

Ewa Łubieniewska

"Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego", Maria Cieśla, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979 : [recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 72/4, 411-419

1981

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.

Maria Cieśla, *MITYCZNA STRUKTURA WYOBRAŹNI SŁOWACKIEGO*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, ss. 116. „Rozprawy Literackie”. [Tom] 27. Komitet Redakcyjny: Michał Głowiński (przewodn.), Stanisław Jaworski, Przemysława Matuszewska, Ryszard Nycz (sekr.), Aleksandra Okopień-Sławińska, Edward Pieściowski, Jadwiga Rytel, Alina Witkowska. Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o Literaturze Polskiej. (Z prac Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego).

Nic prawie nie zrozumiał w *Królu-Duchu*, jeśli dwadzieścia strof, to najwięcej; wiersz prześliczny, ale to jak w kalejdoskopie, rysunki barw pełne, lecz bez treści żadnej [...]. Albom ja wariat, czytelnik, albo autor, co pisał [...]¹.

Pierwodruk rapsodu I *Króla-Ducha* wywołał wśród emigracyjnej elity czytelniczej zrozumiałą szok, przewidywany zresztą przez poetę. Opór i zniechęcenie odbiorcy budziła zarówno niezwykłość idei, w której światle tak dowolnie nicował autor poematu polską historię, jak i prowokacyjna (a przynajmniej — niepokojąca) niejasność wykładu. Tę ambiwalentnie ocenianą w różnych okresach rozwoju literatury właściwość tekstu usprawiedliwiała obrona przez autora sytuacja narracyjna: objawienie tajemnicy nie mogło dokonać się za cenę odarcia z tajemniczości, a więc zagęszczenie i wieloznaczność metafor, niedomówienia fabularne, wszelkie zawiłości konstrukcji tworzyły naturalny język rewelacji. Trafność tej formy przekazu docenili modernści, wyczuleni szczególnie na „nadmysłowe” wartości dzieła, skłonni zresztą do rozwijania filozoficznych pomysłów Słowackiego w duchu przekonań własnego prądu, dla zaspokojenia swoich metafizycznych tęsknot. Stąd też pierwsza, obok Kleinerowskiej, próba usystematyzowania i interpretacyjnego naświetlenia filozofii genezyjskiej — *Studia nad „Królem-Duchem”* Jana Gwalberta Pawlikowskiego — wpisywała niejako koncepcje poety w dzieje mistyki europejskiej, począwszy od najstarszych jej korzeni aż po chwilę współczesną autorowi monografii.

Umieszczenie dzieła Słowackiego w tej tradycji filozoficznej pociągało za sobą przyznanie twórcy wyjątkowej pozycji w historii postępowego rozwoju ludzkiej myśli, rozwoju, który wielu ideologów nowej sztuki identyfikowało z wszelką formą postępu. Kazus Słowackiego zdawał się odpowiadać marzeniom o możliwości pełnego opanowania świata — „słowem i duchem”: kreacyjnym czynem artysty i prawodawcy reguł rządzących rzeczywistością. Być może właśnie ambicja stworzenia filozofii uniwersalnej, potwierdzona rodowodem myślowym, jaki wskazali Kleiner i Pawlikowski, dała asumpt do coraz powszechniejszej opinii o mitycznym charakterze genezyjskiej wizji świata, której już sama nazwa odsyłała ku początkom wszelkiego istnienia, a więc ku temu, co stanowi fundament mitycznej opowieści.

Pierwsi komentatorzy mistycznych pism Słowackiego sięgali po słowo „mit”, próbując w ten sposób ogarnąć niezwykły materiał z pogranicza filozofii i poezji. O mitycznym charakterze dzieła świadczyły w potocznym przekonaniu zarówno dążność do ujawnienia prawd ostatecznych, do odkrycia uniwersalnej zasady istnienia świata, jak i poetycka forma rewelacji. Dokonywano również cząstkowych konfrontacji niektórych elementów koncepcji genezyjskiej z mitologiami innych kultur i narodów, stwierdzając w wielu wypadkach wspólnotę zębów wyobraże-

¹ Z. Krasieński, *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*. Opracował Z. Sudolski. Warszawa 1971, list z 24 II 1847.

niowych. W badaniach powojennych Marian Tatara, interpretując najbardziej bodaj mglisty i oporny wobec komentatorskich zabiegów utwór Słowackiego — *Króla-Ducha*, starał się udowodnić, że mit jest strukturą intencjonalnie wpisaną w poemat, a sygnalizowana w dziele sytuacja komunikacyjna odpowiada aktowi rytualnego wtajemniczenia². Były to sugestie niebagatelne: teoria mitu, skryształowana w wyniku badań antropologicznych, mimo rozbieżności między poszczególnymi definicjami, uściśliła znacznie to pojęcie, dzięki czemu mit mógł się stać (poza wieloma innymi możliwościami każdorazowego zastosowania) również kategorią porządkującą literacki labirynt, systematyzującą materiał, przydatną zwłaszcza wówczas, gdy w grę wchodziły twory nie ukończone, a tak z założenia autorskiego zamiatwane i niejednoznaczne, jak genezyjska „fantazja” Słowackiego.

Książka Marii Cieśli — *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego* — stanowi przykład takiego właśnie postępowania, choć autorka założyła sobie cele wielorakie. Zadaniem głównym było w jej intencjach udowodnienie, iż Słowacki to poeta „wyobraźni mitycznej”, bazującej na archetypicznych, głębokich wzorach „oswajania” ludzkiego bytu za pomocą formuł, pojęć, symbolicznych konstrukcji obrazowych, spotykanych we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej. Próbując ustalić, w jakim stopniu świadomość poety uczestniczyła w procesie wykorzystania tego olbrzymiego kulturowego zaplecza, badaczka zachowała dużą ostrożność, choć nietrudno zauważyć, iż skłania się ku pogładowi, że analizowane zjawisko stanowi nie efekt erudycyjnych spekulacji twórcy, lecz immanentny rys jego wyobraźni, zacierającej w sposób właściwy dzieciom, ludom pierwotnym i poetom granice między światem rzeczy a światem fantazji. Jak zauważa Ernst Cassirer: „Poeta i mitotwórca w istocie wydają się żyć w tym samym świecie. Obdarzeni są tą samą podstawową mocą, mocą personifikacji. Nie potrafią kontemplować żadnego przedmiotu, nie nadając mu wewnętrznego życia i osobowego kształtu”³.

Deklarując całościowy ogląd twórczości Słowackiego dla ujawnienia mechanizmów organizujących tę wyobraźnię analogicznie jak w kreacji mitycznej, badaczka skoncentrowała się jednak na dziełach z okresu późnych wtajemniczeń mistycznych. Konsekwencje tego wyboru są dość istotne. Traktując utwory sprzed konwersji religijnej i dzieła powstałe już w okresie genezyjskim jako równorzędny materiał porównawczy, Cieśla uchyla niejako cezurę, którą stanowił w twórczości poety tzw. przełom mistyczny, a zarazem wskazuje na występowanie w programie literackim Słowackiego elementów, które przełom ten uwarunkowały.

Tego rodzaju konfrontacja umożliwia dokonanie wielu cennych spostrzeżeń, choć prowokuje także do sformułowania szeregu pytań: w jaki sposób np. — chciałoby się zagadnąć, wyprzedzając tok wywodów autorki — wyobraźnia mityczna funkcjonuje w obrębie ironicznej koncepcji sztuki, nastawionej na eksponowanie fikcyjności twórców artysty, który postawie naiwnej wiary w magię słowa przeciwstawia *modus* wyrafinowanego estety? Czy określone obrazy, symbole, pojęcia występują tu na tych samych prawach co w późniejszym programie poezji mistycznej? Czy w oparciu o wykryty w dziełach materiał (różnie przez poetę funkcjonalizowany na różnych etapach literackiego rozwoju) można by określić stopień i charakter skonwencjonalizowania kreacji artystycznej — szczególnie w stosunku do utworów młodzieńczych Słowackiego, którym zarzucano naśladownictwo, uległość wobec cudzej formy, wtórność pomysłów? Może udałoby się pogłębienie ten zweryfikować, czyniąc z wszelkiego rodzaju mitycznych odniesień i realizacji swoisty probierz oryginalności twórcy, uwikłanego wszak w określony kon-

² M. Tatar, *Struktura mitu religijnego*. W zbiorze: *Studia romanyczne*. Wrocław 1969, s. 324.

³ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1977, s. 291.

tekst kulturowy. Mit — wedle ideologii romantycznego prądu forma reaktywująca postawę magicznej łączności człowieka z przyrodą — pełnić miał przecież rolę języka epoki.

Nie próbując w tym miejscu rozpatrywać szczegółowo tych mimochodem wyłonionych kwestii, wypada natomiast wskazać drugie ważne następstwo obranej przez autorkę metody. Mimo deklaracji, iż konstatacje dotyczą dzieł Słowackiego w ogóle (co jest zrozumiałe, jeśli interesuje nas nie tyle wybrany obiekt literacki, ile struktura wyobraźni poety), badaczka skoncentrowała uwagę przede wszystkim na utworach okresu mistycznego. Analizując ciąg obrazów, pojęć, kategorii, przy których użyciu zbudował twórca zręby koncepcji genezyjskiej, porównała mianowicie zespół owych literackich rozwiązań z kręgiem wyobrażeń właściwych mitologicznym interpretacjom rzeczywistości, co spowodowało swoiste upozadkowanie zawilości myślowych mistyki Słowackiego.

Większość dotychczasowych komentatorów, którzy uznali, że *Król-Duch* ma strukturę mityczną, zajmowała się raczej formalnymi tego konsekwencjami, udowadniając, iż filozoficzno-poetycka propozycja wystąpiła tu w funkcji niegdyś pełnionej właśnie przez mit, w czym zapewne świadek genezyjskich tajemnic upatrywał gwarancję skuteczności oddziaływania na swoich czytelników — potencjalnych kapłanów „służby bożej”. Cieśla użyła mitycznego klucza do objaśnienia fundamentalnych kategorii genezyjskich i posłużwszy się bogatym materiałem porównawczym z dziedziny antropologii, wpisała opowieść o dziejach *Króla-Ducha* w szeroki obszar kulturowy, uprzystępniając tym samym treść poetyckiego wykładu. Jakiego kształtu nabrały idee genezyjskie w obranej optyce?

Podążając śladem odkryć Eliadego, autorka wyłoniła składniki, które w filozofii Słowackiego organizują relacje między człowiekiem i światem w sposób analogiczny do mitycznej koncepcji rzeczywistości. W myśl przekonania, że mit opowiada historię wzorcową, która zdarzyła się u początku dziejów i powtarzana będzie aż po ich kres, badaczka odnalazła wzór takiej modelowej, wciąż ponawianej sytuacji w podstawowym prawie *Genesis* — samoofiarowaniu się duchów na śmierć, która stanowi bramę nowego wcielenia. Pojawienie się każdej kolejnej formy powtarza więc początkowy akt stworzenia, utwierdzając mityczny porządek świata, w którym obszarom *sacrum* i *profanum* odpowiadają kategorie czasu świętego i historycznego. Przywołując liczne przykłady z tekstów poety Cieśla wykazuje, iż sfery te niekiedy przenikają się i łączą. Ciągłość przestrzeni ziemskiej i czasu historycznego bywa przerywana przez wtargnięcie *sacrum* w obręb ziemskiego, nie uświęconego terytorium. Motywy obrazowe, jakimi posługuje się Słowacki, zakotwiczone są głęboko w wierzeniach pierwotnych, gdzie święte góry, skały czy drzewa — miejsca wzniesione wysoko ponad otoczenie — stanowiły naturalny pomost łączący ziemię i niebo.

Aktowi powołania do życia odrębnych od Boga bytów widzialnych odpowiada, zdaniem badaczki, zapewnione w micie nadejście kresu dziejów, kiedy to przestaną działać wszelkie sprzeczności dzielące strefę ludzi i strefę duchów. Autorka wyłoniła w utopii filozoficznej Słowackiego szeregi tych opozycji (duch—materia, Bóg—Szatan, słońce—ogień, woda—ogień) jako argument, że twórca *Samuela Zborowskiego* obraca się w kręgu wyobraźni mitycznej, i wskazała analogiczne funkcjonowanie tych opozycji w kulturach pierwotnych. Ponieważ występowanie sprzeczności jest warunkiem istnienia mitycznej pełni, w której zasady przeciwne znajdują połączenie u kresu historii, ocena roli poszczególnych sił elementarnych działających w świecie widzialnym musi być ambiwalentna. Tak więc żywiołom lucyferycznym przyznaje się nadzwyczajną wartość, gdyż ich udział w doskonaleniu ewoluującej gromadnie ludzkości jest znaczny. Wszakże *Król-Duch* — *Aryman* myśli genezyjskiej — występując przeciw wartościom uznanym w ludzkiej hierarchii za najwyższe, nieświadomie spełnia misję Boską: objawia narodowi, że

jego zadaniem jest okupywane cierpieniem dążenie ku doskonałości, a zarazem utwierdza całą wspólnotę ludzką w przekonaniu o boskim, podległym prawom transcendencji charakterze bytu. Dopiero to przekonanie, jak dowodzą badania Eliadego, nadaje sens egzystencji w społecznościach pierwotnych, a myśl mityczna jest tego sensu wykładnikiem.

Stąd też Maria Cieśla położyła szczególny nacisk na bardzo istotne w filozofii Słowackiego pojęcie „winy” Ducha — „grzechu zastoju”, które wydaje się w obrębie mistyki poety podobnym przekroczeniem zasad istnienia, jakim jest w kulturach pierwotnych próba przełamania tradycji rytualnej. Próba taka grozi naruszeniem fundamentów świata, pogrążeniem w otchłani chaosu. W systemie genezyjskim moce szatańskie, którym złorzeczy człowiek, nieświadom zbawczej roli cierpienia, przeciwdziałają martwieniu formy, posuwając tym samym dzieło doskonalenia ku końcowi dziejów, który będzie początkiem „wiecznotrwania” w mitycznej pełni, początkiem Nowej Jeruzalem.

Poprzestając na wyłonieniu spośród materiałów, które autorka licznie przywołuje, zasadniczego schematu konstrukcji myślowej, uznanej w książce za mityczną, spytać wypada, czy istotnie system genezyjski poddaje się w całości i bez oporów przytoczonej interpretacji. Czy klarowna już, wpisana w ogólniejszy kontekst filozofia Słowackiego nie zatracą pewnych rysów swoistych, które świadczyć mogłyby raczej o oryginalnym przetworzeniu zasobów wyobraźni zbiorowej w celu podbudowania własnej historiozofii poety niż o zamiarze ogarnięcia chaosu rzeczywistości za pomocą myśli mitycznej? Wprawdzie Cieśla stawia znak równania między historiozofią Słowackiego a mitem, zapowiadając, że sąd ten zostanie dowiedziony, dalszy tok wykładu nie uzasadnia jednak dostatecznie opinii autorki, iż „mesjanizm Słowackiego nie jest jedynie koncepcją filozoficzną” (s. 77), budząc zresztą kolejne wątpliwości, niekiedy już przez historię literatury podnoszone. Czy np. można traktować filozofię genezyjską jako jedną z odmian mesjanizmu i dlaczego mityczna genealogia miałaby propozycję światopoglądową poety nobilitować w jakiś szczególny sposób?

Nie są to wątpliwości natury wyłącznie formalnej: w optyce mitycznej genezyjska wizja dziejów świata ulega dość zasadniczym modyfikacjom. W jakich punktach zaprezentowana interpretacja wydaje się szczególnie kontrowersyjna? W grę wchodzi przede wszystkim: zagadnienie zależności człowieka od Stwórcy, sposób rozumienia postępowego rozwoju (kategorii naczelnej w filozofii poety), pojęcie „dynamicznego” finalizmu, czyli ostatecznego kresu historii ziemskiej.

Autorka, dowodząc, że genezyjska koncepcja świata ma charakter *par excellence* mityczny (w niektórych wierzeniach powstanie Ziemi dokonało się np. przez rozdzielenie ciała giganta, co mogłoby stanowić akt analogiczny do procesu wyłonienia „Duchów Słowa” z Boskiej prajedni), wychodzi z założenia, że „Duchy Słowa” pełnią w stosunku do ludzi tę samą rolę co mityczni bogowie lub istoty półboskie, herosi: ustanawiają wzór postępowania, który uzyskał sakrę Istoty Najwyższej, nadają tym samym rzeczywistości charakter rytualny i czuwają nad funkcjonowaniem powołanego porządku, nad realizacją „planu bożego”. Tymczasem Słowacki używając określeń, które istotnie sugerować by mogły podobny pogląd („Anioł Globowy”, „plan boży”, „Król-Duch”), przypisuje tym pojęciom znaczenie dużo szersze, niż wskazywałaby na to terminologia; jakby wykorzystując język, który z racji swego zadomowienia w kulturze epoki niweluje opór potencjalnego odbiorcy, przekazać chciał treści o wiele bardziej skomplikowane i szokujące.

Rola tego odbiorcy w tekście wzrasta w miarę dojrzewania ostatecznej wersji idei genezyjskiej. Sytuacja narracyjna większości późnych utworów poety zakłada obecność aktywnie wyrażającego swoje uczestnictwo świadka. Marian Tatara we wspomnianym studium o *Królu-Duchu* poświęcił tej sprawie sporo uwagi, konkludując, iż rewelacja bohatera, który jest jednocześnie „duchem opowieści”, ma for-

mę rytualnej inicjacji. Można zgodzić się z tą opinią, trzeba jednak jasno określić, dlaczego przywiązywał poeta tak olbrzymią wagę do obecności świadka, z którego horyzontem oczekiwań tym razem zdaje się ogromnie liczyć. Oto jak narrator *Genezis z Ducha* przedstawia akt narodzin świata:

„Albowiem duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie — a ja m był w Słowie. A my duchy słowa zażądaliśmy kształtów i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas, Panie, pozwoiliwszy, iżesmy sami z siebie z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni. [...] Ty, Panie, odbierasz ciągle ostateczny wyrób miłości, dla której wszystko jest stworzone, przez którą wszystko się rodzi”⁴.

Rzeczywistość jest więc, jak widać, nie tylko wynikiem wspólnej pracy duchów, lecz widzialnym przejawem ciągłej ich metamorfozy: nie ma świata (a więc żadnej formy przyrodniczej — od polipa po człowieka) poza duchem, „Albowiem [...] wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje...”⁵ Najgłębszą, wstrząsającą, acz płynącą niezbitcie z wywodu autora tezą rewelacji było zatem uświadomienie każdemu ze słuchaczy, że — oni to, chociaż w dawnych, nieskończenie odległych wcieleniach, oni, wraz z gromadą innych duchów, dokonali aktu stworzenia świata. Trudno o pogląd bardziej obrazoburczy.

I tu właśnie pojawia się zasadnicza niezgodność mitycznej interpretacji powstania życia z eksplikacją genezyjską: w koncepcji Słowackiego nie ma podziału na mitycznych bogów i na istoty ludzkie powołane przez nich do istnienia, na stwarzających i stwarzanych — są tylko stwórcy. Skoro zaś egzystencja w materii stanowi jedyny sposób realizacji boskiej energii, uchylona być musi tradycyjna granica między *profanum* a *sacrum*. Granica ta, jak wspomniano wyżej, bywa niekiedy w micie przerywana (np. nagłym wtargnięciem świętej sfery w obręb *profanum*), jednak podobny rozkład wartości stanowi warunek statycznej wizji świata, jaką operują kultury pierwotne, gdyż nienaruszalność modelu jest tam gwarancją bezpieczeństwa, jedynym nośnikiem sensowności bytu.

Rewelator *Genezis z Ducha* obala linie demarkacyjne między obiema sferami, ujawniając, że wszystko, co jest — jest święte jako przejaw mocy twórczej, której nie sposób sztucznie wyabstrahować z poszczególnych jej wytworów. Materia ła widzialna forma przeobrażenia nie-bytu w byt, nie zaś wyodrębniona część mitycznej prajedni. Chcąc uzmysłowić czytelnikowi przebieg tego procesu, chętnie posługiwał się Słowacki wyobrażeniem opuszczonej przez pajaka pajęczyny, w której wszystkie linie siatki biorą początek z pustego już środka. Eskapada ducha w kosmos i historię to właśnie widzialny przejaw kreacyjnych możliwości siły sprawczej, która dopiero organizując się w materialny kształt realizuje swoją potencjalną moc. Możliwości kombinatoryczne owego ośrodka energii uważa Słowacki — jak z pewnych jego wypowiedzi wolno wnosić — za nieograniczone: wraz z etapem wędrówki wyznaczonym przez Nową Jeruzalem (będzie ona ukoronowaniem twórczego wysiłku duchów) rozpocznie się nowy proces kreacyjny. Poeta sugeruje, że w jego przebiegu zachowane zostanie jedno tylko prawo — wiecznego ruchu, wszystko inne ulegnie zmianie.

Apoteoza tej zasady (jej wyrazem była we wcześniejszym okresie twórczości taktyka ironiczna, traktowanie procesu kreacji artystycznej jako nieustannej gry sprzecznych elementów) nasuwa kolejną wątpliwość co do kwalifikowania filozofii genezyjskiej jako koncepcji mitycznej. Mit, jak stwierdzają zgodnie antropolodzy, jest instynktowną próbą „oswojenia” chaosu, a więc pokonania prawa

⁴ J. Słowacki, *Dziela wszystkie*. Pod redakcją J. Kleina. T. 14. Wrocław 1954, s. 47.

⁵ *Ibidem*, s. 64.

zmienności poprzez wtłoczenie go w ramy powtarzalnej struktury. Nadanie zachodzącym w świecie procesom ustalonego rytmu niweluje *de facto* pojęcie ruchu, każda zmiana ma bowiem charakter pozorny wobec nadrzędnej idei wiecznego powrotu. Stan „wiecznotrwania” podtrzymywany jest przez rytualne oczyszczenie, równoznaczne z całkowitym wymazaniem przeszłych zdarzeń. Konsekwentna perseweracja wyklucza zatem romantyczną ideę doskonalenia, bo — jak zauważa Eliade — „Życie nie może być naprawione, może być rekreowane przez symboliczne powtarzanie kosmogonii, kosmogonia bowiem jest wzorcem wszelkiego tworzenia”⁶.

Maria Cieśla oddaje wprawdzie sprawiedliwość oryginalności pomysłów Słowackiego, który — jak czytamy — powiązał romantyczne marzenie o postępie z motywem wiecznego powrotu. W świetle tej sugestii należałoby uznać, iż kolejna metamorfoza genezyjskiej formy, czyli każdy obrót koła historii, następuje — podobnie jak w koncepcji Vico — na wyższym szczeblu spirali wiodącej ku bramom Nowej Jeruzalem. Rzecz jednak w tym, czy postępową utopia filozoficzna i mityczne myślenie dadzą się z sobą w ogóle pogodzić.

Istotą konstrukcji mitycznej jest dążenie do zachowania *status quo*, gdyż stały układ, w którym Bóg, człowiek i Duch — pośrednik między światami, zajmują określone miejsca, stanowi gwarancję ciągłości trwania, którego sens wyznaczą moce wyższe. Miarą wolności człowieka (istoty z natury swej uzależnionej) będzie więc podporządkowanie się nadanym prawom. Niesubordynacja grozi utratą sensu, pogrążeniem się w chaosie, którego jednostka ludzka jako „nie należąca do siebie”, nietwórcza — nie potrafi opanować. Jej zdolności kreacyjne są wtórne, stanowią zaledwie odbicie obcej siły, jaka powołała świat do istnienia. Nawet entuzjasta mitycznej postawy wobec rzeczywistości dostrzegają w tym punkcie zagrożenie ludzkich aspiracji, wynikające z faktu, iż w opisywanym typie kultury „główne wartości wiązane są nie z pojęciami dynamiki, rozwoju, przekształcania rzeczywistości, lecz z pojęciem zachowawczości, rygorystycznego kultywowania tradycji, uległości, niezmiennych od wieków wzorów postępowania”⁷. W tym zamkniętym systemie nie ma miejsca dla Ducha — „wiecznego rewolucjonisty”, człowieka-Ducha, który zdolny jest „stwarzać światy”, jeśli tylko uzyska świadomość, że kiedyś na jego żądanie ucieleśniła się nie ujawniona wcześniej energia, dając początek łańcuchowi reakcji, w których wyniku powstał kosmos.

Pojmowanie Boga jako potęgi nie ujawnionej przed aktem stworzenia świata, właściwe gnozie⁸, wprowadzone przez Słowackiego w jego systemie filozoficznym, odmienne jest tak od chrześcijańskiej koncepcji Opatrzności, jak od różnorodnych mitycznych wyobrażeń o Stwórcy. Autor *Genezis z Ducha* rozróżnia bowiem siłę twórczą i świadomość, która dyktuje zwracającej się we wszystkich kierunkach energii formę samorealizacji. „Duchy Słowa”, którymi — co wynika niedwuznacznie z wywodów rewelatora — byliśmy przed wiekami, są właściwymi stwórcami świata, to one zaprojektowały jego kształt. Grzech „zaleniwienia” jest więc nie tyle przewiną wobec rytuału, jaki ustaliły Duchy na początku istnienia, ile wykroczeniem przeciw ich własnej, boskiej naturze, której istotą jest ruch, czyli możliwość kreacyjna. Rozwój nowych, coraz doskonalszych form powstających w dialektycznym starciu ducha z materią stanowi realizację tej potencji, a sposób, w jaki dokonuje się przemiana rzeczywistości, jest jakościowo różny od mitycznej zasady wzrostu przez powtórzenie, w myśl której w coraz wyższych rejonach przestrzeni zachodzi ciągle ten sam proces.

⁶ M. Eliade, *Sacrum — mit — historia*. Warszawa 1970, s. 108.

⁷ Z. Moliński, *Przedmowa* w: Eliade, *op. cit.*, s. 26.

⁸ Zob. B. Urbanowski, *Wstęp do Słowackiego*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 12, s. 4—5.

Odległość między kategoriami: rozwoju i reprodukcji, twórczości i naśladownictwa, wolności i zniewolenia, jest skrajna, toteż historiozofię Słowackiego i mit, mimo że obracają się w polu pozornie wspólnych pojęć, usytuowałabym na biegunach przeciwległych.

Znamiennym tego potwierdzeniem są młodopolskie próby kontynuacji filozofii poety. Halina Floryńska badając recepcję twórczości mistycznej autora *Króla-Ducha* zauważa, iż właśnie moderniści — Miciński, Lange — sprowadzili wizję światopoglądową Słowackiego na poziom mitu⁹. Jest to zgodne z utopią kulturową prądu, w którym jedyną formą realnej ewolucji był również „postęp ducha”, ale rozumiany jako rozwój świadomości, nie zaś, jak u Słowackiego, jako postępowy ruch przekształcający rzeczywistość. Dla filozofujących autorów *Młodej Polski* świat w swym fizycznym przejawie to domena działania sił niezmiennych, tworzących stałą opozycję, a więc przestrzeń mityczna, której przekroczenie — opłacone ceną najwyższego cierpienia i trudu — mogło dokonać się jedynie za sprawą wielkiej indywidualności. Takich też, potężnych i demonicznych bohaterów tworzy spadkobierca romantycznych buntów Tadeusz Miciński. Kwestionując zastany porządek, dobrowolnie podejmują oni tak groźną w micie „próbę chaosu”, po to właśnie, by go opanować wysiłkiem rozumu i woli. Akt ten nie oznacza wszakże ludzkiej ingerencji w materię historyczną, której tok uznano za niezmienny, absolutnie zdeterminowany. Ewolucji ulegała świadomość poznającego, dzięki przebytemu przezeń doświadczeniu wolności, u którego granic czołgały cierpienie i śmierć.

Strukturą mityczną, nałożoną na zreinterpretowany system pojęć filozoficznych Słowackiego, autorzy młodopolscy posługują się więc — co znamienne — wbrew naturalnemu jej przeznaczeniu, nie w celu pogodzenia człowieka z rzeczywistością, lecz dla zbudowania tragicznej koncepcji ludzkiego losu, w której nieubłagana powtarzalność organizacji świata pełniła funkcje *fatum*. Natomiast heroizm *Króla-Ducha* uchylał tragedię, o czym stanowiła nie perspektywa mitycznego powrotu w łono Stwórcy, do raju utraconego wolności, ale świadomość samostanowienia, jaką zdobywał każdy odkrywca tajemnicy genezyjskiej.

Ostatnim spośród wyłonionych tu punktów spornych jest w historiozoficznej utopii Słowackiego jej cel finalny, określaný przez twórcę mianem Nowej Jeruzalem lub Królestwa Bożego na Ziemi. W świetle interpretacji zgodnej z literą *Pisma świętego* byłby to kres dziejów, wyrównanie sprzeczności, stan równowagi — koniec męki duchów. Tymczasem pojęcie wiecznego trwania uzyskało w koncepcji Słowackiego odmienny niż w tradycyjnym wykładzie doktryny chrześcijańskiej sens. Docelowym punktem genezyjskiej wędrówki to początek nowego etapu w dalszym, nieprzerwanym ciągu ewolucji, która toczyć się będzie w nieskończoność, tyle że cierpienie i ból zostaną wyeliminowane z jej praw. Tak więc pozornie przywołując perspektywę mitycznej Arkadii, pozostał poeta konsekwentnym kracjonistą.

Czy w takim razie próba interpretacji światopoglądu genezyjskiego w kategoriach mitycznych wykracza poza intencje twórcy filozofii?

Sprawa wydaje się skomplikowana. Trudno zaprzeczyć, że Słowacki podsunął czytelnikowi ten trop za pomocą rozlicznych sygnałów literackich. Zwłaszcza *Król-Duch* sprawia wrażenie ustrukturalizowanego na wzór koncepcji mitycznej. Rozterkę wszakże budzi fakt, że operuje tu poeta tymi samymi kategoriami filozoficznymi co w *Genezis z Ducha*, *Dialogu troistym* i *Dialogu jednolitym* czy w *Liście do J. N. Rembowskiiego*, gdzie pojęcia owe, co starałam się udowodnić, miały znaczenie inne, wykraczające poza przywoływaną eksplikację. Można wprawdzie uznać, iż w twórczości Słowackiego występują oba typy myślenia symbolicz-

⁹ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla-Ducha*. Wrocław 1976.

nego — poetycki i filozoficzny, funkcjonując równolegle i ustępując sobie z drogi w zależności od charakteru wypowiedzi. W jaki sposób jednak ustalić, który z nich jest uprawniony do reprezentowania faktycznego poglądu autora, gdy z natury rzeczy nie może być mowy o ich wzajemnej odpowiedniości?

Nie wydaje się, by można było wyjaśnić ten problem drogą alternatywnych rozstrzygnięć. Jeżeli zlekceważymy fakt, że mityczny kod porozumienia, jakim posługuje się Słowacki, nabrał nowych znaczeń wszedłszy w skład innego kulturowego modelu, przyjdzie nam sprowadzić wykład naczelných idei filozoficznych *Genezis z Ducha* do pewnych gotowych, powtarzających się, uniwersalnych formuł. Przyjmując ten punkt widzenia, musielibyśmy stwierdzić, iż romantyczne próby upoetyzowania filozofii przynoszą fiasko poznawcze wskutek ciężenia materii poetyckiej w kierunku tradycji, której granice przekroczyła myśl historiozofa. Tymczasem dopiero podwójna optyka: mityczna i historyczna, pozwala właściwie ocenić sens propozycji światopoglądowej Słowackiego. Przywołanie tej perspektywy wydaje się zresztą zrozumiałe z autorskiego punktu widzenia: drążąc pokłady wyobraźni zbiorowej poeta celowo wybrał formę, która zaciemniła nieco światło prawdy, aby prawda ta nie oślepiła nie przygotowanych mocą swego bluźnierczego *veto* wobec tradycji religijnej i sakralnej. Tradycji, w której wszak tkwił klucz do zrozumienia systemu twórcy, stanowiła ona bowiem właściwy (choć negatywny) układ interpretacyjnych odniesień, a zarazem cel genezyjskiego zamachu na ustalony porządek świata.

Maria Cieśla w zakończeniu swojego wywodu czyni zastrzeżenie, iż trudno określić stopień świadomości artysty w działaniu siły tak nieuchwytniej jak wyobraźnia twórcza. Jak zauważa Bronisław Malinowski — „umysł mitotwórczy jest prototypem, umysł zaś poety jest wciąż w istocie swej mitotwórczy”¹⁰. Przystając na tę kwalifikację, warto jednak pamiętać o rozróżnieniu między istotą kreacyjnego aktu a dalszym procesem manipulowania powstałym tworem, szczególnie u autora traktującego fikcję literacką w tak wyrafinowany sposób jak Słowacki. Ujawnienie mitycznych korzeni poetyckiego obrazowania twórcy *Genezis z Ducha* jest ważne i interesujące, pod warunkiem jednak, że nie poprzestaniemy na ich odczytaniu wedle dawnego, odwiecznego klucza, ale dostrzeżemy metamorfozę odkrytego potencjału, jaką niesie jego nowa funkcjonalizacja.

Tego rodzaju ostrożność interpretacyjna konieczna jest zwłaszcza przy lekturze dzieł ironicznych, np. *Balladyny* (do którego to utworu kilkakrotnie odwołuje się badaczka), gdyż w dramacie postrzeganie świata w kategoriach mitycznych traktowane jest jako jedna z literackich konwencji, a więc „mitotwórczy w swej istocie” sposób działania ujęty zostaje w cugle autorskiego dystansu. Cieśla nie pomija tej swoistej cechy osobowości poety, pisząc o jego „janusowym obliczu”, niemniej gotowa jest zawierzyć raczej wymowie aktów spontanicznej, irracjonalnej, wolnej imaginacji niż zasadom gry, jaką z migotliwymi twórcami owej imaginacji podejmuje intelekt. A jest to gra w rozwoju twórczym Słowackiego bardzo istotna.

Doceniając rolę owej gry sugerowałabym, iż sytuacja, w której mit występuje jako element oznaczający, a więc odsyła czytelnika do znanej mu, uniwersalnej formuły bytu, stanowi dla autora *Beniowskiego* przede wszystkim podstawę do różnorodnych dalszych literackich operacji, których przegląd pomieszczony został zresztą w zakończeniu książki o „mitycznej strukturze wyobraźni” poety. Różnorodność owych poetyckich zabiegów można uznać za dowód, że opisany typ symbolicznego odzwierciedlania rzeczywistości to dla Słowackiego raczej jedna z użytecznych tradycji obrazowania niż naturalny, determinowany specyfiką ta-

¹⁰ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*. Warszawa 1958, s. 471 (cyt. Cassirer, op. cit., s. 162).

lentu sposób realizowania własnych dyspozycji kreacyjnych, toteż wybór tej tradycji niekoniecznie oznacza autorską zgodę na proponowany przez tę tradycję model świata.

Dowodem takiego poczucia konwencji może być np. wyznaczenie swoistej sytuacji narracyjnej w *Godzinie myśli*. Za pomocą wielu sygnałów Słowacki daje tu do zrozumienia, że narrator poematu bliski jest osobie autora, który równocześnie — w swym młodzieńczym wcieleniu — występuje w utworze jako jeden z jego bohaterów. W tym „układzie sił” ów naiwny, dziecięcy — choć wskutek aintelektualnego spojrzenia bogatszy — sposób percypowania świata opatrzony został wieloma dyskretnymi oznakami rezerwy autorskiej, co służyło przygotowaniu osądu zaprezentowanej postawy. A wydaje się ona *par excellence* mityczna; jest to widoczne w rozwiązaniach czasoprzestrzennych, szczególnie zaś w interpretacji poglądów Swedenborga, w której łatwo można odczytać sugestię, że postępowy ruch wszystkich ewoluujących tworów toczy się po linii kolistej. Znamienne, że porządek wiecznie powtarzanej przeszłości występuje w obrębie filozoficznej motywacji młodzieńczego światopoglądu bohatera jako argument przeciw aktywistycznej, podkreślającej wartość ludzkiego działania koncepcji życia.

Dopiero po uzmysłowieniu sobie przepaści pomiędzy estetyzującym mistycyzmem autora *Godziny myśli* a autentycznością wiary w nową ideę twórcy *Króla-Ducha* możemy właściwie ocenić drogę, jaką przebył Słowacki od mitu do historii. Opowieść o fantastycznych dziejach Ducha — „wiecznego rewolucjonisty” skierowana jest wprawdzie do słuchacza, od którego twórca wymaga postawy dziecięcej ufności i odrzucenia wszelkich rozumowych implikacji — intencję tę trafnie podchwyciła Cieśla dokonując przekładu niejasnych czasem i skomplikowanych pojęć filozofii Słowackiego na kategorie mityczne — warunkiem powstania tej koncepcji było wszakże przekroczenie modelu, jakim się poeta do celów artystycznej propagandy posłużył, nie zaś próba wskrzeszenia odwiecznego ducha przeszłości dzięki zjawisku swoistej kulturowej anamnezy.

Niemniej konfrontacja systemu genezyjskiego z owymi najdawniejszymi zapisami zbiorowej pamięci jest propozycją ważną: poszerza możliwości oglądu utopii filozoficznej Słowackiego i skłania do refleksji nad wielorakością sposobów funkcjonowania w jego dziele struktury mitycznej, toteż postawiona w książce teza wydaje się cenna właśnie ze względu na swój pobudzający dyskusję charakter.

Ewa Łubieniewska

Krzysztof Dmitruk, LITERATURA — SPOŁECZEŃSTWO — PRZESTRZEŃ. PRZEMIANY UKŁADU KULTURY LITERACKIEJ. (Praca wykonana w ramach problemu węzłowego nr 11.1.IX.1.04. Publikację opiniował do druku Stefan Żółkiewski). Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1980. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, ss. 292 + errata na luźnej kartce. Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich.

Literatura — społeczeństwo — przestrzeń jest pracą z dziedziny socjologii literatury, dziedziny coraz częściej nawiedzanej przez badaczy, żeby nie rzec — wręcz modnej. W odróżnieniu jednak od prac, w których socjologia albo zdominowała literaturę, albo stworzyła z literaturą zawieszinę pozwalającą na oddzielenie obu części, książka Dmitruka jest spójnym wywodem, prowadzonym z perspektywy badacza literatury — polonisty otwartego na problematykę teorii i historii kultury, doskonale obeznanego z narzędziami warsztatu socjologicznego.

Rzecz składa się z trzech części, ułożonych konsekwentnie, logicznie i spój-