topikę Bożego Narodzenia czy Zmartwychwstania). Wątki biblijne służyły tu do ewokacji zaangażowanej etycznie postawy podmiotu, postrzegającego świat w kategoriach jednoznacznego podziału na dobro i zło. Tę uczuciowo-sentymentalną tonację, właściwą tradycyjnej poezji polskiego katolicyzmu, wzmocniły dodatkowo tendencje franciszkańskie (np. *Majowe nabożeństwo* Wolskiej, *Matka Jagodna* Staffa, *W Matkę Boską Zielną* Rolicza-Liedera). Pojawiły się renarracje historii biblijnych, będące jeszcze kontynuacją ujęć naturalistycznych (Kasprowicza *Z motywów biblijnych*). Powstawały estetyzujące obrazy, w których religijna refleksja ustępowała miejsca kontemplacji piękna, nastroju (np. *Panagia*, *Zwiastowanie* Zawistowskiej). Wątki biblijne wprowadzone zostały do literatury patriotycznej, pełniąc tu funkcję przede wszystkim ornamentacyjną (*Betlejem polskie* Rydla, *O Matko Boska* Rolicza-Liedera, *Madonny* Grossek-Koryckiej)⁷.

Jerzy Żuławski do *Biblii* sięgał wielokrotnie, należy tu wskazać *Trylogię księżycową* (zwłaszcza dwie pierwsze jej części: *Na srebrnym globie* i *Zwycięzca*), dramat *Koniec Mesjasza*, szereg utworów poetyckich (*Mojżesz*, *Balthazar*, *Król Salomon*, cykl *Dies irae*), tłumaczenia fragmentów *Pisma Świętego* (*Księgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane*)⁸.

Zasadniczą właściwością spojrzenia na *Biblię* jest tu Renanowska desakralizacja Księgi, odczytanie jej w wymiarze ludzkim, jako wybitnego tekstu literackiego (porównywalnego w swej doniosłości, jak sugerował pisarz, z antycznymi eposami i tragediami) oraz dokumentu kultury archaicznej przeszłości. *Biblia* w takiej perspektywie stawała się przede wszystkim zbiorem mitów,

⁵ M. Głowiński, *Maska Dionizosa*. W: *Mity przebrane*. Dionizos, Narcyz, Prometeusz, Marcholt, Labirynt. Kraków 1990. — W. Gutowski, *Młodopolskie transformacje postaci Chrystusa*. W: *Wśród szyfrów transcendencji*.

⁶ W. Gutowski, *Literatura wobec sacrum*. W: jw.

⁷ Liczne przykłady takich ujęć zawierają antologie: *Tryumf krzyża*. *Chrystus w poezji polskiej*. Opracował E. Wolski. Kijów 1914. — *Niebios i Ziemi Królowa*. *Najświętsza Maria Panna w poezji polskiej*. Opracował E. Wolski. Włocławek, b. r. Zob. M. Jasińska-Wojtkowska, *Matka Boska w poezji poromantycznej (do r. 1918)*. W zb.: *Matka Boska w poezji polskiej*. Opracowali: M. Jasińska [i inni]. T. 1: *Szkice o dziejach motywu*. Lublin 1959. — Filipkowska, *op. cit.*, — I. Maciejewska, *Franciszkanizm w poezji polskiej*. W zb.: *Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski*.

⁸ J. Żuławski: *Na srebrnym globie*. *Rękopis z Księżyca*. Lwów 1903; *Zwycięzca*. *Powieść*. Kraków 1910 (oba te utwory były kilkakrotnie wznowiane); *Koniec Mesjasza*. *Dramat w 4 aktach*. Lwów 1911; *Poezje*. *Wydanie zbiorowe w nowym układzie*. T. 1–4. Lwów 1908; *Księgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane*. Lwów 1903. Tom zawiera: *Widzenia Jeskielowe* (nie wielkie fragmenty *Księgi Ezechiela*), *Z Ksiąg Ijoba cierpliwego*, *Z kaznodziejskiej księgi Salomona*, *Pieśń nad Pieśniami*. Warto odnotować niedawne wznowienie: *Księgi niektóre z żydowskich pism Starego Zakonu wybrane*. Przekładania Jerzego Żuławskiego. Wstęp K. Romaniuk. Postowie Juliusz Żuławski. Warszawa 1993.

o zatartej genezie epifanicznej, wyrażającej ponadczasowy (i wciąż poruszający) dramat egzystencjalnego doświadczenia człowieka, jego strachu, cierpienia, prób obrony przed pustką i śmiercią, przed kapryсами losu. W mitach biblijnych szukał Żuławski także wykładu historii ludzkiej cywilizacji, odkształconego portretu społeczności, stwarzającej religijne symbole, fundamenty zbiorowych więzi. Można zatem w przypadku Żuławskiego mówić o – zapisanych w *Biblii* – mitach egzystencjalnych i społecznych⁹.

Studia filozoficzne zbliżyły pisarza do antropologicznego rozpoznania istoty religii. W *Prolegomenach* pisał o naturalnej, uwarunkowanej obiektywnymi potrzebami, idei Boga. Religia (budowana zawsze w swych początkach na naiwnych pojęciach metafizycznych) stawała się pierwszą spójną formułą opisu i poznania otaczającej rzeczywistości. W tekście *Prometeusz żydowski* Żuławski wskazywał na znaczenie Ksiąg Świętych jako historycznego dokumentu, wyrazu świadomości (w tym wierzeń), a także moralności, obyczajów społeczności, wśród której owe teksty powstały¹⁰.

Tradycja takiego spojrzenia na *Biblię* – jako na dokument dojrzewania i ewolucji człowieka – sięga głęboko w wiek XIX. Przyjmuje się, że impulsem antropologicznej i niereligijnej lektury mogły być konstatacje Friedricha Daniela Schleiermachera, protestanckiego teologa i hermeneuty:

Jeżeli nie potraficie zaprzeczyć, że Boska idea służy dowolnemu kontemplowaniu Uniwersum, to musicie też dodać, że religia bez Boga może być lepsza od jakiejś religii z Bogiem¹¹.

Ludwig Feuerbach w swojej *Istocie chrześcijaństwa* (1841) i *Wykładach o istocie religii* (1851) wskazywał na historyczne, naturalne uwarunkowania każdego systemu religijnego, znamiennego zwłaszcza dla wczesnych faz ludzkiej cywilizacji. *Biblia* w takiej perspektywie musiała być zatem jedynie zapisem marzeń i pragnień człowieka, stwarzającego ideę transcendencji. Bóg stawałby się uprzedmiotowioną uczuciowością ludzką, personifikacją duchowego wysiłku człowieka, transponującego swą istotę poza siebie. Byłby zatem Bóg (czy raczej Chrystus – upostaciowana miłość) dopełnieniem człowieka, jego zagubionym drugim Ja. Ten nurt refleksji nad *Pismem Świętym* w XIX wieku reprezentowali również Dawid Friedrich Strauss i Ernest Renan¹².

Pierwszy z nich, autor *Życia Jezusa* (1835) i *Starej i nowej wiary* (1872), wyzyskując dorobek ówczesnych badań historycznych i ustalenia religioznaw-

⁹ W. Gutowski (*Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*. Kraków 1992, s. 9) ujął mity pojawiające się w epoce Młodej Polski w trzy grupy: 1) mity religijne (przynoszące „mniej lub bardziej heterodoksyjną reinterpretację motywów religijnych”); 2) mity narodowe lub społeczne (zapisujące „obrazy i symbole zakotwiczone w świadomości zbiorowej”); 3) mity egzystencjalne (ukazujące „w perspektywie transhistorycznej sens wielkich tematów egzystencji, takich jak: śmierć, cierpienie, miłość, samotność, rozkosz, bunt, odrodzenie itp.”). U Żuławskiego reinterpretacja mitów biblijnych zaciera ich wymowę religijną, ewokując sensory egzystencjalne i społeczne.

¹⁰ J. Żuławski: *Prolegomena. Uwagi i szkice*. Lwów 1902; *Prometeusz żydowski*. W: *Szkice literackie. Książki – myśli – ludzie*. Warszawa 1913. Przypisuje tu pisarz *Biblii* potrójne znaczenie – jest to: 1) święty tekst ludzi wierzących, 2) dokument historyczny, 3) dzieło sztuki artystycznego (wymienione zostają poetyckie księgi *Starego Testamentu*).

¹¹ Cyt. za: J. A. Kłoczowski, *Człowiek – Bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa” Ludwika Feuerbacha*. Lublin 1979.

¹² Zob. B. Skarża, *Renan*. Warszawa 1969. – Cz. Lechicki, *Dawid Fryderyk Strauss*. „Przegląd Humanistyczny” 1958, nr 2.

stwa porównawczego podkreślał mitologiczny charakter opowieści biblijnych. Jego zdaniem, historyczny Jezus przekształcony został w tekstach *Ewangelii* w bohatera mitu o Zbawicielu, zrodzonego z tęsknoty mesjanicznej, powszechnej w kulturach Wschodu. *Stara i nowa wiara*, pozbawiona Feuerbachowskiej sympatii dla uczuciowej natury religii, posuwa się jeszcze dalej, podważając sens religii chrześcijańskiej, jako zrodzonej z mistyfikacji (wiara w zmartwychwstanie „wielkim humbugiem historycznym”) i hamującej w XIX wieku rozwój cywilizacyjny. Autor wyraźnie łączy swe idee z myślą Darwina, sprowadzając religię do funkcji strażnika moralności¹³.

Analogiczny kierunek lektury *Pisma Świętego* reprezentowały prace Ernesta Renana, autora przekładów (i komentarzy) niektórych ksiąg biblijnych (*Księgi Hioba*, *Pieśni nad Pieśniami*) oraz — przede wszystkim — twórcy XIX-wiecznego bestsellera *Żywot Jezusa* (1863)¹⁴. Dokonana tu (za Strausssem) konfrontacja opowieści ewangelistów z przekazem historycznym skłoniła autora do demistyfikacyjnych i demityzacyjnych zabiegów. Renan, odmawiając Jezusowi boskości, zobaczył w nim szlachetnego marzyciela i reformatora, najpiękniejszą postać w dziejach ludzkości. Podkreślał przy tym szczególne okoliczności polityczno-społeczne, jakie sprzyjały misji prawodawcy: spokojny czas „pokoju rzymskiego”, wyjątkową tolerancję tamtej epoki, przychylną dysputom religijnym toczonym w społeczności żydowskiej, będącej wówczas w szczytowym momencie swego rozwoju moralnego i intelektualnego. Był Jezus dzieckiem swojego czasu, pewnego rodzaju historyczną koniecznością. Był jednakowoż, konstatuje Renan, jednostką wybitną (geniuszem uczucia, zdolnym zapanować nad otoczeniem), jego wyjątkowe przymioty osobiste spowodowały, iż stać się mógł „najwyższą z tych kolumn, ukazującą ludziom, skąd przyszli i dokąd dążyć mają”¹⁵. Nowy kształt wiary Jezusowej, będący ucieleśnieniem religijnego ideału, zawierał w sobie duży ładunek kulturotwórczy, kreujący inny niż dotąd charakter więzi międzyludzkich, tworząc najdoskonalszą z istniejących dotąd religii („Religia Jezusa jest pod pewnym względem w ogóle ostatnim wyrazem religii”¹⁶). Rola mitycznego bohatera *Ewangelii* w historii wierzeń ludzkich porównana być może do znaczenia Sokratesa dla filozofii i Arystotelesa — dla wiedzy w ogólności. Stwierdza Renan:

Tę podniosłą postać, która do dzisiejszego dnia jeszcze rządzi losami świata, możemy chyba nazwać boską, nie w tym sensie, jakoby Jezus całą boskość wchłonął w siebie lub (jeżeli mamy mówić językiem scholastyków) był jej odpowiednikiem, ale dlatego, że był osobistością, która wśród całego plemienia ludzkiego najbardziej posunęła się ku boskości¹⁷.

¹³ Zob. D. F. Strauss, *Stara i nowa wiara*. Tłumaczyła I. Moszczyńska. Kraków [1911].

¹⁴ Pierwsze wydanie francuskie rozeszło się w 44 000 egzemplarzy i spowodowało prawdziwą burzę polemik (ok. 300 publikacji). D. F. Strauss oskarżał Renana o kradzież intelektualną (wydał zresztą w r. 1864 popularną wersję swej książki o Jezusie, która nie wywołała jednak większego rezonansu). W Polsce praca francuskiego autora, po perypetiach z cenzurą kościelną, ukazała się w tłumaczeniu A. Niemojewskiego w r. 1904 (wyd. 2: 1905, i reprint: 1991). Zob. Skarżga, *op. cit.* — Lechicki, *op. cit.*

¹⁵ E. Renan, *Żywot Jezusa*. Przełożył A. Niemojewski. Łódź 1991, s. 218.

¹⁶ *Ibidem*, s. 212.

¹⁷ *Ibidem*, s. 218.

Mity egzystencjalne

Religia postrzegana w wymiarze metafizycznych tęsknot człowieka dążącego do ideału, pozbawiona teofanii, przyjmowała postać szlachetnego marzenia, pragnienia ładu i celowości. Ideał miłości Jezusowej przełamywał religię strachu i bezwzględności posłuszeństwa groźnemu i kapryśnemu Jahwe.

Bóg-Konieczność, bliski greckim wyobrażeniom *fatum*, zostaje przez Żuławskiego przedstawiony w parafrazach poetyckich ksiąg *Starego Testamentu*. Przełożone fragmenty *Księgi Ezechiela* (obejmujące jedynie widzenia proroka: majestatu i potęgi Boga, zagłady Jeruzalem, zmartwychwstania ciał) pokazują osobę Stwórcy – wszechmocnego Jahwe, bezwzględnego w egzekwowaniu prawa moralnego, poprzez niemiłosierne kary upominającego swój lud:

Więc nie sfolguję, aże ich przewiny
oddam zawiązką, dobrze wymierzoną,
by mnie poznały izraelskie syny. [24]¹⁸

Wymierzona kara bezpośrednio sąsiaduje tu z niespodziewanym aktem łaski: zmartwychwstania ciał wytraconych grzeszników. Obrazy nakreślone ręką poety-tłumacza konfrontują zatem potężnego Jahwe i ułomnego człowieka, zdolnego pamiętać o Stwórcy jedynie w chwilach dopustów losu: panicznego strachu, zagłady, cudownego ocalenia. Codziennosc – spokój, szczęście, dostatek – oddalają od Boga, słabnąca wiara człowieka, wzmacniana (wbrew zakazom *Starego Przymierza*) otaczanymi czciami posągami Chwały Pańskiej, wzbudza gniew Boży, ściąga karę.

Refleksja nad dramatem człowieka staje się centralnym zagadnieniem przełożonych fragmentów *Księgi Hioba*. Egzegezy tego tekstu podjął się Żuławski w cytowanym już szkicu *Prometeusz żydowski*. Poeta odczytuje dzieło jako „księgę bólu ludzkiego”, zapis heroicznej (i daremnej) walki człowieka z „przemocą bóstwa”¹⁹. Tłumaczenie obejmuje jedynie monolog Hioba (nie wszystkie), brak tu prologu, wypowiedzi przyjaciół; całość zamyka głos Boga. Bohater modernistycznego tekstu to człowiek pewny swej niewinności, zasadności buntu przeciw niesprawiedliwej karze Stwórcy (kategoryczne słowa: „słuszność po mojej stronie będzie”²⁰). Dlatego życie rozpoznane zostaje jako otchłań cierpienia, zmaganie z przeciwnościami losu (Żuławski chętnie przywołuje barokową leksykę walki, bojowania). Jedyłą pewną rzeczą na ziemi okazuje się śmierć, zarówno rzucająca na życie ludzkich istot cień grozy, jak i dająca

¹⁸ Wszystkie cytaty z tłumaczonych przez Żuławskiego tekstów biblijnych pochodzą z najnowszego wydania *Ksiąg niektórych* (1993). Liczby w nawiasach oznaczają stronicę. Fragment tu przytoczony ma w przekładzie filologicznym (*Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego. Warszawa 1979) postać następującą: „Dlatego i moje oko nawet nie mrugnie i nie zlituje się; postępi ich włożę na głowę” (Ez 9, 10).

¹⁹ Żuławski odrzuca tradycyjną wykładnię *Księgi* jako dokumentu ludzkiej wiary, pochwały cierpliwości i poddania się woli Bożej. Sugeruje, że najstarsza postać tekstu (pozbawiona wyznań pokornego Hioba i wypowiedzi przyjaciela Elihu) jest zapisem walki bohatera (zestawianego z greckim *Prometeuszem*) z przemocą Losu, pokazuje człowieka postawionego wobec grozy nieodwracalnego faktu śmierci, człowieka przechodzącego od buntu do rezygnacji. W swej interpretacji idzie Żuławski za wskazówkami E. Renana (*Le Livre de Job*, 1857).

²⁰ Cz. Miłosz w swym tłumaczeniu – z hebrajskiego – *Księgi Hioba* (Lublin 1981, s. 78) posłużył się tu trybem przypuszczającym: „choćbym miał słuszność”.

nirwaniczne wyzwolenie od życia, cierpienia, Boga (dużymi literami zapisane TAM). Sam Stwórca okazuje się istotną tajemną i kapryśną, „nieodgadnionym a przemożnym gnębicielem”, niepojętym w swej sprawiedliwości, zsyłającym kary na winnych i niewinnych, obdarzający na przemian dobrem i złem. Żułowski opuszcza w swym tłumaczeniu rozdziały Księgi, w których Hiob wychwala mądrość Boga i deklaruje swą miłość i wiarę; człowiek pozostaje tu, jak w Ajschylosowym *Prometeuszu skowanym*, konsekwentnym buntownikiem i bluźniercą. W finale nie korzy się, nie odwołuje swych słów, nie składa wyznania wiary („mowy swojej nie cofnę”²¹), zrezygnowany milknie jedynie, świadom swej bezsilności wobec wszechmocnej Istoty Najwyższej²². Sam Bóg – w rozumieniu Żułowskiego – objawia swój niewzruszony spokój i majestat siły stojącej poza dobrem i złem, poza szczęściem i bólem człowieka²³.

Wyznaniem mędrca i wiernego sługi Bożego miała być *Księga Eklezjastesa*:

Ja, kaznodzieja, ja, syn Dawidowy,
ja, mędrzec Pański, władca Izraela,
szukałem prawdy i poznałem wiele,
a oto księgę piszę tymi słowy²⁴.

Słowa wypowiedane przez podmiot modernistycznego przekładu znacznie uwypuklają pesymizm słów biblijnych. Życie ludzkie okazuje się jedynie nędzną egzystencją wiodącą ku nieuchronnej i ostatecznej śmierci („koniec wszystkich rzeczy jest w nicości”, „nicość jest końcem wszystkiego”²⁵), światem rządzi przypadek, kaprys losu („traf we wszystkim a przypadek włada”²⁶), człowiekowi nieustannie towarzyszy poczucie niespełnienia („rozkosz nie syci, praca próżno trzodzi”²⁷). Parafrazy Żułowskiego zmierzają ku konstatacjom epikurejskim, w których wyraźnie pobrzmiewają echa renesansowej afirmacji życia („dzień dzisiejszy trzeba pochwyć”, „wino pij, słodkie sprawuj gody”, „rad uciechy zażywaj z swą żoną, dopóki żądzom twoje siły służą”²⁸). Ziemska

²¹ W przekładzie Miłosza (*op. cit.*, s. 157) tu: „Toteż mówiłem, ale nie rozumiałem”.

²² Dla współczesnego egzegety *Księgi Hioba*, J. Lévêque’a, fundamentalna różnica wymowy między *Prometeuszem skowanym* Ajschylosa a tekstem biblijnym polega na tym, iż bohater greckiego dramatu zrozumieć miał przede wszystkim swe ograniczenie wobec bóstwa, celem historii Hioba jest natomiast epifania Boga. Pisze Lévêque (*Job et son Dieu. Essai exégétique de théologie spirituelle*. Lille 1968, s. 86): „Według Greków, co człowiek musi zrozumieć, jaką wiedzę posiadać wobec cierpienia? Świadomość swych wrodzonych ograniczeń. Cała mądrość, jaką odślania doświadczenie, mówi o tym, by człowiek już więcej nie spoglądał ponad siebie, nie szukał, nie pytał. Będzie to niewiedza w rezygnacji. Hiob zaś dojdzie do niewiedzy w adoracji”.

²³ Przekonanie o wynikającej z woli Boga konieczności wszystkich zdarzeń na Ziemi i względności tradycyjnych pojęć etycznych inspirowane być mogło – świetnie Żułowskiemu znana – myślą Spinozy. Zob. J. Żułowski, *Benedykt Spinoza. Człowiek i dzieło*. Warszawa 1902, zwłaszcza rozdz. *Bóg* (s. 86–100).

²⁴ Cz. Miłosz w swym tłumaczeniu – z hebrajskiego i greckiego – *Ksiąg pięciu megilot* (Lublin 1984, s. 95) wyraził to następująco: „Słowa kaznodziei, syna Dawidów, króla w Jeruzalem” (Ekl 1, 1).

²⁵ Te dwa zdania nie są przekładem – nie mają odpowiedników w *Księdze Eklezjastesa*.

²⁶ W tłumaczeniu Miłosza (*Księgi pięciu megilot*, s. 118): „wszystkim idzie naprzeciw czas i przypadek” (Ekl 9, 11).

²⁷ To zdanie nie jest przekładem z *Biblii*.

²⁸ W tłumaczeniu Miłosza (*Księgi pięciu megilot*, s. 99, 118): „moje serce zwątpiło o wszelkim trudzie, którym trudziłem się pod słońcem” (Ekl 2, 20); „pożywaj z weselem chleb twój i pij z dobrym sercem twoje wino” (Ekl 9, 7); „I oglądaj życie razem z kobietą, którą pokochałeś” (Ekl 9, 9).

namiastka rajy to jedyne chwile szczęścia, jakie mogą spotkać człowieka – „bo tam, gdzie idziesz, mrok się jeno ściele, szczęście jak gorycz zarówno tam minie”). Stąd hedonizm otrzymuje transcendentną sankcję – „Radość twoja podoba się Bogu”²⁹.

Wyrażną dominantę hedonistyczną posiadają parafrazy *Pieśni nad Pieśniami*, składające się na zbiór 17 erotyków zacierających alegoryczne sensy biblijnego pierwowzoru. Miłość jawi się tu jako ucieczka człowieka pragnącego zagłuszyć strach przed losem, cierpieniem, grozą życia, samym Bogiem. Słowa poezji miłosnej (znacznie nieraz odkształcające biblijny oryginał) wyrażają zachłanne pragnienie upojenia zmysłową rozkoszą:

Całuj mnie, całuj! Mój ty ulubiony,
Słodsze pieszczoty twe niż miód sycony.
Kiedy twe usta po mym licu błędzą,
Jak winem mocnym upajam się żądzą. [93]
Pójdź w dom mej matki, w me dziewczęce łóżę;
będziemy legać przy sobie w komorze! [101]
Jedz, najmilejszy, pij! – Dla ciebiem cała –
pij, aż cię moja pierś upoi biała... [109]³⁰

Sensualna (i synestezyjna) wyobraźnia poetycka rysuje tu portret nagiego ciała:

Pachną twe usta jak najlepsze wino;
chcę się nim upić! upić się, dziewczyno! [119]
O jakże piękne twe piersi, dziewczyno!
Słodsze są piersi twe niżeli wino! [107]³¹

– i przekracza niekiedy granice obyczajowego *tabu*:

Czasza ozdobna i droga – twe łono,
a bez napoju nigdy nie jest pono! [118]³²

Eros pokazuje tu wszakże swą drugą twarz, podobnie jak w dramacie poety *Eros i Psyche*, w miłości rozpoznana zostaje śmierć („Jak śmierć mocna jest miłość”). Sfera doznań zmysłowych okazuje się więc wyzwoleniem pozornym, dającym uciekinierowi przedsmak niebytu; miłosne upojenie jawi się jako zapowiedź eutanazji.

Biblijne parafrazy Żuławskiego, podobnie jak jego utwory poetyckie wyrażające z biblijnych inspiracji, pokazują dramat człowieka zagubionego, przygniecionego grozą życia. Z wybranych i przekształconych fragmentów *Pisma Świętego* uczynił poeta tekst aktualny, współbrzmiący z problematyką i tonacją

²⁹ *Ibidem*, s. 118: „bo nie ma dzieł ani rachuby, ani wiedzy, ani mądrości w Otchłani, tam dokąd idziesz” (Ekl 9, 10); „skoro Bóg umiłował twoje dzieła” (Ekl 9, 7).

³⁰ *Ibidem*, s. 29, 33, 37: „O, gdyby mnie całował pocałunkami ust swoich! Bo lepsze są Twoje miłości nad wino. Rozkoszne w zapachu są olejki Twoje” (Pnp 1, 1–2); „Pochwyciłam go i nie puszcza, aż go zaprowadzę do domu mojej matki, do pokoju tej, która mnie poczęła” (Pnp 3, 4); „Jedzcie, przyjaciele, pijcie i upijcie się, najmiłsi!” (Pnp 5, 1).

³¹ *Ibidem*, s. 42, 35: „Twoja mowa jak najlepsze wino. – Idzie prosto do mego Miłego, spływa na usta śpiących” (Pnp 7, 10); „Jak rozkoszne są twoje miłości, siostró moja, oblubienico! Ileż lepsze są twoje miłości nad wino!” (Pnp 4, 10).

³² *Ibidem*, s. 41: „Twój pępek – czasza okrągła, w której nigdy nie brak korzennego wina” (Pnp 7, 3).

dekadenckiej poezji przełomu wieków. Kwestie wiary ustępują miejsca ewokowanemu dramatowi egzystencji człowieka, poddanego władzy losu, świadomego swej słabości, bezradnego wobec nieuchronnego faktu śmierci. Bezsilni, zagubieni, umierający z pragnienia na pustyni są Żydzi, którzy pielgrzymują do Ziemi Obiecanej (poemat *Mojżesz*). Balthazar, tytułowy bohater cyklu poetyckiego, strącony ze szczytów ziemskiej potęgi, wygłasza monolog „rozpaczy, bólu, bezsilnej zawiści”. Daleki od pokornej rezygnacji, żalu za grzechy, marzy o zemście, nawet grozi:

Lecz oto wstaję, — na twarz! na twarz, raby! —
Ja król! zaczynam znów rządy i — grzechy!!³³

Wątpi, traci wiarę Mojżesz (tytułowy bohater poematu), przywódca patrzący na nieszczęście i śmierć swego ludu (spotyka go za to kara: nie zobaczy Ziemi Obiecanej). Dla innego biblijnego władcy i mędrca przywiązanie do życia jest jedynie oznaką ludzkiej słabości (*Król Salomon*).

Hiobowa skarga na Los przyjmuje postać oskarżenia w cyklu *Dies irae*, w którym w sytuacji odwróconych ról człowiek obwinia Stwórcę o zło świata, nędzę egzystencji. Pada pytanie podważające sens istnienia: „O, Panie! po coś nas ty stworzył!” Darem przeklętym okazuje się tu — rozpoznana na sposób schopenhauerowski — świadomość wyrażająca się poprzez marzenia („żeś nam szczęścia pragnienie w smętne włożył dusze”) i refleksję etyczną („żeś w nas grzechu dopuścił, żądzami nas zmazał, / a sumienie nam dając, wydał na katusze”). Inaczej niż w *Dies irae* Kasprowicza, z człowieka zdjeta została wina, odpowiedzialność za grzech; deterministyczna koncepcja osobowości przekreśliła znaczenie wolnej woli, czyniąc z istoty ludzkiej niewolnika natury (nie przekreślając jednak świadomości)³⁴.

Bóg, do którego człowiek kieruje swe słowa, okazuje się władcą zmiennym, zazdrosnym i zawistnym, zsyłającym niemiłosierne kary, niewspółmierne do wagi popełnianego grzechu. Niedoskonały człowiek — poprzez doświadczenie ułomnego świata — postrzega swojego Boga w kategoriach ziemskich i ludzkich: Bóg jest grzeszny jak człowiek i bezsilny jak człowiek (przedstawiona apokalipsa kończy się bezradnym gestem: „Bóg opuścił rękę”). Dlatego też Bóg przyzwala na chwile doczesnych radości, szczęścia: zabawę i miłość (parafrazy *Pieśni nad Pieśniami*, *Król Salomon*). Hedonistyczne upojenie nie jest jednak w stanie uwolnić człowieka od grozy życia doświadczającego cierpieniem, życia toczącego się w cieniu śmierci. Chwila nie może wypełnić pustki. Śmierć jest tu udzielną władczynią, która budzi lęk, daje jednak nadzieję wyzwolenia, nirwany. W śmierci nie ma już bólu, nie ma Boga. Śmierć sama jest pustką doskonałą.

³³ J. Żuławski, *Balthazar*. W: *Poezje*, t. 1, s. 128.

³⁴ Zob. K. Wyka, *Eschatologia i anarchizm*. W: *Młoda Polska*. T. 1: *Modernizm polski*. Kraków 1987. — T. Wałas, *Idea dekadencji i mitologie ją zastępujące*. W: *Ku otchłani*. (Dekadentyzm w literaturze polskiej 1890—1905). Kraków 1986. — J. Kwiatkowski, *Od katastrofizmu solarnego do synów słońca*. W zb.: *Młodopolski świat wyobraźni*. *Studia i eseje*. Red. M. Podraza-Kwiatkowska. Kraków 1977.

Mity społeczne

Współcześni Żuławskiemu, jak już na wstępie wspomniano, skłonni byli w *Biblii* widzieć także zmytyzowany zapis dziejów cywilizacji ludzkiej. Historię świętą narodu żydowskiego spisaną w *Starym Testamencie* poddawano chłodnej lekturze historiograficznej i analizie społecznej, wskazując na naturalne źródła odkształceń i zafałszowań. Żuławski dokonywał zatem interpretacji Księgi inspirowany metodami rodzącej się wówczas socjologii i antropologii, reprezentowanej przez ewolucjonistów – Herberta Spencera oraz jego kontynuatorów: Lewisa Henry’ego Morgana, Edwarda Burnetta Tylora, Johna Lubbocka czy Jamesa George’a Frazera³⁵.

Śledzący historię ludzkich społeczeństw badacze wychodzili z naturalistycznych przesłanek o jedności świata i rządzących nim praw, poszukując jednego uniwersalnego wzorca rozwoju, procesu ewolucji. Podstawową kategorią badawczą stawała się Ludzkość (przy mało znaczących różnicach narodowych), różny stopień zaawansowania cywilizacyjnego odmiennych społeczności wynikać by miał z odmienności faz tego samego procesu. Ewolucjoniści wierzyli w niezmiennosc natury ludzkiej, będącą konsekwencją stałości funkcjonowania umysłu ludzkiego. Badania porównawcze różnych kultur pozwalały odczytać, jak się wówczas wydawało, przeszłość najbardziej zaawansowanej cywilizacji europejskiej (Morgan wyróżnił trzy fazy: dzikość, barbarzyństwo, cywilizacja). Lubbock stwierdzał: „Byt społeczny i zwyczaje narodów dzikich przypominają [...] byt i zwyczaje naszych przodków w epoce bardzo odległej”³⁶. Tylor wypowiedział również pogląd mogący mieć istotne znaczenie dla antropologicznej refleksji Żuławskiego:

rozwój następuje raczej pod obcym wpływem niż przez wewnętrzne działania samego narodu. Cywilizacja jest rośliną, która bywa częściej przesadzana niż rozwijana³⁷.

Niezbędny zatem wydawał się impuls zewnętrzny, który uaktywniając wrodzone skłonności kulturotwórcze człowieka, inspirował proces ewolucji. Istotnym czynnikiem warunkującym tempo rozwoju byłyby również warunki geograficzne, które stymulują bądź hamują tempo procesu.

Dla Żuławskiego refleksja nad *Biblią* byłaby odpowiednikiem działań antropologów badających społeczności prymitywne, spojrzeniem na przeszłość ludzkości. Dostrzec w tym można także wpływ francuskiej szkoły socjologicznej,

³⁵ Na związku Żuławskiego z myślą ewolucjonistów wskazuje E. Kuźma w pracy: *Mit w literaturze*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*. Pod koniec ubiegłego stulecia czytelnik polski mógł śledzić rozwój nowej nauki dzięki publikowanym przekładom: H. Spencer: *Wstęp do socjologii*. Tłumaczył H. Goldberg. Warszawa 1884; *Zasady socjologii*. Tłumaczył J. K. Potocki. Warszawa 1889–1891. — L. H. Morgan, *Spółczesność pierwotne, czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości, przez barbarzyństwo, do cywilizacji*. Przełożyła A. B[ąkowska?]. Warszawa 1887. — E. B. Tylor: *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*. Przełożyła Z. A. Kowerska. Warszawa 1871; *Antropologia. Wstęp do badania człowieka i cywilizacji*. Tłumaczyła A. Bąkowska. Warszawa 1889. — J. Lubbock, *Początki cywilizacji. Stan pierwotny człowieka i obyczaje dzikich współczesnych*. Tłumaczyli B. i Z. Warszawa 1873. Jedynie głośne dzieło J. G. Frazera *The Golden Bough* (1890) ukazało się w polskim przekładzie dopiero w roku 1965.

³⁶ Lubbock, *op. cit.*, s. 7.

³⁷ Tylor, *Cywilizacja pierwotna*, s. 56.

przede wszystkim Émile’a Durkheima³⁸, który stawiał tezę, iż religia jest podstawową siłą konstruującą społeczność ludzką, różnicującą ją od świata zwierzęcego. Wyobrażenie Boga dać miało początek ludzkiej historii; prawdziwym bóstwem pozostawało jednak „społeczeństwo przekształcone i przedstawione symbolicznie”³⁹. Dialektyka *sacrum* i *profanum* sprowadzona zatem została do dychotomii altruizmu i egoizmu, tego, co społeczne, i tego, co jednostkowe. Rolę obrzędów religijnych oraz mitologii widział Durkheim przede wszystkim w funkcji wiązania pojedynczego człowieka z grupą (jednostka pozbawiona oparcia w społeczności traci szansę normalnego życia, społeczność niezdolna do panowania nad jednostką staje u progu rozkładu)⁴⁰.

Mit Początku

Opisana w części 1 *Trylogii księżycowej* wyprawa człowieka na Księżyc odbyć się miała w stechnicyzowanej przyszłości ziemskiego globu, przeżywającego czas gospodarczego rozkwitu, politycznej unifikacji i religijnej pustki. Jest to świat, który zamknął swą wiedzę w racjonalnych i empirycznych kategoriach, oddaliwszy się od metafizyki i transcendentalnych tęsknot. Jeden z uczestników wyprawy kosmicznej przyznaje:

Ja wiem [...], wam zdaje się i mnie zdawało się... kiedyś..., że jedyną prawdą jest ta wiedza... na doświadczeniu oparta, w matematyczne dająca się ująć formuły [...]⁴¹.

Cywilizacja ziemską dającą człowiekowi dobrobyt i demokrację stała się dla jednostek wybitnych, co Żuławski wielokrotnie podkreślał⁴², przestrzenią nieprzyjazną, wrogą. Dążenie do bezwzględnej integracji hamować musi indywidualny rozwój człowieka. Wyprawa księżycowa okazywała się zatem, przy wszystkich pozorach celów poznawczych, przede wszystkim ucieczką natur niepokornych i niespokojnych, szukających wolności i niezależności. Zasadniczym celem stawałaby się transgresja wobec ograniczeń ziemskiej cywilizacji.

Przypadek sprawił, iż jednym z uczestników podróży została kobieta – Marta. Wtedy dopiero pojawiła się nowa, naddana motywacja wyprawy: poszu-

³⁸ Uwypuklają ten związek zwłaszcza H. Karwacka (*Trylogia fantastyczna J. Żuławskiego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria I: „Nauki Humanistyczno-Społeczne”, z. 25 (1962)) i S. Rogala (*Społeczne i filozoficzne poglądy Żuławskiego w „Trylogii księżycowej”*. W zb.: *Jerzy Żuławski. Życie i twórczość*. Red. E. Łoch. Rzeszów 1976). Pierwszy polski przekład dzieła É. Durkheima: *Próba określenia zjawisk religijnych*. Tłumaczył S. Brzozowski. Warszawa 1903.

³⁹ É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*. Paris 1924. Cyt. za: J. Szacki, *Socjologia Durkheima*. W: *Historia myśli socjologicznej*. Cz. 1. Warszawa 1981, s. 421.

⁴⁰ Podkreślić należy, iż Żuławski nie był konsekwentnym durkheimistą; nie podzielał nostalgii za moralną (religijną) dyscypliną i harmonią społeczeństw tradycyjnych. Inspirowany myślą Nietzscheańską katastrofizm oraz teoria nieprzezwyciężalnego konfliktu indywidualum i grupy zbliżyły twórcę *Trylogii księżycowej* do ustaleń G. Tarde’a (głównego antagonisty Durkheima we Francji) i zapowiadały koncepcje O. Spenglera (zob. J. Miklaszewska, *Antyutopia w literaturze Młodej Polski*. Wrocław 1988).

⁴¹ J. Żuławski, *Na srebrnym globie*. Kraków 1987, s. 124.

⁴² Zob. eseje pisarza: *O filozofii i sztuce*. W: *Prolegomena. Uwagi i szkice*. Lwów 1902; *Zagadnienie. Paradoksalny dialog*. W: jw. (toż pod zmienionym tytułem: *Rozmowa z diablem*. W: *Kuszenie szatana. Opowiadania*. Warszawa 1910). Zob. też Z. Kuderowicz, *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu*. Wrocław 1980. — H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*. Wrocław 1976.

kiwanie przestrzeni dla implantowanej kultury, która, bez ziemskich grzechów, zdolna byłaby zbudować świat idealny i szczęśliwy. Eskapizm zmęczonych ziemian otrzymywał zatem uzasadnienie utopijne. Tym samym racjonalny krytycyzm ustępować poczyna nowej logice myślenia: symbolicznej i mitycznej.

Podróżnicy wędrując na drugą półkulę Księżyca sięgnęli do *Biblii*. Lekceważona początkowo lektura („dla rozrywki i aby w tej pustce nie oszaleć”) zaczęła wkrótce współkreować księżycową rzeczywistość. Bohaterowie wyprawy zobaczyli w Księdze proroctwo, prefigurację własnych losów. Do niedawna chłodni racjoniści, stawali się coraz bliżsi postaciom biblijnym:

Marta tonie całą duszą w tych opowieściach, a gdy Tomasz skończy czytanie, zadaje mu różne, nieraz dziwne pytania... Wszystko odnosi do naszego obecnego położenia... Niedawno powiedziała do Tomasza: „My jesteśmy tu oboje jak Adam i Ewa”. — Istotnie, oni tutaj są pierwszą parą ludzi, wygnaną z Ziemi na pustynię, jak ongi tamci byli z raję wygnani — ale my z Piotrem, czymże my jesteśmy?⁴³

Można w tym przypadku mówić o roli, jaką pełni mit upadły (opisany przez Denisa de Rougemont⁴⁴), zdesakralizowany, sprowadzony do opowieści, której pierwotne znaczenie ulega zatarciu. Zapisane w micie nieczytelne symbole zaczynają działać przez człowieka, formować jego wyobraźnię, kierować zachowaniami. Marta i Tomasz stają się prarodzicami nowego ludu księżycowego, Ziemia urasta z wolna do roli Raju Utraconego, sama wyprawa nazwana zostaje Exodusem. Wkrótce młodzi selenicy przeżyją nawet swój potop.

W miarę upływu czasu wzrasta rola, jaką spełnia jeden z podróżnych — Jan Korecki, w którym społeczność księżycowa poczyna widzieć nie tylko nauczyciela, lecz wprost — stwórcę i boga, nazywanego Starym Człowiekiem. Proces narzucenia mu roli mitycznej odbywa się przy jego mało zdecydowanym sprzeciwie. W chwili przybycia na Księżyc Korecki zdradził się już z pragnieniem spełnienia misji twórcy nowej, lepszej cywilizacji („ja chciałem nowego pokolenia dla siebie”). Nie będąc ojcem (w dosłownym znaczeniu), zamierzał odegrać rolę donioślejszą: nadrzędnego autorytetu. Nauczycielem był mimo to niekonsekwentnym: opuszczał swych uczniów w decydujących chwilach formowania się ich świadomości. Pogłębiając dystans między sobą a selenitami pozwalał na narodziny kultu i religii. Buntował się przeciwko masce Starego Człowieka i jednocześnie przyjmował ją. Okazało się wkrótce, że protest przeciwko tej roli zinterpretowany został jako jeden z jej wyznaczników: kapłanka Ada tłumaczy, że Stary Człowiek z jakichś powodów nie chce, by wszyscy wiedzieli, że jest Starym Człowiekiem. Nastąpiło wreszcie świadome utożsamienie:

zdawało mi się, że istotnie jestem jakimś tajemniczym Starym Człowiekiem, który spełnił już swe ciężkie dzieło i powraca teraz do ojczyzny, tam, między gwiazdy⁴⁵.

Mit wykreował tu swego głównego bohatera.

W surowych, nie sprzyjających człowiekowi warunkach życia na Księżycu mit okazywał się konieczną formułą oswojenia świata, niezbędną sankcją egzystencji, zapelniał duchową pustkę przywiezioną z Ziemi. Wystarczającym

⁴³ Żuławski, *Na srebrnym globie*, s. 91.

⁴⁴ D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*. Tłumaczył L. Eustachiewicz. Warszawa 1968.

⁴⁵ Żuławski, *Na srebrnym globie*, s. 307.

substytutem religijnego objawienia stała się tu autentyczna wiara, kreująca boga i boskość.

Spółeczność selenitów powtarzać będzie doświadczenia ziemskiej cywilizacji, wychodząc od pierwotnego – magicznego – myślenia. Korecki porównuje swych wychowanków do dzikich plemion „z głębi Afryki” czy „południowych krańców amerykańskiego lądu”. Zdumiewający staje się umysłowy regres selenitów (idący w parze ze skarleniem fizycznym). Potrzeba będzie wieluset lat ewolucji, by prymitywne wyobrażenia magiczne ustępować poczęły myśli abstrakcyjnej i filozoficznej. Okazuje się, że faz rozwoju człowieka nie można przeskoczyć.

Pierwotna wspólnota pierwszych księżycowych potomków ziemian określona została zatem przez mit. W mitycznej świadomości linearny czas historii (liczonej od przybycia wyprawy kosmicznej) skonfrontowany zostaje z wyobrażeniem cyklu, zbudowanym na wierze w nieśmiertelność Starego Człowieka i jego powrotny powrót. Mit formuje wyobrażenia przestrzenne, przeciwstawiając świętość – świeckości (święta jest Ziemia – raj, najświętszym miejscem Księżyca jest Kraj Podbiegunowy, skąd widać Ziemię). Centralnym bohaterem mitu jest Stary Człowiek, nieśmiertelny, wszechmocny i wszechobecny bóg, patron skarłalej społeczności. Mit ma swoją pragmatykę: wyznacza zasady etyczne (Stary Człowiek odjeżdżając formułuje swą księgę praw), poprzez kult religijny określa naturę więzi zbiorowych, sankcjonuje hierarchię społeczną. Mit wreszcie ma swój język, mowę wtajemniczonych – polszczyznę.

Skuteczność mitu sprawdzona zostanie w konfrontacji świata ludzi z okrutną, obcą cywilizacją szernów (księżycowych tubylców). Militarne porażki i – w konsekwencji – utrata politycznej niezależności stwarzać będą kolejnych proroków, zarówno utrwalających mit, jak i eksponujących zawarte w nim treści mesjaniczne. Siłą ocalającą ludzką zbiorowość okaże się wiara w nadejście Zbawiciela.

Mit Mesjasza

Mit oczekiwanego Zbawcy, Boskiego posłańca, który zdolny byłby doprowadzić do realizacji Królestwa Sprawiedliwości w doczesnym świecie, pojawia się dwukrotnie w twórczości Żuławskiego – w odmiennych wariantach. Powieść *Zwycięzca* opowiada historię człowieka zawłaszczanego przez mit, zmuszonego do realizacji zaprojektowanej roli. Dramat *Koniec Mesjasza* przynosi wizerunek fałszywego posłańca, mitycznego uzurpatora.

Marek, centralna postać części 2 *Trylogii księżycowej*, przybywa z Ziemi (po 7 wiekach istnienia społeczności selenitów) jako turysta, ciekawy nieznanego świata, w poszukiwaniu przygód. Domyślać się można nadto (sugeruje to *Stara Ziemia*, część 3 *Trylogii*), iż, podobnie jak poprzednicy, Marek jest ziemskim uciekinierem, zmęczonym jałowością egzystencji, szukającym wyższego uzasadnienia sensu swego życia.

Nierozważnie przybywa sam, pozbawiony środków komunikowania się z Ziemią, bezmyślnie pozostawia swój pojazd kosmiczny bez należytej ochrony, odcinając sobie możliwość powrotu. W perspektywie mitycznej pojawia się wszakże (jak Renanowski Jezus) we właściwym miejscu i czasie, księżycowa społeczność jest duchowo przygotowana na przybycie swego – zesłanego

przez Boga — herosa. Stan politycznej zależności począł już bardzo wszystkim ciążyć, ambitna młodzież domagać się poczyną zmian. Stara postać religii przestała wystarczać, intelektualny ferment podawał w wątpliwość dotychczasowe dogmaty. Ma tego świadomość Malahuda, kapłan religii Starego Człowieka, przekonany o religijnym i społecznym zużyciu dawnego mitu. Kapłan oskarża Marka o destrukcję dotychczasowego porządku, wiedząc jednocześnie o wewnętrznej inercji świata, widzi w przybyłym konstruktywny pierwiastek rewolucyjny, zdolny wykreować nową, lepszą postać wiary i dać impuls społeczno-politycznym przekształceniom. Malahuda jednak, mędrzec i filozof (podobnie jak Lord Tedwen ze *Starej Ziemi*, nie wierzy w realizację idealnego społeczeństwa: społeczeństwo jest z natury tworem złym, zbudowanym na niemożliwej do pogodzenia sprzeczności interesów jednostki i masy. W przeciwieństwie jednak do rzeczywistości ziemskiej (jednolitej politycznie i spacyfikowanej) — świat selenitów ma zewnętrznego wroga, wobec którego, by przetrwać, znaleźć musi formułę obrony: solidarność grupy. Stąd społeczno-polityczne reformy na Księżycu stają się koniecznością, oczekiwanie na Mesjasza najzupełniej zrozumiałe, tu eskapizm Nyanatiloki, buddyjskiego mędrca z ostatniej części trylogii, byłby gestem samobójczym.

Przybyły z Ziemi Marek, otoczony boską czcią, dystansuje się początkowo wobec objawów kultu; decyduje się wszakże przyjąć rolę oferowaną przez mit, rozpoznając praktyczny cel działania — zwycięstwo nad szernami i budowę nowego porządku społecznego. Przewaga fizyczna (w świecie księżycowym jest olbrzymem) i techniczna (broń palna) dają mu szybki i efektowny triumf, utrwalając wyjątkową pozycję przybysza w świecie selenitów.

Marek-Zwycięzca wypełnia rolę Mesjasza do końca: usiłując reformować społeczeństwo, zmienia prawa i odwieczne porządki. Realizując swe cele, zachowuje się bardziej jak Boski posłaniec niż polityk-rewolucjonista: nie zjednuje sobie stronników (ma skąpe jedynie grono przyjaciół i uczniów), nie stara się wyjaśniać swego programu, wierząc w samą siłę oddziaływania ideału. Ze wstrętem odrzuca też pokusę rządów despotycznych, według Malahudy — jedyne skutecznego środka działania.

Zachowanie Marka na Księżycu sprawia wrażenie, jakby podświadomie szukał śmierci: walcząc z szernami i prowokując selenitów. Śmierć jest bowiem w tym przypadku jedynym możliwym zwieńczeniem roli bohatera mitu. Konieczna koegzystencja ludzi ze światem księżycowych tubylców domagała się uświęconej przez pamięć ofiary, zdolnej dać początek nowej religii, przynoszącej znaczące pogłębienie życia duchowego i utrwalającej silniejszą postać zbiorowych więzi. Mit zmartwychwstania (ciało Marka znika z grobu), przełamujący strach przed śmiercią, stawał się podstawą nowej, atrakcyjnej wiary. Spisana po śmierci Marka księżycowa „ewangelia” (wyraźnie przez Żuławskiego stylizowana na język *Biblii*) ogłasza:

Nie martwcie się tedy, bracia moi, i nie frasujcie, iż jesteście opuszczeni, gdyż owszem, weselić wam się należy, iż on srogą śmiercią swoją prawdę przypieczętował i dobrej sprawie życia swojego dał ostatnie świadectwo, a dla nas przykład zostawił, jako się idzie bez trwogi ku dziełu swojemu, i zaś dał nadzieję, że jest ze śmierci odrodzenie⁴⁶.

⁴⁶ J. Żuławski, *Zwycięzca*. Kraków 1987, s. 320.

Bohater *Starej Ziemi*, Nyanatiloka, powstrzymuje plany kolejnej wyprawy księżycowej, mającej przynieść Markowi ratunek:

Nie przeszkadzaj mu umrzeć, bo może właśnie tego jest mu potrzeba. Jesteś pewien, że przyjaciel twój więcej zdziałać może żyw i sam niżli jasna jaka o nim legenda, która z pokoleń pójdzie w pokolenia? Czy chcesz ją przerwać w zaczątku? Zniweczyć? Unicestwić?⁴⁷

Drugi „mesjaniczny” tekst Żuławskiego sięga do faktów historycznych. *Koniec Mesjasza* przypomina postać fałszywego proroka Sabbataja Cwi, który w XVII wieku zdołał poruszyć lokalne społeczności Żydów całej Europy, obiecując wypełnienie Boskiego przyrzeczenia powrotu narodu wybranego do Ziemi Świętej.

Czas, w jakim żył i działał realny prototyp bohatera dramatu, był (analogicznie jak w historycznej pracy Renana i w fantastycznym świecie *Zwycięzcy*) wybitnie mitotwórczy. Określany bywa jako czarna epoka w dziejach narodu żydowskiego: społeczności diaspory doznawały prześladowań w całej niemal Europie. Spośród wielu powstałych w tym czasie herezji religijnych i doktryn mesjanicznych wymienia się zwykle nazwiska dwu twórców: Barucha Spinozy oraz Sabbataja Cwi – Mesjasza ze Smyrny⁴⁸.

Historyczny Sabbataj ogłasza się w 1648 roku boskim Pomazańcem (data nie była przypadkowa, *Księga Zohar* wymienia ją jako początek ery zbawienia). Odbywa podróże po Bliskim Wschodzie, zjednując sobie licznych zwolenników. Rozgłos jego działań rozchodzi się po całej Europie. Z dziesiątków miast i miasteczek wyruszają Żydzi, by spotkać się z Mesjaszem, który poprowadzi ich, w co wierzą głęboko, do Ziemi Świętej.

Sabbataj, otoczony przez coraz liczniejszą rzeszę wyznawców, udaje się do Konstantynopola, by upokorzyć czy zdetronizować sułtana Mahometa IV, władcę świętej ojczyzny Żydów. Z rozkazu sułtana zatrzymano go, ale spotkanie z nim stało się celem pielgrzymek. Pośród przybywających z całego świata znajduje się też kabalista Nehemiasz Cohen, w którym powszechnie widziano wówczas zwiastuna państwa „mesjańskiego”. Odbywa z Sabbatajem całonocną rozmowę, poddając go wielu próbom; ogłosiwszy go wreszcie fałszywym Mesjaszem, składa przed sułtanem raport. Najpewniej pod wpływem rady Cohena Mahomet IV daje Sabbatajowi wybór: konwersja albo śmierć. Ku zaskoczeniu wszystkich niedoszły Mesjasz składa wyznanie nowej wiary, przyjmuje imię Mahmed, odbiera od sułtana dobra ziemskie i zaszczyty⁴⁹.

⁴⁷ J. Żuławski, *Stara Ziemia*. Kraków 1987, s. 188. Trzeba zakwestionować tezę Karwackiej (*op. cit.*), która widzi w postaci Marka (w wymiarze literackim, jak określa ta badaczka, banalnej) jedynie społecznika – bezradnego i pozbawionego siły oddziaływania.

⁴⁸ Zob. H. Graetz, *Historia Żydów*. Przełożył S. Szenhak. T. 8: *Stan Żydów w Europie od końca XVI wieku do początków wieku XIX*. Warszawa 1929. – W. Keller, *Vingt siècles d'histoire du peuple Juif*. Arthaud, 1971. – Th. Gol, *Grands moments de l'histoire juive. De la Bible à la naissance de l'État d'Israël*. Les Éditions Français Réunis, 1980.

⁴⁹ Konsekwencje wystąpienia Sabbataja były dalekosiężne. Z jednej strony, zainspirował on narodziny dwu poważnych nurtów myśli religijnej (i społecznej) Żydów: frankizmu i chasydyzmu; ponadto sekty sabbataistów przetrwały do początków XIX wieku. Z drugiej jednak strony, nieszczęśliwa historia fałszywego Mesjasza zmieniła charakter narodu – jak pisze Keller (*op. cit.*), musiało upłynąć wiele czasu, aby Żydzi mogli znowu komuś zaufać. Spowodowało to dezintegrację całej diaspory.

Nieoczekiwana decyzja Sabbataja pozostała do końca nie wyjaśniona, być może kierował nim zwykły strach, okazał się jedynie zwykłym słabym człowiekiem, który nie wytrzymał ciężaru misji. Sam „Mesjasz” deklaruwał potem „wallenrodczne” motywy swej konwersji, gdy jako Mahmed usiłował nawracać Turków na judaizm. Rezultaty osiągnął jednak znikome. Wkrótce – zaskoczony przez patrol wojskowy podczas śpiewania psalmów – został zatrzymany i zesłany do Albanii, gdzie rychło zmarł.

Żuławski nie zmienia zasadniczych ram wydarzeń historycznych. Oczywiście cały tekst czytać należy jako metaforę, gdzie temat żydowski jest pretekstem do uogólnień. W dramacie występują bohaterowie historyczni: Sabbataj Cwi, jego żona Sara, Mahomet IV, Nehemiasz Cohen. Centralnej postaci przydał wszelako Żuławski cech Mickiewiczowskiego Konrada, każąc mu wieść prometejski spór z Bogiem o szczęście świata. Interioryzacja nieszczęść narodu powoduje, że samozwańczy Mesjasz przemawia w imieniu skrzywdzonej zbiorowości. Inaczej jednak niż w *Wielkiej Improwizacji* przysły zbawca świata żąda od Boga nie tyle duchowej władzy nad ludźmi („Nie o moc cię proszę, bom ją sam wziął i mam jej aż nadto!”⁵⁰), lecz domaga się... odjęcia pokus cielesnych. Sabbataj, pewny swej woli mocy, zdaje sobie jednak sprawę z ułomności ludzkiej natury, podatnej na kuszące ułudy świata. Przede wszystkim bowiem największym zagrożeniem człowieka jest fizyczny, zmysłowy grzech⁵¹. Mesjasz jest przekonany, że duchowa czystość i doskonałość, wolna od pokus ciała, pozwoliłaby zdobyć nawet władzę nad śmiercią. Kuszenie będące dziełem Boga (?), Szatana (?) czy może tylko Kobiety – wcielenia pierwotnych sił Natury – okazuje się jednak silniejsze niż wewnętrzny imperatyw czystości, strzeżonej przez samotność, włosienicę, flagelacje. Jedna noc małżeńskiej miłości przekształciła Sabbataja z potężnego Mesjasza w słabego, strachliwego człowieka, pragnącego jedynie ocalić własne życie. Rola bohatera mitu go przerosła. Nie potrafił zwyciężyć (nie tylko wroga, lecz także własnej słabości), nie potrafił też (inaczej niż Marek-Zwycięzca) poświęcić swego życia.

Życie Sabbataja pozostało nie spełnioną szansą, choć przecież okoliczności sprzyjały jego misji: zbiorowość obdarzyła go olbrzymim kredytem zaufania, przeciwnikiem był słaby władca tureckiego imperium, skłonny uznać boskość Mesjasza, cały sztab żydowskich polityków przygotował grunt pod jego zwycięstwo. Nikt nie przewidział jedynie słabości samego herosa.

Historyczny epilog poczynań fałszywego zbawcy (nie przedstawiony, choć sygnalizowany w dramacie) wskazuje, iż dla żydowskiej społeczności upadek Sabbataja miał skutki fatalne. Chwilowa integracja, zjednoczenie i wola samostanowienia przerodzić się wkrótce musiały w postawę apatii i bierności. Z tej perspektywy szczególnie widać rolę, jaką przypisał Żuławski ofierze Marka-Zwycięzcy. Jego męczeńska śmierć zawładnęła sercami i umysłami selenitów – epilog powieści przynosi trzy relacje tego zdarzenia: polityczną, naukowo-racjonalną i religijną. Opisana polaryzacja stanowisk dowodzić miała, iż samą śmierć określono jako centralne wydarzenie historii księżycowej. Sakralizacja i desakralizacja stawały się tu po równo dowodami doniosłości faktu.

⁵⁰ Żuławski, *Koniec Mesjasza*, s. 146.

⁵¹ O mizoginizmie epoki zob. Gutowski, *Nagie dusze i maski* (zwłaszcza rozdz. *Kobieta fatalna czy fatum natury*).

Uznaje Żuławski, że człowiek jest istotą mitotwórczą. Mity powstają jako naturalny produkt ludzkiego umysłu w czasach zagrożenia, spotęgowania strachu, są irracjonalnym wyrazem nadziei, woli życia. Bywają zapisem bólu i skargi, głosem bezradności i rozpacz: samo słowo zdaje się mieć tu funkcję terapeutyczną: dramat wypowiedziany i uogólniony, przetwarzający jednostkowy los w prawidłowość, regułę bytu, pozwala złagodzić cierpienie. Człowiek wchodzi w rolę *exemplum*, mitycznego bohatera, „jednego z wielu”, przełamuje swą samotność. Nędzy doczesnego życia przeciwstawiona zostaje mityczna nieśmiertelność.

Mity, zapisujące nadzieję człowieka, mają potężną moc kreacji. Zwracają ku życiu, waloryzują jego sens (w parafrazach biblijnych Żuławskiego i w jego wierszach o tematyce biblijnej jest to przesłanie hedonistyczne). Są także wyrazem siły zbiorowości, utrwalają więzi ją scalające. Śmierć mitów społecznych oznaczać musi stopniową dezintegrację grupy, wreszcie ostateczną katastrofę: kres cywilizacji. Pisarz przytacza w *Starej Ziemi* dwa przykłady: Ziemia przyszłości, grzęznąca w jałowej, populistycznej pseudodemokracji, wyciętej z duchowych i intelektualnych treści, oraz zdegenerowana cywilizacja księżycowych tubylców – szernów, wyprzedzająca ludzkość o stulecia. XXVII wiek przyniósł Ziemianom egalitarystyczne społeczeństwo konsumpcji. Zanegowana rola nauki oznacza stopniowy regres intelektualny człowieka, sprowadzanego na powrót do elementarnych, zwierzęcych potrzeb i odruchów. Zamierająca cywilizacja szernów odrzuca etykę i absolutyzuje bierność: „trzeba żyć i innym kazać pracować na siebie”. Ostatnia faza ewolucji przynieść zatem może tylko odczłowieczenie gatunku ludzkiego, powrót do stanu pierwotnego: dzikiej i bezwzględnej natury.

Żuławski widzi jedynie szansę ocalenia jednostki (*Stara Ziemia*). Lord Tedwen zwraca się ku *Biblii*, w której pragnie znów zobaczyć Księgę Objawioną. Droga to jednak fałszywa: przewodnikiem po duchowym świecie staje się tu drugi człowiek – ambitny ksiądz („o tępych, twardych rysach”), reprezentant interesów grupy, uosobienie instynktu zbiorowego ludzkiego gatunku.

Mędrzec Nyanatiloka sięga do mitologii Wschodu, widząc tu szansę duchowej nieśmiertelności. Ocalenie jednostki dokonywać się ma poza cywilizacją, jest jednoznaczne z jej ostatecznym kresem⁵². Wyzwoleniem będzie:

Święte i wielkie słowo, aż nazbyt często i świętokradzko nadużywane, byt wszechogarniający, niezmienny, pełny, istotny – błogostan ostateczny, pierścienia przemian zamknięcie: Nirwana. Bóg jest otchłanią, otchłani jest Bogiem, i my do Boga wrócimy⁵³.

Słowo ponownie daje nadzieję nieśmiertelności – paradoksalnie wyrażając tu pojęcie śmierci, tym razem jednak pozbawionej atrybutów budzących lęk. Śmierć jest pustką doskonałą, śmierć jest Bogiem. Eutanazja, do której tęsknili Hiob i Salomon, przyjmuje postać teofanii; to, co wydawało się zaprzeczeniem Boga, w świetle mitu Wschodu okazuje się Jego emanacją. Mityczne koło

⁵² Trudno zgodzić się z Miklaszewską (*op. cit.*) sugerującą, iż przez postać Nyanatiloki miałby Żuławski wskazywać szansę narodzin nowej cywilizacji, choć w zasadzie mit Wschodu, jak wskazuje E. Kuźma (*Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*. Szczecin 1980), odczytywany był w modernizmie jako szansa na odrodzenie – pogrążonej w kryzysie – kultury Europy. Światło ze Wschodu, według pisarza, przynieść mogło jedynie ocalenie indywiduum.

⁵³ Żuławski, *Stara Ziemia*, s. 163.

zamyka się: mit ratuje człowieka, daje nadzieję nieśmiertelności, oznacza triumf nad śmiercią (rozumianą jako kres biologicznej egzystencji). Mit przełamuje instynkt życia: wiodący ku afirmacji doczesności (silniejszy od Sabbataja Nyanatiloka odpycha kuszącą Kobieta) lub ku organizacji społecznej (będącej zawsze tyranią zbiorowości wobec jednostki). Mit Wschodu zastępuje u Żuławskiego *Biblię*, której język – w ocenie pisarza – utracił zdolność wyrażania sensów sakralnych, religijnego przeżycia. Lektura egzystencjalna i kulturowa Księgi – dokumentu ludzkiego – oddaliła ideę Boga. Tęsknota metafizyczna człowieka otrzymać musiała nowy wyraz językowy.