

Artur Żywiołek

"Wypatrywanie Miasta Bożego" : Kraśiński Zdziechowskiego

Słupskie Prace Filologiczne. Seria Filologia Polska 8, 45-54

2010

Artykuł został 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.

Artur Żywiołek

Akademia im. Jana Długosza
Częstochowa

„WYPATRYWANIE MIASTA BOŻEGO”. KRASIŃSKI ZDZIECHOWSKIEGO

Jak wiadomo, pierwszej rewizji polskiego romantyzmu dokonał Stanisław Brzozowski, zapowiadając „ruch, który później stanie się charakterystycznym motywem wszystkich kolejnych rewizjonistów romantycznych”¹. Motyw ów uobecnia się w przekonaniu, że nie ma zasadniczej sprzeczności między romantyzmem a nowoczesnością, skoro język „syndromu romantycznego”² stanowi istotny składnik nowoczesnych prądów kulturowych, powtarzających pewne właściwości typologiczne romantyzmu³. Romantyzm „typologiczny” prefigurował – w pewnym stopniu – modernistyczne obsesje nowego początku; obsesje przybierające niekiedy postać mitycznego Nowego Jeruzalem, *Himmelreich auf Erden*, „nowego wspaniałego świata”. Towarzyszyło temu jednak również rozczarowanie doczesnym porządkiem świata, rzeczywistością, która nie była w stanie zaspokoić faustowskiego pragnienia mocy w życiu jednostek obdarzonych poczuciem transcendentalnego Ja. Rewizja romantyzmu była także ujawnieniem – jak to uczynił Stanisław Brzozowski w *Legendzie Młodej Polski*, a zwłaszcza w *Głosach wśród nocy* – fałszywej świadomości, która nazbyt łatwo odnajdywała transcendentalne *arche* w pozaziemskich rejonach⁴.

Wedle takiego rozumienia Marian Zdziechowski nie był rewizjonistą; nie demistyfikował „romantycznej świadomości fałszywej”, nie tropił figur retorycznych stwarzających pozory metafizycznej głębi i boskiej genezy, a mających jedynie walor konsolacyjny. Na kartach pism Zdziechowskiego często natomiast natrafimy na fragmenty świadczące o naiwnym rozumieniu romantycznej metafizyki, bez świadomości obecnego w logosie romantycznym konfliktu między językiem „transcendentalnym” a przedstawianą rzeczywistością. Autor fundamentalnego *Pesymizmu*,

¹ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków 2004, s. 13.

² *Ibidem*, s. 51.

³ Na temat aspektów romantyzmu „historycznego”, choć niezamkniętego w ramach jednej epoki, oraz „typologicznego” (powtarzającego się) zestawu własności prądu kulturalnego pisze Andrzej Waliński w książce *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*. Warszawa 1977.

⁴ Zob. S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, wstęp C. Michalski, posłowie A. Bielik-Robson. Warszawa 2007, s. 15.

romantyzmu a podstaw chrześcijaństwa nie był też czytelnikiem wrażliwym na romantyczną ironię, zbyt łatwo i często literalnie odbierał mistyczne deklaracje romantyków polskich. Wrażenie to pogłębia anachroniczny styl Zdziechowskiego, wychowanego z jednej strony w duchu pozytywizmu, z drugiej zaś „uwikłanego” w młodopolskie poetyzmy.

Mimo to, a może właśnie dzięki temu, ów anachronizm, wyrażający się w silnym emocjonalnym nacechowaniu wypowiedzi, przede wszystkim zaś model empatycznej krytyki literackiej⁵ umożliwił Marianowi Zdziechowskiemu wnikliwą re-wizję dzieł polskich wieszczów romantycznych oraz ich światopoglądowego *credo*. Wyodrębnienie morfemu „re-” w słowie „re-wizja” sugeruje akt repetycji, powtórnej lektury tekstów polskiego romantyzmu przez Zdziechowskiego ze względu na zasadniczy nurt jego zainteresowań historiozoficznych i eschatologicznych, a mianowicie motyw Nowego Jeruzalem. „Szukanie Miasta Bożego, tęskliwe wyczekiwanie zejścia Niebieskiego Jeruzalem na ziemię, żądza powszechnego zbawienia i powszechnej szczęśliwości, słowem nastroj apokaliptyczny [...] stanowi cechę charakterystyczną mistyki rosyjskiej i słowiańskiej”⁶. Mesjanistyczny i eschatologiczny trop Nowego Jeruzalem ma także znaczący rewers w postawie pesymizmu, w przekonaniu, że świat w złu leży i tym samym domaga się zbawczej interwencji: boskiej bądź ludzkiej w postaci heroicznego (rewolucyjnego) czynu.

Zdziechowskiego re-wizje polskiego romantyzmu stanowią interesujący zapis krystalizowania się myśli, idei, pojęć, których następstwa odczuwane są do dzisiaj. Dotyczy to między innymi takich zagadnień z pogranicza polityki i religii, jak relacja między państwem a Kościołem, jednostką a instytucją, stan kultury europejskiej w wymiarze dyskursów tożsamościowych uobecniających się w próbach re-definiowania człowieka, wspólnoty społecznej i narodowej. Romantyczna re-wizja, której dokonuje Marian Zdziechowski, nie ma charakteru autotelicznego, stanowi raczej próbę ukazania i opisu źródeł dwudziestowiecznych nurtów refleksji kulturowej o Europie i jej związków z innymi tradycjami. Logos Europy przybiera złożoną i skomplikowaną postać „niedokończonej przygody”⁷, transgresywnej eksploracji materialnych i duchowych obszarów egzystencji, poszukiwania nowej koncepcji podmiotowości, intensywnego dążenia (*das Streben*) do urzeczywistnienia Nowego Jeruzalem (raczej świeckiego niż meta-fizycznego – „nie z tego świata”). Stąd też ryzykowny może być gest redukcji wymienionych aspektów kultury Zachodu do mitu Wyjścia, choć sam *habitus* Wyjścia, wywodzącego się z tradycji biblijnej, obejmuje swym zasięgiem różnorakie doświadczenia i ich kulturowe (filozoficzne, literackie, artystyczne – plastyczne i muzyczne) artykulacje. Romantyzm był jednym z pierwszych świadectw przesilenia kulturowego, gdy rozpadowi uległy dotychczasowe „mapy pojęć” i powstawać zaczęły nowe orientacje. Następstwa owego „przesilenia” zachodzą do dzisiaj, dlatego tak istotna okazuje się re-interpretacja

⁵ Zob. na ten temat: M. Głowiński, *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*. Kraków 1997.

⁶ M. Zdziechowski, *Antynomie duszy rosyjskiej (Mikołaj Bierdiajew)*. W: idem, *Wybór pism*, wstęp, wybór i red. M. Zaczyński. Kraków 1993, s. 274.

⁷ Zob. Z. Bauman, *Europa – niedokończona przygoda*, tłum. T. Kunz. Kraków 2005.

tekstów, które wyszły spod ręki świadków tego kulturowego przełomu. Jednym z tych światów był właśnie Marian Zdziechowski. Oczywiście jest, że sumą Zdziechowskiego było i zapewne pozostanie dzieło jego życia *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (1914), niemniej jednak wcześniejsze prace – *Byron i jego wiek* (t. I 1894, t. II 1897), *U opoki mesjanizmu* (1912), a zwłaszcza *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofia polską* (1912) – zawierają interdyscyplinarny, ze względu na literacko-filozoficzne pogranicze zainteresowań badawczych autora, przegląd stanowisk dotyczących duchowych aspektów współczesnej kultury. Zdziechowski koncentruje się na zagadnieniach twórczej ewolucji dziejów, możliwościach przekształcania widzialnej rzeczywistości, zapisując przy tym niezmiernie istotny z punktu widzenia losów nowoczesnej kultury europejskiej proces entropii pojęć i wartości (map mentalnych) określających tożsamość Zachodu.

Wizja Krasińskiego składa się z trzech tematycznych części poświęconych mityce, eschatologii i mesjanizmowi w polskiej literaturze romantycznej. Czytanie romantyzmu Zdziechowski zaczyna od Zygmunta Krasińskiego. Nieprzypadkowo, jak się zdaje, autor umieścił nazwisko trzeciego wieszca na początku wymienionej rozprawy, nadając całości rozważań tytuł pochodzący z pierwszej części. *Wizja Krasińskiego* staje się, w ujęciu Zdziechowskiego, swoistą re-wizją, powtórzeniem, reinterpretacją światobrazu autora *Nie-boskiej komedii*. Tytuł rozprawy Zdziechowskiego wskazuje również na ten aspekt wyobraźni artystycznej, który ma swoje zakorzenienie w doświadczeniu romantycznej epifanii⁸. Oprócz konwencjonalnej semantyki „wizji” jako twórczego wyobrażenia rzeczywistości, można wskazać aspekt rewelatorski i profetyczny. „Wizja” stanowi bowiem bliski synonim „widzenia”, mistycznego zachwycenia, „czucia i wiary”. Jeśli zatem w tytule omawianego tomu Zdziechowski umieścił słowo „wizja”, to tym samym wyznaczony został główny profil metodologiczny studiów nad literaturą romantyczną.

Studium o myśli Zygmunta Krasińskiego zawiera opis koncepcji Cieszkowskiego i Schellinga, co wyznacza filozoficzny kontekst rozważań o takich dziełach, jak *Syn Cieniów*, *Traktat o Trójcy*, *Psalmy*, *Przedświt*. We wszystkich wymienionych utworach Zdziechowski tropi przejawy pewnej myślowej formuły, zakładającej istnienie metafizycznego i teleologicznego porządku rzeczywistości. Brak takiego założenia uniemożliwia zrozumienie sensu dziejów. Warto zauważyć, że Krasiński staje wobec nierozstrzygalnego dylematu: albo świat uzyskuje w perspektywie eschatologicznej swoje dopełnienie (zbawienie), albo pozostaje tylko „trud i ból”. Zdziechowski przytacza fragment listu poety do Henryka Reeve’a z 1836 roku. W liście tym zawarte jest świadectwo swoistego impasu światopoglądowego, przybierającego niemalże postać Kierkegaardowskiego nierozstrzygalnika „albo-albo”:

⁸ Epifania romantyczna stanowi rodzaj „mistyczno-egzystencjalnego olśnienia, [...] objawienia uniwersalnego porządku, bezpośredniej wizji”, natomiast „nowoczesne epifanie są objawieniami – raczej świeckimi niż boskimi – tego, co nie bezpośrednio widoczne [...] oraz ucieleśnione, realnie istniejące”. Zob. R. Nycz, *Poetyka epifanii a początki nowoczesności*. W: idem, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w polskiej literaturze nowoczesnej*. Kraków 2001, s. 89. Zob. także: Ch. Taylor, *Epifanie modernizmu*. W: idem, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zespół, naukowo opracował T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson. Warszawa 2001, s. 837-909.

Warunkiem niezmiennym działania – cel – [...] skoro zaś celem nieskończonym szczęście, jedno z dwojga być musi: albowy ustala czynność, skoro celu osiągnięcie, a wówczas nastaje nicość, albowy trwała odłączona od celu, a wówczas to znów trud i ból. Nie mogę wyjść z tego fatalnego dylematu i kiedyś głowę sobie o to rozbiję. Szczęśliwi ubodzy duchem⁹.

A zatem Krasiński zapisuje możliwą konsekwencję uznania idei ontologicznego pesymizmu, przy czym, co warto podkreślić, przewyciężenie tego impasu znajduje się, zdaniem autora *Wizji Krasińskiego*, w Schellingiańskiej idei „człowieka-w-Bogu” oraz „natury-w-Bogu”. Teza o obecności dwóch natur w Bogu stanowi przykład konstrukcji myślowej, pozwalającej wyjaśnić pochodzenie i naturę zła, bólu i cierpienia w świecie w relacji do wszechmocy i dobroci Boga. Schelling mówił o epoce Ojca, poprzedzającej stworzenie świata; epoce przewyciężonej przez Syna-Słowa i Światła, walczącego z opornymi i chaotycznymi żywiołami natury w Bogu. Przyszłość należy jednak do Ducha. Pomysł Schellinga znalazł odzwierciedlenie w historiozofii Cieszkowskiego, którego *Prolegomena zur Historiosophie* są, zdaniem Zdziechowskiego, przejawem „marzenia mesjanicznego”, wyrastają bowiem z „tęsknoty za rajem ziemskim przez Polskę urzeczywistnionym” (WK, 3). Choć poglądy Schellinga i Cieszkowskiego wykazują pewne powinowactwa z dialektyką Hegła, to jednak w większym stopniu stanowią próbę jej przewyciężenia. Zdziechowski nie bez racji zauważa, że system Hegła może nieść „nihilistyczne i materialistyczne konsekwencje” (WK, 39). „Teoria” trzech epok (Ojca, Syna i Ducha) ma co prawda charakter profetyczny (marzenie o Nowym Jeruzalem), niemniej z powodu swego metafizycznego statusu prowadzi, według Zdziechowskiego, do negacji ziemskiej rzeczywistości. Wiara w nadejście epoki Ducha separuje człowieka od codziennych doświadczeń:

Chrystus wywołuje oderwanie się człowieka od ziemi, dając mu świadomość jego wyższych, nadziemskich przeznaczeń. Odkrywamy bowiem niebo i tam przeniósłszy prawdę, dobro i ład świata, tym samym człowiek ziemię poniżył i potępił [...] i stała się ona pastwą nieładu (WK, 6).

Z tych właśnie przyczyn Cieszkowski „wyrzucił z myśli swej te fakty, które mu codzienne doświadczenie niesło” (WK, 12). Autor *Wizji Krasińskiego* dostrzega pewien paradoks: oto bowiem z jednej strony marzenie o Nowym Jeruzalem daje poczucie sensu i celu dziejów świata, z drugiej zaś strony potęguje doświadczenie absurdu świata, który „w złu leży”. Palingeneza – w wersji zaproponowanej przez Schellinga i Cieszkowskiego – okazuje się więc formułą paradoksalną, wobec której Krasiński stanął w poczuciu „fatalnego dylematu” poznawczego i moralnego. Zarówno Cieszkowski, jak i Krasiński projektują swoje wizje eschatologiczne, opierając się na heglowskiej logice, przybierającej jednak kształt prostego i banalnego schematu: starożytność (teza) podlega negacji przez chrześcijaństwo (antyteza), aby osiągnąć syntezę w epoce Ducha. Trzem fazom rozwojowym odpowiada u Krasińskiego „starożytne czucie”, „chrześcijańska myśl” i „duchowa wola czynu” (WK, 35).

⁹ M. Zdziechowski, *Wizja Krasińskiego. Ze studiów nad literaturą i filozofią polską*. Kraków 1912, s. 46. Dalej jako WK z podaniem numeru strony.

Mimo że recepcja tekstów Cieszkowskiego i Krasieńskiego wydaje się na pozór odtwórczą prezentacją, wzbogaconą co prawda filozoficznymi odniesieniami, to jednak Zdziechowskiemu udaje się uchwycić *in statu nascendi* zawiązki tych myśli, których konsekwencje określiły kształt współczesnej kultury i polityki. Omawiając na przykład religijne dylematy Krasieńskiego, wynikające z próby pogodzenia panteizmu z ideą Boga osobowego, Zdziechowski zapisuje ważne rozpoznanie dotyczące pesymizmu, w którym dostrzega antycypację nihilizmu. Entropia wartości, przemieszczanie się i rozpad pojęć uznawanych za uniwersalne i konieczne z obiektywnymi kryteriami wywołały uzasadniony niepokój autora, który jako jeden z nielicznych zdawał sobie sprawę z grozy nadciągającej katastrofy¹⁰. Jednym z jej symptomów był właśnie pesymizm filozoficzny i dekadencja. „Sejsmograficzna wrażliwość” pozwoliła dostrzec Zdziechowskiemu w pismach Krasieńskiego „tożsamość bytu i bólu” (WK, 45). Skoro byt jest złem, należałoby odeń uciec. A jednak „myśl o nicości przejmowała go [Krasieńskiego – A.Ż.] obrzydzeniem” (WK, 45). I chociaż romantyczno-nowoczesne przeżycie nicości ma swoje dzieje¹¹, choć pojęcie nihilizmu i doświadczenie nicości skutecznie wymyka się wszelkim definicjom, to jednak w polskiej rewizji romantyzmu głos autora *Końca Europy* wydaje się ważny. Będąc myślicielem *par excellence* religijnym, Zdziechowski poszukiwał pierwszych oznak zapowiadających kres cywilizacji zachodniej.

„Obrazem ducha epoki” jest zdaniem Zdziechowskiego *Syn Cieniów* Krasieńskiego. „Gdy w *Legendzie* mamy tylko odgłos filozofii Krasieńskiego, *Syn Cieniów* daje nam jej obraz treściwy a silny” (WK, 60), zauważa Zdziechowski. Jego uwagę przykuwają motywy „rozpadu”, „przeobrażenia”, „odrodzenia”, korespondujące w dużej mierze z apokaliptyczną wrażliwością autora *W obliczu końca*. Poza tym Zdziechowski wydobywa z tekstów Krasieńskiego, prócz treści filozoficznych, również ich walory, by tak rzec, epifaniczne. Dzieło literackie może bowiem odsłaniać ukryte losy i przeznaczenie narodów; wizja artysty staje się „miejscem” i momentem, w których krystalizują się wzory egzystencji. Zdziechowski przywołuje opinię profesora Antoniewicza, który widział w *Synu Cieniów* „najgłębszą emanację ducha ludzkiego”.

Główną figurą myślową w pismach Mariana Zdziechowskiego jest mit końca, wyrażający się w polifonicznym układzie motywów rozpadu, zagłady, nocy (ciemności), bólu, cierpienia, zła. Zdziechowski tropi więc w pismach Zygmunta Krasieńskiego różnorakie postaci wskazanego mitu. Zgodnie jednak z romantyczną symboliką inicjacji, narracje końca świata znajdują swoje dopełnienie w profetycznych zapowiedziach przemiany, odrodzenia, czy wręcz zmartwychwstania. Tak dzieje się na przykład w *Legendzie*, gdzie wykreowana została wizja zburzenia Bazyliki św. Piotra w Rzymie. Kościół ulega rozpadowi, doświadcza огоłocenia, ale równocześnie

¹⁰ „Kiedy ktoś po latach zapewnia, że miał jasną świadomość stanięcia »w obliczu końca«, nie trzeba mu wierzyć, bo takiej jasnej świadomości nikt prawie nie miał, z piszących może tylko Marian Zdziechowski i Stanisław Ignacy Witkiewicz”, twierdzi Czesław Miłosz. Zob. idem, *Ogród nauk*. Lublin 1991, s. 32.

¹¹ Z najnowszych polskich opracowań zob. m.in.: J. Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*. Wrocław 2010; M. Werner, *Nihilizm a nowoczesność*. W: idem, *Wobec nihilizmu. Gombrowicz i Witkacy*. Warszawa 2009, s. 7-88; *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, red. M. Sokołowski, J. Ławski. Białystok-Warszawa 2009.

owa kenoza staje się momentem przemiany ziemskiego kościoła w „Miasto Święte Jeruzalem” (WK, 63). Temat przemiany, duchowego rozwoju podejmuje jednak Krasiński przede wszystkim w utworze *Syn Cieniów*. Jest to, jak powiada Zdziechowski, „obraz ducha, który wydobywa się z natury i drogą przeobrażeń dochodzi do jedności z Absolutem” (WK, 63). Przypomina to Hegłowską „noc świata”, budzący grozę moment rozpadu każdej symbolicznej tożsamości. Metafora „Syna Cieniów” kryje kilka ważnych znaczeń: przede wszystkim „syn” jawi się jako antyteza „ojca”, z kolei „cień”, jako *Natur in Gott*, wyobraża „ciemność”, „chaos”, „ślepią prawdę bytu”. Syn-Logos pokonuje siły chaosu, wprowadzając sens, ład i światło (WK, 64). Krasiński, w opozycji do Hegla, zakładał jednak rozwój, proces ewolucyjnej przemiany rzeczywistości, a nie tylko konfrontację przeciwieństw, twierdzi Zdziechowski. Autor *Syna Cieniów* idzie raczej tropem Schellingiańskiej odysei ducha, sądząc, że nasze jednostkowe Ja z natury rzeczy „grawituje ku Bogu”, skoro człowiek jest „myślą serdeczną Boga i częścią Jego” (WK, 63).

Lektura pism Zygmunta Krasińskiego wiedzie Zdziechowskiego ku „nowoczesnym” formułom podmiotowości: „Syn Cieniów” to „człowiek – moc nieznaną”, „współczesny tytan”, przemieniony w toku duchowej ewolucji w „Syna Światłości”. Tytaniczna wersja podmiotowości łączy się z ideą „przebóstwienia wszystkiego”. Potrzeba jednak heroizmu czynu, wielkiej przemiany, która przybliży człowieka i ludzkość do Miasta Bożego, Nowego Jeruzalem, powtarza za Krasińskim Zdziechowski. Nie przesądzając stopnia i miary retoryczności tego rodzaju fantazji (*de facto* fantazmatów), których funkcją zasadniczą jest „sklejenie” w spójną całość obrazu rzeczywistości, warto spojrzeć na rewers figury Nowego Jeruzalem, Ziemi Obiecanej; figury wpisanej w mityczny porządek narracji Wyjścia/Wygnania. Schellingiańska koncepcja dwóch natur w Bogu, idea dialektycznego przesilenia, przemiany chaosu w ład, stanowi rozwiązanie, które zakłada – co zabrzmi paradoksalnie – „istnienie” nicości. Ów paradoks wynika stąd, że gramatyka języka przekreśla poprawność logiczną sformułowania „istnieje nicość”, pozostawiając jedynie „przestrzeń” możliwych określeń tautologicznych, jak na przykład Heideggerowska „nicość nicestwiejąca” (*Nichts nichtet*), bądź też sytuując się w antynomii typu byt/nicość¹². Nie sposób jednak temu, co jest czystą negacją, przypisać atrybutu istnienia pozytywnego. Wskazując zatem na „nicość” jako „cień bytu”, który jest warunkiem *sine qua non* stworzenia, Krasiński, podobnie jak Schelling, podejmuje refleksję nad relacją zła i stworzenia. Tłumaczy to obecność tezy o „dwóch naturach w Bogu”; tezy, która „usprawiedliwia” Stwórcę za zło stworzenia. Nie chodzi jednak o zbudowanie kolejnej teodycei. Ważniejszy jest motyw nicości, który pojawia się jako konsekwencja refleksji malologicznej. Poczucie zła bytu jest w pewnym sensie „wywołane” przez napór doświadczenia nicości, skoro akt Bożej kreacji poprzedza niejako nicość – cień bytu, ontologiczna ironia biorąca w nawias samo istnienie¹³. Metafora „Syna Cieniów”, tropy ciemności, chaosu i przemiany ukazują romantyczną percepcję rzeczywistości wywiedzionej z nicości. Fan-

¹² Por. G. Steiner, *Gramatyki tworzenia*, tłum. J. Łoziński. Poznań 1991.

¹³ Na temat ironii jako „klucza do nienaiwnego podjęcia dziedzictwa romantyzmu” zob. A. Bielik-Robson, *Granice ironii albo subtelna logika farmakonu*. W: eadem, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*. Kraków 2004, s. 197-257.

tazmaty pustki, „luki” między „horyzontem rzeczywistym” a „horyzontem oczekiwań” generują pragnienie logosu, którego funkcją staje się włączenie w uporządkowaną strukturę, usprawiedliwienie poczucia braku i wyznaczenie niedoskonałości istnienia eschatologicznych perspektyw. Każda bowiem zhierarchizowana i zorganizowana struktura zawiera element konsolacji, a nawet teodycei. W języku kosmogonii i antropogonii wyraźnie widać, że „stworzenie-z-niczego”, „wylanie z siebie człowieka” jest opisem pewnego stanu, który zakłada tożsamość Boga i nicości, a także określa nieredukowalność ludzkiej podmiotowości do jakiegokolwiek elementów lub praelementów natury. W tym sensie „myślenie nicości” jest poszukiwaniem idiomu Boga, człowieka i świata¹⁴. Romantyzm był jednak formacją kulturową, która zerwała z naiwną wiarą w referencyjne możliwości języka („język kłamie głosowi”). Romantyczne, a także nowoczesne artykulacje nicości, skonfrontowane z siłą retorycznej fantazji na temat Ziemi Obiecanej, Królestwa Bożego na ziemi (*Himmelreich auf Erden*), stanowią przejmujący na ogół zapis duchowej odysei i są bodaj najważniejszym elementem europejskiej historiozofii.

Zdziechowski trafnie dostrzega religijne i moralne dylematy Krasińskiego. Autor *Nie-boskiej komedii* chciał być wiernym katolikiem. To zapewne dlatego jego *Traktat o Trójcy* nie został wydany, wiodąc „pośmiertny półżywoć”, jak powiada Zdziechowski. Po śmierci poety Książę Zmartwychwstańcy zwrócili się do rodziny i spadkobierców z pisemną prośbą o niewydawanie *Traktatu*. Jego publikacja – przekonywali zakonnicy – mogłaby stać się powodem publicznego zgorszenia i posądzenia poety o herezję. Z kolei Zdziechowski za najgorszy rodzaj panteizmu uważał system Hegłowski. Widoczna jest stała nieufność autora *Pesymizmu, romantyzmu i podstaw chrześcijaństwa* do tych postaw myślowych, które deifikują człowieka. Zdziechowski czyta Krasińskiego, podobnie jak innych romantyków, w okresie bezpośrednio poprzedzającym wybuch rewolucji bolszewickiej, w której będzie widział mesjanizm *au rebours*, odwróconą ideę Królestwa Bożego.

Lektura pism Zygmunta Krasińskiego, zwłaszcza *Przedświtu* i *Psałmów*, skłania Mariana Zdziechowskiego do sformułowania tezy o tym, że specyfiką postawy światopoglądowej autora wymienionych utworów jest idea poszukiwania prawdy, poszukiwanie zaś przekreśla możliwość osiągnięcia prawdy absolutnej: „szukanie” jest bowiem znaczeniowo spokrewnione z „drogą”. Chrystusowa autodeklaracja („Jestem Drogą, Prawdą i Życiem”) zdaje się stanowić niewypowiedziane założenie tego „modelu” prawdy. Triada pojęciowa, składająca się na ewangeliczną wizję prawdy („droga”, „prawda”, „życie”), określa ważną dla filozofii Krasińskiego relację: „prawda”, zajmująca drugą, co nie znaczy mniej ważną pozycję, jest niejako następstwem „poszukiwania”, bycia-w-drodze; prawda ujawnia się stopniowo, fragmentarycznie i jako taka prowadzi do wyzwolenia (życia pełnego, zbawionego). Dlatego Zdziechowski czytał pisma Krasińskiego jako zapis drogi, dziejów pewnej myśli i być może przypadkowo odkrył „nienaiwny”¹⁵ sposób recepcji tekstów romantycznych. Autor *Wizji Krasińskiego* nie przypisuje romantycznej metafizyce niezmiennych, platońskich parametrów. Marzenie mesjańskie polskich romantyków

¹⁴ Zob. F. Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. i wstępem opatrzył T. Gadacz. Kraków 1998.

¹⁵ Por. przypis 13.

nie stanowi – w przeciwieństwie do rewolucji politycznej jako urzeczywistnionego Wydarzenia mesjańskiego – próby „sprowadzenia” Królestwa Bożego na ziemię. Mesjanizm polityczny Zdziechowski uważał za wyjątkowo niebezpieczny system pojęć powstałych na przecięciu dyskursu polityki i religii¹⁶.

„Mesjaniczne marzenia”, o których pisze Zdziechowski, są – w przypadku Krasieńskiego – „tylko” wizją, wewnętrzną ekstazą myśli, iluminacją obdarowującą poetę obrazami przyszłego zmartwychwstania i objawieniem „celu dziejów” przez Polskę (WK, 78). W ogłoszonym w 1834 roku poemacie Zygmunta Krasieńskiego *Przedświt* Zdziechowski dostrzegł „koronę i typ poezji wieszczej” (WK, 78), wbrew swemu mentorowi Stanisławowi Tarnowskiemu, dla którego *Przedświt* to dzieło „dydaktyczno-filozoficzne”. W utworze tym, w którym wzorem miłości metafizycznej jest Dante, Krasieński przedstawił mesjański obraz „przyszłych czasów uchrześcijanionych przez Polskę” (WK, 92). Posłannictwo Polski polegać miałyby na przygotowaniu momentu zmartwychwstania. „Wówczas przestaną istnieć narodowości¹⁷ i nie będzie już miejsca dla narodowych pragnień” (WK, 93). Krasieński pojmuje misję narodu polskiego jako heroiczny czyn, który stanowi kontynuację i konsekwencję pierwotnego Bożego czynu:

I jako On nas stworzył, tak my tworzyć dalej (musimy)
I z wewnątrz nas samych wyprowadzać światy
By prząść mu, jak nam uprządl widomości szaty (WK, 91)

Według Zdziechowskiego eschatologiczna wizja Krasieńskiego ma najzupełniej chrześcijański rodowód. Autor *Psalmsów* projektuje bowiem „przyszłą epokę, w której sfera polityki przez Polskę w sferę religii przekształconą będzie” (WK, 95). Nie istnieje więc niebezpieczeństwo wynikające z substytucji religii przez politykę albo polityki przez religię w doczesnym porządku rzeczywistości, jak na przykład w rosyjskich polityczno-mesjańskich koncepcjach¹⁸. Droga myśli o nowej wspólnocie ludzkiej (nowym uniwersalizmie kulturowym) wiedzie przez czyn – spotęgowanie dostępnych człowiekowi mocy, czyli wydobycie pierwiastka Bożego z głębi własnego jestestwa. „Przyjście Królestwa Bożego zależy od nas”, napisze Zdziechowski, przywołując słowa Krasieńskiego. Tak zreinterpretowany mesjanizm staje się w większym stopniu misjonizmem niż polityczno-eschatologiczną fantazją¹⁹.

* * *

Romantyczna odyseja ducha, w ujęciu Zygmunta Krasieńskiego i Mariana Zdziechowskiego, jest przykładem wizji, mającej charakter swoistej teodycei: tłumaczy absurd świata, zło, ból istnienia, odwołując się do filozoficzno-religijnych idei, niosących nie tylko pocieszenie, lecz także zakładających urzeczywistnienie takiego

¹⁶ Zob. M. Zdziechowski, *U opoki mesyanizmu. Nowe szkice z psychologii narodów słowiańskich*. Lwów 1912.

¹⁷ Krasieński zakładał jednak, że naród to „ogniwo wiążące Boga ze światem” (WK, 93).

¹⁸ Por. przypis 16.

¹⁹ Zob. J. Ławski, *Symplifikat. Kartka z dziejów Mickiewiczowskiego mesyanizmu*. W: *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak. Kraków 2009, s. 325-384.

modelu kultury narodowej, który prefiguruje nowy typ chrześcijańskiego uniwersalizmu. Krytyczna rewizja romantycznych fantazmatów nie oznacza ich dewaluacji, pozwala natomiast dostrzec i opisać te ich formy, których konsekwencje odczuwamy do dzisiaj: statusu podmiotowości, granic myślenia, wyobraźni, wolności i determinizmu, egzystencjalnych doświadczeń bólu, cierpienia czy zła. Nade wszystko zaś kwestia stosunku religii i polityki, których rozliczne eksploracje zapisują pisarze romantyczni, staje się znów centralnym zagadnieniem kultury²⁰. Twórczość Zygmunta Krasińskiego stanowi zapis „dziejów pewnego umysłu”, pragnącego dokonać radykalnej autokreacji. Trzeba wszelako pamiętać, że na europejskiej mapie intelektualnych wędrówek Odys, ale także Mojżesz, Hiob, Faust, to postaci, których „wyjście z niedojrzałości” prowadziło do kenozy, błędnej wędrówki przez pustynię, całkowitego ogołocenia, ponieważ tylko tak można sobie wyobrazić przemianę i przeobrażenie gmachów Bazyliki św. Piotra w Nowe Jeruzalem.

Struktura tematyczno-kompozycyjna studiów poświęconych romantykowi polskiemu, w szczególności Zygmunтови Krasińskiemu, odwraca powszechnie i tradycyjnie ustabilizowaną hierarchię i kolejność, w jakiej zwykle wymienia się trzech wieszczów. Pierwsza pozycja Krasińskiego wynika z osobistego przekonania Zdziechowskiego, że to właśnie trzeci wieszcz ma „klucz do sanktuarium” (WK, VI) i że jest to „najwyższy wyraz idealizmu polskiego” (WK, VII). Odtworzenie wizji Krasińskiego, powtórne jej uobecnienie stanowi ze strony Zdziechowskiego akt intelektualnej odwagi i przenikliwości. Autor *Wizji Krasińskiego* szuka w lekturze *Przedświtu*, *Psalmsów* czy *Syna Cieniów* wielowymiarowej odpowiedzi na pytanie o sens i znaczenie profetycznej metafory „Miasta Bożego” i, co się z tym wiąże, wyraża również niepokój o granice polityki i religii w czasie rozpadu dotychczasowych tablic aksjologicznych.

W podobnym tonie zadaje pytanie Mark Lilla:

co w samej religii sprawia, że można ją zniekształcać i wykorzystywać w taki sposób? Stoicki optymizm przypuszczalnie mógł się okazać pomocny w poszukiwaniu drogi wiodącej ku pokojowej chrześcijańskiej Europie, ale nie mógł wyjaśnić oczywistych powiązań między religią, polityką i przemocą w teraźniejszości. W religii kryje się więcej mroku – być może całe rozległe królestwo mroku – niż to się śniło stoickim filozofom²¹.

„Wypatrywanie Miasta Bożego”, które „wszędzie święte za świętymi [...] błyszczą [...] na padole starej ziemi” (WK, 94), przyniosło kilka lat po opublikowaniu tomu studiów nad literaturą i filozofią polską groźne i spektakularne próby urzeczywistnienia utopii *Himmelreich auf Erden*. Skutki tych dwudziestowiecznych wydarzeń kultura europejska odczuwa do obecnej chwili. Re-wizja pism Krasińskiego okazuje się więc istotnym wkładem Zdziechowskiego w pracę nad wyjaśnieniem, zrozumieniem i przyswojeniem przez Europę i Polskę następstw romantycznego przesilenia. Głos Zdziechowskiego jest nie mniej ważny niż *Głosy wśród nocy* Stanisława Brzozowskiego.

²⁰ Zob. np. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tłum. J. Mikos. Warszawa 2009.

²¹ Ibidem, s. 81.

Summary

A typical feature of the 19th century Slavonic (and Polish) mysticism was the mood of expectation of the God's Kingdom: the faith in the moral and metaphysical transformation of the world. The eschatological vision of Krasinski does not possess political features, because it is a project of a mature culture of the future, according to Zdzichowski the works of Zygmunt Krasinski are the most excellent example of the Polish messianism.