

Ewa Łubieniewska

"Słowacki mistyczny : propozycje i
dyskusje symposium : Warszawa,
10-11 grudnia 1979", pod red. Marii
Janion i Marii Żmigrodzkiej... :
[recenzja]

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 75/1, 335-352

1984

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.

IV. RECENZJE I PRZEGLĄDY

Pamiętnik Literacki LXXV, 1984, z. 1
PL ISSN 0031-0514

SŁOWACKI MISTYCZNY. PROPOZYCJE I DYSKUSJE SYMPOZJUM. WARSZAWA, 10—11 GRUDNIA 1979. Pod redakcją Marii Janion i Marii Zmi-grodzkiej. (Indeksy zestawiała Ewa Maciak). Warszawa 1981. Państwowy Instytut Wydawniczy, ss. 414, 2 nlb. Z prac Instytutu Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk.

Przeglądając poświęcone Słowackiemu publikacje z ostatnich kilku lat zaobserwować można narastające zainteresowanie późną twórczością autora *Genezis* z *Ducha*. W pracach Marii Cieśli (*Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego*, 1979), Marii Korzeniewicz (*Od ludowości ironicznej do ludowości mistycznej*, 1981), Jarosława Marka Rymkiewicza (*Juliusz Słowacki pyta o godzinę*, 1982) wyraźna jest intencja przywrócenia w badaniach historycznoliterackich równowagi między dwiema — przedmistyczną i mistyczną — częściami poetyckiej spuścizny autora *Anhellego*, rozpatrywanymi dotąd na antypodach romantycznego światopoglądu. Potrzeba rewizji obiegowych przekonań związanych z zagadnieniem tzw. przełomu religijnego w życiorysie twórcy łączy się z koniecznością powtórnego wnikięcia w zawartość filozoficznej problematyki pism genezyjskich. Pełniejszego omówienia domaga się także problem ich artystycznego kształtu.

W książce *Słowacki mistyczny*, która zawiera materiały zorganizowanej pod tymże hasłem ogólnopolskiej sesji naukowej, podjęto próbę takiego właśnie, całościowego ogarnięcia siatką pytań raczej niż odpowiedzi późnej twórczości poety. Rezultaty tej próby (obliczonej na zaspokojenie oczekiwań zjadaczy filologicznego chleba, nie adeptów wiedzy tajemnej) dają czytelnikowi wyobrażenie o ogromie trudności, na jakie natrafili interpretatorzy usiłując okiełznać rygorami analizy badawczej ruchliwą, wielowątkową, wszechogarniającą myśl Słowackiego. W programie obrad anonsowano m. in. zagadnienia takie, jak: kwestia odbioru oraz przyszłej edycji pism mistycznych, fenomen „poetyki objawienia” (czyli przekształceń w obrębie dotychczasowego języka poetyckiego), problem interpretacji kluczowych tez mistyki autora *Genezis*, związanych z pojęciami metempsychozy, tożsamości indywiduum ewoluującego w toku dziejów, idei narodowości i jej znaczenia w genezyjskiej grze kosmosu i historii.

Wymóg owego uporządkowania, naturalny i konieczny, tym dobitniej unaoczniał swoiste cechy dzieła mistycznego, im bardziej daremne okazywały się wysiłki umownego choćby wyodrębnienia spośród „zestrojonych mocą jednej idei” aktów permanentnej rewelacji niektórych, wybranych aspektów prawdy totalnej. W zamierzonym toku obrad (wystąpienia podczas sesji miały charakter krótkich swobodnych wypowiedzi, zapewne w imię ocalenia „ducha” poety przed „sprowadzeniem do form”) wyrastały więc stale nowe wątki, przenikając się i oświetlając wzajemnie.

Imperatyw przekazania niewtajemniczonym swojej wizji dynamicznego Uniwersum zaważył na niezwykle, otwartym, jakby niedopełnionym kształcie późnej twórczości Słowackiego — zdeterminował też formę rozmowy o jego spuściźnie. Uporczywe omijanie przez poetę podstawowych kanonów literackich, fragmenta-

ryczność, niespójność rozwiązań szczegółowych obok pieczołowitej wręcz dbałości o logikę myślową wywodu to cechy wszystkich nieomal, zwłaszcza dyskursywnych, utworów z lat 1844—1849. Cechy to o tyle niepokojące, że ich występowanie w pismach genezyjskich zdaje się świadczyć bardziej o podskórnej celowości tego efektu niż o brakach formalnych dzieła. Przekonanie o jego niewykończeniu zaważyło na dotychczasowych koncepcjach edytorów (zwłaszcza Pawlikowskiego i Kleinera), którzy na próżno starali się prawdopodobny zamysł poety zrekonstruować według ogólnie przyjętych zasad wydawniczych. Tego typu działanie — jak zauważył Stanisław Makowski w jednym z wystąpień zagajających dyskusję — „z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy o genezyjskim Słowackim wydaje się nieporozumieniem” (s. 13). Do konieczności zastosowania przy lekturze mistycznego dzieła odmiennych kryteriów czytelniczych skłania przede wszystkim rewelatorski charakter utworów genezyjskich, nastawionych na specyficznego odbiorcę, poddawanego odmiennym niż dotychczasowe metodom oddziaływania artystycznego. „Uniwersalna, genezyjska wizja świata zawierała bowiem w sobie immanentnie nową koncepcję literatury, nową koncepcję dzieła i twórcy” — jak stwierdził prelegent (s. 43).

Teza ta (wielokrotnie roztrząsana w trakcie obrad, także przez polemistów) stała się bodaj głównym punktem rozważań, jako że pozytywna lub negatywna odpowiedź na pytanie, czy dzieło Słowackiego-mistyka jest przykładem szczególnego rodzaju nowatorstwa, pociąga za sobą skrajnie różne konsekwencje interpretacyjne, a w ślad za tym wydawnicze. Respektowanie hermeneutycznych zasad lektury tekstu — o co apelował dobitnie Makowski — (a więc np. zachowanie w przyszłej edycji związków kontekstowych między poszczególnymi fragmentami) mogłoby ujawnić przed czytającym nowy, mistyczny aspekt słowa, rozumianego już nie tyle jako środek przekazu, ile jako narzędzie poznania prawdy. Narzędzie, którego walory i ograniczenia podlegają prawu nieustannej penetracji, co może być powodem ciągłych nawrotów poety do wielu genezyjskich tematów, przetwarzanych częstokroć w coraz to innych wersjach. Z kolei jednak całkowite wyrzeczenie się prerogatyw wydawcy — uzupełnijmy, wyprzedzając nieco argumentację przeciwników tej propozycji — doprowadzić może do pewnego unieruchomienia myśli Słowackiego: jeśli pozwolimy, aby jej „przestrzenność” (podkreślana wielokrotnie jako nowatorstwo formalne) pochłonęła jej „czasowość” (co stanie się z chwilą uznania za równoważnościowe i równorzędne wszystkich zapisów o charakterze mistycznym), grozi nam niebezpieczeństwo przeinterpretowania mistyki genezyjskiej i zuniwersalizowania jej, wbrew życzeniom autora *Króla-Ducha* — apologety ruchu, rozwoju, przemian — odrzucającego formy już skryształizowane.

Czy więc istnieje możliwość pogodzenia oglądu diachronicznego i synchronicznego filozofii genezyjskiej? Ewentualnie — który z tych dwu punktów widzenia bliższy jest idei Słowackiego? Do pytań o podobnym charakterze skłaniało wystąpienie Marii Janion (s. 46—62): powątpiewając, czy późne dzieła twórcy mieszczą się jeszcze w horyzoncie epoki romantycznej, badaczka rozważała przede wszystkim problem literackich konsekwencji przemiany światopoglądowej, takich jak zakwestionowanie dotychczasowych konwencji pisarskich, odrzucenie roli literata, zdyskwalifikowanie instytucjonalnych (uprawianych przez sektę towiańczyków) metod upowszechniania treści mistycznych. Formę, w jakiej uzewnętrzniały się dramatyczne rewizje, nazwała Janion „językiem zerwania”, sugerując, iż Słowacki świadomie konstruował z dzieł mistycznych swoisty łańcuch językowych manifestacji, z których każda stanowiła rodzaj duchowego *veto* wobec własnej epoki. Wyrzekając się konwencjonalnych sposobów tworzenia (o czym świadczy np. zarzucenie projektowanej przedmowy do *Króla-Ducha*, która sugerowała fikcyjne autorstwo poematu) Słowacki szuka nowych rozwiązań. Rezygnacja z kompozycji retorycznej powoduje ciężenie tekstu ku poetyce właściwej dziełom fragmentarycznym, pozbawionym linearnego porządku. „Problem Słowackiego — zdaniem Ja-

nion — sprowadza się zatem do tego, [...] jak nie ugrzęznąć w formie już wypracowanej, gotowej i sztucznej. [...] nie sprzeniewierzyć się procesowi tworzenia, zachować »fragmentaryczny« i »nieciągly« jego charakter” (s. 59).

Przypisawszy utworom powstałym po religijnym przełomie głęboką celowość, badaczka uznała je za świadectwo dojrzałości formalnej autora, własnym poczućciem wartości i tożsamości przerastającego niewczesnych słuchaczy, wśród jakich przyszło mu egzystować. Z opinii tej — dorzucimy jako *advocatus diaboli* — Słowacki byłby bez wątpienia zadowolony, taki przecież obraz siebie i swojej sytuacji starał się pozostawić potomnym; szkopuł w tym, że w nadmiarze gromadzonych dowodów dostrzec można, niezależnie od widocznej intencji twórcy, także i to, czego może nie był świadom, a co stawia jego dzisiejszych czytelników w kłopotliwym położeniu. W jaki sposób bowiem pogodzić protest przeciw instytucjonalizacji mistyki, wyrażający się, zdaniem Janion, np. w zamierzonym fragmentaryzmie, z rygorami wykładu, którymi Tłumacz Słowa usiłuje w dialogach z uczniami okiełznać „objawianą” ideologię? Strategia autorska zmierza tu wyraźnie do prezentacji genezyjskiego światopoglądu możliwie najpełniejszej, wszechstronnej, poddanej wymogom logiki, przy czym w obrębie kilku opracowań tych samych kwestii filozoficznych nie znać bynajmniej (mimo szczątkowego charakteru poszczególnych redakcji) chaotycznej wielokierunkowości rewelatora. Odwrotnie: systematyczność, z jaką przystępuje on do omawiania kolejnych „punktów” swej koncepcji, świadczący o linearnym właśnie ich uporządkowaniu, a zamierzony kształt kompozycyjny, możliwy do odtworzenia mimo luk, zdradza retoryczne założenia. Zastrzeżenie, iż logiczno-retoryczna spójność owych fragmentów jest cechą sztucznie nadaną przez wydawców, nie przekonuje, gdyż także w obrębie urywków, które przedrukowano bez ingerencji edytorów, wykryć można autorską dążność do precyzyjnego, powodowanego następstwem logicznym, wypełniania wszystkich pustych miejsc planowanej konstrukcji myślowej.

Wskazane niejasności sygnalizują problem dużo poważniejszej natury: nasuwają pytanie, czy twórczość mistyczna poety ma w istocie, jak twierdzi Janion, kształt asystemowy, czy też stanowi zamkniętą (przynajmniej w zasadniczych zrębach) koncepcję światopoglądową, a więc — system. Zgłoszona przez Stefana Treugutta (s. 27—40) propozycja encyklopedycznego (gromadzącego pod poszczególnymi hasłami odpowiednie fragmenty) wydania pism mistycznych wypłynęła z przeświadczenia o systemowej właśnie, nie otwartej, naturze dzieła genezyjskiego. Potrzeba uściślenia elementarnych części tego systemu w celu maksymalnego zespolenia doktryny przejawiała się, zdaniem badacza, w wielokrotnym opracowywaniu jej poszczególnych wariantów.

Nie był to podczas obrad pogląd odosobniony: swój sceptycyzm wobec zgodnego jakoby z wolą poety „wielowariantowego” odczytywania projektu nauki genezyjskiej wyraził także Marian Tatara (s. 111—116), przestrzegając przed niebezpiecznymi konsekwencjami lektury achronologicznej i oponując przeciw traktowaniu wszystkich utworów powstałych w latach 1844—1849 jako przestrzeni jednorodnej, złożonej z równorzędnych elementów. W przypadku klasycznej rewelacji mistycznej poetyka dzieła otwartego realizuje być może najskuteczniej zamiary objawiającego, Słowacki jednak (co autor wystąpienia dobitnie podkreślił) nie tylko utrzymywał w kształcie poetyckim ciągu swoich iluminacji, ale także (a może przede wszystkim) usilnie pracował nad skonstruowaniem systemu, który by w jakimś stopniu obiektywizował religijne doświadczenia twórcy. System ten powstawał w czasie, był więc projektem niejednorazowym i wyraźnie przekształcanym, toteż komentatorzy — nie lekceważąc znaczenia związków międzykontekstowych w ruchomej przestrzeni tego dzieła — winni dostrzegać kolejne fazy jego rozwoju. Ślady celowości owych przekształceń są do pewnego momentu klarowne, dopiero gdy choroba Słowackiego utrudniła już ogromnie koncentrację i zdolność selekcyj-

nowania, intencje te stały się mgliste i słabo uchwytnie, co mogło być mimowolnym uzewnętrznieniem walki z destrukcyjnymi siłami organizmu, którym autor *Króla-Ducha* daremnie próbował stawić czoła, a nie przejawem poetyckiego okielznania słowem niemożliwych do przekazania tajemnic.

Wypowiedź Tatary posiała wątpliwości w dwu istotnych dla zrozumienia mistyki Słowackiego punktach: w kwestii jednolitości strategii nadawczej dzieł rewelatorskich (być może inaczej przedstawia się ona w bloku pism uściślających i popularyzujących doktrynę, a inaczej w cyklu „rewelacji właściwych”, co skłaniałoby do analizowania utworów z obu grup na odrębnych prawach) oraz w szczególnie drażliwej, z ociąganiem przez historyków literatury podejmowanej kwestii choroby autora *Genezis*. Większość badaczy zachowuje w tym względzie daleko idącą rezerwę, odzegnując się od „psychologizowania” przy lekturze pism mistycznych.

Tymczasem zastosowanie metod analizy psychologicznej wobec tej właśnie części twórczości poety wydaje się konieczne — nie dla postawienia mu diagnozy lekarskiej, lecz gwoźli poszerzenia nośności znaczeniowej jego dzieła, w którego symbolicznych szyfrach utrwalił swe głęboko ludzkie doświadczenia wewnętrzne. Odsłonięcie w warstwie obrazowej tekstu (drogą jego specyficznej penetracji) skomplikowanej gry, jaką toczą w sferze psychiki człowieka utajone składniki osobowości, warunkując określony sposób funkcjonowania umysłu, bynajmniej nie niweczy mistycznego sensu tego tekstu, ale odwrotnie: jeszcze bardziej go uwiarygodnia. Jak zauważyła w swoim referacie Danuta Danek, „utwór literacki nie jest zrobiony inaczej niż umysł ludzki. Czyli, innymi słowy, [...] nie ma nic — co do jego »jak« — w utworze, czego by nie było — co do jego »jak« — w umyśle ludzkim” (s. 76).

To założenie pozwoliło autorce wypowiedzi traktować pisma poety jako lustrzane odbicie struktur generujących jego procesy myślowe po przełomie religijnym, którego literackie i psychologiczne skutki stały się dzięki zastosowanemu zabiegowi badawczemu wyraźniej widoczne. Szukając odpowiedzi na pytanie, czy mamy prawo traktować mistyczną twórczość Słowackiego jako efekt świadomych poszukiwań artystycznych, czy też winniśmy raczej uznać ją za mimowolny wyraz stanu duchowego, w którym „mistyka góruje nad literaturą”, Danek wykazała, iż w modelu myślenia odzwierciedlonym w języku, jakim Słowacki po r. 1844 nie tylko tworzy, ale w ogóle już porozumiewa się z otoczeniem, spostrzec można pewne cechy myślenia magicznego (charakterystyczne dla człowieka pierwotnego i dziecka), a więc np. swoisty egocentryzm, zauważalny w dowolnym łąceniu faktów obiektywnie nie powiązanych, którego celem jest potwierdzenie przekonań kojarzącej w ten sposób osoby. Także niezwykle poczucie więzi czy wręcz tożsamości ze światem zewnętrznym wydaje się analogiczne do etapu dziecięcego braku rozróżnienia między sobą a otoczeniem. Dowodem regresu do wczesnych form myślenia są wreszcie takie zjawiska występujące w późnej twórczości Słowackiego, jak: wrażenie beczasowości, kojarzenie w miejsce logiki przyczynowo-skutkowej, przemieszczanie treści psychicznych. Tego rodzaju struktury myślowe uważa Freud (na którego teorię głównie powołuje się autorka) za archaiczne, zachowane w obrzędach, mitach i stanach chorobowych, a odnawiające się np. podczas marzeń sennych oraz aktów mistycznej ekstazy.

Dorzućmy: nie sposób stwierdzić, czy doznanie mistyczne to chorobliwy skutek owego regresu, czy też (jak chcieli romantycy) odwrotnie — regres ów, powodowany autentycznym kontaktem ze światem nadmysłowym, to widome świadectwo wtajemniczenia wyższego rzędu. Wydaje się natomiast oczywiste — by powrócić do literackich konsekwencji problemu — że irracjonalny wytwór funkcjonującego w opisany sposób umysłu jest najbardziej dogodną formą przekazu rzeczywistości rewelatora, który w akcie iluminacji doznaje uczucia intuicyjnego, wszechstron-

nego i momentalnego zarazem ogarnięcia pełni wiedzy o istnieniu. Jeśli więc pisma Słowackiego są produktami podobnego typu działania umysłowego, muszą to być twory „niegotowe” w tym sensie, że dostrzec w nich można *in statu nascendi* wysiłek przetwarzania „czystego” zapisu doświadczenia mistycznego w zapis „kreowany”, tj. przeznaczony do upowszechnienia¹.

Odkryte przez Danutę Danek w warstwie językowej ślady duchowych perturbacji autora *Króla-Ducha* prowadzą więc znowu w stronę jego biografii, co zresztą ma w badaniach historycznoliterackich pewną tradycję (prace Kleiner, Pawlikowskiego, a także wspomnianych w referacie — Baleya i Bychowskiego²). Zwłaszcza wśród młodopolskich apologetów mistycznej twórczości Słowackiego panowało — jak dowiódł w swoim wystąpieniu Michał Głowiński (s. 21—27) — przekonanie o głęboko osobistym charakterze utworów genezyjskich, o ich podkładzie swoście „biograficznym” (w młodopolskim rozumieniu biografii wybitnej jednostki jako ekspresji kosmicznej jaźni świata). Od takiej interpretacji — uzupełnijmy — już tylko krok do wyczytania w pismach z ostatnich lat życia twórcy *Genezis z Ducha* wstrząsającego świadectwa walki ukrytych sił osobowości, targanej żywiołami sprzecznych nakazów wewnętrznych, walki, której nieświadomy obraz odcisnął się na kartach gorączkowo i chaotycznie zapelnianych rękopisów.

Jungowski sposób odczytania twórczości Słowackiego jako biografii symbolicznej, w której mimowolnie utrwalił poeta zapis procesu „indywidualizacji ducha” (posłużmy się za Aliną Witkowską (s. 276) terminem Junga), niepokojąco potęguje wspomniane wcześniej wątpliwości (objawiony system czy choroba?). Niewykluczone przecież, że symbolika kosmosu i oszołamiającej gry sił w jego nieogarnionych przestrzeniach to w istocie nie tyle przedmiot rewelacji, co metaforyczny wyraz podświadomych stanów psychicznych podmiotu wypowiadającego. Stanów, które należałoby odnosić raczej do ziemskich uwarunkowań autora *Króla-Ducha* (co dobitnie akcentował Pawlikowski) niż odczytywać jako mistyczne akty wtajemniczenia. A skoro tak, może system genezyjski jest w istocie uzurpatorskim tworem edytorów, może w ogóle objawienie poety było fałszywą iluminacją, skutkiem złej wiary, która opanowała także badaczy filozofii genezyjskiej, każąc im stosować nieadekwatne wobec niej metody i narzędzia analizy?

Pytanie Ewy Nawrockiej, czy możliwy jest jakiś porządek dyskusji o Słowackim, któremu się nie uwierzyło (s. 221), wydaje się tu bardzo uzasadnione, zwłaszcza w kontekście przytoczonej przez Marię Janion opinii Miłosza, który autorowi *Genezis z Ducha* odmówił wręcz miana mistyka, przeciwstawiając jego pismom twórczość Blake’a jako *par excellence* mistyczna (s. 279—280). Pogląd ten można by wprawdzie uznać za skrajnie subiektywny, gdyby powodów do wahań nie

¹ Trzeba dodać, iż trudności w kreowaniu owego języka ezoterycznej komunikacji bywają niekiedy widoczne wyraźniej niż rezultaty pozytywne, zwłaszcza że twórca zdaje się pracować bardziej nad wpisaniem w tok swoich wywodów modelu idealnego odbiorcy niż nad stworzeniem pomostu porozumienia między podmiotem mówiącym pism mistycznych a ich ewentualnymi rzeczywistymi czytelnikami. Widać to jasno w prowadzonych z uczniami dialogach, których kompensacyjny charakter przywodzi na myśl niepowodzenia, jakich doznał Słowacki przy próbach przekonania współwyznawców idei towarzyskiej do swej własnej koncepcji, co mogło pobudzić jego wyobraźnię do stworzenia sylwetek idealnych słuchaczy.

² J. Kleiner, *Juliusz Słowacki*. Wyd. 2. T. 4. Wrocław 1923. — J. G. Pawlikowski, komentarz w: J. Słowacki, *Król-Duch*. Wydanie zupełne, komentowane. T. 2. Lwów 1923. — S. Baley, *Psychoanaliza jednej pomyłki Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1924/25. — Cz. Bychowski, *Słowacki i jego dusza. Studium psychoanalityczne*. Warszawa 1930.

dawały same teksty poety. Jak zatem prezentują się one na tle szerzej pojętej tradycji mistycznych przekazów? Czy można zasadnie umieścić Słowackiego w kręgu tego rodzaju literatury?

Ważnych argumentów w tej kwestii dostarczył referat Jana Tomkowskiego (s. 136—140), który powołując się na teksty dyskursywne Słowackiego jako najbardziej zbieżne z utworami reprezentatywnymi dla mistyki europejskiej, skonfrontował dochowane części dzieła genezyjskiego z pismami takich klasyków literatury mistycznej, jak Weigel, Tauler, Boehme, Swedenborg. Tomkowski uznał, że najbardziej znamienne wspólną cechą tekstów rewelatorskich jest swoisty eklektyzm argumentacyjny, uzewnętrzniający się m. in. w ich stylistycznej niejednolitości. W obrębie przekazu iluminacji stylowi rozprawy naukowej z zakresu nauk przyrodniczych towarzyszy często zaszyfrowana metaforika traktatu hermetycznego, wzbogacona wyznawczo-pouczającym tonem modlitwy czy kazania, a kompozycyjną zwartość całości rozbijają niekiedy opisy wizji i snów.

Formy te występują, jak wiadomo, w twórczości mistycznej Słowackiego, w której — wzorem wszystkich mistyków — pragnie on zawrzeć sumę wiedzy o rzeczywistości zewnętrznej i jej esencjalnym wnętrzu. Charakterystyczne, iż dwie sprzeczne na pozór orientacje — religii i nauki — usiłuje poeta zespolić w harmonijny związek, idąc i w tym względzie śladem tradycji mistycznej, stąd nawet najbardziej „uduchowione” partie wykładu ilustrowane są schematami graficznymi. Naturalnie nie brak też powtarzającego się we wszystkich przekazach mistycznych motywu nieprzekładalności tajemnic Bożego Majestatu, które z powodu braku odpowiedniego języka muszą pozostać zakryte. Toteż specyficzny „nieporządek” mistycznego dzieła reprezentuje wyższą, ponadludzką formę kosmicznego ładu. Skala trudności, jaką stworzył swemu czytelnikowi Słowacki, jest niewątpliwie bardzo duża, jednakże w kontekście dzieł innych rewelatorów utwory jego stają się mniej szokujące. Poeta zalecał czytać je z „prostotą dziecka”, spodziewając się nawet (o czym wspominała w swym referacie Antonina Bartoszewicz, s. 20), że kiedyś i „chłopiek” polski pojmie intuicyjnie sens świętej idei, której ukryte ślady, zachowane w naturze, w historii, w kulturze (a więc także w przekazach folklorystycznych), wystarczy objąć snopem genezyjskiego światła, by zajaśniały pełnią swego prawdziwego znaczenia.

Ową postulowaną przez twórcę „prostotę” można uznać za dowód na to, iż on sam, zdając się całkowicie na intuicję odbiorcy, stanął poniekąd bezradny wobec zjawiska, które przerosło jego nie tylko literackie, ale wręcz ludzkie możliwości przekazu. Ponownie nasuwa się więc pytanie, czy w utworach genezyjskich mamy prawo poszukiwać celowości pisarskiego działania, skoro przemawia do nas już nie postać kreowana, której charakter warunkują potrzeby konwencji literackiej, ale „Duch Słowa”, który narzędziem objawicielskiej mocy uczynił swoje okazjonalne wcielenie — Juliusza Słowackiego. Tomkowski włączając stanowczo poetę w krąg mistyków akcentuje tę drugą możliwość i — konsekwentnie — wystosowuje pod adresem czytelnika pism genezyjskich postulat wyjścia poza normalną sytuację odbioru literackiego. Mistyka bowiem pojmowana jako zapis nadnaturalnego przeżycia — w tym wypadku „góruje nad literaturą rozumianą jako »sztuka słowa«” (s. 140). Jest to wynik presji, pod którą znajduje się objawiający, kiedy daremnie usiłuje wyjawić swoją prawdę za pomocą językowego przekazu, stąd też zazwyczaj spuścizna literacka twórców, którzy podobnie jak Słowacki wypowiadają święte tajemnice pod dociskiem „ogniów bożych”, przynosi nie tyle próbę przekładu na język odbiorcy — za pomocą gotowego repertuaru poetyckiego — treści niewyrażalnych, co ujawnia niewystarczalność podobnych eksperymentów, świadczy właściwie o „niemożności” dzieła.

Śledząc wśród zaprezentowanych podczas sesji wypowiedzi wartki nurt myśli, która stara się uchwycić nieuchwytnie, wyłonić z wirującego kosmosu poetyckich

znaczeń kształty stałe, dochodzimy właściwie do jednej bezsprzecznej konkluzji: objawienie to dla Słowackiego ciągle uświadamianie słuchaczowi, że zasadą wszechrzeczy jest ruch. W jaki jednak sposób wyrazić metafizykę ruchu? Może właśnie stwarzając taką sytuację odbioru, w której zawarte w tekście impulsy myślowe, biegnące równocześnie w wielu kierunkach i przyciągające się wzajemnie, wprawiają w nieustanny wir lornetę interpretatora, co powoduje, że za każdym razem odłamki niezwykłego świata genezyjskich tajemnic układają się w inny obraz. Czy znaczy to, iż z powodu owego niedookreślenia mamy prawo traktować elementy obrazu jako wymienne i równorzędne, jak sugerowały niektóre propozycje odbioru?

Sądzę, iż pogląd ten należałoby zmodyfikować, aby ocalić dynamikę postępującej, samorewidującej się i od nowa konstruowanej myśli Słowackiego. Być może najbliższy takiego ideału lektury jest projekt Kazimierza Bartoszyńskiego, który postulował, aby dzieło mistyczne czytać zarazem „ciągłościowo” i „przestrzennie” (s. 118), tj. porządkując pewne fazy dojrzewania rozwijającej się koncepcji filozoficznej uszanować jednak „nieporządek” zachodzących na siebie różnych warstw tekstu, zamiast podejmować utopijne wysiłki linearnego składania materiału, co było zamiarem Kleinera.

Czy próbując ustosunkować się do przedstawionych hipotez, można na tym etapie rozważań dokonać jeszcze jakichś ustaleń? Wydaje się, iż na ponawiane niejednokrotnie podczas obrad pytanie o systemową bądź asystemową naturę mistycznego dzieła Słowackiego wypada już udzielić ostrożnej odpowiedzi. Wziawszy pod uwagę takie cechy filozofii genezyjskiej, jak widoczne w niej dążenie do ogarnięcia całokształtu wiedzy o świecie (wyrażające się m. in. w stworzeniu na drodze spekulacji filozoficznej własnych kategorii epistemologicznych), dbałość o stosowanie wypracowanej nomenklatury także w tekstach niedyskursywnych (gdzie podlegają one wprawdzie prawom fikcji literackiej, ale też same działają stymulująco na charakter kreacji artystycznej), wreszcie wskazane przez Tomkowskiego pokrewieństwa sposobu prezentacji teorii genezyjskiej z koncepcjami innych mistyków — uznać wypada, iż stanowi ona rodzaj swoistego systemu. Jest to system otwarty, a więc przeznaczony do rozwoju, jednak rozwój ów podlega kontroli — jest regulowany „odśrodkowo” prawami, jakie zostały wypracowane w jego dotychczasowym przebiegu. Nie dopuszcza zatem bynajmniej tak daleko posuniętej dowolności, jaką część dyskutantów skłonna była przypisać tekstom mistycznym.

Przedstawiony tu punkt widzenia nie wyklucza postulowanej wcześniej zasady czytania przestrzennego i ciągłościowego, pod warunkiem, iż potraktujemy wspomniane wyżej poszczególne fazy rozwoju systemu otwartego jako swoiste centra, przyciągające pewne zespoły tekstów, czytelne właśnie (może nawet wyłącznie?) w tym kontekście. Wymaga to naturalnie uprzedniego wyłonienia owych ośrodków w przestrzeni mistycznej, co jest bez wątpienia zadaniem trudnym i być może nie do końca realnym, wszakże przyniosło niegdyś pewne rezultaty pozytywne, by powołać się choćby na znaną rozprawkę Pawlikowskiego o chronologii pism mistycznych³. Tego rodzaju próby uchronić mogą czytelnika przed popełnieniem nieświadomych nadużyć interpretacyjnych. Wystarczy bowiem porównać choćby tak bliskie czasowo utwory Słowackiego, jak *Fantazy* (któremu M. Inglot przypisuje genezyjskie podteksty⁴) i *Agezylausz*, by zauważyć, iż podstawowe kategorie mistyczne oznaczają w każdym z tych dramatów co innego.

Nie można zatem poprzestać na uporządkowaniu owych fundamentalnych po-

³ J. G. Pawlikowski, *Chronologia pism genezyjskich i rozwój genezyjskich pomysłów Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1927.

⁴ M. Inglot, wstęp w: J. Słowacki, *Fantazy*. Wyd. 4. Wrocław 1976. BN I 105.

jęć systemowych, trzeba je ponadto zobaczyć w ruchu, dostrzec, jakim ulegają przemianom. Interpretator winien więc dążyć nie do zniwelowania czy złagodzenia sprzeczności wewnątrzsystemowych, lecz właśnie do ujawnienia samotworzących się przeszkód, z jakimi Słowacki nieprzerwanie toczy walkę, aby ocalić spójność koncepcji. Spójność nieosiągalną, skoro elementy składowe projektowanej całości podlegają procesowi ciągłej reinterpretacji. „Nowa Jeruzalem” — kształt ostateczny genezyjskich rewelacji — okazuje się bowiem równie ruchoma i wielowariantowa, co „Nowa Jeruzalem” genezyjskich celów finalnych: żaden wytwór myśli i słowa nie może wejść do Królestwa Niebieskiego poetyckiej wyobraźni samotnie, nie pociągając za sobą gromady wszechogarniających wieczną prawdę idei.

Godząc się z poglądem, że utwory mistyczne Słowackiego to wedle słów Mariana Bizana „jedno wielkie dzieło rozprysnięte na wiele utworów” (s. 120), przestrzec trzeba zatem przed pokusą unifikowania i spajania tego, co z woli poety „rozprysnięte”. Przydatne byłoby raczej założenie przeciwne: eksponowania odrębności i swoistości każdego z ułamków, co w pewnym sensie zapoczątkował Czesław Zgorzelski proponując, aby wyróżnić w twórczości Słowackiego specyficzny gatunek „liryki raptularzowej” (s. 63–70) jako szczególnej formy zapisu „błyskawicowych uniesień ducha”.

Czy przyznanie filozofii genezyjskiej miana systemu (wprawdzie o cechach „antysystemu”) i włączenie poety w obręb wspólnoty mistycznej uchyla możliwość odczytania tekstów z lat 1844–1849 jako jego biografii symbolicznej? Do kwestii tej, jak i do zastrzeżeń związanych z propozycjami edytorskimi, przyjdzie jeszcze powrócić, na razie zgłosić wypada uwagę, iż Słowacki wprawdzie mieści się jakoś w grupie myślicieli, do których próbujemy go przypisać, ale też w pewien niezwykły sposób się w niej wyróżnia. O odrębności tej decyduje nie tylko wybitna ranga jego pisarstwa: wydaje się, iż przyczyny, dla których twórca zajął i tutaj „miejsce osobne”, leżą w sferze motywacji psychologicznej. Być może, specyficzne próby realizowania własnej misji w przypadku Słowackiego pociągnęły za sobą wyostrenie, nie zaś rozwiązanie konfliktu ról poety i rewelatora, konfliktu, który mimo deklarowanej nadrzędności celów religijnych i ostentacyjnego potępienia sztukmistrzostwa literackiego odnaleźć można jeszcze w pismach autora *Fantazego*. Niewykluczone, iż właśnie na tym podłożu zaczęły się tworzyć zręby poetyki objawienia. Hipoteza ta powracała parokrotnie w kolejnym punkcie obrad — w rozważaniach na temat języka rewelacji mistycznej.

Autorka referatu wprowadzającego w tę problematykę, Maria Żmigrodzka, uznała za najważniejszą w swoich dociekaniaх kwestię sensu i wartości literatury jako narzędzia przekazu prawdy objawionej (w odróżnieniu od modelu literatury jako „ekspresji osobowości czy rezultatu kreacjonistycznej gry poetyckiej, regulowanej prawami estetyki”, s. 143). W tym kontekście na plan pierwszy wysunęło się zagadnienie trwałości owej rewelatorskiej poezji w perspektywie metamorfozy genezyjskiej wszystkich form oraz kwestia poznawczych możliwości słowa, które, zdaniem Żmigrodzkiej, po przełomie religijnym traktuje Słowacki jako „niearbitralny znak, zawierający nadludzką konieczność sensu” (s. 151). Słowo więc to zadanie dla poety, to także poznawczy obowiązek dla każdego z czytelników. Powołując się głównie na teksty dyskursywne (wybór ten uzasadnia postawa samego twórcy, który po transfiguracji religijnej zdaje się przypisywać metaforze ostentacyjną dosłowność) badaczka podkreśliła tymczasowy, niestały status poezji w świecie genezyjskim, w którym idea przemiany prowadzi w sposób nieunikniony do zastąpienia poezji na pewnym etapie dziejów innym, doskonalszym sposobem bezsłownego porozumienia. Język, jaki powstanie, będzie może językiem światła, przenikającym bezpośrednio uczestników dialogu, z pewnością jednak zatraci już podobieństwo do dzisiejszej, skalanej niedoskonałością, mowy, w której znakach „łamie się myśl”.

Stwierdzenia te, mimo iż — jak zauważa badaczka — nie ułożyły się nigdy w konsekwentny system estetyczny (zapewne z powodów, o których była mowa wyżej), stale towarzyszą późnej twórczości Słowackiego. Sytuacja to więc, zauważmy, paradoksalna, niezwykła: autor *Samuela Zborowskiego, Króla-Ducha*, wspomniałych i wstrząsających liryków mistycznych, patrząc na swoje dzieła już z perspektywy przyszłości, która skaże na zatracenie ich językową formę, nie milknie jednak jako poeta, ale pisze nadal, choć jego pełnej zrozumienia, a nawet entuzjazmu, zgodzie na nieunikniony bieg rzeczy towarzyszy zadziwiające przeświadczenie o niższej jakby randze tej części własnego dorobku literackiego, która ma charakter kreacji artystycznej, w stosunku do pism w pewnym sensie użytecznych, których zadaniem jest możliwie najbardziej wszechstronna informacja o genezyjskiej istocie świata.

W jaki sposób przekonanie to determinuje pracę twórcy nad poetyką objawienia? Próbę odpowiedzi na to pytanie poprzez analizę pewnych cech języka pism genezyjskich podjęła Alina Kowalczykowa (s. 153—160), rozważając przede wszystkim zagadnienie jego adekwatności wobec zjawiska rewelacji mistycznej. Zaznaczwszy, iż zrównoważony prorok tajemnic genezyjskich przebył w twórczości poetyckiej nie lada ewolucję, przeistaczając się na kartach *Króla-Ducha* w „byt szalony i o niejasnym nawet statusie ontologicznym” (s. 158), badaczka przekonująco uwypukliła niejednolity charakter językowy późnej twórczości Słowackiego. Podkreśliła również, iż tendencję do usilnego nadawania tekstowi pozorów naukowości (ową właściwą enuncjacji mistyków scjentyficznosc) można dostrzec tylko na pewnym etapie kształtowania się języka iluminacji. Tak więc poetyka objawienia podlega również prawom dynamicznego rozwoju, w którym teorii rewelatorstwa (z luźnych, nieuporządkowanych notatek Słowackiego wynika, iż problem ten zaprzętał jego myśl) często nie odpowiada bynajmniej praktyka literacka — przykładem wielokrotne redagowanie wariantów *Genezis z Duchą*, napisanej jakoby jednym ciągiem pióra, czego wymaga doznanie mistyczne.

Analizując różne przejawy poetyckich poszukiwań, które towarzyszyły próbom objawienia tajemnicy genezyjskiej, Kowalczykowa wskazała przede wszystkim na widoczną tu dążność do tworzenia konstrukcji językowych, które poprzez konkretyzację metafory i uwypuklenie dosłowności związków skojarzeniowych, w jakich się ona wyraża, potwierdzałyby ideę absolutnej jedności świata. Tendencji tej towarzyszy spirytualizacja obrazu. Jego poszczególnym elementom przyporządkował poeta stałe wartości moralne. Z czasem pojęcia przyrodnicze, którym wcześniej nadawał charakter dotykalnych i widzialnych wyobrażeń, stają się bardziej odległe i abstrakcyjne, a logika wykładu coraz wyraźniej ustępuje nieokiełznanemu impetowi obrazowania. Logika i szaleństwo byłyby zatem kolejnym wyrazem owej wszechogarniającej jedności.

Ukazanie przez Kowalczykową pewnych etapów kształtowania się poetyki objawienia skłania do wyodrębnienia w twórczości mistycznej bloku tekstów systemotwórczych, konstruujących niejako język form genezyjskich, oraz grupy autonomicznych wariantów, korzystających w różny sposób z wypracowanego materiału. Jeśli za Marianem Maciejewskim, który postawił powyższą tezę (s. 179—186), uznamy, że dzieło mistyczne zakłada tę samą poetykę odbioru co *Biblia*, gdzie „Słowo Boga” jest tożsame z rzeczywistością i gdzie panuje ta sama zasada dwudzielności „objawienia” i „wcielenia”, przyjdzie nam warianty owe uznać za szereg swoistych katechez w stosunku do *Genezis z Duchą* i *Króla-Ducha* jako zapisów rewelacji „właściwej”, odsłaniających gramatykę wszelkiej mistycznej wypowiedzi.

Tylko czy słowo poety, poddane w służbie poznaniu także presjom czysto artystycznym — emotywności, impresywności, konsekwentnie respektuje normy owej gramatyki (co kwestionował np. w komentarzu do *Króla-Ducha* Pawlikow-

ski)? Ustaleniem zależności między charakterem obrazowania a zasadniczymi dogmatami myśli genezyjskiej zajęli się podczas sesji m. in. Maria Cieśla (s. 160—170) i Ryszard Mączyński (s. 229—234), próbując ukazać proces narastania znaczeń wtórnych — systemowych właśnie — wokół niektórych tematów i motywów twórczości mistycznej. Porównując sposób realizowania owych przykładowo wybranych tropów przed przełomem religijnym i po nim, dostrzeżono niewątpliwy wpływ myśli genezyjskiej na kształt poetyckich rozwiązań, czego przekonywający dowód przyniosło zwłaszcza wspomniane studium Mączyńskiego o ewolucji motywu kaskady od realizmu ku symbolice mistycznej. Natomiast wystąpienie Cieśli skłaniało do skorygowania sądu o wszechwładzy systemu wobec materii poetyckiej: praw kreacji artystycznej, jak wykazała badaczka, nie zdołał twórca, na szczęście, w całości podporządkować zachłannym dogmatom światopoglądu.

Ujawnieniu dialektycznej relacji między systemowością a mistycznym otwarciem na transcendencję poświęcony był również referat Wojciecha Gutowskiego (s. 186—206), który specyficzną sytuację, jaka utrzymała się na kartach późnej twórczości Słowackiego, określił jako „ruchliwy konflikt języka i mowy” (s. 191), konflikt nieunikniony i w pewnym sensie wpisany w system, skoro zawarta w nim idea zmienności realizuje się poprzez grę opozycji — ładu i chaosu, totalitaryzmu i indywidualności, jednolitego światła ideologii i wielobarwnego wachlarza jej konkretyzacji. Płynące z tego konfliktu napięcia — trzeba dodać podejmując wątek — byłyby więc nie tylko następstwem niemożności wypełnienia przez rewelatora sprzecznego wewnętrznie nakazu, by wysłowić to, na co w „żywym języku nie ma głosu”. Podobnej przeszkodzie musieli stawić czoła wszyscy wybrańcy Pana, którym przypadła w udziale łaska iluminacji — jednakże autor *Fantazego*, dokonując pod wpływem towianizmu gwałtownych przewartościowań w sferze wartości moralnych, zakwestionował w imię praktyki duchowego oddziaływania sens wszelkich poczynań artystycznych nie upodrzednionych względem idei genezyjskiej. Zgotował więc sobie sytuację paradoksalną: „Słowo”, zgodnie z duchem surowej ideologii, nie mogło być wieloznaczne ani wielobarwne, a przecież pozostać miało „natchnione i wieszczce”, wieszcz zaś — świadom daremności wysiłku wysłowienia tajemnicy — obowiązany był upowszechniać ją i uprzystępniać. Wiara w świętość głoszonej idei nie pozwalała mu wyzyskiwać agitacyjnych funkcji słowa, ale o jego racji bytu w genezyjskiej hierarchii wartości decydowała skuteczność, z jaką wyzwalalo u słuchaczy pragnienie zadośćuczynienia objawionym ideałom. Przemoc owych alternatywnych wymogów zdaje się tak wielka, że wypada przyznać słuszność Gutowskiemu, gdy nazywa Słowackiego „poetą tragicznym”.

Opisane okoliczności warunkują bezsprzecznie charakter mistycznej teologii autora *Genezis z Ducha*, zwłaszcza na etapie jej założeń, co łatwo dostrzec badając strukturę językową tekstów zwanych umownie „wykładem idei”, toteż polemizowałabym z poglądem Tomasza Bedyńskiego, iż dzieło genezyjskie „nie było i nie miało być nauką genezyjską do wygłaszania *ex cathedra*, ale ramą myślową, kanwą problemową [...] — prowokacją intelektualno-mistyczną [...] dla partnera po drugiej stronie kartki” (s. 368). Obok stylistycznych cech właściwych tradycjom mistycznych przekazów odnajdujemy bowiem, zwłaszcza w dialogach z uczniami, sposoby literackiego oddziaływania wykraczające poza właściwą mistyce strategię odbioru, co powoduje nawet niekiedy dysharmonię artystyczną.

Dyskursywny tok wypowiedzi o zdecydowanie agitatorskim podtekście wchodzi w rozbrat z symboliką ezoteryczną, którą zachowuje poeta chcąc ocalić irracjonalny, absolutny aspekt opisywanego doświadczenia. Jednak to, co jest istotą symbolu jako najdogodniejszego środka rewelacji — jego „wypełniona znacze-

niem" (wedle sformułowania P. Ricoeura)⁵ głębia, jego skłonność do odsyłania poza dosłowność desygnatu — ulega w trakcie egzegezy nauki genezyjskiej ujednoliconoznacznieniu. Do celów artystycznej stylizacji poeta posługuje się nie tyle symbolem, co — rzecz można — jego „atrapą”, wykorzystując faktycznie, w imię jasności przekazu, zasadę alegorii. Gdzież więc ów partnerski stosunek do odbiorcy? Nieuchwytna pojęciowo treść symbolu powstaje z wielości znaczeń, jakie dzięki asocjacyjnej mocy jego oddziaływania zostają uruchomione w umyśle czytelnika. Symbol zatem łączy w swej pełni subiektywne z uniwersalnym i „dając do myślenia” stanowi rodzaj wyzwania dla każdego, kto się z nim zetknie. Mistrz posługując się symboliką ezoteryczną daje czytelnikowi znaki, aby podążał wskazanym tropem, nie próbuje jednak uchronić odbiorcy przed doświadczeniem tak niepokoju, jak i satysfakcji poznawczej, gdy ten samodzielnie wypełnia znaczeniem prowokujące do myślenia sugestie.

Tymczasem Słowacki konstruując swoją teologię mistyczną relacjonuje wprowadzie własne rezultaty poznania, ale do samego aktu poznania nie dopuszcza odbiorcy, usiłując go poniekąd „wyręczyć”, dokonując doktrynalnej nieomal konkretyzacji potencjalnych treści, jakie mogłyby zawiązać wyobraźnię uczniów. Tym samym zastępuje odpowiadający charakterowi mistycznego przeżycia symboliczny przekaz tajemnicy przekładem typu katechetycznego, w którym objawienie celów finalnych świata służy motywacji doraźnego powszechnego działania, jakie winni przedsięwziąć współwyznawcy. Wezwanie to brzmi niekiedy tak imperatywnie, że przywodzi na myśl słowa, które były sygnałem dawno, zdawać by się mogło, przezwyciężonej postawy, świadcząc mimowolnie o żywym wciąż odczuwaniu przez twórcę „kompleksu mickiewiczowskiego”:

Co ja zechcę, niech wnet zgadną,
Spełnią, tym się uszczęśliwią,
A jeżeli się sprzeciwią,
Niechaj cierpią i przepadną.

Trudno oprzeć się wrażeniu, iż spod niejednorodnej stylistycznie magmy językowej, powstałej z połączenia fałszywego scjentyzmu i pozornej ezoteryki z natchnionym agitatorstwem, wylania się znajome oblicze wieszczącego: to Konrad, któremu przez pokorę księdza Piotra (czy może raczej mistrza Andrzeja) udało się dobić targu z Absolutem — za cenę upodrzedzenia racji artysty wobec celów wodza-profety. Konrad, skłonny ponad mistykę słowa przełożyć nakaz swoistego pragmatyzmu literackiego w pobudce do mistycznego działania.

Skłonny... ale czy w swym poetyckim całopaleniu konsekwentny? Liryka rapularzowa, *Samuel Zborowski, Król-Duch* (tutaj trzeba się zgodzić z argumentacją Bedyńskiego) mówią o czymś wręcz przeciwnym, czy poeta chce tego, czy nie. Zresztą dostrzeżona przez Kowalczykową ewolucja języka objawienia świadczy również o dokonującej się w twórczości Słowackiego zmianie celów autorskiego oddziaływania: z doraźnych, bliskich, na bardziej dalekowzroczne, co pociąga za sobą częściowe przywrócenie równowagi między zagadnieniami natury literackiej a nakazami rewelatorstwa. Czy opozycja między literaturą a mistyką przechodzi więc na którymś etapie we współdziałanie?

Być może odpowiedź na to pytanie, a zarazem najwłaściwszy sposób czytania dzieł Słowackiego zaproponowała Marta Piwińska (s. 171—178), przekładając niejako na język form genezyjskich niektóre kategorie literackie, poczynawszy od pojęcia wyobraźni. Z chwilą gdy twórca przyjął genezyjski światopogląd, utracił

⁵ P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1975, s. 7 (tłum. S. Cichowicz).

ona — zdaniem badaczki — swoje dotychczasowe znaczenie; jej funkcje pełnić poczyną sięgająca w najgłębszą przeszłość pamięć metempsychiczna. Kreatorstwo, którego wirtuozerskim popisem był *Beniowski*, w *Genezis z Ducha* wyszło poza obręb słowa — słowo jest zaledwie śladem idealnej kreacji, dokonanej w świecie zdarzeń rzeczywistych, toteż przeszłość, nie przyszłość, staje się zasadniczym terenem działania już nie poety, ale demiurga powołującego do istnienia świat rzeczy i relacjonującego dzieje swojej twórczości. Z tą chwilą w naturze podmiotu wypowiedzi następuje osobliwa „obiektywizacja” własnej opowieści, gdyż — jak zauważyła Piwińska analizując sposób uzewnętrzniania się „ja” mówiącego — „jest [ono] wprawdzie aż głosem ducha, ale już nie osoby” (s. 173), bo poeta, który odtwarza przeszłość wszechstworzenia z kliszy pamięci zamieszkującego w nim ducha, „przestaje istnieć oddzielnie — jest chwilą procesu kosmicznego i docelowego” (s. 174).

Teksty genezyjskie jako bezosobowy zapis owego procesu (zwłaszcza rewelatorski *Król-Duch*) byłyby zatem „dziełami o dziele”, czyli utworami o charakterze autotematycznym. Przy tym naświetleniu, uchylającym rozliczne sprzeczności, o których była mowa wcześniej, szczególnego znaczenia nabiera metafora jako jeden z głównych środków konstytuujących poetykę objawienia. Podczas obrad kilkakrotnie zastanawiano się nad możliwością (czy też wręcz koniecznością) dosłownego pojmowania metaforyki mistycznej. Piwińska rozstrzyga tę wątpliwość propozycją podwójnego czytania twórczości genezyjskiej — jako ciągu rewelacji będących zarazem „dziełami o dziele”, i uzasadnia swój punkt widzenia następującą konkluzją: „Metafora poetycka może dlatego jest rewelacją, że się tu stykają dwa języki: bezsłowny język form z poetyckim — a oba są zmetaforyzowane, co u Słowackiego znaczy chyba tyle, że w obu jest zapis ruchu przemiany” (s. 176).

Dodać można, iż sytuacja podwójnego odbioru jest naturalną konsekwencją postawy autotematycznej, swoistej tak dla ironisty, jakim był długo autor *Balady*, jak dla tłumacza form genezyjskich, choć oczywiście po przełomie religijnym motywacja mistyczna zmieniła radykalnie sens kreatorskich poczynąń poety⁶.

Propozycja lektury utworów genezyjskich jako tekstów autotematycznych wydaje się niezwykle trafna i przydatna z wielu powodów: w jej świetle przestają być istotne owe bezpłodne dociekania „prawdziwości” mistycznych doznań autora, gdyż autotematyzm jako próba uchwycenia aktu kreacji jest już i tak swoistą formą mistyki słowa. Po wtóre, późne dzieła Słowackiego, mimo bezdyskusyjności jego

⁶ Tak więc na pytanie M. Janion, czy twórczość genezyjska nie wykracza już poza horyzont romantycznych technik pisarskich i stylów odbioru, wypada odpowiedzieć, że jest chyba wręcz przeciwnie: przekształcenia, jakie autor *Króla-Ducha* poczynił wypracowując własną, zapisywaną *in statu nascendi*, koncepcję języka poetyckiego, są następstwem rozwinięcia do granic ostatecznych (skoro słowo zostało tu „przekroczone”) tendencji, jakie tkwiły potencjalnie w zasobach estetycznych romantyzmu. Słowacki, reinterpreterując w duchu genezyjskim pisarskie konwencje epoki, przenicował romantyczną formułę literatury za pomocą tych samych narzędzi twórczego oddziaływania. Alinearność, fragmentaryzm, nieciągłość fabularna, luki kompozycyjne, nieudomówienia, wielowariantowość rozwiązań — to sposoby modelowania tekstu dawno romantykom znane, które w twórczości genezyjskiej zyskały nowe uzasadnienie. Specyficzny, „zdefektowany” kształt tego kręgu dzieł byłby więc konstrukcją odpowiadającą metaforycznej wizji świata jako tkaniny, przez której często nieregularną i porwaną nić oko rewelatora przejrzyć może idealny zarys utajonej przyszłej rzeczywistości samokreujących się w nieskończonym ruchu — idei.

religijnego przełomu, okazują się kontynuacją dawnych skłonności kreacyjnych, które poeta zorganizował podług nowych praw, co potwierdza zasadność traktowania tego bloku utworów jako rezultatu naturalnego rozwoju pisarstwa Słowackiego. Wreszcie — autotematyczny punkt widzenia pozwala odczytywać dzieło mistyczne (sugestia ta dotyczy zwłaszcza *Króla-Ducha*) jako symboliczną autobiografię autora we wszystkich tego stanu rzeczy aspektach: rewelatorskim (podmiot wypowiadający — Duch Globowy — relacjonuje historię wszechświata jako własne dzieje), psychologicznym (obraz starcia się duchowych sił stanowi odzwierciedlenie przeżyć podmiotu wypowiedzi), kreacjonistycznym (podmiot czynności twórczych, utrwalając proces przemian semantycznych, jakie zachodzą w obrębie języka, w którym słowo nie nazywa rzeczywistości, lecz ją tworzy, dokonuje tym samym nieustannych aktów autokreacji).

Czy powyższy pogląd daje się utrzymać w świetle interpretacji zasad, na jakich zorganizowany został system genezyjski? Próby interpretacyjnych uściśleń w tej materii wywołały podczas obrad burzliwą dyskusję. Punktem sporu, który wzbudził największe kontrowersje, okazało się zagadnienie tożsamości „ja mówiącego” w utworach mistycznych, a wątpliwości dyskutantów ogniskowały się wokół następujących pytań: jaka zachodzi relacja między żyjącym indywiduum a ewoluującym Duchem? czy złożony z pierwiastka materialnego i niematerialnej duszy człowiek to tylko momentalna forma „Ducha wcielonego”, skazana na zatracenie, zarówno w sensie gatunkowym, jak indywidualnym? czy podkreślana tak przez Słowackiego twórcza, nie ograniczona śmiercią wolność jednostki to w istocie przywilej samostannego budowania świata, czy odwrotnie, fatalistyczna konieczność służby żywiołom nie-ludzkim, które pędzą ów świat ku celom obcym naturze człowieka, a nawet sprzecznym z nią?

Spośród licznych wypowiedzi nawiązujących do tego bloku problemów przywołać wypada przede wszystkim dwie — Ryszarda Przybylskiego oraz Kwiryny Ziembry — jako najbardziej bodaj inspirujące, a zarazem dyskusyjne.

Przybylski (s. 251—262), opowiadając się za tezą, iż ewolucja w twórczości Słowackiego postępowała drogą „od egzystencji do esencji”, określił biografię autora *Genezis z Ducha* mianem „biografii kosmicznej” i zajął się poszukiwaniem źródeł filozoficznych, które byłyby pomocne przy próbie ustalenia tożsamości „ja” mówiącego pism mistycznych. W poszukiwaniach tych naturalnym punktem odniesienia wydał się badaczowi *Nowy Testament*, co skłoniło go do skonfrontowania podstawowych kategorii antropologii religijnej Słowackiego z literą *Pisma świętego*. W wyniku owego porównania Przybylski stwierdził, iż twórca filozofii genezyjskiej posługuje się trychotomiczną, nowotestamentową systematyką, rozróżniającą duszę, ciało i ducha jako trzy części elementarne ludzkiego bytu, z zastrzeżeniem, iż „duch” traktowany jest tu nie tyle jako składnik całości, co jako wyznacznik innego wymiaru egzystencji. Badacz uznał, iż koncepcja genezyjska nawiązuje do myśli filozoficznej Orygenesusa, podług którego świat powstał w dwóch aktach kreacji: pierwszym z nich było wyodrębnienie duchów z Logosu-Ojca, czyli Ducha Bożego, następnym zaś powołanie do istnienia świata w postaci materii nieskażonej, promienistej, której doskonałość została jednak okaleczona wskutek upadku duchów. Doprowadził on do kolejnego aktu łaski, jakiemu św. Paweł nadał miano kenozы, tj. dobrowolnego ogołocenia się Logosu ze świętości, wyniszczenia własnej istoty, czyli ucłowieczenia.

Dusza w koncepcji Słowackiego byłaby więc (podobnie jak u Orygenesusa) duchem w stanie kenozы, skoro zaś na trójczłonowe „ja” człowieka składają się: byt esencjalny (istotny, konieczny — duch) i byty egzystencjalne (niekonieczne — dusza i ciało), relacja między wiecznością idei a historią form sprowadza się do sytuacji tragicznego konfliktu pomiędzy ludzką czasowością a przymusem pracy w imię celów finalnych, daleko poza ową czasowość wykraczających. Jedynie bo-

wiem przyjęcie perspektywy nie-ludzkiej i kształtowanie podług niej własnej biografii pozwala ocaleć tej części bytu, która nie jest zniszczalna jak ciało i dusza człowieka — posłużmy się tutaj konkluzją Ziemy: „tego, kto wybierze tożsamość z zamieszkującym go duchem, tego, kto nadaży za pędem ducha, duchy nie zniszczą ani nie zamienią w rzecz, lecz przydadzą mu mocy i chwały” (s. 354).

Problem tragizmu ludzkiej kondycji w mechanice genezyjskich przemian ukazała najdobitniej właśnie autorka cytowanej wypowiedzi; ostro zaakcentowała instrumentalny stosunek duchów — a w pismach późniejszych już coraz częściej jednego, wszechogarniającego Ducha — do ludzi, koniecznych wprawdzie, lecz pozbawionych samoistnej, podmiotowej wartości narzędzi napowietrznego doskonalenia. Przy tym naświetleniu uległo reinterpretacji również pojęcie metempsychozy, co starał się wykazać Przybylski w drugiej części swego referatu (s. 332—337). Poszukując nadal zbieżności kosmologii Orygenesusa i Słowackiego, uznał on mianowicie, iż metempsychozie podlega w trakcie genezyjskiej ewolucji nie dusza (jak np. u Platona czy w religiach hinduistycznych), lecz duch, co jest już wyraźnie sprzeczne z chrześcijańską personalistyczną ideą zmartwychwstania. Słowacki — zdaniem badacza — „ciało ogromnej liczby osób skazuje na rozproszenie w materii, ich ducha zaś na dołączenie i zniknięcie w duchu globowym” (s. 336). Zauważyć warto, iż konkluzja Przybylskiego, że wobec takiego stanu rzeczy chyba tylko sam Słowacki „ocaliłby swoją osobę, ponieważ był właśnie duchem globowym”, brzmi zastanawiająco zbieżnie z cytowanym wcześniej fragmentem *Wielkiej Improwizacji*, którego żądanie wydało się nam identyczne z przesłaniem wykładu nauki. Stawia to pod znakiem zapytania autentyczność rezygnacji Słowackiego z postawy romantycznego indywidualizmu i rzuca szczególne światło na zagadnienie przeobrażenia religijnego, które w tym kontekście oznacza w istocie nie wyrzeczenie się romantycznych celów, lecz właśnie ich maksymalizację.

Do przytoczonych wyżej opinii przyjdzie jeszcze powrócić, tymczasem dodać wypada, iż problem tożsamości osoby mówiącej pism mistycznych przykuł uwagę wielu uczestników sympozjum. Poruszali ten temat m. in. Jarosław Marek Rymkiewicz (s. 241—248), Maria Janion (s. 277—280), Barbara Świontek (s. 300—303), jednak szczególnie trafne sugestie w tym przedmiocie zawierały referaty Marii Korzeniewicz (s. 235—240) i Marii Żmigrodzkiej (s. 371—387).

Korzeniewicz zajęła się znaczeniem zastanawiającej oboczności form umiejscowionego w historii „ja” poety i „szczeblującego” w zaświatach „Ja” Ducha, którym to pojęciem określa Słowacki, zdaniem autorki, agregację indywidualnych duchów zjednoczonych mocą jednej idei.

Żmigrodzka wysunęła propozycję modyfikującą nieco rozumienie tak wieloznacznego w mistyce genezyjskiej pojęcia, sugerując, iż „Duch” to w systemie Słowackiego spójnia dwu indywidualności przeciwstawnych — jak Eolion i Lucyfer, Kanclerz i banita w *Samuelu Zborowskim* — z których każda prezentuje inny model drogi do Absolutu i inną wobec niego postawę, ale o wypełnieniu ewolucyjnej misji decyduje dopiero współdziałanie obu osobowości: „Jeśli Lucyfer i Adwokat nie są tym samym duchem, »rozdwojonym« niejako na dwie funkcje — tworzenia i objawiania tajemnicy [...] — to w każdym razie są to duchy sobie bliskie, związane braterstwem wobec Samuela [...], związane sprawą Polski, [...] gotowe zarówno do pokory jak buntu” (s. 384—385).

Sugestia ta wydaje się tym bardziej prawdopodobna, iż mimo wszelkich eufemizmów, jakie wprowadził Słowacki pragnąc przystosować własną koncepcję do zasad religii chrześcijańskiej, natura tego Absolutu wydaje się dwoista — jak zauważa w swoim referacie Tomkowski: „Bóg, jakiego znamy z *Genezis*, ma także dwa oblicza: to błyska »ogniem niszczycielskim«, to zjawia się jako źródło światła dla społeczeństw anielskich” (s. 397). Cóż więc dziwnego, że wymanowana przez Absolut część — Duch — jest tak samo dwoista, sprzeczna w sobie? Dwoiste

wszak są jej poczynania w świecie materii — genezyjski Anioł, czyli, jak trafnie określiła Maria Joczowa, „duch w działaniu” (s. 312), zarazem buduje i niszczy formę, prowadząc ku doskonałości produkty swej wiekowej pracy.

Jakie byłoby zatem miejsce człowieka i poety w systemie duchowego totalitaryzmu *Genezis*? Dołączając swój głos do przedstawionych podczas sympozjum refleksji powtórzyć wypada zgłoszoną wyżej propozycję dialektycznej interpretacji owego stale ewoluującego systemu. Jeśli za punkt wyjścia teologii mistycznej przyjmujemy najwcześniejszą wersję *Genezis* z *Ducha*, utopia poety okaże się na pierwszym etapie krystalizowania zwartą myślowo koncepcją kosmologiczną, w której Absolut, pełniący funkcję wielkiego stymulatora energii, pozostawia twórczemu Duchowi (własnej częście, jaka podczas pierwszej emisji zmateriałizowała się w postaci światła) całkowitą swobodę rozwoju. Gwarantuje jedynie, iż niezależnie od wyboru dróg ewolucji — będzie to rozwój sensowny⁷.

Autonomia tworzącego *Ducha* jest w tym wypadku oczywista i wiąże się z olbrzymią nobilitacją człowieka jako najwyższej z form wszechstworzenia. Przed jego narodzinami metamorfozy odbywały się na zasadzie instynktownej samoofiary pracowników globowych, dopiero ludzka świadomość, wypracowana w ciągu ewolucyjnym, uczyniła duchy autentycznymi władcami kosmosu i historii. Prawo metempsychozy w przedstawionym modelu nie narusza podmiotowości człowieka, a rewelator obdarzony metempsychiczną pamięcią oddziałuje na słuchaczy mocą głoszonej prawdy, nie zaś — przemocą, jaką ma do dyspozycji byt uprzywilejowany.

Z chwilą gdy Słowacki podjął korektę przedstawionej koncepcji myślowej, jej struktura poważnie się skomplikowała. Skąd potrzeba wprowadzenia owych zmian? W trakcie sesji wspomniano kilkakrotnie o konieczności przebadania związków między filozofią hinduistyczną a mistyką Słowackiego (sugestie takie zgłaszał zwłaszcza Tomasz Bedyński, s. 309). Wydaje się, iż byłoby to bardzo przydatne; niewykluczone bowiem, że rozliczne sprzeczności dostrzegane w dalszym rozwoju myśli genezyjskiej wynikają z upartych wysiłków poety, aby ideą autonomii ducha (naturalną w religiach Wschodu, gdzie Absolut jest bezosobowy) połączyć z filozofią chrześcijańską, paternalistyczną i podkreślającą z naciskiem zależność wszelkich stworzeń od Istoty Najwyższej. Korygowane stale próby zbudowania spójnego systemu w oparciu o ten szczególny alians prowadzą do ciągłej ambiwalencji między postawą pokory a postawą buntu wobec Boga, który jest wprawdzie odpersonalizowany jako dostawca mocy kreatorskiej, ale nabiera cech osobowych, kiedy duchy

⁷ Referując genezyjską teorię mechaniki kosmosu trudno powstrzymać się od skojarzeń ze współczesną nam myślą fantastyczno-naukową, wyrażoną m. in. w książkach H. von Ditfurtha, o których napomykano kilkakrotnie podczas sesji. Problem ten przykuł uwagę zwłaszcza Włodzimierza Cegłowskiego, który rozważając w swoim wystąpieniu (s. 356—363) rolę poznawczą języków literatury i fizyki, mistyki i schizofrenii wskazał, iż analogie intuicyjnego, przekazanego przez poetę oglądu rzeczywistości z obrazem „uzyskiwanym przez fizyka, cofającego się do organizacji materii, są zadziwiające”. Spostrzegł też trafnie, iż Ditfurth „przekłada w swoich książkach stary pansemiotyzm duchowy na nowy — materialistyczny”. W świetle ostatniej, nie wydanej jeszcze w Polsce książki autora *Dzieci Wszechświata* można stwierdzić, że analogie te idą jeszcze dalej, gdyż Ditfurth językiem właściwym epoce *science fiction* komunikuje czytelnikowi tę samą prawdę, którą w języku swojej epoki aplikował odbiorcy Słowacki: prawdę o nieskończonym ruchu zachodzącym między dwoma biegunami tej samej rzeczywistości — materią i duchem. Czyżby więc obaj poszukiwacze prawdy odsłaniali przy użyciu środków literackich dyktowanych przez czas, w którym wyrosli, jakiś obiektywny, tkwiący na poziomie „prenatalnym” stan wiedzy o wszechświecie?

— miast tworzyć formy na obraz i podobieństwo surowego egzekutora genezyjskich norm moralnych — usiłują zdążyć ku własnym celom.

Uporczywe starania autora wykładu nauki, aby dointerpretować każdy szczegół, świadczyć mogą, iż zdawał sobie sprawę z niekonsekwencji wewnętrznych głoszonej „prawdy”, ponieważ jednak miała ona stanowić „Alfę i Omegę” istnienia, pragnął prawdopodobnie wynaleźć taką formę, która pozwoliłaby mu ocalić wszystko, bez konieczności podporządkowania jednych wartości — drugim. Skonstruował więc układ regulujących się wzajem antynomii, w którym niezależność poczynañ kreatorskich wraz z odpowiedzialnością za kierunek rozwoju świata podlegała dobrowolnemu ograniczeniu zadeklarowanym posłuszeństwem wobec Ducha nieskazanego — Chrystusa. Cena ta stanowiła gwarancję, że dzieło kreacyjne potoczy się zamierzoną drogą. Wolność pojedynczego człowieka (jakże niebezpieczną dla projektodawcy kierunku przemian) chroniło tu prawo „podobieństwa tonu”, nie uchylające idei przywództwa hufców anielskich, ale (wbrew posądzeniom o instrumentalizm) uzależniające powodzenie planów napowietrznej armii od woli „nawiedzanego” człowieka. Wreszcie zasada indywidualnego zbawienia (skoro Bóg pozwolił przetrwać nawet formom odrzuconym na początku procesu ewolucji, jakże mogłyby zatracić nieprzebraną mnogość ludzkich istnień?) nie wchodziła w konflikt z ideą doskonałości powszechnego, lecz stanowiła jej dopełnienie. Duchy, które miały wejść — dzięki uzyskanej w toku przemian wyższej esencjalnej świadomości — do Jeruzalem Słonecznej, nie traciły zapisanego na kliszach pamięci łańcucha wcześniejszych egzystencji. Najlepszym tego dowodem są dzieje Popiela, który nie tylko opowiada w *Królu-Duchu* wiekową historię swoich wcieleń, ale przenosząc się w odległe czasy przebytych żywotów czuje i ocenia (mimo zaczątków owej esencjalnej świadomości) jak człowiek żyjący tam i wtedy. Rzec można, iż jednostkowe biografie „zmartwychwstają” w metempsychicznym zapisie jego wędrówki.

Zarysy takiej „idealnej” konstrukcji dojrzeć można w poszczególnych utworach poety. Paradoksalność sytuacji Słowackiego polegała wszakże na tym (zwłaszcza w pierwszych fazach powstawania owego wszechogarniającego modelu), że targany porywami indywidualistycznej potrzeby kształtowania rzeczywistości podług własnych oczekiwań i miar, nie był w stanie pogodzić się z konsekwencjami wypracowanych przez siebie zasad. Stąd też w jego twórczości intensywniej przejawia się romantyczne, pełne niecierpliwości wewnętrznej pragnienie „rządu dusz” niż właściwa mistykom spokojna pewność, że cele finalne świata dopełnią się tak czy inaczej. Pewność ta (choć miałabym, podobnie jak Rymkiewicz, wątpliwości, czy w istocie tak „niewzruszona”, jak to poeta deklarował) stanie się udziałem Słowackiego dopiero w najpóźniejszym okresie życia, gdy „język objawienia” zatraci już cechy jawnie agitacyjne.

Czy Słowacki poszukując tego języka wynalazł formę, która rewelowałaby sama przez się ideę ewoluującej, antynomicznej rzeczywistości? Wracamy do propozycji Piwińskiej, aby jego teksty mistyczne czytać jako zapis ruchu myśli. Zapis, w którym poeta uczestniczy jako bezosobowe medium, przekazujące słuchaczom kreacyjną pracę własnej wyobraźni, czyli — zgodnie z systematyką genezyjską — metempsychicznej pamięci.

Stworzyć taką formę oznaczało ujmować tę samą prawdę z coraz to innej perspektywy. Ta właśnie zasada ruchu perspektyw kompozycyjnie organizuje nie ukończony ciąg rapsodów *Króla-Ducha*. Znamienne, że w wydaniu *Dzieł wszystkich* odmiany, które nie weszły w skład ustalonego przez edytorów tekstu głównego, nie przynoszą istotnych zmian fabularnych, zawierają bowiem tę samą opowieść, tylko prowadzoną z innego — przeważnie „zaświatowego” — punktu widzenia, jako że ich narrator relacjonuje swe przeżycia już po obumarciu starej formy, a jeszcze przed przyjęciem następnej. „Odmiany” te występują więc w funkcji dopełniającej, nie eliminującej. Można przypuścić, że Słowacki zamierzał tę

wielość perspektyw wzbogacać w nieskończoność, bez najmniejszego uszczerbku dla idei. Z tego względu *Król-Duch* zdaje się zajmować na tle całokształtu mistycznej twórczości poety miejsce wyjątkowe: to już nie tęłogia mistyczna⁸, ale faktyczna rewelacja z ducha i formy. Wcześniejsza praca przygotowawcza (poszczególne wersje *Genesis*, wykłady, listy do Norwida i Rembowskiego) ujawnia mechanizm zmagania twórcy z zawiłościami antynomicznych założeń systemowych. Bez jej propeudeutycznych rezultatów czytać *Króla-Ducha* nie sposób, poemat jest jednak ukoronowaniem owych wysiłków: wyraża doświadczenie mistyczne, a zarazem objawia jego treść.

Jaki kształt wydawniczy utworów mistycznych byłby zdolny sprostać wymogom owej formy? Podczas sesji zgłoszono kilka propozycji, poczynawszy od hasła encyklopedii (które zmodyfikował Bartoszyński zalecając raczej bliższą lekturze przestrzennej zasadę „*omnia ubique*”) aż po ideę „modelu do składania” (określenie Chwina, s. 212) oraz edycji złożonej z luźnych kart, co umożliwiałoby lekturę równoległą różnych wariantów tekstu (projekt Bedyńskiego, s. 221—225). Wydaje się, iż pomysł dowolnego składania z ruchomych elementów „swojego Słowackiego” (wedle intuicji każdego z czytelników) jest rozwiązaniem nazbyt skrajnym: należałoby chyba wypośredkować pomiędzy wymogiem maksymalnego respektu wobec intencji autorskich (co dotyczy zwłaszcza części systemowej, w której wokół poszczególnych centrów ewoluującej myśli trzeba by usytuować „dopełniające” teksty literackie) a potrzebą zadośćuczynienia zasadom „poetyki rewelacji”, których wyrazem jest znaczący „nieporządek” *Króla-Ducha*. Ustalenie w obrębie poematu tekstu głównego i odmian okazuje się w tym świetle zabiegiem chybionym. Założenia lektury przestrzennej wymagają raczej, aby w fabularnym ciągu dziejów odnajdować tytułowego bohatera kolejnych ośrodków tematycznych i grupować wokół nich fragmenty uważane dotąd za odmiany. Poza nawiasem tak poszerzonego „tekstu głównego” mogłyby się ewentualnie znaleźć alternatywne wersje stylistyczne o wyraźnych cechach rzutów pierwotnych, później przez twórcę zaniechanych.

Aby czytanie tego niezwykłego „dzieła otwartego” okazało się faktycznie „stanem łaski”, jak chcieli entuzjaści mistyki poety, musi powstać (czego zresztą oczekiwał autor) szczególny „etos czytelnika” (określenie i postulat Zbigniewa Majchrowskiego, s. 215). Do lektury pism poety przemienionego światłem nowej wiary przystąpić winien także odbiorca „przemieniony” — m. in. świadom nowych, niekonwencjonalnych reguł czytania tekstu.

Wydaje się, iż książka *Słowacki mistyczny* stanowi znaczący krok na drodze edukowania takiego czytelnika. Zasygnalizowanej przez nią problematyki nie sposób wyczerpać w skromnych ramach recenzji; nie starczyło tu np. miejsca nawet na pobieżne omówienie tak ważnego kompleksu zagadnień, jak kwestia narodowości (której duże znaczenie w koncepcji genezyjskiej stanowi według Zimanda (s. 307—311) istotne *novum* w stosunku do klasycznych wzorów mistyki światowej). Problem ten rozpatrywały m. in. Witkowska (s. 266—276; w kontekście fragmentów „mickiewiczowskich”, pisanych przez Słowackiego nowym, genezyjskim językiem) oraz Żmigrodzka we wspomnianym studium na temat związków między ideą polskości a postulatem swoistego mistycznego internacjonalizmu w utopii Słowackiego. Rozprawki te — jak zresztą całokształt materiałów skompletowanych

⁸ Określenia „teologia” w stosunku do systemowej części dzieła genezyjskiego używam zgodnie z przekonującym rozróżnieniem w dziedzinie mistycznych przekazów, zaproponowanym przez M. Cieślę w drugiej części artykułu *Z badań nad mistycyzmem* („Ruch Literacki” 1982, nr 5/6, s. 247).

w *Słowackim mistycznym* — polecić wypada uwadze czytelników⁹. Podczas obrad wypracowano rodzaj wstępnych założeń przygotowujących do odbioru mistyki poety. Zasygnalizowane w wypowiedziach uczestników sesji problemy wymagają dalszych interpretacyjnych rozwinąć i uściśleń (o co w swoim podsumowującym referacie apelował Makowski, s. 388—394), a więc: wyłonienia i omówienia poszczególnych etapów rozwoju myśli genezyjskiej, pełniejszego ukazania jej relacji wobec tradycji mistycznej, dookreślenia znaczeń systemowych, wreszcie zastosowania zasad przestrzennej interpretacji w stosunku do poszczególnych utworów, co wymagałoby użycia przemiennej taktyki lektury, uwzględniającej to globalny, to znów „jednostkowy” (ukierunkowany na swoistość danego tekstu) ogląd wybranego obiektu.

Przed badaczami mistycznego uniwersum otwiera się więc za sprawą rewelatora nieskończonych tajemnic Ducha — niekończący się obszar interpretacyjnych dociekań...

Ewa Łubieniewska

Aleksander Wit Labuda, *STUDIUM O „ANTKU” PRUSA. RECEPCJA, KONSTRUKCJA, KONTEKSTY*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1982. Zakład Narodowy imienia Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, ss. 180. „Rozprawy Literackie”. [T.] 38. Komitet Redakcyjny: Michał Głowiński (przewodniczący), Marek Gumkowski (sekretarz), Stanisław Jaworski, Przemysław Matuszewska, Aleksandra Okopień-Sławińska, Edward Pieścikowski, Jadwiga Rytel, Alina Witkowska. Polska Akademia Nauk. Komitet Nauk o Literaturze Polskiej.

Studium Labudy jest na pierwszy rzut oka pracą o tak przekonującej przejrzystości dowodzenia, że niepodobna nie wyjść tu od przedstawienia jego toku.

Rozdział 1. Autor przyznaje, że „hermeneutyczne studium o jednym tylko utworze należy chyba do najdziwniejszych form mówienia o literaturze” (s. 6) i uzasadnia wybór przedmiotu zainteresowania: utworu niesłusznie opatrywanego etykietką „prosty i klarowny”. Ta etykieta przyłgnęła do noweli Prusa z powodu powierzchownego rozpatrywania jej bądź to w aspekcie systemowym (czyli nieautonomicznie: w całym układzie twórczości Prusa i tylko w nim), bądź — jeszcze gorzej, bo z pozycji pozaliterackich — w aspekcie koniunkturalnym (np.

⁹ Oprócz omówionych tu wystąpień znalazły się wśród materiałów sympozjum opublikowanych w *Słowackim mistycznym* referaty: H. Siewierski, *Jak Antoni Małecki czytał mistycznego Słowackiego?* (s. 122—125); A. Kotliński, *[Graficzny zapis tekstów mistycznego Słowackiego]* (s. 125—128); M. Adamiec, *[Norwidowska lekcja „Króla-Ducha”]* (s. 129—135); P. Huelle, *[Ukraina w twórczości okresu mistycznego]* (s. 319—323); K. Poklewska, *[Ciągłość i nieciągłość osobowości]* (s. 262—266). W dyskusji ponadto — oprócz wymienionych w tej recenzji — głos zabrali: J. Illg (na temat stylów odbioru dzieł Słowackiego w okresie modernizmu, s. 100—101), W. Juszcak (o podejmowanych przez Słowackiego próbach tłumaczenia Homera „językiem genezyjskim”, s. 215), M. Zielińska (o mickiewiczowskich problemach Słowackiego w kontekście poszukiwań języka mistyki, s. 280—289), E. Graczyk (na temat powiązań duchów i ludzi w filozofii Słowackiego, s. 292—300), A. Hołojuch (o związkach Słowacki—Miłosz, s. 303—307), M. Grzędzielska (na temat narratora i czasu w *Królu-Duchu*, s. 342—344).