

Maria Kalinowska

"Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego", Marian Śliwiński, Słupsk 1986 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 81/4, 367-375

1990

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.

kalnej demokracji, przy upartym — i ahistorycznym — zapoznawaniu idei patriotycznych, zdaje się wynikać z przeżyć marcowych. Opis organizacji XIX-wiecznych studentów, który odsuwa na margines udział młodych ludzi w dramacie walk niepodległościowych i akcentuje przy tym ich konsekwentną samoobronę przed wszelką polityczną manipulacją, zmienia się w próbę stworzenia tradycji dla innych studenckich wystąpień. Nie uchybiając w niczym wartościom tej ciekawej rozprawy można zaryzykować tezę, że jej autor, mając na celu przede wszystkim analizę naukową, nie wyswobodził się całkowicie z sidła mitu.

Elżbieta Kiślak

Marian Śliwiński, *ANTYK I CHRZEŚCIJAŃSTWO W TWORCZOŚCI ZYGMUNTA KRASIŃSKIEGO*. (Recenzent: Zbigniew Sudolski). (Słupsk 1986). Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Słupsku, ss. 230.

„Celem pracy jest opis funkcjonowania opozycji antyku i chrześcijaństwa w dziele Zygmunta Krasińskiego” (s. 3). Antyteza ta zostaje przedstawiona przez Mariana Śliwińskiego jako „głęboko zakorzeniona w pisarstwie autora *Irydiona*, stanowiąca swoisty zwornik jego konstrukcji intelektualnej i artystycznej” (s. 3), organizująca znaczenia historiozoficzne, antropologiczne i estetyczne jego twórczości. Rozprawa „Wkracza w problematykę relacji: »romantyzm i chrześcijaństwo, romantyzm i antyk«,” przy czym „ogranicza się [...] do opisu funkcjonowania romantycznej opozycji antyku i chrześcijaństwa — a także ściśle z nią związanej opozycji Południa i Północy — w dziele Krasińskiego” (s. 3).

Otwierając książkę obszernie i bogate erudycyjnie *Wprowadzenie* zawiera najogólniejszą charakterystykę tradycji antyczno-chrześcijańskiej, która zostaje przez badacza skontrastowana z kulturą nowożytną, a zwłaszcza — romantyczną. Fundamentem rozważań Śliwińskiego, niejako ich aksjomatem, jest wyrazista w całej pracy wizja kultury europejskiej jako jedności oraz ciągłości antyku i chrześcijaństwa. Takiemu rozumieniu tradycji europejskiej — jak rekonstruuje to autor — zaprzecza romantyzm, który jedności oraz ciągłości antyku i chrześcijaństwa przeciwstawia dualistyczne widzenie obu formacji kulturowych, postrzegając je jako sprzeczne i antytetyczne. Opozycja antyku i chrześcijaństwa, zarysowująca się już w okresie odrodzenia, a będąca podstawą romantycznej wizji tradycji, jest swoistym świadectwem kryzysu kultury europejskiej, która w ten sposób zdaje się zrywać ze swymi korzeniami. Romantyzm rozbijając jedność antyczno-chrześcijańskiej kultury równocześnie „rehabilituje i dowartościowuje średniowiecze, czyniąc je równorzędną w stosunku do antyku (czy też zgoła donioślejszą) komponentą swojej wizji historii kultury europejskiej” (s. 16).

Tak rozpoznając romantyczny stosunek do tradycji europejskiej próbuje autor ustalić funkcję, jaką w romantyzmie pełni antyk i chrześcijaństwo. Pytaniu o sens takich romantycznych przewartościowań tradycji towarzyszy w pracy Śliwińskiego refleksja nad XIX-wiecznymi przemianami w geografii kultury: nad znamioną dla romantyzmu opozycją Południa i Północy oraz jej nowym, rehabilitującym Północ, wartościowaniem. Autor ukazuje genezę przeciwstawiania obu obszarów oraz próbuje określić strukturę znaczeniową i romantyczny sens obu opozycji: antyku i chrześcijaństwa, Południa i Północy. Wykorzystując bogaty materiał egzemplifikacyjny pochodzący z pism autorów reprezentatywnych dla epoki ukazuje Śliwiński rozmaite — zwłaszcza epistemologiczne i historiozoficzne — konteksty owych opozycji. „Bliskie jest romantyzmowi chrześcijaństwo ze wszystkimi swoimi dualizmami, napięciem i niepokojem świadomości, bliski jest im jednak również antyk, w którym dualizmy były jeszcze nieobecne i który stanowił okres harmonii i piękna” (s. 25).

Podobną antynomiczność odkrywa również autor w romantycznej opozycji: Północ—Południe; choć bowiem „Północ jest przestrzenią romantycznej poezji i metafizyki, stanowi sztandarowe hasło romantyków i najczęściej wynoszona bywa nad Południe”, to jednak „Występuje [...] w romantyzmie również odmienne rozumienie opozycji. Południe wartościowane może być wyżej jako ziemia tradycji i kultury, Północ natomiast staje się przestrzenią nowożytnego, cywilizacyjnego barbarzyństwa. W ten sposób przeciwstawienie przybiera nieoczekiwanie swój dawny kształt. To rozumienie opozycji [...] niezmiernie bliskie jest [...] Krasińskiemu” (s. 27).

Takie zarysowanie antynomii światopoglądu romantycznego staje się punktem wyjścia do zasadniczych dla rozprawy rozważań o twórczości Krasińskiego: z szeregu analitycznych przybliżeń wyłania się obraz twórcy, który na romantyczny sposób postrzega dualizm kultury europejskiej, a równocześnie — w sposób sobie właściwy, szczególnie formułuje i projektuje wizję przyszłej syntezy antyku i chrześcijaństwa jako fundamentu ostatecznego kształtu Europy. Przy tym — i wszystkie części pracy ten wątek zawierają — doniosłą rolę w formowaniu przyszłego świata określonego przez ideę syntezy dziedzictwa antycznego i chrześcijańskiego wyznacza Krasiński Polsce. „Dialektyczną syntezę przeciwieństw dzielących antyk i chrześcijaństwo widzi romantyk jako fundament kultury europejskiej czasów przyszłych, przy czym synteza ta dokonuje się za sprawą mesjanistycznego posłannictwa narodu polskiego” (s. 200). „Krasiński tkwi w romantyzmie, pogląd na świat przedstawiony w jego dziele zależny jest w samych swych fundamentach od romantycznych idei, również wizja tradycji antyczno-chrześcijańskiej powstaje pod zdecydowanym wpływem romantyzmu. Tym samym oddala się poeta od antycznego i chrześcijańskiego obrazu świata i człowieka, a jego ujęcie tradycji kultury europejskiej odbiega od tradycji samej. Wypada tylko na koniec stwierdzić swoisty paradoks. Oto dzieło Krasińskiego w takim samym stopniu jest wyrazem dążności do stworzenia uniwersum kultury w oparciu o antyk i chrześcijaństwo, co świadectwem kryzysu pojmowania tradycji europejskiej w romantyzmie” (s. 201).

Taka rekonstrukcja istotnych elementów światopoglądu Krasińskiego, która akcentuje dynamiczność jego postawy, eksponuje ruch myśli i wysiłek aksjologiczny twórcy, jest niezwykle cenna dla wiedzy o poecie romantycznym. Jest przy tym ta rekonstrukcja przeprowadzona z wielką precyzją i konsekwencją, widoczną także w wyborach metodologicznych. Badacz ukazuje rozmaite, bardzo szerokie konteksty interesujących go opozycji myślenia romantycznego, przeważają jednak w jego rozprawie wątki epistemologiczne i — zwłaszcza — historiozoficzne. Ta perspektywa dominuje w pracy. Stosunek romantyków do antyku i chrześcijaństwa jest tu przedstawiany przede wszystkim w porządku poglądów historiozoficznych twórcy, a nie np. jako zagadnienie wyobraźni poetyckiej czy dylemat egzystencjalny¹. I choć autor pisze, że omawiane przeciwstawienia miały fundamentalne znaczenie tak dla konstrukcji historiozoficznych i estetycznych Krasińskiego, jak i dla sfery obrazowania artystycznego w jego twórczości (s. 41), to jednak wybiera drogę odtwarzania właśnie konstrukcji historiozoficznych poety i umieszczania ich w klarownie opisywanych i precyzyjnie budowanych modelach światopoglądowych. Takie spójne modele interpretacyjne przez swą wyrazistość i konsekwencję pozwalają lepiej wydobyć główne wątki problemowe dzieła Krasińskiego.

Nie znaczy to jednak, że Śliwiński pomija sferę obrazowania artystycznego — w jakimś sensie stanowi ona przecież elementarny przedmiot jego zainteresowań

¹ Tych aspektów jednak autor nie pomija.

badawczych. Ale sfera ta jest przedstawiona jako podporządkowana wyrażaniu poglądów historiozoficznych. Oto dwa charakterystyczne przykłady takich sfunkcjonalizowanych analiz: „Wyobraźnia Krasińskiego wciąż zmierzała będzie ku Południowi, ku przestrzeni tradycji. Tam dokonywała się będzie synteza problematyki europejskiej, uniwersalnej z problematyką polską” (s. 112); „Natura południowa nie jest [...] jedynie tłem wydarzeń, lecz funkcjonuje w obrębie centralnych wątków ideowych utworu. Krajobraz alpejski, kreowany jako pejzaż idealny, ściśle łączy się z historiozofią, staje się podstawą mesjanistycznej wizji” (s. 115—116). Śledząc rozważania badacza odnosimy niekiedy wrażenie, że to cała wyobraźnia Krasińskiego, wszystkie siły poetyckie jego twórczości, a i wszystkie sensory kreacji artystycznych autora *Irydiona* wyczerpują się w budowaniu konstrukcji historiozoficznych. Taki sposób analizowania jest jednak oczywiście świadectwem pewnego wyraźnego zamysłu badawczego, jasnego i konsekwentnego wyboru metodologicznego, dającego bardzo dobre rezultaty poznawcze, odpowiadające określonemu rozumieniu dzieła Krasińskiego i jego dominant znaczeniowych. A jednak lektura pracy Śliwińskiego wielokrotnie zmusza do formułowania prowokacyjnych pytań: czy zawsze i do końca wyobraźnię poety możemy podporządkować poglądom historiozoficznym? zamienić na intelektualnie weryfikowalny dyskurs? czy zawsze „na tych samych falach pracuje” intelekt poety i jego wyobraźnia? czy może te jakże różne elementy niekiedy zderzają się ze sobą, rozchodzą się ich znaczenia, weryfikują się wzajemnie lub sobie zaprzeczają? czy może któraś z omawianych przez badacza antynomii i opozycji rozdzierających historiozofię Krasińskiego nie jest raczej świadectwem owej tajemniczej wielowymiarowości dzieła literackiego, której nie sposób dyskursywnie wyrazić?

Te pytania jednak w żadnym razie nie mogą podważyć sensowności i celowości wyborów metodologicznych autora. Są w istocie jedynie potwierdzeniem inspirującej siły jego rozważań i wniosków. Można bowiem powiedzieć, że tak wyraźny wybór sposobu badania dokonany jest przez Śliwińskiego z pełną świadomością istnienia innych, odmiennych możliwości interpretacyjnych, i że — paradoksalnie — dopiero tak konsekwentnie zastosowana metoda pozwala na sformułowanie problemów rozwiązywalnych w odmiennych porządkach badawczych.

Również inspirujące, ale i niekiedy budzące sprzeciw lub zdziwienie, są liczne uogólnienia formułowane przez badacza, zwłaszcza w odniesieniu do tradycji antyczno-chrześcijańskiej czy szeroko pojętej kultury romantycznej. Koncepcja pracy wymagała syntetycznego, modelowego przedstawiania obu formacji kulturowych oraz takiegoż rekonstruowania ich wizji w twórczości Krasińskiego, jak też innych romantyków. Wysiłek syntetycznego ujęcia tych zagadnień — tak ogromnie przecież skomplikowanych i wielowymiarowych — dał bardzo dobre rezultaty poznawcze, zaowocował wieloma cennymi wnioskami, a jednak bardzo wysoki stopień uogólnień sprawia, że pewne tezy, z konieczności nie wypowiedziane czy nie zawsze udokumentowane konkretnymi, stają się dyskusyjne lub domagają się uściśleń. Dotyczy to np. operowania kategorią „antyku” na oznaczenie wyraźnie przecież różnicowych w świadomości romantycznej elementów kultury greckiej i rzymskiej (do tego zagadnienia przyjdzie jeszcze w niniejszej recenzji powrócić). Odnosi się to również do zaprezentowanego we *Wprowadzeniu* radykalnego przeciwstawienia tradycji antyczno-chrześcijańskiej kulturze nowożytnej (w tym romantycznej), którą cechuje „odrzućcie wiary w Objawienie”, „wyobcowanie człowieka z uniwersalnych ram bytu”, „odrzućcie Transcendencji”, koncepcja człowieka „zawieszona w metafizycznej próżni”, „wyizolowanej z całości kształtu zjawisk” struktury monadycznej (s. 8—11). Wszystkie te stwierdzenia składają się oczywiście na wyraźną, mającą długą tradycję badawczą koncepcję romantyzmu, jednak radykalność budowanych opozycji i ich ogólność zmusza czytelnika do czujności wobec tak modelowych i „panoramicznych” konstrukcji. Rów-

nocześnie stwierdzić trzeba, że największą i nieustanną czujność wobec pojawiających się w całej pracy — często na potrzeby badawcze formułowanych — uogólnień wykazuje sam autor, wciąż je weryfikując i konfrontując z konkretem semantycznym tekstów romantyków.

Z otwierającego książkę *Wprowadzenia* wyłania się wizja romantyzmu jako formacji kulturowej całkowicie i drastycznie zrywającej z antyczno-chrześcijańską jednością kultury europejskiej. Zrywającej z klasycznym porządkiem i ładem, z wszelkimi tradycyjnymi normami i ideałami, w tym zwłaszcza — z ideą harmonii. Co się wydarzyło w świecie nowożytnym, że człowiek zaczął postrzegać siebie jako bytującego poza całością antyczno-chrześcijańską? W jakim kierunku zmierzał wysiłek aksjologiczny romantyków? Czy jest możliwe przezwyciężenie tego dramatycznego zerwania? Te pytania, wypowiedane z perspektywy człowieka w. XX², znajdują się u podłoża wszystkich rozważań Śliwińskiego; wyznaczają centralną problematykę rozprawy, wykraczającą poza krąg ściśle tylko historycznoliterackich zagadnień. Dramatyczne pytanie formułowane przez autora na marginesie refleksji nad twórczością Krasieńskiego to pytanie o wyłamanie się romantyzmu z jedności antyczno-chrześcijańskiej i o nowe, romantyczne koncepcje przezwyciężania tej kryzysowej sytuacji.

Może więc kluczem do zrozumienia książki Śliwińskiego jest rozpoznawanie postawy romantycznej jako dramatycznie i — można powiedzieć — rozpaczliwie poszukującej wartości? Może tym, co w tej rozprawie najbardziej fascynujące, jest skupienie uwagi na owym dynamizmie w poszukiwaniu wartości, na antynomiach rozdzierających światopogląd romantyczny, na niemożliwości wykrywania się stabilnego systemu wartości, na niemożności przywrócenia światu zagubionej harmonii. Jedno jest pewne — zdaje się sugerować autor — zerwanie z dawną, klasyczną, stabilną strukturą wartości symbolizowaną przez jedność antyczno-chrześcijańskiej tradycji śródziemnomorskiej. Te nowe obszary, ku którym zwraca się romantyk („nowe” — to także znaczy: ponownie zinterpretowane), nie są już tak wyraziście i jednoznacznie wartościowane, nie są tak aksjologicznie jednoznaczne. Północ, Południe, antyk, chrześcijaństwo... Śledzimy za autorem pracy przemiany znaczeń tych najważniejszych kategorii kultury europejskiej — przemiany również w obrębie samego światopoglądu romantycznego. Antyk jako okres harmonii i piękna (s. 25), harmonijne połączenie transcendencji z immanencją, jedność duszy i ciała, podmiotu i przedmiotu, ale i afirmacji materii (s. 24) czy nawet jednostronnej kultury opartej na racjonalizmie, empiryzmie, materializmie (s. 100). Północ jako przestrzeń romantycznej poezji i metafizyki, ale i nowożytnego, cywilizowanego barbarzyństwa. Północ wyżej wartościowana niż Południe, ale i Południe wynoszone nad Północ (s. 27). Południe jako natura i materia (s. 172, 173), ale i Północ jako natura, materia, pierwotność (s. 27). Południe jako skończoność, ograniczoność, realność, materialność, sensualizm, poganizm (s. 180), ale i jako materia przeniknięta elementem duchowym (s. 26) czy obszar doświadczenia chrześcijańskiego (s. 182)³. Ten świat „poruszony”, przez historyzm i subiektywizm wyrwany z antyczno-chrześcijańskiego ładu, nie może się ustabilizować.

Wartość pracy Mariana Śliwińskiego ujawnia się w dwóch porządkach: nie tylko w sposobie odczytywania twórczości autora *Irydiona*, ale i (a może nawet przede wszystkim?) w planie badań nad całym romantyzmem jako określoną hi-

² Zob. np. część *Wprowadzenia* zatytułowaną *Romantyczne opozycje w humanistyce XX wieku*.

³ Przywołuję tu niektóre z rekonstruowanych przez autora romantycznych znaczeń wymienionych kategorii, uwzględniając także sensy nadawane im przez Krasieńskiego.

storycznie formacją kulturową. Rozpatrywana w tym porządku książka wypełnia poważną lukę w wiedzy o polskim romantyzmie, zwłaszcza zaś o relacjach: romantyzm a antyk, romantyzm a antyczno-chrześcijańskie dziedzictwo kultury europejskiej. Przynosi w tym względzie nowe ustalenia, porządkuje dotychczasową wiedzę, otwiera perspektywy dla dalszych badań, jest niezwykle inspirująca.

Wydaje się, że współczesna, najnowsza historia polskiej literatury romantycznej najwięcej uwagi w zakresie omawianej problematyki poświęca Norwidowi, którego miejsce wśród twórców romantycznych jest przecież jednak szczególne. Dotyczące wielkich romantyków rozprawy wybitnego filologa klasycznego Tadeusza Sinki, tak bardzo wartościowe (zwłaszcza w aspekcie erudycyjnym), tak pionierskie i podstawowe, nie mogą już dziś wystarczyć — zarówno ze względu na przyjęte tam rozwiązania metodologiczne, jak i, zwłaszcza, w związku z reprezentowanym przez tego uczonego typem oglądu literatury romantycznej: z perspektywy kultury i tradycji antycznej⁴. Prace Sinki, nawet jeżeli śledzą występowanie w romantyzmie wątków wobec starożytnej kultury i literatury polemicznych, to wyrażają fundamentalne i niezachwiane przekonanie o zasadniczej jedności kultury europejskiej: jedności obejmującej także romantyzm.

Natomiast cała praca Śliwińskiego wyrasta z rozpoznania dramatycznej sytuacji kultury romantycznej (a także XX-wiecznej — bo i ta perspektywa wyraźnie w książce występuje) oraz jej stosunku do tradycji: zerwanie z dawną jednością, inne, dualistyczne rozumienie dziedzictwa europejskiego, a równocześnie — natychmiastowe szukanie ocalenia i pojednania, wprowadzanie utopii, co w odniesieniu do Krasińskiego oznacza — szukanie jedności antyku i chrześcijaństwa, budowanie syntezy, praca nad nią, projektowanie jej. (Na marginesie dodajmy, że badacz zdaje się tu aktualizować przedstawioną przez M. Janion w pracy *Romantyzm — rewolucja — marksizm. Colloquia gdańskie* koncepcję postawy romantycznej jako buntu i szukania pojednania.)

Perspektywa, z jakiej formułował swe wnioski Sinko, była perspektywą ciągłości i jedności kultury europejskiej. Tymczasem — jak ujawnia to Śliwiński — romantyzm wprowadza własną koncepcję tradycji kultury europejskiej. Literatura romantyczna istnieje w wysiłku reinterpretacji dziedzictwa antycznego i chrześcijańskiego, określa się przez ten wysiłek reinterpretacji, wykracza poza prostą postawę kontynuacji czy tylko zaprzeczenia. Buduje swe wizje historyczologiczne i antropologiczne w dynamicznej postawie negacji, zerwania, ale i poszukiwania, wypracowywania jedności. Książka *Antyk i chrześcijaństwo w twórczości Zygmunta Krasińskiego* znakomicie ten mechanizm, ten dynamiczny stosunek romantyzmu do tradycji europejskiej ujawnia, wskazując tym samym drogę dalszych badań, raz jeszcze potwierdzając, że niemożliwy jest prosty powrót do metod dawnych prac filologów klasycznych — ze względu na tkwiącą immanentnie w romantyzmie postawę aktywnego stosunku do tradycji, jak też i na współczesną wiedzę o romantyzmie, domagającą się ponownej analizy dawnych rozpoznań. Tak pisze o tym Śliwiński: „Nawiązanie Krasińskiego do tradycji oznacza zawsze tworzenie nowego modelu tej tradycji, w akcie kontynuacji zawarty jest nieuchronnie moment polemiki i zaprzeczenia. Opierając się na antyku i chrześcijaństwie wypracowuje poeta z gruntu odmienną od tradycyjnej wizję kultury, wizję ściśle mieszczącą się w strukturze światopoglądu romantycznego” (s. 4).

W ten sposób zarysowują się główne wątki problemowe i założenia metodologiczne całej pracy. Kolejne rozdziały rozprawy koncentrują się na poszczególnych, sygnalizowanych we *Wprowadzeniu* zagadnieniach.

⁴ Mówię tu przykładowo o jednym tylko autorze. Wśród nowszych polskich prac dotyczących interesującej nas problematyki brak pozycji monograficznych.

Tak więc rozdział I dotyczy funkcjonowania opozycji antyku i chrześcijaństwa w całości historiozoficznych poglądów Krasińskiego, które, zdaniem autora, opierają się na zasadniczym przeciwstawieniu: materii i ducha, są niejako rozpięte między dwoma biegunami: materialności i duchowości. Przedmiotem bezpośredniego oglądu czyni w tym rozdziale badacz poglądy Krasińskiego na Rzym, na chrześcijaństwo oraz na relacje między Polską a Rosją.

Szczególne miejsce — jak rozpoznaje to Śliwiński — zajmuje w twórczości i myśli Krasińskiego Rzym, a zwłaszcza przeciwstawienie Rzymu pogańskiego i Rzymu chrześcijańskiego. Tak np. *Irydion* ukazuje przełamywanie się epoki materialistycznej w epokę chrześcijańską, w której panuje zasada ducha (s. 56), inne zaś teksty (jak *Przedświt*) budują „Historiozoficzną paralelę między przełomem pogańsko-chrześcijańskim i mającym nastąpić przełomem współczesnym” (s. 61). „Współczesny świat oczekuje na wielkie odrodzenie moralno-religijne. [...] Nowym Mesjaszem będzie naród polski” (s. 63).

Kluczowa dla historiozofii Krasińskiego opozycja materii i ducha funkcjonuje również — zdaniem autora — w wypowiedziach poety na temat chrześcijaństwa⁵. „Pojawia się [...] idea syntezy sprzecznych tendencji: sygnalizująca poszukiwanie nowej formuły chrześcijaństwa, nowej religii, odpowiadającej czasom przyszłym” (s. 66). „Nowe chrześcijaństwo będzie syntezą wszystkich sprzeczności europejskiej kultury” (s. 67). Przy czym dla ostatecznego kształtu chrześcijaństwa decydujące znaczenie ma kategoria narodowości. „Wyjściem z głębokiego kryzysu i chaosu będzie synteza sprzeczności, integracja idei chrześcijańskiej i materialnej, doczesnej rzeczywistości, porządku religijnego i porządku świeckiego, Kościoła i państwa” (s. 69). Szczególne miejsce w dziele zniesienia historycznych antynomii bytu i myśli, natury i transcendencji, polityki i religii wyznacza Krasiński Polsce. Dzięki narodowi polskiemu odnaleziony zostaje najgłębszy sens chrześcijańskiej wiary. „Przyjście Chrystusa przypieczętowało kres Rzymu starożytnego, śmierć i zmartwychwstanie Polski oznacza definitywne przeminięcie »drugiego Rzymu« — świata nowożytnej cywilizacji”, dopełnienie i sfinalizowanie procesu wcielania się idei chrystianizmu w świat historyczny (s. 70).

„Historiozofię Krasińskiego wyróżnia oczekiwanie kresu historii, totalnej odnowy i przemiany ludzkości, mającej dokonać się w oparciu o antyčno-chrześcijańskie ideały miłości, dobra, prawdy” (s. 75). „Krasiński-mesjanista głęboko wierzy w kres dziejów i w nadejście Królestwa Bożego na ziemi. Wyróżnikiem dopełnienia się dziejów jest synteza antyku i chrześcijaństwa, główna nadzieja natomiast wiąże się z Chrystusowym posłannictwem Polski” (s. 75—76). „Za sprawą Polski dokona się [...] synteza antyku i chrześcijaństwa” (s. 76).

Z rozważań zawartych w rozdziale I książki, jak i z innych jej części, wyłania się niezwykła na tle polskich koncepcji mesjanistycznych — Krasińskiego wizja Królestwa Bożego na ziemi. Wątek ten należy do najbardziej interesujących i ważnych tematów całej rozprawy. Fascynujące jest śledzenie żmudnej i odpowiedzialnej pracy badacza nad rekonstrukcją sposobu, w jaki autor *Nie-Boskiej komedii* buduje tę wizję: wyraża ją bowiem przez odwołania do historycznie określonych znaków kultury. Słowackiego „Jeruzalem słoneczna” — jak pisze Śliwiński — w niczym nie będzie przypominała historycznej rzeczywistości. Królestwo, o którym pisze Krasiński, to synteza dwóch fundamentalnych doświad-

⁵ Zwróćmy uwagę, że chrześcijaństwo pojawia się w pracy jako ściśle, historycznie umiejscowiona formacja kulturowa i światopoglądowa i jako taka utożsamiona ze średniowieczem. „Średniowiecze” i „chrześcijaństwo” — te nazwy używane są w książce zamiennie. Punktem odniesienia swych rozważań o XIX-wiecznych przemianach chrystianizmu uczynił Śliwiński chrześcijaństwo, traktowane jako struktura zastygła w formach średniowiecznych.

czeń historycznych Europy — antyku i chrześcijaństwa, to powrót do zachwianej jedności kultury europejskiej. Oryginalność jego mesjanizmu, przeciwstawiającego się koncepcjom Mickiewicza i Słowackiego — określona jest przez kategorię „tradycji”. Tak zarysowujące się analizy i wnioski autora rozprawy są bardzo cenne i inspirujące, „dają do myślenia” o różnych romantycznych koncepcjach przekroczenia historii: odpowiednikiem Mickiewiczowskiego „człowieka wewnętrznego” czy „ducha” Słowackiego byłaby może w tym porządku wychylona w przyszłość wizja (utopia? ideał?) jedności kultury antyczno-chrześcijańskiej przewyższającej antynomie historycznego bytu człowieka XIX wieku? Krasiński, przedstawiany przez Słowińskiego jako poeta kultury, raz jeszcze (choć w nowym — na tle literatury przedmiotu — sensie) okazuje się może bliższy Norwidowi niż dwóm pozostałym wielkim romantikom?

Rozdział II dotyczy funkcjonowania opozycji Południa i Północy w historiozofii Krasińskiego, przy czym antyteza ta w znacznym stopniu stanowi kontynuację i dopełnienie fundamentalnego przeciwstawienia antyku i chrześcijaństwa. W dziele Krasińskiego wiążą się one ściśle i przenikają.

W twórczości autora *Irydiona* dostrzec można „proces stopniowego odchodzenia od gloryfikacji Północy, wprowadzania w jej miejsce Południa, a także Polski jako reprezentantki Słowiańszczyzny” (s. 100). (Na marginesie dodajmy, że badacz we wszystkich analizach uwzględnił porządek przemian pisarstwa Krasińskiego, co doprowadza do cennych ustaleń dotyczących rozwoju jego twórczości i różnic między poszczególnymi okresami biografii artystycznej.) „Południe to antyk, Północ to chrześcijaństwo. To samo przeciwstawienie, które określało tradycję europejską, odnosi się też do czasów współczesnych” (s. 105). „Identyfikacja jest też sposób przewyższenia antynomii. Sprzeczne tradycje antyku i chrześcijaństwa jednoczy i harmonizuje Polska, kontrast między Południem i Północą godzi Słowiańszczyznę, w której Polsce znów przypada naczelną rolę” (s. 107). Charakterystyczna jest dla Krasińskiego „chęć połączenia idei Chrystusowego posłannictwa Polski z Południem jako ziemią tradycji antyczno-chrześcijańskiej [...]” (s. 124).

Po omówionych powyżej trzech częściach pracy zawierających syntetyczny opis funkcjonowania w romantyzmie opozycji antyku i chrześcijaństwa, a także Południa i Północy oraz — na tym tle — ich roli w twórczości Krasińskiego, przedstawia autor rozdziały analityczne, skoncentrowane wokół trzech tematów: architektury (rozdział III), ideału kobiety (rozdział IV) oraz pejzażu (rozdział V). Tak więc rozdział III dotyczy opozycji architektury starożytnej i architektury średniowiecznej. W romantyzmie przeciwstawienie antyku i gotyku — mimo dowartościowania architektury chrześcijańskiej — wciąż ma charakter antynomii (s. 125). W twórczości Krasińskiego „Gotyk wyższy jest od antyku, podobnie jak chrześcijaństwo wyższe jest od starożytności jako kolejny etap dziejów. Antyk reprezentuje jednak również niezbywalne zalety, których brak architekturze gotyckiej. W rezultacie zajądają się one antynomicznie, dopełniają, zarysowuje się perspektywa ich dialektycznej syntezy” (s. 127). Przy czym idea syntezy właściwa jest Krasińskiemu dojrzałemu; początkowo jest on od niej raczej daleki (s. 147). „Podobnie jak na innych polach refleksji Krasińskiego, tak i tutaj synteza antyku i gotyku oznaczać ma pogodzenie idei i formy, ducha i materii, nieskończoności i skończoności” (s. 149). I w tym fragmencie rozważań badaczka pojawia się wątek polskości: jednoczenie w tradycji polskiej pierwiastków pogańskiej oraz chrześcijańskiej architektury (s. 130, 132). Warto może zwrócić uwagę na znajdujące się w tej partii książki bardzo interesujące i subtelne analizy koncepcji gotyku jako natury.

W kolejnym rozdziale Słowiński przedstawia charakterystyczne dla Krasińskiego „myślenie o ideale kobiety jako dialektycznej syntezie pierwiastka duchowego

wego, wiążanego z chrześcijaństwem, i pierwiastka cielesnego, kojarzonego z antykiem"; w myśl koncepcji autora *Irydiona* „chrześcijański spirytualizm i starożytny materializm utworzyć mają nową jedność na miarę nadchodzącej epoki dziejów” (s. 151). Tak więc synteza antyku i chrześcijaństwa w sposób najbardziej istotny określa ideał kobiety u Krasieńskiego (s. 168), przy czym i tu pojawia się — jako niezwykle ważny dla budowania owej wizji przyszłościowej syntezy — element polskości: ów antyczno-chrześcijański ideał zostaje bowiem przez poetę silnie spolonizowany (s. 169).

W tej partii znajdują się rozważania na temat — jak określił to autor — „romantycznego kultu rzeźby”: według estetyki romantyzmu zarówno strona podmiotowa, jak i cielesność podniesione zostają w rzeźbie starożytnej do rangi ideału (s. 160). „Oczywiście klasyczna rzeźba nie może być ostatecznym modelem romantycznego piękna. [...] Ideał romantyczny będzie syntezą chrześcijańskiej podmiotowości i antycznej cielesności” (s. 161). Zastanawia przypisywanie estetyce romantycznej kultu rzeźby, tradycyjnie łączonego z tendencjami nieromantycznymi. Brak tu przykładów uzasadniających taki pogląd. Budzi również pewne wątpliwości niezbyt wyraźne usytuowanie koncepcji Krasieńskiego wobec poglądów *stricte* romantycznych. Czy autor *Nie-Boskiej* w swej fascynacji posągowością łączoną z chrześcijańskim uduchowieniem zajmuje osobne, szczególne miejsce wśród romantyków, zbliżając się tak może do typu wyobraźni Norwida? Czy raczej wyraża w ten sposób stanowisko dla estetycznych tendencji romantyzmu charakterystyczne?

Rozdział V, ostatni, dotyczy znaczeń i sposobu funkcjonowania w twórczości Krasieńskiego przeciwstawienia dwóch pejzaży: Południa oraz Północy. Poeta „daleki [jest] od stereotypu romantyka jako wyznawcy »poezji Północy«, darzy bezwzględny kultem południowy, śródziemnomorski pejzaż” (s. 171). W jego zainteresowaniu Południem „wyrażało się poszukiwanie natury i materii, wychodzące naprzeciw fundamentalnej niedomodze epoki, jaką był skrajny subiektywizm i spirytualizm” (s. 172—173). Zatem i w tym rozdziale Śliwiński ukazuje, jak kolejna antynomia światopoglądu romantycznego zostaje w twórczości autora *Irydiona* przewyciężona; i tym razem szczególnie istotna okazała się kategoria „tradycji”. „Przestrzenia tradycji, przestrzenia autentycznej egzystencji Europejczyka jest Południe” (s. 183). „Południe stanowi przestrzeń natury, a zarazem przestrzeń religii chrześcijańskiej. Harmonijna synteza materialnego, zmysłowego piękna natury i czysto duchowego piękna chrześcijaństwa to wkład, jaki wnosi Południe do skarbcza tradycji kultury europejskiej” (s. 198).

Jednym z istotnych wątków całej pracy jest zagadnienie stosunku romantyków do kultury greckiej. Rozpoznania Śliwińskiego dotyczące tej problematyki są bardzo ważne i dla dalszych badań niezwykle inspirujące. Pewne wątpliwości budzi jednak niedostateczne może zasygnalizowanie odrębności tej kwestii.

Otóż w świadomości romantycznej Grecja zajmowała miejsce szczególne, antyk grecki był wyraźnie odróżniany od rzymskiego. Autor rozprawy rekonstruując stosunek Krasieńskiego i innych romantyków do antyku — mimo że podaje przykłady ujawniające to zróżnicowanie — w ostatecznych ogólnych wnioskach zdaje się ową różnicę niwelować. Oczywiście jest to uzasadnione tematem pracy oraz koncepcją kultury europejskiej znajdującą się u podstaw rozważań, a także samymi wypowiedziami romantyków, którzy często pisali o „antyku” po prostu, a nie konkretnie o Grecji czy o Rzymie. Brak w książce wyraźnego rozróżnienia tej kwestii doprowadza jednak do pojawienia się pewnych niekonsekwencji (?) czy paradoksów: przykładowo — gdy we *Wprowadzeniu* rekonstruuje autor kształt opozycji antyku i chrześcijaństwa w pismach romantycznych, to przywołuje opinie

romantyków głównie na temat Grecji⁶. Na tej podstawie może formułować poglądy o romantycznej wizji antyku jako okresu „panowania harmonijnej jedności podmiotu i przedmiotu, ich doskonałej adekwatności” (s. 24), o starożytności jako epoce, w której „dualizmy były jeszcze nieobecne” i która „stanowiła okres harmonii i piękna” (s. 25). Gdy więc w następnej części pracy analizuje badacz wizję Rzymu jako ośrodka refleksji Krasińskiego nad starożytnością, to ten brak rozróżnienia może niepokoić. Rzym: materialistyczny, racjonalistyczny, jednostronny, schyłkowy jako synonim „antyku” i Grecja: symbol harmonii, przepojenia materii pierwiastkiem duchowym, równowagi — również jako synonim „antyku”?

Pytania te nie kwestionują jednak wyborów metodologicznych i wniosków badacza, w istocie potwierdzają jego koncepcję interpretacyjną — zamiśl koncentrowania uwagi na dualizmach i antynomiach światopoglądu romantycznego.

Maria Kalinowska

Steve Ressler, JOSEPH CONRAD: CONSCIOUSNESS AND INTEGRITY. New York and London (1988). New York University Press, ss. X, 168.

Joseph Conrad: Consciousness and Integrity jest jedną z bardziej interesujących pozycji w conradowskim stanie badań ostatnich lat. Poprzez pryzmat problematyki prawości i moralnej dojrzałości („*integrity*”) postaci ogniskuje rozważania na *Jądrze ciemności*, *Lordzie Jimie*, *Nostromo*, *Tajemnym wspólniku*, *W oczach Zachodu*; zajmuje się marginalnie *Księciem Romanem* i *Zwycięstwem*. W tradycji owych badań sytuuje się najbliżej publikacji Alberta J. Guerarda *Conrad. The Novelist* (najczęściej przywoływanej przez Resslera), prezentującej psychologiczno-symboliczną wizję dzieł autora *Lorda Jima*, oraz Thomasa Mosera *Joseph Conrad. Achievement and Decline*, udowadniającej tezę, iż późniejsze utwory pisarza były artystycznie słabsze od wcześniejszych.

Zdaniem Resslera, „*integrity*” zajmuje miejsce centralne w kompleksie Conradowskich problemów moralnych. Badacz rozumie przez nią poznanie i zaaprobowanie moralnej istoty osobowości, samoświadomość postaci — uzyskane poprzez cierpienie oraz doświadczanie sytuacji ekstremalnej i tragicznej rzeczywistości, a zwłaszcza poprzez przewyżczanie tak typowego dla Conradowskich bohaterów wybujałego indywidualizmu, idealizmu, jak też sceptycyzmu, poprzez autorefleksję prowadzącą do wyartykułowania własnej tożsamości. Według Garnetta podróż Conrada do Konga przyniosła taką właśnie transformację jego „ja”, uzyskanie prawości i dojrzałości moralnej przez samego pisarza: przemianę postawy bezrefleksyjnej i romantycznej w rozczarowanie rzeczywistością, jej szerszą i pogłębianą wizję. Osiągnięcie „*integrity*” stanowi również proces od poznania tragizmu egzystencji do przewyżczenia go. Ujęcie Resslera pokrewne jest zatem formule przełamania wyobcowania bohaterów poprzez ich zaangażowanie w sprawy społeczności, formule zaprezentowanej przede wszystkim przez Iana Watta, a także np. przez niżej podpisanego¹, i sytuuje się w grupie tych ujęć światopoglądu

⁶ Na temat romantycznej wizji Grecji zob. np. uwagi autora na s. 82—83, 122—123.

¹ I. Watt, *Joseph Conrad. Alienacja i zaangażowanie*. (1964). Tłumaczyła z angielskiego H. Carroll-Najder. W zbiorze: *Conrad w oczach krytyki światowej*. Warszawa 1974, s. 151—156. — W. Krajka, *Izolacja i etos. Studium o twórczości Josepha Conrada*. Wrocław 1988, passim.