

Otorowski, Michał

Klucz do "Rękopisu... " Jana Potockiego, cz. 1

Ars Regia 4 - 5/1 - 2 (9 - 10), 11-35

1995 - 1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Michał Otorowski (Warszawa)

KLUCZ DO „RĘKOPISU...” JANA POTOCKIEGO (CZĘŚĆ I)

Katarzynie Długoleckiej

*Problem – dobrze postawiony
jest niemal rozwiązany*

Flaubert *Słownik Komunalów*

Potocki przez całe dorosłe życie był opętany pasją tworzenia systemów. Temu celowi podporządkował pracę naukową, działalność polityczną, a nawet swoje podróże (patrz Aneks I). Jest więc zrozumiałe, by szukać systemu również w jego wielkiej powieści. Poszukiwania utrudnia jednak encyklopedyczny charakter tego dzieła. Nie muszę chyba nikogo przekonywać, że w *Rękopisie* uwzględnione zostały całkiem sprzeczne tradycje, postawy i poglądy, a pogodzenie ich wymaga odkrycia jakiejś nadrzędnej idei. Mozolne dochodzenie do jej poznania jest przywilejem czytelnika. My wszakże musimy uprościć to zadanie, odwołując się do intelektualnych fascynacji samego autora.

W niezauważonym przez biografów Potockiego liście od Józefa de Maistre'a z 16(28) października 1814 r. znajduje się zastanawiający akapit:

Entendons-nous, Monsieur le comte, sur le mot de 'Théosophie'. Si, par ce mot, vous entendez purement et simplement 'religion' ou 'christianisme', nous sommes d'accord; et, si je n'ai le malin de me tromper beaucoup, c'est dans ce sens que vous le pernez. En partant de cette supposition, je ne saurais trop vous féliciter, cher ami, du mouvement que vous faites vers moi, et si je puis y contribuer un peu, 'sublimi feriam sidera vertice'. On se plaît à jeter le doute sur ce grand sujet, parce que les passions y trouvent leur compte; mais croyez-mois, mon cher ami, entre Dieu et l'homme, il n'y a que l'orgueil. Abaissez couragement cette cataracte maudite, et

la lumière entrant tout à coup, suivant sa nature, dira: 'c'était votre faute'.¹

Niestety, nie znamy wypowiedzi krajczyca, do której bezpośrednio nawiązywał nadawca. Pewne wydaje się, że badacze popełnili błąd, lekceważąc przyjaźń obu pisarzy.² Już sam ten list świadczy o ciągłości dialogu, jaki wiedli ze sobą zanim jeszcze Potocki ogłosił, skrytykowane przez de Maistre'a, *Principes Chronologiques*.³ Z kolei cytowany fragment dowodzi, że kwestie naukowe stanowiły zaledwie pretekst dla podjęcia spraw najważniejszych. Potocki nie był całkiem głuchy na teologiczne argumenty Sabaudczyka, ale do pełnego porozumienia nie doszło i chyba dojść nie mogło, skoro w roku 1815 krajczyk popełnił samobójstwo. Mimo to de Maistre wspominał przyjaciela ciepło i z szacunkiem, żałując tylko, że *l'amour de la singularité* nie pozwoliła kroczyć mu prostą drogą, poza którą – zwykły powtarzać – nie ma zbawienia.⁴

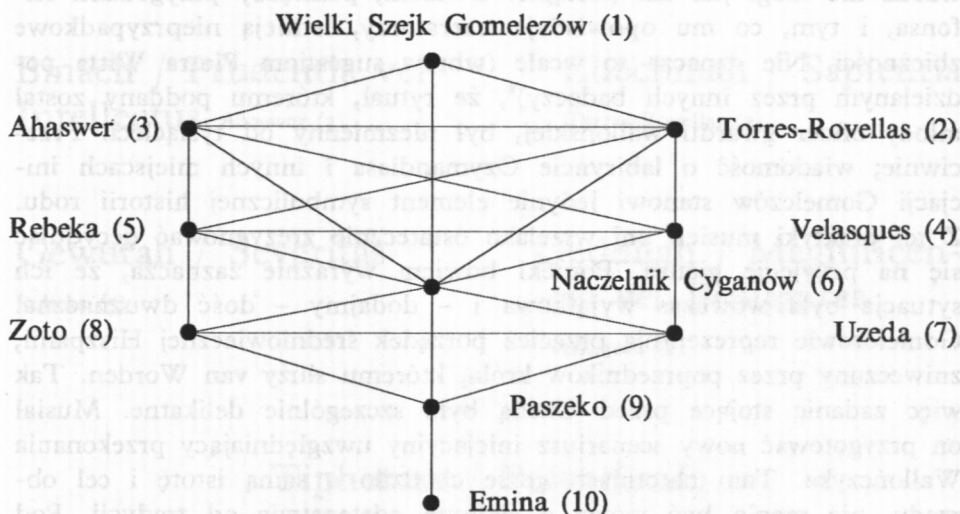
Owe manowce ducha łatwo rozpoznać jako ezoterykę. Zresztą, termin „teozofia” nie pozostawia żadnych wątpliwości. Dokładną definicję podaje *Encyklopedia Diderota i d'Alemberta*, zaś sam Maistre podąża tym śladem, spieszenie dodając w następnym akapicie swego listu:

Quand à la 'Theosophie' prise dans le sens moderne et vulgaire, c'est encore une production bâtarde de l'orgueil un révolté du second ordre, qui voudrait transiguer avec la conscience, et croire, non pas à l'autorité, mais à lui-même; en cela, il est plus coupable que s'il n'y voyait goutte.⁵

Nie dziwi więc rola, jaką Potocki powierzył w *Rękopisie* żydowskiemu kabałście, występującemu pod pseudonimem Pedro de Uzeda. To on użyczył swego zamku wraz z biblioteką, on wyuczył aktorów grających role Paszeka i Ahaswera, on wreszcie w imieniu nieobecnego przez większą część utworu Wielkiego Szejka czuwał nad biegiem wypadków. Przede wszystkim jednak odpowiadał za edukację młodego Niderlandczyka.

Wśród wielu tradycji ezoterycznych Kabała musiała fascynować Potockiego właśnie jako system. System ten – co nie jest próbą jego definicji – tworzą ekwiwalencje dziesięciu Sefirot stanowiących Drzewo Życia i odnosi się on m.in. do hierarchii archaniołów, chórów anielskich, sfer niebieskich (razem z planetami), a nawet części ludzkiego ciała. Czemu więc autor *Rękopisu* nie miałby posłużyć się takim wzorcem? Spróbujmy wyobrazić sobie drogę van Wordena jako labirynt. Wnet okaże się, że będzie to labirynt raczej metaforyczny. Dość skromna sceneria utworu szybko staje się tłem dla opowieści, których słucha Niderlandczyk. Ich bogactwo też jest złudne. Po odrzuceniu fikcyjnych narratorów oraz wszystkich statystów pozostanie dziesięć osób snujących na przemian swe historie. Będą to – przy zachowaniu kolejności w jakiej zaczynają mówić – Emina, Paszeko, Zoto, Uzeda. Naczelnik Cyganów, Rebeka, Velasques, Ahaswer, Torres-

-Rovellas i Wielki Szejk. Jeśli teraz ich imiona wpisujemy zamiast Sefirot, idąc od najniższej⁶, to otrzymamy szkielet *Rękopisu znalezionego w Saragossie*.



Trafność tej hipotezy łatwo ocenić. Pierwszego wieczoru van Worden słuchał Eminy, nazajutrz Paszeka, później Zota, by po trzech dniach powrócić do historii Paszeka. Dziewiątego dnia swoje dzieje przedstawił Uzeda, dziesiątego i jedenastego Alfons czytał książki z jego biblioteki; dwunastego zaczął opowiadać Pandesowna, Naczelnik Cyganów; czternastego przerwała mu Rebeka, piętnastego geometra Velasques, a dwudziestego pierwszego przywołany przez kabalistę Ahaswer. Ta trójka, czyli: Naczelnik Cyganów, Geometra oraz Żyd Wieczny Tułacz, mówią pospołu przez następnych dwadzieścia dni, do momentu przybycia margrabiego Torres-Rovellas. Jego relacja wypełni pięć kolejnych wieczorów, po czym van Worden znowu będzie słuchał na przemian to Żyda, to Geometry, to Naczelnika. Ten ostatni dopiero dnia sześćdziesiątego drugiego ustąpi pola Wielkiemu Szejkowi Gomelezów, którego historia kończy właściwy *Rękopis*. Podsumowując: Alfons van Worden nie idzie, niczym tarotowy Głupiec, krok za krokiem od karty I do XXI, ale raczej odbija się jak kula we flipperze. Ruch ten nie jest wszakże przypadkowy, co mogłoby sugerować przywołana metafora, tak, jak nie jest przypadkowa kompozycja całego utworu.

Jeśli dziesiątny system, na którym się ona opiera, w kabale ma charakter uniwersalny, to tylko dlatego, że dotyczy samych Sefirot, czyli atrybutów niepoznawalnego Boga. Wypada tedy spytać, czy aby opisana przez Potockiego inicjacja również nie służy ich poznaniu. Pytanie okaże się tym bardziej zasadne, jeśli weźmiemy pod uwagę słowa Uzedy. Wspomina on,

że kiedy razem z siostrą ukończyli szesnasty rok życia, ojciec postanowił oboje „przypuścić do tajemnic kabały Sefirot” wręczając im stosowne księgi⁷. W przypadku niewiele od nich starszego van Wordena dorosły Uzeda nie mógł już tak postąpić. Owszem, pomiędzy przygodami Alfonsa, i tym, co mu opowiadają narratorzy, istnieją nieprzypadkowe zbieżności. Nie oznacza to wcale (wbrew sugestiom Piotra Witta podzielanym przez innych badaczy)⁸, że rytuał, któremu poddany został młody oficer gwardii wallońskiej, był niezmienny od tysiącleci. Przeciwnie; wiadomość o labiryncie Ozymandiasa i innych miejscach inicjacji Gomelezów stanowi jedynie element symbolicznej historii rodu. Z tej praktyki musieli oni wszelako ostatecznie zrezygnować decydując się na przyjęcie giaura. Potocki bowiem wyraźnie zaznacza, że ich sytuacja była wówczas wyjątkowa i – dodajmy – dość dwuznaczna. Gomelezowie reprezentują przecież porządek średniowiecznej Hiszpanii, zniweczony przez poprzedników króla, któremu służy van Worden. Tak więc zadanie stojące przed Uzedą było szczególnie delikatne. Musiał on przygotować nowy scenariusz inicjacyjny uwzględniający przekonania Wallończyka. Tam natomiast, gdzie chodziło o samą istotę i cel obrzędu, nie mogło być mowy o żadnym odstępstwie od tradycji. Pod tym względem rzeczywiście nic się nie zmieniło od tysiącleci. By nie popełnić tu zbyt wielu błędów, porzestaną na stwierdzeniu, że wedle Kabały właśnie za pośrednictwem Sefirot dokonany został akt stworzenia, w nich realizuje się obecność Stwórcy, one są zasadą wszytkiego, co istnieje, ich wreszcie dotyczy wszelkie poznanie⁹. *Sefer Jecira* głosi:

*Dziesięć Sefirot nie z tego świata; dziesięć a nie dziewięć, dziesięć a nie jedenaście. Rozróżniaj w mądrości i bądź mądry w rozróżnianiu. Badaj w nich i odsłaniaj z nich. Poznawaj rozważnie i porządkuj. Ustawiaj słowo w odpowiednim dla niego świetle i określ miejsce Stwórcy w Jemu właściwym miejscu. Regułą ich jest dziesięć nie mające w nich końca*¹⁰.

Na tej podstawie można, jak sądzę, zaryzykować już tezę o symbolicznym związku owych dziesięciu atrybutów boskości z dziesięcioma głównymi postaciami *Rękopisu* nie przesadzając, rzecz jasna, natury takiego związku. Należy bowiem pamiętać, że Kabała w swej wieloznaczności dopuszcza pewną swobodę interpretacji. Z kolei tam, gdzie pełni tylko rolę inspirującą, ta dowolność staje się jeszcze większa. Przykładem może być sławny cykl obrazów Rembranta nawiązujących właśnie do dziesięciu Sefirot¹¹. Mam jednak nadzieję udowodnić, że w przypadku Potockiego owe zbieżności nie tylko są kwestią intuicji, ale dają się precyzyjnie uchwycić i opisać. Byłyby to pierwszy krok ku systematycznym badaniom *Rękopisu*¹².

Keter / Corona

Wielki Szejk Gomelezów (1)

Binach / Prudentia vel
Intellectus Ahaswer (3)

Chochmah / Sapientia
Torres-Rovellas (2)

Gewurah / Severitas
Rebeka (5)

Gedullah / Magnificen-
-tia vel Benignitas
Velasquez (4)

Tiphereth / Pulchritudo

Naczelnik Cyganów (6)

Hod / Gloria
Zoto (8)

Necach / Victoria
seu AETernitas
Uzeda (7)

Jesod / Fundamentum

Paszeko (9)

Malchuth / Regnum

Emina (10)

Dziesięć Sefirot (według Knorra von Rosenroth *Kabbala Denudata* t. I; *Apparatus in librum Sohar pars secunda et tertia* s. 6) oraz odpowiadający im narratorzy *Rękopisu znalezionego w Saragossie*

Emina (Malchut/Regnum)

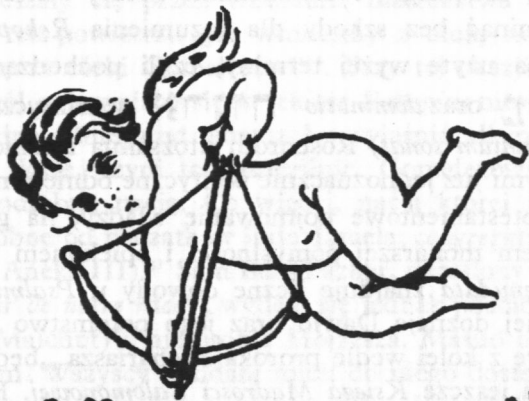
Nim przejdę do właściwego tematu, jeszcze kilka słów o kluczu tarotowym. Na pozór niezrozumiała popularność tego sposobu interpretacji *Rękopisu*, której wcale nie usprawiedliwiają ogłoszone studia,¹³ bierze się stąd, że tarot zastępuje dziś w świadomości potocznej oryginalną żydowską Kabałę. Tymczasem pierwszą, nieśmiałą próbę skojarzenia obu dyscyplin, jako śladów tej samej starożytnej mądrości, podjęto dopiero pod koniec XVIII wieku, wraz z ukazaniem się *Le Monde Primitif* Courta de Gebelin.¹⁴ Wprawdzie Potocki znalazł to ogromne dzieło (którego zaledwie fragment stanowi rozprawa o tarocie),¹⁵ ale nie mógł tam znaleźć tego wszystkiego, co skodyfikowali później: Levi, Mathers, de Guaita, Papus, Wirth, Crowley... Jeśli więc nie chcemy stać się zakładnikami mitu o wielkiej tradycji ezoterycznej, przekazywanej ustnie od zarania dziejów, wypada skromnie założyć, że Potocki pisząc swoją powieść miał przed oczyma karty tarota – choćby jako ilustracje w *Le Monde Primitif* – ale zasadę zaczerpnął wprost z Kabały (patrz Aneks II). Odpowiadałoby to zresztą filozofii samego Gebelina. Tarot jest bowiem tylko alegorią tak, jak *Rękopis*, i nie może być do niego kluczem. Łatwo się o tym przekonać analizując wątek Eminy i Zibeidy, sióstr przeznaczonych van Wordenowi. Anna Sobolewska dostrzega tu podobieństwo do figury *Kochankowie*.¹⁶ Cóż z tego, jeśli na tej podstawie może tylko wspomnieć o motywie podwojenia obiektu pożądania, wszechobecnym w *Rękopisie*.¹⁷ Trudno też zgodzić się, że to właśnie talia kart jest modelem wewnętrznym utworu, skoro ich kolejność nie odpowiada rozwojowi fabuły, zaś autorka nie zaproponowała innego rozwiązania.¹⁸ Nie wiadomo więc, dlaczego van Worden już na samym początku spotyka obie kuzynki, gdy tymczasem karta *Kochankowie* jest dopiero szóstą w porządku Wielkich Arkanów.

Okoliczność tę łatwo natomiast wyjaśnić, sięgając po kabalistyczne kompendium Rosenrotha:

מלכות *Regnum est ultima Sefhirarum in omni Systemate, quae iterum habet suam decadem Sephirothicam, quae fundamentum est & radix Systematis subsequents*¹⁹.

Ponadto Malchut symbolizuje Zachód (Occidens) – oczywiście mistyczny – skąd przybywa profan²⁰. Dla nas jednak ważniejszy wydaje się fakt, że owa sefira przyjmując napływ pozostałych, rządzi światem pozaboskim.

In Schaare Orah Nom. 1 post אָנִי de Malchuth extant sequentia: מלכות sic dicta est, quia ipsa dominatur super omnes mundi creaturas, quarum & magna est altrix, & per eam Tetragrammaton quaevis sua munia obit, juxta illud Psalm 22, 29: „Tetragrammaton est regnatio praestque gentibus”²¹.



Karta Kochankowie z roku 1781 (według Courta de Gebelin, *Le Monde Primitif*, t. VIII).

Dalej następują drobiazgowo uzasadnienia natury ściśle kabalistycznej, które można pominąć bez szkody dla rozumienia *Rękopisu*. Wystarczy stwierdzić, że oba użyte wyżej terminy, czyli pochodzące od Malchut *regnatio* מלוכה oraz *dominatio* ארנות semantycznie bliskie Adonai (*quod & Dominium sonat*) Rosenroth utożsamia łącznie z *praesidentia* i z *potestas* mającymi już jednoznacznie polityczne odniesienia. Oczywiście, chodzi tu o starotestamentowe pojmowanie władzy, na gruncie którego Bóg jest gwarantem monarszej pomyślności i opiekunem dynastii, na co autor *Kabbala Denudata* znajduje liczne dowody u *Psalmisty*²². W *Biblii* bowiem łaski takiej doznaje Dawid oraz jego potomstwo zwane Domem Dawidowym, które z kolei wedle proroka Zachariasza „będzie jak Bóg”²³. Tę wizję dopełnia jeszcze *Księga Mądrości Salomonowej*. Bo chociaż Bóg pozostanie łaskawy dla całego rodu, tych spośród następców Dawida, którzy się sprzeniewierzą, surowo ukarze. Salomon – a w rzeczywistości anonimowy autor książki – poucza zatem władców, by postępowali zgodnie ze wskazaniami Mądrości Bożej. Owa przepisana królom nauka polityki odbiega jednak od naszych dzisiejszych wyobrażeń. Obejmuje bowiem znajomość spraw przyszłych (sic!) i minionych, biegu gwiazd, sekretów całego stworzenia oraz wieczności²⁴. Objaśniając problemy związane z Malchut Rosenroth nie rozwija „politycznej” strony zagadnienia. Poprzestaje na wskazaniu, że sefira ta oznacza zarówno dosłownie pojętą siedzibę monarchy (Domus Regis)²⁵, jak i alegoryczny Dom Dawida (*unde Malchuth, i[d] e[st] regnum, vocari solet Domus David*)²⁶. Skądinąd jednak wiadomo, iż w wiekach XVII i XVIII – wcześniej zresztą również – taka mistyczna koncepcja władzy była przedmiotem spekulacji wielu ezoteryków; nie dziwi więc u Potockiego²⁷.

Zacznijmy od opowiadania Eminy, by następnie przyjrzeć się jej samej i siostrze, Zibeldzie. Historia przedstawiona van Wordenowi przez młodą cudzoziemkę dotyczy zamku Kassar-Gomelez, w czym nie trudno dostrzec aluzji do owego Domum Regis, utożsamianego z Malchut. Eminy jednak nie interesują dzieje samej budowli, o której wspomina nieledwie mimochodem (jedyny podany przez nią „szczegół architektoniczny” to grotta pod zamkiem – jak się okaże, szczegół bardzo istotny). Bohaterem owej historii jest Masud Ben-Tacher, pierwszy naczelnik rodu i założyciel Kassar-Gomelezu. Szczęśliwy wódz²⁸, uczestnik wojen z Wizygotami, po zdobyciu Hiszpanii został nagrodzony namiestnictwem Grenady. Piastując ten urząd zdobył sobie szacunek poddanych i to nie tylko muzułmanów, ale i chrześcijan, wszelako oczerniony przed kalifem musiał uchodzić w góry. Tu zaczyna się właściwa historia Gomelezów. Masud osiedliwszy się z „garstką wiernych” (*les siens*) w niedostępnych rejonach Alpuhary „raczej perswazją niż siłą” podporządkował sobie tamtejszych górali²⁹. Byli to pogańscy Iberowie, których nawrócił na islam. „Oba ludy” – kontynuuje

Emina – „zmieszały się przez wzajemne małżeństwa i temu to zlanie szczepów jako też powietrzu gór winneśmy z moją siostrą tę ożywioną pleć, jaka odznacza córki Gomelezów”³⁰. Przy tej okazji warto zauważyć, że żaden szczegół pojawiający się w tekście *Rękopisu* nie jest przypadkowy. Kiedy więc Emina odbiega od tematu, by wyjaśnić, dlaczego obie z siostrą mają tak białą skórę, czyni to rozmyślnie. Gomelezowie nie są bowiem Maurami, ale odrębną nacją. Co więcej, nacją której początki były zdziwiająco podobne od początków ludu Izraela; *congregatio Israelis* to także *Malchut* (patrz Aneks III).³¹ Sam Ben-Tacher, określony przez Eminę jako *le premier auteur de notre race*³², wydaje się jednak postacią bliższą królowi Dawidowi (= *Malchut*)³³, niż osobie Mojżesza. Masud okazał się szejkiem nader liberalnym. Wszyscy poddani mieli do niego dostęp o każdej porze, jedynie ostatni tydzień miesiąca (poczynając od piątku) spędzał samotnie we wspomnianej grocie:

*Jedni utrzymywali, że szejk prowadzi rozmowy z Dwunastym Imamem, który ma zjawić się na końcu świata; drudzy zaś, że Antychryst siedzi uwięziony w podziemiu; ostatni wreszcie dowodzili, że siedmiu braci śpiących tam spoczywa wraz ze swym wiernym psem Kalebem*³⁴.

Wszystkie te domysły były fałszywe, o czym van Worden sam się jeszcze naocznie przekona. Nam pozostaje domniemanie, że szło tu o kontakt z transcendencją, pozwalający szejkowi „bardziej być sędzią niż władcą swego pokolenia”³⁵. To biblijne określenie, wypowiedziane przez Eminę – jak się zdaje – ze szczególnym naciskiem, nabierze pełnego sensu dopiero w połączeniu z pewnym zdaniem Rosenrotha. Autor *Kabbala Denudata* kontynuując rozważania o tym, które Imię Boga udziela za pośrednictwem *Malchut* łaski monarchom, pisze:

מלכות *Regni vero dictio praesidentiae normam edocet sub connotatione iudicii, quatenus hoc emergit a nomine Adonai: nam hoc ipso intercedentibus 216 literis, quas ׀ 54 existentiae continent nomina, populum suum iudicat*³⁶.

Jeśli zaś idzie o pojęcie *iudicium*, to jest ono związane jeszcze z innymi sefirami, a tym samym z opowieściami innych jeszcze narratorów. Jednak już teraz rola Eminy staje się oczywista i nietrudno zrozumieć dlaczego właśnie od niej Alfons dowie się u kresu swej podróży, jak wielką władzę posiadał. Póki co, młoda cudzoziemka o owej władzy mówi dość oględnie. A więc grota pod zamkiem nie kryła skarbów, którymi później szczylicili się Abencerragowie, lecz Tajemnicę nieuchwytną dla profanów. Jeden z nich, na własne żądanie wprowadzony przez szejka, ujrzał tam jedynie „grobowiec i kilka starych ksiąg”³⁷. Inny szejk, który już po rekonkwiescencji Hiszpanii chciał wtajemniczyć katolickiego króla, został usunięty. Wówczas jego morderca postanowił powierzyć ów wielki sekret kilku przedstawicielom

rodu, tak by żaden nie znał całości i nie mógł samowolnie powtórzyć czynu zabitego. Do tego wyznania przyjdzie nam jeszcze wrócić, teraz wystarczy zaznaczyć, że jest to negatywny precedens inicjacji van Wordena, a ci wybrani zdają się być odległymi pierwowzorami dziesiątki narratorów z *Rękopisu*.

Przedstawiona przez Rosenrotha charakterystyka Malchut pozwala wskazać także drugi aspekt Tajemnicy – dla van Wordena równie niejasny, jak i pierwszy. „Sędziowska” władza króla należącego do Domu Dawidowego (= Malchut), możliwa – przypomnę – dzięki realnej łączności z Bogiem, gwarantuje zachowanie ładu państwowego i kosmicznego. Pierwszy to *Regnum Domus David*, drugi *Regnum coelorum*; oba tak dalece ze sobą związane, że Rosenroth nie waha się traktować ich niemal łącznie. Kabalistycznym warunkiem zaistnienia takiego polityczno-kosmicznego porządku będzie jednak dopiero złączenie się Malchut i sefiry Tiferet uosabiającej króla (מלך *Rex Haec vox nude posita refertur ad Tiphereth, quatenus copulatur cum Malchuth et non alias*)³⁸. Z kolei temu symbolicznemu zjednoczeniu towarzyszy w *Rękopisie* wątek erotyczny. W systemie mistycznych ekwiwalencji Malchut odpowiada bowiem kobiecie (*foemina*) i to zarówno dziewicy (*virago*) jak i żonie (*uxor*)³⁹. Nic więc dziwnego, że Emina od samego początku całkiem niedwuznacznie kokietuje Alfonsa. Sens owych zalotów – o czym już wspomniałem – pozostaje jednak dla van Wordena niejasny. Po pierwsze, cudzoziemka zaznacza, że zainteresowanie, jakim go darzy, zawdzięcza on temu, iż jest pierwszym mężczyzną, którego widzi w swoim życiu; sama zaś serce ma namiętne, z czego chętnie się przy okazji spowiada (*Historia Eminy i Zibeldy*). Po drugie, także Alfons nie jest pewien, czy aby nie dostał się we władanie mocy piekielnych.

Swoje uzasadnienie znajduje u Rosenrotha również obecność Zibeldy sekundującej siostrze w jej amorach. Nie jest ona wprawdzie narratorką i tylko z rzadka przerywa monologi Eminy, wszelako Potocki nie mógł nie wprowadzić tej postaci do powieści. „Podwojenie obiektu pożądania wszechobecne w *Rękopisie*” ściśle wiąże się z faktem, że sefira Malchut posiada dwie „części”: *pars superior vocatur Leah, uxor Israelis; pars inferior vocatur Rachel, uxor Jacob*⁴⁰. Dla porządku dodam jeszcze, iż w *Biblii* Jakub i Izrael to imiona tej samej osoby, jednak Rosenroth utrzymuje, że istnieje między nimi wielka różnica⁴¹.

I wreszcie trzecia sprawa związana z Tajemnicą, przedstawiona van Wordenowi wyjątkowo w sposób dość jednoznaczny. Od momentu, kiedy zakłócona została prosta sukcesja (ustępujący szejek przekazuje następcy klucz do podziemi), każdy, kto ma posiąść sekret Gomelezów, zawczasu „powinien dać dowody roztropności, wierności i nieustraszonej odwagi”⁴². By jednak zadanie postawione bohaterowi nie było zbyt proste, a czekające go przygody zyskały na wiarygodności, Zibelda śpiesznie poprawia Eminę, że van Worden jako chrześcijanin nie może ani poślubić obu sióstr, ani otrzymać owych skarbów, świadczących o potędze rodu („ach, drogi Alfonsie, jaka szkoda, że nie jesteś muzułmaninem”)⁴³. Jeśli zaś chodzi

o Tajemnicę, to wizyta cudzoziemek w Hiszpanii oficjalnie zamkniętej dla wyznawców Proroka, stanowi jej integralną część, natomiast powodzenie całej misji zależy właśnie od Alfonsa. Czy oznacza to, że van Worden powinien przyjąć islam, jeszcze się dowiemy. Wprawdzie ma on za sobą dzień pełen wrażeń i niemniej zaskakującą noc, nadto (sam o tym nie wiedząc) pomyślnie przeszedł pierwszą próbę, ale właściwa „podróż” rozpocznie się dopiero nazajutrz. Emina zapowiedziała tylko nagrodę, czekającą u kresu drogi, co wydaje się o tyle zrozumiałe, że Regnum to właśnie Ziemia Obiecana.⁴⁴

Paszeko (Jesod/Fundamentum)

Jeżeli nie liczyć dwóch przypadkowych podróżnych oraz rzekomych braci Zota powieszonych na szubienicy Los Hermanos, to następną osobą, którą van Worden spotkał po rozstaniu z kuzynkami, był pustelnik. W tym spotkaniu nie ma jednak niczego zaskakującego. Dzikie pustkowia – takie jak Sierra Morena – powszechnie uważane za siedliska złych mocy, już w starożytności przyciągały chrześcijańskich ascetów⁴⁵. Nie powinna również dziwić troska eremity o duszę Alfonsa. Wszak sam Walończyk poprzedniego wieczora wątpił, czy obie cudzoziemki nie są przypadkiem zwykłymi czartami. Przebudzenie między dwoma trupami mogło go tylko w tym podejrzeniu utwierdzić. Mimo wszystko, odmówił pustelnikowi spowiedzi. Musiałby przecież wydać kobiety, które obiecał chronić pod słowem honoru. Zamiast więc zrelacjonować duchownemu wypadki ostatniej nocy, van Worden rozprawił o sobie i swoim ojcu.

Wbrew często powtarzanej opinii, lekka ironia, z jaką Potocki portretuje starego van Wordena nie oznacza pogardy dla cnót rycerskich⁴⁶. Nie wchodząc w szczegóły fabularne, powiem tylko, że *Historia Alfonsa van Worden* ma ukazać bezrefleksyjne przywiązanie do wartości określanych ogólnie mianem honoru. A zatem, właśnie wychowanie wyniesione z ojcowskiego domu każe Alfonsowi obrać krótszą, choć bardziej niebezpieczną drogę do Madrytu – dzięki czemu mogło wydarzyć się to wszystko, o czym traktuje *Rękopis*. Ono również jest źródłem wierności wobec dość enigmatycznych kuzynek. I wreszcie, takie wychowanie pozwala bez lęku stawić czoła Nieznanemu. Zatwardziałość młodzieńca, głuchego nawet na groźbę wiecznego potępienia, dziwi anachoretę, zwłaszcza że oporny penitent niemniej zdecydowanie deklaruje wierność wobec religii katolickiej: „wyparcie się wiary lub opuszczenie sztandaru – zawsze może tylko okryć hańbą”⁴⁷. W końcu zirytowany spowiednik cierpko kwituje całą relację Alfonsa:

*Ze smutkiem spostrzegam, że twoje cnoty zasadzają się na zbyt wygórowanym poczuciu honoru i uprzedzam cię, że dziś nie ma już tylu pojedynków w Madrycie, ile ich bywało za czasów twojego ojca. Oprócz tego cnoty dziś opierają się na innych, daleko trwalszych zasadach*⁴⁸.

Nie czekając, aż van Worden pozna owe „zasady” (*principes*), w których łatwo dostrzec kolejne Sefiry (*principium* to właśnie synonim Sefiry) inter-

pretowane co najmniej niesprzecznie z ideami filozofii XVIII wieku, można już teraz uzupełnić powyższą kwestię sięgając po Rosenrotha. *Mundus super quo consistit?* pyta autor *Kabbala Demudata* i odpowiada: *Super unica columna cui nomen est Zaddik justus, ut dictum est Prov. 10,25: „Justus fundamentum est Mundi”*⁴⁹.

Idąc wskazanym wcześniej tropem można zaryzykować twierdzenie, że takim sprawiedliwym jest ów król „będący bardziej sędzią niż władcą swego pokolenia” mistycznie zjednoczony z królestwem:

*Fundamentum enim unitatis est Tiphereth cum Malchuth & per hos omnes Sefirae uniuntur. Unde unitatis vox nude posita subindicat gradum Tiphereth solum cum Malchuth per quos uniuntur omnia*⁵⁰.

Z kolei Fundamentum oznacza dziewiątą sefirę będącą podstawą Malchut, a więc i świata (קפ״ט Fundamentum, est Jesod, qui vocatur fundamentum mundi i.e. Gradus Malchuth)⁵¹.

Wracając do *Rękopisu*, rozdrażnienie pustelnika było rzecz jasna udawane. Czytelnicy powieści pamiętają, że Masud Ben Tacher po swej abdykacji został także pustelnikiem. Jak się dalej okaże, w tym przebraniu wystąpił panujący Wielki Szejk, który – co należy wyraźnie stwierdzić – teraz jedynie komentuje opowieść właściwego narratora imieniem Paszeko.

Historia ta pokrótce przedstawia się następująco. Młody szlachcic hiszpański (jest nim Paszeko) zakochał się w siostrze swej macochy. Niestety, ojciec był przeciwny małżeństwu, które uczyniłoby go szwagrem własnego syna. Z pomocą przychodzi wówczas macocha. Obiecuje namówić siostrę, by została kochanką Paszeka, o ile ten pozwoli jej samej również uczestniczyć w ich przyszłym szczęściu. O wszystkim oczywiście nie może dowiedzieć się ojciec. Cała trójka czeka więc na stosowny moment. Paszeko zżera coraz gwałtowniejsza namiętność. Wreszcie nadarza się okazja i macocha naznacza na miejsce schadzki Ventę Quemada. Paszeko wnet tam przybywa, ale zastaje tylko karczmarza, który w obawie przed duchami każdego wieczoru udaje się do wioski, co także radzi uczynić przyjezdnemu. Ten z oburzeniem odrzuca propozycję. O północy zjawiają się siostry: starsza Kamilla oraz młodsza Inezilla, wszelako rankiem Paszeko budzi się w objęciach Czika i Momy, powieszonych braci Zota. Przerażony błąka się po okolicy aż do zapadnięcia zmroku. Tymczasem w gospodzie czekają już na niego oba upiory. Dręczony traci oko, by nareszcie trafić do pustelnika, który podejmuje się uleczyć jego opętanie.

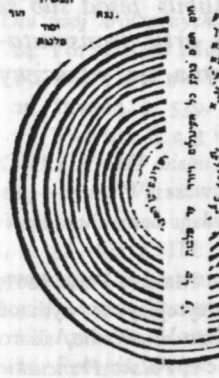
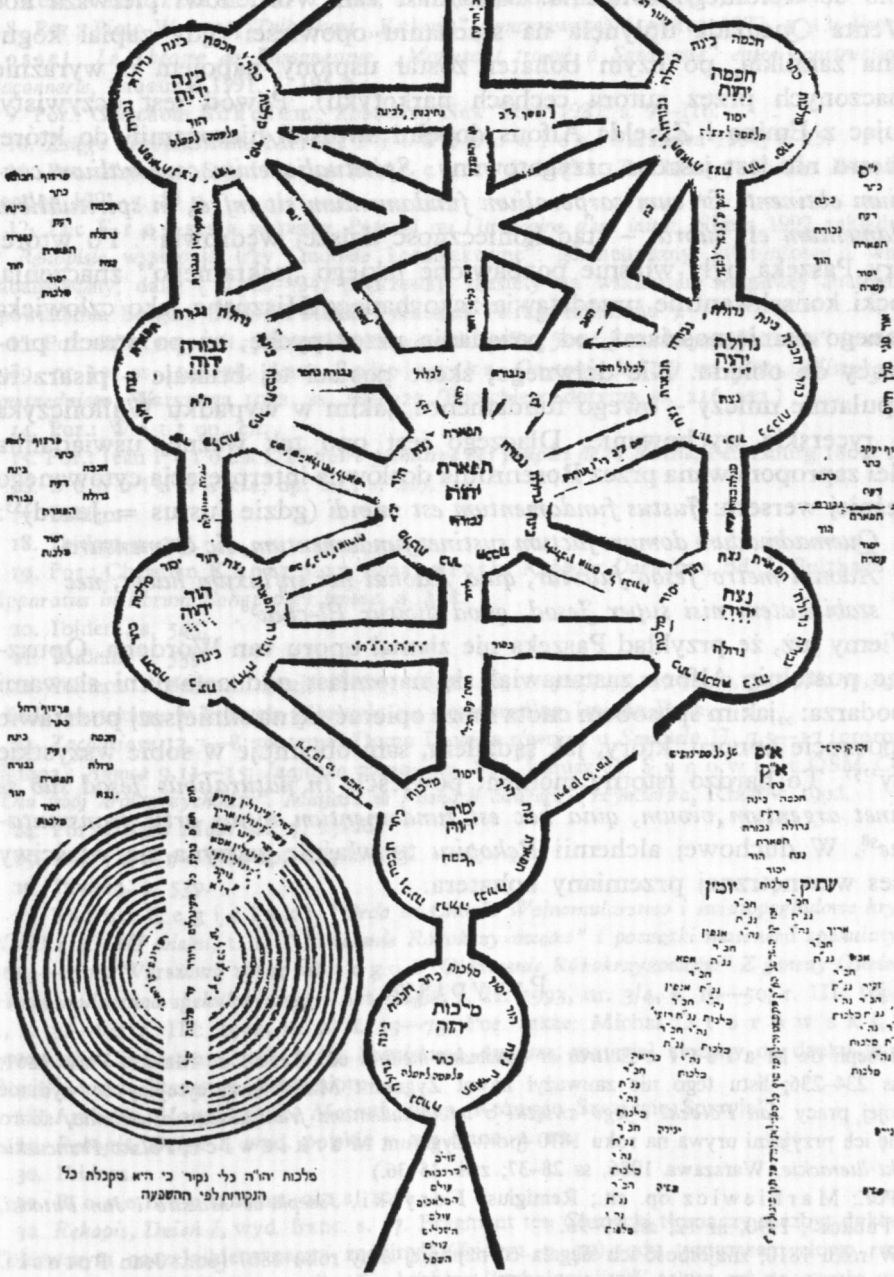
Nasylenie tej opowieści erotyzmem swoje bezpośrednie, kabalistyczne uzasadnienie znajduje w twierdzeniu Rosenrotha, że: **סוד** *Fundamentum in personis denotat membrum genitale utriusque sexus*,⁵² niemniej istnieją jeszcze inne racje. Ten sam autor charakteryzując związek między Sefirami (=stopniami) Jesod i Malchut pisze: *Malchuth igitur quoad appetitum & desiderium suum ascendenti in isto gradu stabilitur*⁵³.

צורת האילן העזריאל לפני
 רק כשיש קטנים ליד
 כולם שראשו כעני השמיים ה"ה

כדרכי ונתוקף בצדו אוו ריבוס פתח
 בחכמה יהיה רק לכוון ויכל דלות
 כבדו ראוי ו'ל והבשכר:כי:כינו

סרוף אב
 ירוח בקירוח אלום

רובתה פון חבוב
 כעטרל אורכי



מלכות יה"ה בל נקוד ב"ה הא בקבלה כל
 תקוורת ל"ה השבעה

System sefirotyczny według Pa'amon ve-Rimmon, Amsterdam 1708

Czytelnik *Rękopisu* z początku zapewne zastanawia się, czy Alfons nie został po prostu zaślepiiony powabem cudzoziemek. Rzeczywiście; losy jego i Paszeka pod wieloma względami wydają się zbieżne – są wszakże i zasadnicze różnice. Po pierwsze, między Kamillą oraz Inezillą a Paszekiem doszło do cielesnego zbliżenia. Natomiast van Wordenowi pierwsza noc w Venta Quemada upłynęła na słuchaniu opowieści (gdym zapiał kogut Emina zamilkła, po czym bohater został uspijony napojem o wyraźnie zaznaczonych przez autora cechach narkotyku). Powód jest oczywisty: obcując z Eminą i Zibeldą Alfons dopełni swoistej hierogamii, do której duchowo nie jest jeszcze przygotowany. *Spiritualia enim corporalium contrarium obtinent, & cum corporalium fundamentum sit infra, in spiritualibus fundamentum est supra.* – stąd konieczność dalszej wędrówki⁵⁴. Po wtóre, amory Paszeka były właśnie pozbawione takiego „sakralnego” znaczenia. Potocki konsekwentnie przedstawia zakochanego Hiszpana jako człowieka targanego namiętnościami, od pożądania przez pychę, aż po strach prowadzący do obłądzenia. Nic dziwnego, skoro postaci tej brakuje – pisarz tu skrupulatnie milczy – owego fundamentu, jakim w wypadku Wallończyka było rycerskie wychowanie. Dlaczego jest ono tak ważne, uświadamia z kolei zaproponowana przez Rosenrotha dosłowna interpretacja cytowanego wcześniej wersetu: *Justus fundamentum est mundi* (gdzie Justus = Jesod)⁵⁵:

*Quemadmodum domum jactum sustinet fundamentum, sic & mensura Adonai metro Jesod fulcitur, quia Adonai nec influxum habet, nec stabilitatem nisi super Jesod, quod dicitur El-chai*⁵⁶.

Wiemy już, że przykład Paszeka nie złamał uporów van Wordena. Opuszczając pustelnię Alfons zastanawiał się natomiast nad ostatnimi słowami gospodarza: „jakim sposobem cnota może opierać się na silniejszej podstawie niż poczucie honoru, który, jak sądziłem, sam obejmuje w sobie wszystkie cnoty”⁵⁷. To bardzo istotny moment powieści: *In naturalibus Jesod sub se continet argentum vivum, quia hoc est fundamentum totius artis transmutatoriae*⁵⁸. W duchowej alchemii *Rękopisu* tu właśnie zaczyna się właściwy proces wewnętrznej przemiany bohatera.

Przypisy

1. Joseph de M a i s t r e *Lettres et opuscules inedites* ed. Rudolf de Maistre Paris 1851, t. I ss 234–236; listu tego nie zauważył nawet Zygmunt Markiewicz, cytujący to wydanie w swojej pracy *Jan Potocki i jego związki z intelektualistami francuskiego oświecenia*, skoro historię ich przyjaźni urywa na roku 1810 (por.: Zygmunt M a r k i e w i c z, *Polsko-Francuskie związki literackie*, Warszawa 1986, ss 28–37; zwł. 35–36.)

2. Por.; Markiewicz op. cit.; Remigiusz Forycki, *Joseph de Maistre i Jan Potocki*, „Res Publica”, 1990, nr 12, ss. 89–96.

3. W roku 1810; znajomość ich sięgała co najmniej zimy roku 1807 (por.: Jean Potocki, *Écrits politiques* ed. Dominique Triaire, Paris 1987, s. 256.)

4. Rosalie Rzewuska, *Memoires*, Rome 1939 t. I ss. 42–43.
5. de Maistre, op. cit. s. 235.
6. Por.: Bohdan K o s, Małgorzata K r y c h, *Kabala żywa*, „Znak”, 1983, nr 2/3, s. 306 n.
7. Por.: Jan P o t o c k i, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, tłum. Edmund Chojecki ed. Leszek K u k u l s k i, Warszawa 1965, Dzień IX s. 105; oraz idem, *Manuscrit trouvé à Saragosse*, ed. René Radrizziani b-m-w. 1992, s. 97 (wszystkie cytaty według tych wydań).
8. Por.: Piotr W i t t, *Talia kart „Kultura”* (warszawska) 6 marca 1977, s. 13; François Rosset, *Le Théâtre de Romanesque. „Manuscrit trouvé à Saragosse” entre construction et maçonnerie*, Lausanne 1991, s. 195 n.
9. Por.: Gerschom Scholem, *Kabbalah*, New York 1987, s. 96–116.
10. *Księga Jecirah*, tłum. Mariusz P r o k o p o w i c z, Warszawa 1994, s. 15.
11. Por. Z'ev ben S h i m o n H a l e v i, *Kabbalah. Tradition of Hidden Knowledge*, London 1991, s. 50 n.
12. Luc F r a i s s e w pracy *Potocki ou l'itineraire d'un initié*, Nimes 1992 zakłada, że w *Rękopisie* występują trzy „modele konstrukcyjne”: geometryczny, labiryntowy i właśnie kabalistyczny; dalej (s. 30–34) poprzestaje niestety na wskazaniu wątpliwej analogii do opowiadania Borgesa *Śmierć i busola* („schemat Tetragrammatonu”).
13. Por.: W i t t op. cit.; idem, *Wtajemniczenie według Jana Potockiego*, „Kultura” (paryska), 1989, nr 10, ss 114–128; Anna Sobolewska, *Czytanie kabały w: idem, Mistyka dnia powszedniego*, Warszawa 1992, ss. 189–222 (Potockiego dotyczą ss. 216–222.)
14. Por.: W i t t op. cit.
15. Por.: Jean P o t o c k i, *Histoire primitive des peuples de la Russie*, Petersburg 1802, s. 10.
16. S o b o l e w s k a, op. cit., s. 217.
17. Ibidem.
18. Ibidem s. 221.
19. Por.: Christian Knorr von Rosenroth, *Kabbala Denudata*, Bd. I, Sulzbach 1677 *Apparatus in librum Sohar pars prima*, s. 358.
20. Ibidem, s. 545.
21. Ibidem, s. 539.
22. Ibidem. Rosenroth cytuje *Psalmy* 18,38; 28, 1; 30,9; 35,23; 38,10,17; 39,8; 77,3; 86,3 i bada konteksty, w których pojawiają się poszczególne Imiona Boże.
23. *Zachariasz* 12,7–8; na temat Domu Dawida również u *Samuela* II, 7,5–17 (proroctwo Natana); *Amosa* 9,11–15; *Izajasza* 22,20–22. Por. Juliusz St. S y n o w i e c OSM Conv., *”Oto twój król przychodzi”. Mesjasz w Pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992.
24. Por. *Księga Mądrości*, 7, 17–20.
25. R o s e n r o t h, op. cit., s. 199.
26. Ibidem, s. 539.
27. Tadeusz C e g i e l s k i, *”Ordo ex Chao”. Wolnomularstwo i światopoglądowe kryzysy XVII i XVIII wieku*, t. I: *”Oświecenie Różokrzyżowców” i początki masonerii spekulatywnej 1614–1738*, Warszawa 1994; lub t e g o ż *”Oświecenie Różokrzyżowców” Z genezy Oświecenia i wolnomularstwa spekulatywnego*, Ars Regia, r. II: 1993, nr. 3/4, s. 19–50; r. III: 1994, nr 1, s. 31–64; r. III: 1994, nr 2, s. 19–73. Por. także: Michał O t o r o w s k i, *Dwa memoriały Cagliostro (?) do króla Stanisława Augusta*, materiał złożony do druku w *”Ars Regia”*; tamże literatura przedmiotu.
28. Arabskie *Masud*, właśc. *Massud*: *”Ten, Któremu Szczęście Sprzyja”*.
29. *Rękopis, Dzień I*, wyd. polskie s. 20; franc. s. 17.
30. Ibidem.
31. R o s e n r o t h, op. cit. s. 108.
32. *Rękopis, Dzień I*, wyd. franc. s. 17. Fragment ten Chojecki tłumaczy niezbyt dokładnie: *”pierwszym naczelnikiem naszej rodziny”* (ibidem. s. 20), gdy tymczasem słowo *race* (f) znaczy tyle, co *”ród”*, *”szcep”*, albo biblijne *”pokolenie”*. W takim też znaczeniu używał

tego terminu sam Potocki: *Bekbolat ou Beybolat a eu un fils appelé Ghilar Khan, auteur de la race moudarie, qui habite dans la Petite—Kabardah*. Por. P o t o c k i, *Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase*, fragment z zapiski pod datą 22 listopada pominięty w przekładzie Kukulskiego: J. P o t o c k i, *Podróże*, przełożył Leszek K u k u l s k i, Warszawa 1955.

33. R o s e n r o t h, op. cit., s. 247.
34. *Rękopis, Dzień I*, wyd. polskie s. 22; wyd. franc. s. 18.
35. Ibidem, wyd. franc. s. 17.
36. R o s e n r o t h, op. cit., s. 539.
37. *Rękopis, Dzień I*, wyd. polskie s. 32; wyd. franc. s. 18.
38. R o s e n r o t h, op. cit., s. 536. Warto przytoczyć w całości argumentację autora:
R e g n u m, s i c v o c a t u r m o d u s d e c i m u s. N o m e n R e g n i a u t e m c o n t i n e t t o t a m f a m i l i a m s e u o e c o n o m i a m s u p e r n a m: m u l t a e n i m i b i d e m s u n t f a c i e s f a c i e b u s o b v e r s a e q u a e v i d e n t u r & m u l t a p o s t e r i o r a p o s t e r i o r i b u s o b s e r v a q u a n o n v i d e n t u r: q u a e o m n i a s i m u l s u m t a m a g n a & p a r v a d i c u n t u r M a l c h u t h. S e d q u a n d o g r a d u s i s t e M a l c h u t h & v i r g i n e s i p s a m i n s e q u e n t e s u n i t a e s u n t c u m R e g e T i p h e r e t h, c u m q u o o m n i a s u p e r n a s u n t, t u n c v o c a t u r R e g n u m c o e l o r u m, n a m c o e l o r u m e s t T i p h e r e t h; a t q u e t u n c e s t i n p e r f e c t i o n e s u a. Q u a n d o q u e e t i a m v o c a t u r R e g n u m D o m u s D a v i d: q u i a t o t u m R e g n u m D a v i d i c u m a b E a d e p e n d e t. S i c u t a u t e m d a t u r R e g n u m c o e l o r u m, i t a e t i a m d a t u r. Por. ibidem, s. 538.
39. Ibidem, s. 163.
40. Rosenroth op. cit., *Apparatus in librum Sohar pars secunda et tertia*, s. 10.
41. Rosenroth op. cit., *Apparatus in librum Sohar pars prima*, s. 443.
42. *Rękopis, Dzień I*, wyd. pol. s. 22; wyd. franc. s. 19.
43. Ibidem.
44. R o s e n r o t h, op. cit., s. 160.
45. Por.: *Apostegmaty Ojców Pustyni*, Warszawa 1986, t. I–II; tamże literatura przedmiotu.
46. Leszek K u k u l s k i, Posłowie, w: *Rękopis*, wyd. pol. ss. 762—764.
47. *Rękopis, Dzień III*, wyd. pol. s. 53; wyd. franc. s. 47.
48. Ibidem.
49. R o s e n r o t h, op. cit., s. 440. Justus także wymieniony został przez niego na liście „cognomina et subordinata” sefiry Fundamentum (por. op. cit. *Apparatus in librum Sohar pars secunda et tertia* s. 10.)
50. R o s e n r o t h, op. cit., *Apparatus in librum Sohar pars prima*, s. 432.
51. Ibidem s. 633 (ob. też *Apparatus in librum Sohar pars secunda et tertia*, s. 10).
52. Rosenroth op. cit., *Apparatus in librum Sohar pars prima*, s. 440.
53. Ibidem.
54. Ibidem.
55. Patrz przypis 6.
56. R o s e n r o t h, op. cit., s. 440.
57. *Rękopis, Dzień III*, wyd. pol. s. 53; wyd. franc., s. 48.
58. R o s e n r o t h, op. cit., s. 441.

Aneks I

„Dostrzegam w nim dogmatyka” – pisał Trembecki o Potockim (por. „Miscellanea z doby Oświecenia”. t. III, s. 413). Rzeczywiście, takie słowa, jak: „system”, „doktryna”, „reguła”, „zasada”, „porządek”, natrętnie powracają w twórczości krajczyca. Niestety, ta skądinąd prosta obserwacja nie została dotychczas szerzej omówiona w literaturze przedmiotu. Zamiast więc odesłać Czytelnika do odpowiednich wydawnictw, pozostaje mi zaproponować skromną antologię ułożoną z fragmentów trudno dziś dostępnych pism krajczyca.

Emanuel Rostworowski w artykule *Debiut polityczny Jana Potockiego w r. 1788* („Przegląd Historyczny”, t. XLVII, r. 1956, nr. 4.) trafnie ocenił, że hrabia był cyklofrenikiem, który zapalał się do różnych przedsięwzięć, żadnego nie kończąc. Mimo to, krajczyk w podstawowych swoich zainteresowaniach wykazywał zgoła nieoczekiwaną wytrwałość i konsekwencję. Dlatego też tekst otwierający jego debiut naukowy, *Essai sur l'histoire universelle et recherches sur celle de la Sarmatie*, tom I z roku 1789 można uznać za manifest całej dalszej pracy badawczej. Potocki pisał tam min.:

Sztuka badań historycznych jest jeszcze w powijakach, nie poddano jej dotąd żadnej regule, nie ustalono jej zasad. Jej definicja ciągle jeszcze nie została sformułowana, a ci którzy poświęcili się jej uprawie musieli dotychczas poruszać się po ścieżkach ciemnych i niepewnych (przekł. H. Hinz w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. XXI, r. 1975, s. 12).

Z kolei

historia powszechna jest – jak ją pojmuję – sukcesywnie rozwijającym się obrazem wszystkich czasów, wszystkich stuleci, wszystkich rewolucji i – jak sam czas – musi wprawiać w jednoczesny ruch zdarzenia we wszystkich częściach świata. Ten, kto chce ją pisać, nie może tylko przewijać nici, lecz musi tkąć tkaninę [...]. Obejmując łącznie i w pełni wielką całość historyczną (le grand tout historique), musi wydobyć na jaw jej części, na nowo je powiązać, nadać blask (ibidem s. 6).

Rok później (1790) w podobnym tonie Potocki wypowiadał się o wolności:

Słowo aforyzm pochodzi od greckiego „aforizo” – oddzielam. Używane było w naukach, przez tych, którzy analizując różne idee w skład ich wchodzące, sprowadzali je do najprostszych elementów. Każdą naukę można ująć w aforyzmy [dziś powiedzielibyśmy „twierdzenia” – przyp. M.O.], a wolność jest nauką. Naukę (science) wolności należy odróżnić od świadomości (conscience) wolności. I tak w chwili, gdy większość Francuzów uznała i ustaliła prawa człowieka, lud francuski stał się wolny, ponieważ uświadomił sobie wolność. Nie od razu jednak potrafił z wolności

tej korzystać, nie posiadał bowiem jeszcze nauki wolności (ibidem, s. 21).

Kolejnym dziełem, z którym Potocki wiązał niemałe ambicje naukowe, była dedykowana Aleksandrowi I *Histoire primitive des peuples de la Russie avec une exposition complète de toutes les notions, locales, nationales et traditionnelles nécessaires à l'intelligence du quatrième livre d'Herodote* (Petersburg 1802). Wstęp do tej książki nie przynosi żadnych nowych refleksji nad naturą dziejopisarskiego rzemiosła, ponieważ zgodnie z intencjami autora *Histoire* miała wieńczyć dotychczasowe studia. Warto natomiast przy tej okazji wspomnieć o dość osobliwej formie wykładu. Potocki od samego początku zrywa z historiografią narracyjną, tak jak ją rozumieli Gibbon, Naruszewicz czy Karamzin. Jego prace to ciągi komentowanych testimoniów, przypominających kamyczki, które dopiero oglądane z oddali układają się w mozaikę (metafora Potockiego). W tym miejscu analogia z *Rękopisem* narzuca się sama. Oczywiście taka „forma otwarta” wynika stąd, że Potocki chciał jedynie stworzyć instrumentarium dla przyszłych badaczy „wielkiej historycznej całości”, podobne do tego, jakim już dysponowali geologowie czy botanicy (por. *Essai*, ibidem, s. 15). Właśnie w *Histoire* najlepiej widać fascynację Linneuszem. Ambicją krajczyca stało się ustalenie systematyki ludów zamieszkujących Rosję, które – jak sam podkreśla – poznawał z książek i autopsji przez lat kilkanaście.

Zgłębianie przeszłości nie powinno być całkiem bezinteresowne. Inny rezultat owych lektur i podróży stanowiła oryginalna koncepcja polityki Imperium, określana przez Potockiego mianem *Système Asiatique*:

Mon système asiatique sera décrit dans un livre blanc, relie de velours cramoisi et fermé de deux serrures d'argent, je le déposerai aux archives de notre département et l'on y trouvera tous les plans accompagnés des preuves, des calculs, etc (por. „Cahiers du Monde russe et soviétique”, r. 1979, s. 467).

Jeżeli bowiem w przedmowie do *Essai* hrabia z przekąsem wyraża się o duchu systematycznym (*esprit de système*), to tylko dlatego, że chce konstruować własne systemy.

Przedmiotem jego szczególnej aktywności w tym względzie stała się chronologia. Wbrew twierdzeniu Leszka Kukulskiego, że po roku 1802 Potocki radykalnie zmienił zainteresowania naukowe (por. *Rękopis*, wyd. pol. s. 758), krajczyk jedynie przystąpił do realizacji drugiego etapu swoich studiów. Nie miejsce tu, by przedstawiać, ani tym bardziej oceniać owe badania, ważne jest tylko, że celem ich była nowa *doctrine chronologique*, a jej ukoronowaniem – rzecz dumnie zatytułowana *Principe Chronologique* (1810).

Les pages que je publie, offrent à la classe des lectures éclairés un aperçu complet de mon système. Elles sont le système lui-même pour les chronologistes, qui pourront facilement en développer et vérifier toutes les durées. Quant au corps de l'ouvrage, je me

propose de le publier lorsqu' Claire par la critique, je saurai le prix que je dois attacher à mon travail. A la fin de chacun de mes cinq livres je rapporterai mes durées à celles de Newton, Freret, Usserius, Mars- ham, Petau. De la comparaison des systèmes il doit resulter, ou qu'une seule chronologie sera généralement adoptée, ou bien que les questions chronologiques (comme susceptibles de plusieurs solutions) seront mises au nombre des problèmes indéterminés, et les bons esprits cesseront de s'en occuper (ibidem s. nlb.). I dalej.: La plupart des Chronographes modernes, ayant une connoissance approfondie de l'histoire, en ont facilement rangé les faits dans un ordre plus ou moins rapproché de la vérité, et profitant de quelques dates éparsés dans les Auteurs, ils ont écrit des Chronologies dont on a pu se contenter. Mais il m'a paru que l'étude des temps pouvoit faire un pas de plus, et que suivant une marche rigoureuse, il étoit possible d'élever la Chronologie ancienne au rang des sciences exactes, abstraction faite de quelques anomalies, telles qu'en offre aussi l'étude de ces sciences. En effet, la vérité n'est point renfermée dans la limite étroite des démonstrations mathématiques. L'accord des écrivains constitue un ordre de preuves, suffisantes à produire la conviction, car la vérité seule a pu donner lieu à cet accord entre des historiens de pays divers qui, loin de se copier, ont même ignoré l'existence les uns des autres. Tout fait historique est rayonnant de rapports avec les faits qui l'ont précédé, avec ceux qui l'ont suivi, avec l'histoire des pays environnans; mais pour que ces rapports se montrent, il faut que le fait en question soit mis à sa place dans l'ordre des temps; s'il n'y est point, non seulement les rapports ne se montrent pas, mais les contradictions se manifestent. Cette méthode d'arriver à la vérité, en démontrant l'absurdité des propositions contraires, est employée en Géométrie; et la Chronologie ancienne se rapproche encore de cette science, en ce que partant d'un point tout connu, elle remonte dans les temps, pour y fixer des époques, qui, à leur tour, deviennent des connues, dont on part pour la recherche de nouvelles inconnues. Ces considérations tirées de la nature même des études chronologiques, m'ont conduit à la marche rigoureuse que je vais développer dans le plan général de cet ouvrage (ibidem s. 1-2).

Aneks II

Rekonstrukcja kabalistycznej wiedzy krajczyca, tudzież zakresu wiadomości z tej dziedziny wykorzystanych w *Rękopisie*, nastrocza pewne trudności, możliwe jednak do przewyciężenia.

Na początek kwestia znajomości języka hebrajskiego. Potocki prowadził studia biblistyczne, ale niczego to nie przesądza, zwłaszcza że błędy

spotykane w jego pracach naukowych wydają się dość elementarne. Joseph de Maistre recenzując przesłane przez krajczyca *Principes de Chronologie* z pewnym zażenowaniem stwierdza:

*Oto jeszcze drobnostka. Mówisz na karcie 25, że liczba dziesięć pisze się 'assora'. Otwieram gramatykę Schroedera i czytam: אַסַר' עֶסֶר' עֶסְרֵה' co się czyta, jeśli się nie mylę: 'asar', 'esser' (w składni) 'esereh'. Ponieważ nie jestem biegły w tym języku, obacz sam, proszę' (tłum. ks. S. Chołoniewski, w: „Atheaneum” (wil.), 1843, t. II, s. 117; minuta listu por. *Lettres et opuscules inedites du...*, ed. Rudolph de Maistre, t. II, Paris, 1851, s. 272).*

W rezultacie tej i wielu innych uwag de Maistre'a Potocki przepracował tekst *Principes*, by powtórnie opublikować go nakładem drukarni liceum Krzemienieckiego. Z kolei, ks. Stanisław Chołoniewski wspomina, jak to Potocki mieszkając na Podolu, „przybrał nawet sobie do pomocy w języku hebrajskim sprytnego, młodego Żydkę, syna pewnego rabina z Brodów”. (ks. S. Chołoniewski, *Obrazy z galerij życia mego*, Lwów, 1890, s. 189).

Już na podstawie tych dwóch, niemniej wiarygodnych świadectw, których autorzy dobrze znali Potockiego, można założyć że dostęp krajczyca do oryginalnej literatury kabalistycznej był ograniczony.

Znacznie bardziej prawdopodobne źródło informacji stanowiły dzieła nowożytnych erudytów. Wielu z nich pracowicie zgłębiało mistykę żydowską, by uzgodnić ją z teologią chrześcijańską. Efektem owych poszukiwań były systemy Lulla, Pica della Mirandoli, Reuchlina oraz wielu innych. Pośrednim, choć wyraźnym śladem takich lektur Potockiego, i to już w młodości, jest umieszczona na początku *Essai sur l'histoire universelle* filipika przeciw „autorom systematycznym”, wśród których wymienia Athanasiusa Kirchnera (por. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. XXI, 1975, s. 14). Pomijając nawet krytyczny ton wypowiedzi, wypada jednak przyznać, że i ten trop ma jeszcze ograniczone znaczenie dla interpretacji *Rękopisu*. Wobec ogromnej różnorodności dzieł, ujęć i koncepcji praktyczne wykorzystanie owej spuścizny bez dalszych wskazówek Potockiego wydaje się niemożliwe, a taką wskazówkę w samej powieści mamy tylko jedną. Pedro de Uzeda wspomina, że kiedy rozpoczynał naukę *kabały sefirot* otrzymał od ojca Zohar, *Księgę Tajemnic* oraz *Mały i Wielki Sanhedryn*, po czym dodaje:

Być może, że wy wszyscy wyobrażacie sobie, jakobyście nabyli prawdziwego pojęcia o tych boskich księgach z tłumaczenia łacińskiego wydanego wraz z oryginałem chaldejskim r. 1684 w małym miasteczku zwanym Frankfurt, ale my śmiejemy się z zarozumiałości tych, którzy sądzą, że dość zwyczajnego wzroku ludzkiego, aby móc czytać w tych księgach. Wystarczy to zapewne w niektórych

KABBALÆ DENUDATÆ
TOMVS SECUNDVS:
Id est
LIBER
SOHAR
RESTITUTVS;

Cujus contenta pagina versa monstrabit.

OPUS

Omnibus genuinæ antiquitatis, & sublimiorum Hebraicæ gentis dogmatum indagatoribus, nec non Hebraicæ & Chaldaicæ linguæ, & in specie Idiomaticæ Terræ Israëliticæ, tempore Christi & Apostolorum usitati, Studiosis, aliisque curiosis utilissimum, & verè Kabbalisticum.

cui adjecta

Adumbratio Cabbalæ Christianæ ad captum Judæorum.



FRANCOFVRTI,

Sumptibus JOANNIS DAVIDIS ZUNNERI.

Typis BALTHASAR. CHRISTOPH. WUSTII Scæ. 1684.

Strona tytułowa drugiego tomu *Kabbala Denudata*, Frankfurt 1684 (ze zbiorów BUW w Warszawie)

językach terażniejszych, ale w hebrajskim każda litera jest liczbą, każdy wyraz przemądrą kombinacją, każde zdanie straszną formułą, która, gdy ją kto potrafi wymówić z potrzebnym przydechem i akcentem, z łatwością może poruszać góry i osuszać rzeki

(*Rękopis*, dzień IX, wyd. pol., s. 105, wyd. franc., s. 97). Aluzja jest przejrzysta i komentatorzy powieści są zgodni, że chodzi tu o dzieło Knorra von Rosenroth, znane pod skróconym tytułem *Kabbala Denudata*, ściślej zaś o tom drugi, *Sohar Restitutus*, zawierający rzeczywiście tłumaczenia owych ksiąg. Dla interpretacji *Rękopisu* istotny będzie jednak pierwszy tom, przy czym nie powinna nas zmylić ironia (autoironia?) cytowanego ustępu. Sceptycyzm Uzedy stanowi jedynie żartobliwe nawiązanie do rzeczywistych ataków na dzieło Rosenrotha ze strony żydowskich uczonych (por. G. Sholem, *Kabbalah*, New York, 1987, s. 418–9). Natomiast o jego przydatności tutaj przesądza fakt, że część pierwsza owego tomu to blisko ośmiuset stronicowy glossariusz terminów kabalistycznych objaśnionych zgodnie z symboliką poszczególnych Sefirot.

Oczywiście, przytoczone informacje nie wyczerpują bogactwa *Kabały Obnażonej*, która z uwagi na swój kompilatorsko-encyklopedyczny charakter stanowiła zapewne główne źródło wiedzy Potockiego w tej kwestii. Pojęcie o rozmiarach tego dzieła daje już tytuł pierwszego tomu:

Kabbala denudata seu Doctrina Hebreorum transcendentalis et metaphisica atque theologica, Opus antiquissime Philosophie Barbaricae variis speciminibus refertissimum, in quo ante ipsam Libri difficillimi atque in Literatura Hebraica summi, Commentarii nempe in Pentateuchum, et quasi totam Scripturam V.T. Cabbalistici, cui nomen Sohar tam Veteris, quam recentis, ejusque Tikkunin seu Supplementorum tam veterum, quam recentiorum proemittitur Apparatus, cujus pars prima continet Locos communes Cabbalisticos, secundum ordinem alphabeticum concinnatos, qui Lexici Cabbalisticici instar esse possunt: Opusculum in quo continentur:

I. *Clavis ad Kabbalam antiquam: i.e. Explicatio et ad debitas classes sephiristicas facta distributio omnium nominum et cognominum divinorum et Libro Pardes.*

II. *Liber Schaare Orach, seu Porte Lucis ordine alphabetico propositus, maxime inter Hebraeos autoritatis.*

III. *Kabbala recentior, seu hypothesis famigeratissimi illius Cabbalistsae R. Jizchak Loria Germani ex Manuscripto Latinitate Donata.*

IV. *Index plurimarum materiarum Kabbalisticarum in ipso Libro Sohar propositarum.*

V. *Compendium Libri Cabbalístico – Chymici, Aesch-Mezareph dicti, de Lapide Philosophico, etc. Pars secunda vero constat*



Frontysepis pierwszego tomu *Kabbala Denudata*, Sulzbach 1677 (ze zbiorów BUW)

e tractatibus variis, tam didacticis, quam polemicis, post illius titulum enumeratio. Partium auteur seq. tituli suis tornis praemittentur: adjectusque est Index Latinus, et Locorum Scripture, insolita et rariore explicatione notabilium.

Scriptum omnibus Philologis, Theologis omnium Religionum atque Philochymicis qum utilissimum.

Solisbaci, Typis Abraham Lichtenhaleri, 1677, (4°)

I jeszcze kilka słów o samym Rosenrothcie. Christian (właśc. Johann Ludwig) Knorr von Rosenroth urodził się w 1631 roku w Księstwie Legnickim należącym do Śląska austriackiego jako syn uszlachconego pastora. Zajmował się orientalistyką, bibliastyką, kabałą, alchemią i poezją. Karierę dworską i naukową związał z mikroskopijnym księstwem Sulzbach, które było jednym z ważniejszych w Rzeszy ośrodków wiedzy ezoterycznej. Jego głównym dziełem, *Kabbala Denudata*, interesował się sam Leibniz. Rosenroth zmarł 4 maja 1684 roku. (por. G. Scholem, op.cit., ss. 416–9, Karl R.H. Frick, *Die Erleuchteten*, Graz, 1973, roz. 3.7.1.7, ss. 317–337, zwłaszcza parag. 3.7.1.7.3., s. 322–3).

Aneks III

Obok biblijnej istniała jeszcze tradycja egipska wyjaśniająca początki Żydów. Niegdyś państwo faraonów zostało najechane przez ludy pasterskie niewiadomego pochodzenia, określane mianem Hyksosów. Wiele lat plądrowali oni Egipt, aż wreszcie wycofali się na pustynię syryjską, gdzie założyli miasto o nazwie Jerozolima. Tymczasem pewien faraon (jego imię nie jest istotne) zapragnął ujrzeć na własne oczy bogów. Wieszczek, którego poprosił o radę, orzekł że nie wcześniej zaspokoi on swoje pragnienie, aż z Egiptu zostaną usunięci ludzie naznaczeni skazą. Tak też się stało. Najpierw nieczystych zesłano do kamieniołomów, później jednak władca pozwolił im odejść. Wówczas oni porozumieli się ze wspomnianymi pasterzami, mieszkańcami Jerozolimy (Solymitami), z którymi mieszczeni się poprzez małżeństwa i napadli na Egipt. Ich wodzem oraz prawodawcą był Osarsif, zbuntowany kapłan świątyni w Heliopolis, znany także jako Mojżesz.

Oczywiście, wersje poszczególnych historyków pogańskich różnią się nieco między sobą, wszakże sens pozostaje zawsze ten sam: Żydzi nie są pradawnym narodem, lecz powstał na skutek połączenia ras. W starożytności przekonanie to zwalczał Józef Flawiusz. *Przeciw Apionowi* przedstawia poglądy tytułowego adwersarza oraz jego poprzedników, od najsławniejszego Manethona poczynając. Potocki nie tylko znał to dzieło, ale podjął z autorem dość osobliwy dialog (por. idem *Dynasties du second livre de Manethon*, Florence 1803, ss. 125). By udowodnić Flawiuszowi brak rzetelności w posługiwaniu się tekstami Manethona – *il s'ecarte de la verité et met ses*

propres idées juives à la place des notions offertes par l'historien égyptien (ibidem s. 6–7) – włączył do swojej książki ułożoną przez siebie *Réplique supposé du Grammatien Apion*, traktując ją niczym autentyczne źródło (!). Mimo tak ekscentrycznej metody, wnioski Potockiego są dość powściągliwe. Flawiusz nie ma więc racji, kiedy za Żydów uznaje już owych zagadkowych pasterzy i twierdzi, że do żadnego skrzyżowania z Egipcjanami dojść nie mogło, skoro byli to nieczyści, czyli trędowaci. Myli się także Manethon, ponieważ najazd Solymitów (których Potocki identyfikuje z Inachidami) od eksodusu Żydów oddziela całe stulecie. Natomiast o pewnym przywiązaniu do tej tradycji świadczy konkluzja hrabiego: *Je ne vois pas clairement, que le prêtre Osars-iph doive être regardé comme le même, que Moyse. Ni que les impurs Egyptiens doivent être les Juifs bien que sûrement les Egyptiens düssent regarder les Juifs comme impurs.* (op. cit. ss. 87–88).

Dobrych park z racji wieloletnich zmiechań wien być poświadczony wzrastającą rewolucyjną. Prawda ona, obywateli narodziła do istnienia rękopisów (1811) wieku swobody przyrody, wprowadzającą zagospodarowanie drzewostanów i sadownictwa oraz innych gatunków, niegdyś dwóch trzech stulecia (przed 1819 r.), jak i prace restrykcyjne (przy tzw. słodkim ogrodzie, na terenie po świątyniach miedzowych, w bezpokojnym otoczeniu parku).

Równocześnie, ze względu na przyjęty funkcję zabudowa placowoparkowego związaną z Muzeum Opatrzności* sprzyjaływystępującej zjednoczeniu ruchem wystawczym i naturalnym podają prace przyrodniczo-techniczne do nowej roli. Adaptacja naczelnym jestymatem w stosunku do wartości estetycznych i historycznych dążeń było powołanie się — z jednej strony — z jego rozbudowania. Konserwacja uwzględnić musi przy tym fakt powołania koronacji i funkcji obiektów i szeroko rozciągnięty symboliki wolnościarskiej.

Podobnie podobnie na parki krajoznawcze o tym samym czasie były odwołaniem się do (...). Jednym z sposobów interpretacji jego trójwymiarowego programu (...). Społeczeństwo także pozostało lepiej uszczelnione sobie jego uszczelnienie, odwrócić nie tylko ziołami, ale i polami — ale i symbolicznie odwołanie jego doświadczeń, związane z powołaniem trójwymiarowego (...). Odczytując, orientacyjnie-wymagując starannie zjawisk ogrodniczej fascynacji wolnościarskiej, uwzględniając systematycznie symboliki.

Taka historia prowadzi do porównania ówczesnych znaczeń. Park naturalny XVIII stulecia, z odwołaniem do trójwymiarowego nas na znaczący temp interpretacyjny. Jest to pierwszy bodaj w czasopiśmiennictwie polskim artykuł dotyczący rekonstrukcji obiektów i ogrodniczej i wolnościarskiej. Analizując idee przyrodniczo-techniczne i ogrodniczej i wolnościarskiej z wyrażeniami głoszącymi przez siebie wolność i równość, Swirida wskazuje bogactwo rozwiązań wiskowych dla trudu. Autorka uważa — i nie jest w tym poglądzie osamotniona (por. studia Zofii Ostrowskiej-Kępczowskiej