

Maria Cieřła

Ballanche - prorok nieřmiały

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (48), 131-151

1979

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 użycia.

lemiki literackiej do „pisania Mickiewicza”. Dlaczego i jak Słowacki w okresie mistycznym „pisał Mickiewicza”, próbując pisać jeszcze raz utwory już napisane? Czy ujawniała się w tym idea transfiguracji duchów, idea „przewcielenia”? Czy to objaw „rozdwojenia”, czy też jedności nowego rządu?

Ballanche — prorok nieśmiały

I. Ten, który poznaje: voyant, initié, poète

Podmiot widzący Ballanche'a to nie poetyckie ja, na które jak grom spada światło objawienia. Poznanie nie jest u niego iluminacją. *Voyant* autora *Vision d'Hébal* jest biograficznym i psychicznym alter-ego poety, choć fabularnie przedstawiony został jako szef szkockiego klanu. Zdolność „podwójnego widzenia” jest mu dana od urodzenia, od urodzenia też charakteryzuje go chorobliwość, fizyczna słabość, która zdolność tę wspomaga, jest jej źródłem, bądź też — znakiem od Boga, znakiem wyboru. Hébal widzi z mocy Boga, ale widzenie to uwarunkowane jest jego stanem fizycznym. Przyczyna jest tu dwojaka — metafizyczna i realistyczna zarazem, choć ta pierwsza warunkuje tę drugą. Sposób, w jaki Hébal dochodzi do poznania głębszej, tajemnej wiedzy, nie jest olśnieniem, boską interwencją, płonącym krzakiem Mojżesza. „Il croyait avoir voyagé, sans intermédiaire de ses sens, dans les régions de l'intelligence pure (...). Comme Job, elle (jego myśl — M.C.) osait demander à Dieu compte de ses oeuvres et Dieu daignait répondre à la pensée de l'homme”¹. A więc uwolniona od ciała myśl, poruszając się w rejonach czystego intelektu, prosi Boga, by zdał sprawę ze swych dzieł, a Bóg przychyła się do tej prośby. Nie mistyczny akt zjednoczenia, poznanie pozazmysłowe i pozarozumowe, lecz kontakt inteligencji — z Inteligencją. Sama wizja ma miejsce pewnego letniego wieczoru, o godzinie dziewiątej, w czasie, gdy dzwon wydzwania Ave Maria, i jest przypomnieniem wszystkich poprzednich wizji magnetycznych, ich syntezą niejako. Metafizyczny charakter owej wizji zasugerować ma m. in. specjalny, „święty” czas jej trwania, a także fakt, iż staje się ona nagle „une magnifique épopée idéale, à-la-fois successive et spontanée”². „Et une lumière qui n'avait rien de matériel éclairait

¹ Ballanche: *La Vision d'Hébal, chef d'un clan écossais*. Genève — Paris 1969, s. 115 (dalej jako H). Wszystkie podkreślenia w cytowanych fragmentach pochodzą ode mnie.

² H 20.

des objets à l'état *des idées non exprimées*. (...) et cet hymne disait l'univers qui était *une pensée de Dieu* et qui n'était pas encore sa parole"³. Światłość niematerialna, oświecająca przedmioty w stanie idei nie wyrażonych, przed stworzeniem, gdy świat był jeszcze myślą, nie słowem Boga — oto sposób, w jaki Ballanche usiłuje pokazać abstrakcyjne, metafizyczne istnienie. Kolejne etapy epopei, poznania, wyznaczone są odsłonięciem zasłony, złamaniem pieczęci. Znane topoty — tyle że u Ballanche'a zawieszono je w próżni, nie powiązane z innymi i pozbawione konsekwencji, a ponadto *wspomniane*, a nie *pokazane*. Funkcjonują jako aluzja słowna, nie obrazowa.

Epopeja losów ludzkich *zstępuje* w wizji, dana jest Hebalowi; innymi słowy jej idealne istnienie ma charakter metafizyczny, niezmienny, a przez to podobny istnieniu samego Boga. Forma, którą przyjmuje epopeja, jest dytyrambiczna; strofa przedstawia niebo elementów stałych, antystrofa — ruchomych, czas i wieczność, skończoność i nieskończoność, epoda — stanowi ich harmonię; kadencja każdej ze sfer harmonizuje z kadencją innych, a siedem głównych nut liczb tworzy wieczny koncert⁴. Taka epopeja poddaje się oglądowi intelektualnemu, toteż „Hébal comprit”⁵, „Hébal voyait d'une vue intellectuelle”⁶. Hebal nie jest poetą, jest wizjonerem; epopeja nie jest utworem poetyckim, jest poznawalną formą metafizycznej egzystencji ludzkości. „(...) je suis *le solitaire de Pathmos*. Je me fais *l'interprète* des pensées et des sentiments d'une tribu dispersée dans le monde, d'une tribu, qui est en ce moment l'élite du genre humain, d'une tribu, en qui est le pouvoir civilisateur. Voilà ce que je sais, ce que je vois”⁷. Samotnik z Patmos — oto jak narrator *La Ville des Expiations* określa sam siebie, wyraźnie jednak zaznaczając — *nie jestem prorokiem*. „Je ne suis pas prophète, je suis *voyant*; je ne suis pas inventeur, je suis *rhapsode*”⁸. Jakież sens ma owo rozróżnienie między prorokiem a wieszczem, jasnowidzem? — między tym, który wymyśla, a tym, który opowiada? Między tym, który wykracza w przyszłość, a tym, który pozostaje w *teraźniejszości*, by opowiadać, wyjaśniać? Różnica jest zasadnicza i znacząca. Otóż prorok to ten, który na mocy danej mu od Boga zna przyszłość i głosi ją; ten, który w świętym natchnieniu widzi, choć nie zawsze rozumie. *Voyant* Ballanche'a *wie* i *widzi*, jednak „widzę” znaczy u niego „rozumiem”, „pojmuję” (*voir* —

³ H 123.

⁴ Por. „La valeur relative des sons pour produire l'harmonie musicale est fondée sur la loi merveilleuse des nombres” — Ballanche: *Orphée. Oeuvres*. Paris 1833, t. 6, s. 111 (dalej jako O).

⁵ H 122.

⁶ H 126.

⁷ H 87.

⁸ H 90, por. też O 6/213.

savoir). Jest on nie tylko bożym wybrańcem, pełni boże posłannictwo — jest tłumaczem i pośrednikiem całego plemienia tych, którym przyszłość jest przyobiecana, a którzy w dziejach ludzkości, na drodze postępu, pełnić mają rolę wyjątkową. Czy jest tym, który w słowa i obrazy ubiera myśl, daną mu w poznaniu? „*La muse voit et la muse dit, mais ici elle voit les réalités morales et intellectuelles et ce sont celles-là qu'elle dit avec le même langage qui dit les réalités de la nature et de l'art*”⁹. Rzeczywistość moralna, intelektualna, ma egzystencję niezależną. Jej poznanie nie następuje w błysku olśnienia, lecz przez trud nazwania, wypowiedzenia, wyrażenia owej rzeczywistości przy pomocy języka dostosowanego do opisywania przyrody i sztuki, a więc rzeczywistości materialnej. Umiejętność tę ma *muza*, a więc — pewna zdolność umysłu wieszczą? — pewna niezależnie od niego istniejąca władza poznawcza, która w nim obrała sobie siedlisko? Rapsod — Ballanche nie przewiduje, ani też nie widzi (w taki sposób, w jaki widzi poeta), lecz poprzez rzeczywistość doczesną *pojmuje* świat ducha, świat idei.

Ezoteryczna wizja świata, zauważalna w *La Vision d'Hébal*, szczególnie silnie daje się dostrzec w *Orphée*. Cała fabuła tego utworu oparta jest na motywach *wędrówki-poznania* i *opowiadania-wtajemniczenia*. Kompozycja ukształtowana w postaci szufladkowego opowiadania, które na każdym kolejnym piętrze ma być rewelacją; na najwyższym — rewelacją objawioną samemu czytelnikowi. Ezoteryczna wizja świata ujmuje go jako przedmiot poznawalny, choć poznawany w nierównym stopniu przez wszystkich. Z tym zaś w sposób oczywisty wiąże się koncepcja przewodnictwa niektórych jednostek, konieczność inicjacji i wiele innych. Podział na inicjujących i inicjowanych, podobnie jak wszelkie inne podziały i gradacje, jest skutkiem grzechu pierworodnego, upadku, który po nim nastąpił, i konieczności podźwignięcia się z niego dzięki przewodnictwu wielkich Pośredników¹⁰. Inicjacja konieczna jest każdemu (z wyjątkiem Orfeusza, gdyż jemu wiedza dana jest bezpośrednio z nieba¹¹) — jest ona wtajemniczeniem. Błysk inicjacji (uświadomienia, poznania) może być tak silny, iż oślepi lub zabije. „*Il est un moment où le phanès, la lumière qui produit l'initiation devient trop éblouissante, alors on reste aveugle comme Thamyris, ou on meurt comme Sémélé et Euridice*”¹². Istnieją stopnie inicjacji, stopnie poznania, a każdy z nich przybliży do absolutu ludzkość, nie tylko inicjowanego — oto cały sens dziejów.

⁹ H 90.

¹⁰ „pour aider le genre humain à se délivrer de l'antique anathème, il a été partagé en deux classes (...) la classe des initiateurs, et celle des initiés” — O 6/154.

¹¹ Inicjującym Orfeusza — Bóg? por. O I księga.

¹² O 5/186.

Pojęcie *inicjacji* u Ballanche'a jest pojęciem złożonym; spróbujmy więc dokładniej mu się przyjrzeć. Jej celem — osiągnięcie głębokiej tajemnej wiedzy, takiej, jaką posiadał Orfeusz. Kto by go słuchał „Il saurait ce qu'on cru les sages des âges primitifs sur l'insondable *unité de Dieu*, sur la *création*, sur la *matière*, sur l'*origine du mal*, sur les différents *ordres d'intelligences émanées de l'intelligence suprême*, sur les immortelles *destinées de l'homme* (...) *les causes de l'univers*”¹³. Inaczej mówiąc — poznałby sens istnienia, bo czymże innym jest przeniknięcie tajemnicy: jedności boskiej, przyczyn (stworzenia, zła), porządku (inteligencji pochodzących od najwyższej inteligencji) i celów (przeznaczeń człowieka)? *Poznanie* zaś jest ważnym krokiem powrotu ku utraczonej doskonałości, być może nią samą?

Różne mogą być rodzaje inicjacji — tak indywidualnej, jak i zbiorowej. Ważnym rodzajem inicjacji jest małżeństwo (por. małżeństwo Eurydyki i Orfeusza) — nie rozumiane jednak jako rytuał inicjacji seksualnej, lecz jako moment założenia rodziny. Inicjacja seksualna spełnia rolę połączenia płci (niegdyś rozdzielonych), czego skutkiem jest przywrócenie pierwotnej harmonii: „*principe de tout ordre, gage succésif de toute harmonie, est une noble évocation de la première science cosmogonique*”¹⁴. Inicjacja zawsze przedstawiana jest jako pewnego rodzaju działanie — czy będzie nią podróż Orfeusza i Eurydyki, czy prace Herkulesa, dzieło Prometeusza, czy wreszcie podróż i obrzędy, jakim poddał się Thamyris. Dzieje się tak dlatego, iż poznanie może być osiągnięte jedynie czynnie¹⁵; nikt, kto nie potrafi sam dojść do prawdy, nie jest jej godzien, nie może jej pojąć. A więc w istocie swej *inicjacja nie jest objawieniem*, lecz mozolnym doszukiwaniem się prawdy poprzez jedyne źródło objawienia, jakie jest dane człowiekowi — *język*. „*Dieu a tout fait, en donnant le langage à l'homme; c'est la grande et universelle révélation du genre humain*”¹⁶. Zdolność widzenia (widzenia głębokiego, rozumienia, czyli umiejętności pominięcia przeszkód tak zewnętrznych, jak wewnętrznych) można i należy rozwijać. Voyant (tu: inicie) można się stać — dzięki medytacji i wysiłkowi moralnemu.

Najpełniejszą formą inicjacji, daną każdemu, jest śmierć; wszystkie inne rodzaje inicjacji z niej biorą swą formę. „*La mort est une initiation à laquelle tous les hommes sont appelés. Voilà pourquoi, dans les saints mystères, il faut que l'initié meure à lui-même. (...) dans la langue sacrée, initiation veut dire mort*”¹⁷.

¹³ O 5/171.

¹⁴ O 6/53.

¹⁵ „On croit en général qu'elles (inicjacje — M. C.) sont destinées à dévoiler la vérité et à l'enseigner. Cela n'est point vrai: la vérité ne s'enseigne pas; elle illumine celui qui en est digne” — O 6/24.

¹⁶ O 6/25.

¹⁷ O 6/50.

Potwierdzają to wszelkie obrzędy i misteria inicjacyjne, samą formą objawiające już swój głęboki sens. Forma owa jest szyfrem, który można odczytać, tak jak tyle innych szyfrów, które Opatrzność zakodowała we wszechświecie, a które wtajemniczeni jedynie naśladowują. Czy jest więc tak, iż świat jest po prostu księgą, w sposób tajemny zapisaną przez Boga, którą człowiek odczytać może tylko dzięki własnym wysiłkom; czy łaska objawienia, natchnienia, nie jest darem niebios, a tylko własnym trudem osiągniętą umiejętnością? Ballanche na to pytanie mógłby odpowiedzieć: tym, którzy posiadają, będzie dodane, ci, którzy zdobywają — otrzymają; objawienie dane jest tym, którzy sami starają się poznać prawdę. „*L'Être éternel se révèle de la manière qui lui convient à lui, et (...) de la manière qui convient à chacun (...). L'un est éclairé par les lumières d'une haute raison; l'autre est instruit par un tact exquis du sentiment. L'enthousiasme de la poésie emporte les uns sur les ailes de feu dans les régions où habite la vérité; les autres trouvent mille secrets dans les profondeurs d'une tranquille méditation*”¹⁸. Różne są drogi objawienia, jak różne są zdolności, które człowiek w sobie rozwija i doskonali. Czy rozum, czy uczucie, poezja czy medytacja, duch technicznie kiedy i kędy chce, pod warunkiem jednak, że człowiek dąży do tego, by sam odczytał „*les merveilles du ciel et de la terre, grands et magnifiques spectacles destinés par un dieu bienfaisant à la première initiation de l'homme*”¹⁹.

W przytoczonych fragmentach zwraca uwagę metaforyka *światła*, użyta na oznaczenie przedmiotu doskonałego poznania, jak i samego procesu poznawania. Nic w tym szczególnego²⁰, poza tym być może, iż w obydwu wyżej wymienionych przypadkach chodzi o *poznanie intelektualne*. Poznanie — Phanès na planie fabularnym oślepia w sposób rzeczowy. Może zabić — jak Eurydykę, lub oślepić — jak Thamyrisa. Może też nie uczynić żadnej krzywdy, jeśli osiągnie tego, kto może znieść światło objawienia — jak Orfeusz. „*Un jour durant mon voyage dans les hautes régions de l'esprit, il me sembla voir une grande lumière qui enveloppait la nature immense, et éclairait profondément toutes choses. Ma vue n'était point assez rapide, ni ma pensée assez active pour être partout à-la-fois dans un instant indivisible. J'eus néanmoins un sentiment réel, mais obscur et indéfinissable, de l'essence et de l'ensemble de tout ce qui existe. J'entendis alors un son, mais un son intellectuel, et ce son me parut être la parole de la lumière*”²¹ — oto opis pierwszego natchnienia, „przeżycia mistycznego” Orfeusza. Początek owego opisu przedstawia zdaje się swia-

¹⁸ O 6/26.

¹⁹ O 6/65.

²⁰ Metafora ta występuje często, podobnie jak metafora podróży-inicjacji.

²¹ O 5/168.

łość jako realnie istniejącą (jawiającą się Orfeuszowi?). Rychło jednak zdradza ona swą abstrakcyjność: oto oświeca wszystko „dogłębnie”, otacza całą naturę, towarzyszącym zaś temu zjawisku uczuciem Orfeusza jest *rozumienie* sensu i jednorodności istnienia. Pojawia się też dźwięk — lecz jest to „dźwięk intelektualny”, będący zarazem „słowem światła”. Zmysłowe doznanie światłości nie jest tu wyrażone, przeciwnie — światło zostało odmaterialnione, wchłonięte całkowicie przez sferę intelektu, poznania umysłowego. Być może — jest po prostu jego alegorią. Jakżeż trudno wyobrazić sobie, by mogło ono oślepić — pozbawić wzroku w sensie dosłownym. Podobny opis pojawia się w *La Vision d'Hébal*. Przed rozwinięciem epopei, którą ujrzał bohater „*une lueur était entrée dans l'esprit d'Hébal (...). Une puissance était, puissance sans nom, sans symbole, sans image*”²². Bez wątpienia, ma to być opis doznania mistycznego, zwróćmy jednak uwagę na jego abstrakcyjność. Światło wtargnęło *w umysł* Hebala; moc, która zaistniała (nie: ogarnęła go!) była bezimienna i niewyobrażalna. Czy to obrazy, czy wyobrażenia mistycznego przeżycia? „Mój Pan mnie napadł z ogniem i szelestem” — pisał Słowacki...

Motyw ognia pojawia się również kilkakrotnie — najczęściej w swym tradycyjnym mitycznym *decorum*. Pomijając czysto symboliczne znaczenie ognia, przyniesionego przez Prometeusza, będzie to więc wieloznaczny motyw feniksa, „*une allégorie de l'immortalité promise à l'homme*”²³. Misterium jego „śmierci mistycznej”²⁴ nie może być jednak zakłócone przez profanów, „inaczej bowiem „*au lieu d'être consumé par un rayon pur du soleil, son bûcher sans parfums est embrasé par un feu tout matériel; et les cendres stériles sont tout ce qui reste du phénix*”²⁵. Czyste światło — trawiący ogień, to aż nadto wyraźna, wartościująca opozycja, dająca wyraz dualistycznemu widzeniu świata.

Metaforyka ognia i światła pojawia się też we fragmencie dotyczącym poezji, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, nieśmiertelnej jak Feniks, jak on wiecznie młodej: „*ce foyer qui échauffe, ce flambeau qui éclaire, cette lumière éternelle et inextinguible (...)* quelquefois *feu obscur, toujours vivant, quelquefois flamme brillante, toujours active, que les générations, en se succédant, se transmettent, les unes aux autres, sans l'épuiser*”²⁶. Nie występuje tu przeciwstawienie ognia światłu, przeciwnie — traktowane są one jako metaforyczna jedność; wiele zaś nazw, które ją określają (foyer, flambeau, flamme, feu, lumière), podobnie jak wiele jej

²² H 123.

²³ O 6/76.

²⁴ O 6/79.

²⁵ O 6/80.

²⁶ O 6/80.

cech (grzanie, oświetlanie, błyszczanie), mają zapewne ukazać, jak wieloznaczną i niemożliwą do ostatecznego określenia rzeczą jest *poezja*. Powstaje pytanie, jaki jest sposób istnienia i pochodzenie poezji, niezniszczalnej, jak ogień nieuchwytnej. „C'est cette parole de Dieu, émise une fois qui, venant à se reposer sur les lèvres de l'homme primitif, a été la grande voix. La voix unique et multiforme de toutes les traditions primordiales. Notre poésie (...) est un symbole, et c'est ce que doit être toute vraie poésie, car la parole de Dieu, lorsqu'elle se transforme en la parole de l'homme, doit se rendre accessible à nos sens, à nos facultés, s'incarner en nous, devenir nous-même”²⁷. Jest oto poezja głosem Boga, zawartym w tradycji pierwotnej — i we współczesnej poezji, będącej symboliczną, uchwytną dla ludzkich zmysłów *formą*. Jest więc poezja również pośredniczką — między niepojmowalną boską prawdą a ludzkim niedoskonałym umysłem. Jej treść jest boska — jej forma ludzka. Jej źródłem — objawienie. Jej istotą — piękno²⁸. Kim wobec tego jest *poeta* i jaka jest jego rola? Thamyris, podobnie jak Orfeusz poeta-lirnik, na pytanie, czy zna źródło poezji, odpowie: „je suis sans aucune science. Je chante ce que j'ai oui chanter, je redis ce que j'ai entendu dire. Ma parole est l'écho d'une parole dont j'ignore le mystère et le secret”²⁹. Thamyris jest biernym narzędziem, poprzez które poezja się wyraża; poetą *par excellence* jest Orfeusz, ten, który ma dar słowa, a więc objawienia. Wiedza dana mu jest bezpośrednio z nieba, by ją z kolei mógł objawić ludziom. W jego wypadku silnie podkreślony jest aspekt pośrednictwa między niebem a ziemią (podobną rolę u Balanche'a spełniać mają wszyscy z „plemienia wybrańców”). „(...) je ne suis pas le maître de choisir les modes de mes chants; ma lyre est comme une puissance surnaturelle qui ne rend que des sons inspirés”³⁰. Nie tylko więc wiedza, ale *pieśń* sama jest darem, siłą nadprzyrodzoną, która płynie przez poetę — Orfeusza (w podobny sposób epepeja zstępowała w widzeniu Hebala!). Gdyby zrodził się kiedyś geniusz, który by sam zagarnął całe królestwo poezji, on jeden ośmieliłby się pokazać „l'homme entre Dieu et la nature”³¹. Rolą takiego poety byłoby ukazać miejsce człowieka w świecie, *pomiedzy* Bogiem a naturą, a zarazem ogarnąć całą tradycję dziejów ludzkości³². Stoi poeta obok prawodawców i władców jako ten, który nad ludem góruje, ale nie po to, by być jego

²⁷ O 6/82.

²⁸ O 5/172.

²⁹ O 6/81.

³⁰ O 5/312.

³¹ O 6/110.

³² Nie to jest jednak najważniejszą rolą poetów, gdyż: „Les peuples ne savent-ils pas donner les noms aux traditions? ne savent-ils pas se chanter eux-mêmes? — O 6/110—111.

(czy tradycji) kronikarzem. Nie fakty, lecz ich ukryte przyczyny, nie pojedyncze zdarzenia, lecz ich głębokie sensy, nie oderwane zajścia wreszcie, lecz ich nieprzerwany i niepodzielny ciąg ma swą wizję objąć poeta: „*Les historiens viendront plus tard succéder aux poètes; ils viendront pour raconter les événements tels qu'ils se passent, un à un, dans leur réalisation matérielle. Le poète remon- tant plus haut les saisit dans leur suite et dans leur ensemble, dit les causes profondes, les origines cachées.* Il s'appelle prophète et devin. Le poète est l'expression vivante de Dieu, des choses, des hommes”³³. Poeta — wieszcz i wróżbita, filozof dziejów, jest już nie tylko narzędziem, pośrednikiem czy boskim wybrańcem — jest on żywym wyrazem Boga, rzeczywistości i ludzkości. Niewielu romantyków miało odwagę *expressis verbis* wznieść poetę na takie wyżyny — choć wielu dzieliło to przekonanie.

II. To, co poznawane: l'univers tel quel

Świat zaistniał, gdy Bóg stworzył świat substancji, wyłaniając go z własnej myśli, w której istniał jedynie świat esencji; formę nadał mu jeszcze później: „*Le monde des essences existait dans la pensée de Dieu. Dieu voulut exprimer sa pensée, et le monde des substances exista. La substance d'abord n'eut point de forme; Dieu dit et elle subit le joug de la forme*”³⁴. Jeszcze później stworzony został człowiek, istota obdarzona inteligencją, świadomością samego siebie i odpowiedzialnością. „*Mais dès le commencement la volonté humaine enfante un destin que la Providence doit briser*”³⁵. A więc wola człowieka (nie nazwana tu jednak *wolną wolą*) (*libre arbitre*) powoduje, iż rodzi się przeznaczenie, los, który dopiero Opatrzność musi złamać (*wolną wolę* ludzkiej inteligencji przyniosą dopiero próba i zadośćuczynienie³⁶). Z drugiej strony jednak „*Le destin est prévue, mais non les faits individuels dont se compose le destin*”³⁷. A więc przeznaczenie w swym ogólnym zarysie jest przez Boga przewidziane, jedynie składające się nań fakty indywidualne zależą od wyboru człowieka. Sprzeczność (teologiczny paradoks), czy brak precyzji? Wydaje się, że w drugim wypadku przez los autor rozumie co innego niż w pierwszym, gdzie „*destin*” oznacza los ludzki takim, jakim by był, gdyby Opatrzność nie zainterweniowała. Ten los zaś spowodowany zostaje grzechem, użytkiem, jaki człowiek zrobił ze swej woli. „*La volonté s'essayant à se rendre indépendante de la vie*

³³ O 6/111.

³⁴ O 6/145.

³⁵ H 133.

³⁶ O 6/209.

³⁷ H 116.

universelle serait donc la véritable origine du mal”³⁸. Prawdziwym więc grzechem woli była chęć uczynienia się niepodległą życiu uniwersalnemu, złamaniem zasady jedności i harmonii wszechświata. Takie jest pochodzenie zła na poziomie czytelnego świata ludzkiego, metafizyczna jego przyczyna jest nieprzenikniona. Skutkiem grzechu pierworodnego nastąpił podział na pćcie: „La *division de l'homme universel* est marqué dans la Bible (...) et chaque peuple primitif a sa Genèse, qui se rattache à la Genèse primordiale (...) se manifeste d'abord par la *division des sexes*”³⁹. Analogicznie do tego podziału powstały inne (na klasy, kasty, rasy⁴⁰) — nastąpił rozpad harmonijnej jedności człowieka uniwersalnego. Świat w obecnym swym kształcie, jego systemy społeczne i inne są pośrednią konsekwencją grzechu, „c'est le premier meurtier qui fonde la première ville; et la première ville est un asile, et le premier législateur est un fratricide; symbole terrible”⁴¹ — tu: grzechu zabójstwa (ale grzech w istocie jest *jeden*). Prawa, instytucje społeczne, cywilizacje oparte są na zbrodni, w przeciwieństwie do praw, które zostały dane od Boga. Świat taki, jakim uczynił go człowiek wskutek grzechu, nacechowany jest złem i ku złu by zmierzał, gdyby nie interwencja boska, Opatrzność, która łamie ludzki los, człowiekowi zaś pomaga jedynie odzyskać właściwą drogę do celu.

Na kilka sposobów odzyskać ma świat stan pierwotnej niewinności. Na planie metafizycznym — poprzez *metempsychozę*: „Cette intention paternelle de la Providence, dans la *dispersion du mal*, est peut-être la raison pour laquelle les animaux entrèrent en partage du fardeau, pour l'alléger”⁴². Stąd metempsychoza jest wyrazem łaski Boga, miłosierdzia okazanego człowiekowi, jak i inny rodzaj palingenezji („la loi réparatrice”⁴³ — możliwość ponownego wcielenia się duszy zbrodniczej w ciało profana, by w nim odkupić swą zbrodnię). Należy tu zwrócić też uwagę na silny u Ballanche'a dualizm duch — materia, który podkreśla z jednej strony podział, rozbieżność rzeczywistości, z drugiej zaś — podrzędność i służebność materii wobec ducha. Na planie historycznym do stanu pierwotnego powrócić można — przez *ekspiację*, doskonalenie. Obie te palingenetyczne drogi po drodze postępu zmierzać mają, jak już wspominałam, do określonego *celu*. Oto jak, w sposób dramatyczny, przedstawia Ballanche ów cel — koniec. 1. Następuje „uczłowieczenie” istot żywych: „Les animaux disparaissent car toute vie est

³⁸ O 6/176.

³⁹ O 6/266.

⁴⁰ H III epoda, także — prorocstwo Sybilli z O 6/239 i dalsze.

⁴¹ H 146.

⁴² P. S. Ballanche: *La Ville des Expiations*. Paris 1926 s. 103 (dalej jako E).

⁴³ O 6/169.

devenue, par assimilation, la vie de l'homme" ⁴⁴; zwierzęta znikają, „asymilują się” z człowiekiem, gdyż ich rola była tylko pośrednia; zadaniem ich było ulżyć człowiekowi w ciężkiej pracy zadośćuczynienia. 2. Znika materia i jej forma „De nouveau l'idée contemple l'idée" ⁴⁵. 3. Człowiek spełnia cel swego istnienia, *poznaje*: „l'homme a accompli la loi de son être. Il connaît le but de la création. Il se connaît lui-même. Il connaît Dieu" ⁴⁶. 4. Chrystus i człowiek kosmogoniczny stają się jednym: „Jésus transfiguré sur la Thabor — tel est l'homme cosmogonique, tel est l'homme à la fin des temps" ⁴⁷.

„Le genre humain a des destinées générales qu'il doit accomplir. Chaque être intelligent et moral comme être individuel, a des destinées différentes qu'il doit accomplir. Lorsque les destinées générales seront accomplies, les destinées individuelles, rendues à leur indépendance, continueront de subsister et finiront toutes par être heureuses et bonnes (...). Le genre humain se perfectionne successivement, et perfectionne les individus. L'homme est ainsi destiné à se compléter lui-même par les facultés sympatiques qui sont en lui" ⁴⁸. Rodzaj ludzki ma do spełnienia swe ogólne cele (przeznaczenia), podobnie jak każdy indywidualny byt „inteligentny i moralny”, człowiek. Spełnienie indywidualne nastąpić ma jednak wówczas dopiero, gdy nastąpi spełnienie powszechne, zapewne również w chronologii idealnej. Owo spełnienie, przemienienie, podobnie jak stopniowe doskonalenie, poszczególna jednostka może osiągnąć poprzez doskonalenie całego rodzaju ludzkiego (rozumianego nie jako zbiór jednostek, ale jako harmonijna i niepodzielna całość), aczkolwiek dzięki „zdolnościom sympatycznym”, które są w każdym indywiduum. W zgodzie z tą koncepcją pozostaje stwierdzenie, że Bóg stworzył człowieka stworzeniem społecznym, a klasy i kasty są kolejnymi stopniami wtajemniczenia i zdolności ⁴⁹, sprzeczne z wyżej wspomnianą teorią ich pochodzenia skutkiem grzechu pierworodnego.

Dzieje świata i ludzkości są więc teleologiczne. Ich zasadą jest postęp — tak materialny, jak i moralny. Postęp ten na drodze materialnej polega na coraz to wyższym stopniu cywilizacji, zmierzającej ku coraz to bardziej godnej człowieka (a dalszej od zwierzęcej) formie. Na drodze moralnej jest osiągnięciem coraz to wyższej czystości etycznej. Obydwa rodzaje postępu są w gruncie rzeczy jednym i tym samym, gdyż człowiek w swej istocie jest niepodzielny i jednorodny. Na poszczególnych etapach rozwoju oby-

⁴⁴ H 231.

⁴⁵ H 235.

⁴⁶ H 236.

⁴⁷ H 236.

⁴⁸ O 6/152.

⁴⁹ O 6/152—167.

dwu rodzajów zostają zesłani na ziemię wielcy przywódcy — „uzdrowiacze” ludzkości. „Prométhée apporta sur la terre la capacité du bien et du mal; Orphée apporta la guérison de l’infirmité qui résulta d’un trouble dans les facultés primitives”⁵⁰; a jako inicjujący i inicjowany zarazem łączy te dwie natury, które upadek i odkupienie rozdzieliły. Takim uzdrowicielem i przywódcą, człowiekiem *par excellence*, jest Chrystus, apogeum rozwoju człowieka.

Całe dzieje świata, po grzechu pierworodnym, są ekspiacją. Na najniższym przedludzkiem poziomie ten rodzaj palingenezy, jakim jest przechodzenie przez kolejne zwierzęce wcielenia ducha, który na koniec uczłowieczy się. Na poziomie ludzkim, jednostkowym, wskutek pokuty i zadośćuczynienia, które może również obejmować jedno lub wiele wcieleń palingenetycznych (lirnik Thamyris w ramach inicjacji przechodzi przez wiele takich doświadczeń ludzkości, czuje się na koniec *człowiekiem uniwersalnym*⁵¹). Między ekspiacją indywidualną a zbiorową istnieje przejście — *małżeństwo*, traktowane jako doniosła forma inicjacji, włączającej się poprzez identyczność obrzędów małżeńskich z tellurgicznymi w tradycję kosmogoniczną. „Le connubium, c’est-à-dire le mariage considéré comme une initiation, les cérémonies du mariage liées à des traditions cosmogoniques, enfin le mariage identique avec la possession du sol”⁵². Rodzina jest instytucją społeczną; Orfeusz przynosi na ziemię „les paroles sacrées qui font la famille”⁵³, posiadając równocześnie znaczenie mistyczne, związane z rolą kobiety. „Et la femme fut dite avoir induit l’homme en tentation, parce que la femme est l’*expression volitive* de l’homme”⁵⁴. Kobieta stała się przyczyną upadku człowieka, którego stanowi element wolicjonalny. Ta sama kobieta ma mu też dać Zbawiciela, a poprzez małżeństwo wznosić go ku doskonałości. Jest więc elementem ambiwalentnym — zguby i odkupienia zarazem. Eurydyka spełnia wobec Orfeusza rolę mistycznej małżonki, siostry i przewodniczki, jest wysłanniczką bogów, której zadaniem jest *doświadczać i oczyszczać*. Orfeusz mówi o niej: „ma soeur vénéré et mon *epouse mystique*. Cette femme fut pour moi la vision des dieux; pour les autres la guérison des maux. Elle est apparue sur la terre à la fois pour éprouver et pour purifier”⁵⁵. Przykładem zorganizowanej ekspiacji indywidualnej i zarazem symbolem wszelkiej ekspiacji jest Miasto Zadośćuczynień. „La Ville des Expiations, comme l’Egypte d’Orphée, est une représentation de toutes les civilisations, de toutes les institutions, de la

⁵⁰ O 6/254.

⁵¹ O 6/152.

⁵² O 5/75.

⁵³ O 5/246.

⁵⁴ H 143.

⁵⁵ O 5/319.

marche initiative de l'humanité" ⁵⁶. Na poziomie zbiorowości ludzkich (takich jak społeczeństwo, naród) zasada palingenetycznej ekspiacji realizuje się najpełniej. Jak już było mówione, poszczególne narody lub inne wspólnoty kulturowe, ustrojowe czy religijne realizują zasadę postępu i kolejno najbardziej postępowe z nich przejmują na siebie rolę przewodnika całej ludzkości. Ostatecznym punktem dojścia jest chrystianizm, rozumiany jako najwyższa forma wspólnoty: „Le christianisme achève son (ewolucji ludzkiej — M. C.) *évolution*; il règne sur le monde, mais d'un règne pacifique" ⁵⁷. Chrystus „a rétabli l'unité de l'espèce humaine" ⁵⁸, czyli, w sferze ludzkiej, powrócił do stanu sprzed upadku — do stanu niepodzielnej, nierozzerwalnej jedności i harmonii.

Naczelną zasadą budowy wszechświata jest *harmonia*. Wyraża się ona (według Ballanche'a) dwójako — poprzez stosunek *identyczności i odbicia*. Istnieje „la *correspondance* des régions du ciel et des régions de la terre" ⁵⁹; „les grandes *harmonies* du monde, les harmonies entre les éléments, les corps célestes, les individus des trois règnes de la nature de l'homme" ⁶⁰. Spójrzmy, jak charakteryzuje Ballanche tę zasadę, którą nazywa harmonią lub korespondencją, by ukazać, na czym ona polega. Od kosmosu do indywiduum ludzkiego, poprzez świat przyrody nieożywionej i ożywionej rządzą te same prawa; bądź odwrotnie — to samo prawo, rozszerzając się od indywiduum poprzez zbiorowość społeczną, świat ziemski, sfery gwiazdne aż po kosmos, rządzi na wszystkich piętrach rzeczywistości powodując, iż sposób istnienia jest w istocie tożsamy ⁶¹. „Les esprits ont leurs lois comme les corps" ⁶² — stąd też prawo ludzkie oparte jest na identyczności esencji ludzkiej, powstaje ono najpierw w niebie, potem na ziemi ⁶³.

Stosunek identyczności zachodzi między różnymi przedmiotami i zjawiskami ziemskimi, a więc np.: 1) pojedynczym człowiekiem a zbiorowościami ludzkimi — „L'humanité, un peuple, une race, un homme, sont une même chose, une chose identique" ⁶⁴; 2) związkiem małżeńskim a stosunkiem własności ⁶⁵; 3) obrzędami małżeńskimi a misteriami kosmogonicznymi ⁶⁶; 4) dogmatami, związanymi

⁵⁶ E 84.

⁵⁷ H 230.

⁵⁸ O 6/277.

⁵⁹ O 5/19.

⁶⁰ O 6/167.

⁶¹ „Une seule loi régit la vie de l'homme, la vie des sociétés humaines, si semblable à celle de l'homme; elle régit encore la terre que nous habitons, les corps célestes, qui nous environnent, et elle s'étend jusqu'aux dernières limites de l'univers" — O 6/80.

⁶² O 6/209.

⁶³ O 5/195, podobnie jak prawo własności; O 5/246.

⁶⁴ O 6/263.

⁶⁵ O 5/291, O 5/301 i in.

⁶⁶ O 6/242.

z upadkiem i Pośrednikiem w drodze do zbawienia, istniejącymi we wszystkich kosmogoniach i teogoniach ⁶⁷; 5) historią i mitem ⁶⁸. Te ostatnie stają się już jednym ⁶⁹ nie na ziemi, lecz w „une région idéale”, która jest zapewne metafizycznie pojętą sferą ogólności. Historia (uporządkowanie faktów indywidualnych) i mit (uporządkowanie faktów ogólnych) stają się w niej tożsame. „Tous les faits universels (...) sont semblables et identiques (...) tous les faits individuels sont la représentation des faits universels” ⁷⁰. Między faktami, zdarzeniami ogólnymi, powszechnymi, będącymi jakby wzorcami zdarzeń konkretnych, indywidualnych, istnieje stosunek podobieństwa i identyczności. Dwa wnioski płyną z takiego stwierdzenia. Po pierwsze, iż w świecie pozaziemskim nie ma zróżnicowania; zasadą rządzącą tym światem jest niepodzielna jedność. Po drugie, iż ziemskie zdarzenia, przedstawiające owe powszechne, w istocie swej też nie są między sobą różne, mimo że nie jest to dostrzegalne bez posiadania owej ezoterycznej wiedzy na temat ich istoty metafizycznej.

„L'ordre dans l'univers matériel démontre l'ordre dans l'univers immatériel” ⁷¹. Nie istnieje co prawda w świecie niematerialnym zróżnicowanie, ale istnieje porządek; ten sam, który rządzi światem materii. Ten ostatni jest bowiem w ogóle odbiciem, przedstawieniem, konkretyzacją tego pierwszego. Jest formą, jaką Bóg nadał swojej myśli ⁷². Analogicznie do tego pierwotnego i podstawowego stosunku odbicia kształtują się inne: „Chaque peuple antique a sa cosmogonie sociale, laquelle est une image, un écho, une transfiguration d'une cosmogonie générale universelle” ⁷³. Stosunek między konkretem (tu: kosmogonią, pojętą jako mityczna opowieść pierwotnego ludu) a wzorcem (kosmogonia powszechna, metafizyczna) jest stosunkiem odbicia, odwzorowania, osłabionego podobieństwa. Stosunek ten zachodzi zresztą nie tylko między światem niematerialnym a materialnym, lecz w łonie tego ostatniego: „une cosmogonie composée de toutes les cosmogonies, car toutes sont des transformations les unes des autres” ⁷⁴, „L'Égypte, image du monde (...) est une image aussi de l'Inde, mais une image affaiblie” ⁷⁵. Kolejne obrazy są coraz słabszymi odbiciami ideału-wzorca. Podobnie ma się rzecz z religią chrześcijańską, która, jedyna prawdziwa, ukryta jest we wszystkich innych ⁷⁶. Mała kraina stać się może całym światem,

⁶⁷ O 6/275.

⁶⁸ O 6/269.

⁶⁹ Podobnie jak emblematy religijne i społeczne.

⁷⁰ E 107.

⁷¹ O 6/209, por. też: „Nul n'a de propriété sur la terre, s'il n'a une propriété dans le ciel” — O 6/246.

⁷² H I epoda, O 6/145, O 5/92.

⁷³ O 5/5.

⁷⁴ E 97.

⁷⁵ O 6/170.

⁷⁶ Por. o misteriach chrześcijańskich O 5/185.

jak Judea, a świat jest przecież mikrokosmosem. Może się nim stać też człowiek: „l'homme était un *abrégé de l'univers* (...) à lui aboutissaient les influences des astres, aussi bien que celles des minéraux, des plantes, des espèces variées des êtres”⁷⁷. Ale nie pojedynczy człowiek — *człowiek kosmogoniczny, uniwersalny*, ten, który żyje wiecznie — kosmogonicznie, mitycznie, historycznie, w którego wciela się tak Hebal, jak Thamyris, który jest owym idealnym, ponadjednostkowym wzorcem człowieka (ludzkości), jest podmiotem dziejów świata. Jest mikrokosmosem.

Jedność jest zasadą, na której opiera się rzeczywistość niematerialna, niewcielona, idealna. „Dieu est *tri-un*; l'homme est *triple* et doit aspirer à devenir *tri-un*”⁷⁸. Jest ona atrybutem boskim, do którego osiągnięcia człowiek powinien dążyć. Istocie człowieka, podobnie jak rzeczywistości materialnej, także przysługuje cecha jedności, niepodzielności, identyczności: „La loi est fondée sur l'*identité de l'essence humaine*”⁷⁹. Własność tę, jak wiemy, utracił człowiek poprzez grzech, i poprzez dzieje powinien ją odzyskać. Poprzez grzech człowieka podziałowi i rozproszeniu uległa cała rzeczywistość — człowieka rolą przywrócić jej jedność-harmonię. Zasada bowiem nie przestała istnieć, choć czasowo została zaprzepaszczona. „Hébal sentait à-la-fois l'être déchu et l'être réhabilité, ne formant qu'un seul être (...) condamné à marcher désormais dans la voie du progrès pour reconquérir ce qu'il a perdu, l'éclat de son *principe ontologique primitif*, car le principe qui seul constitue l'identité, n'a point péri”⁸⁰. Droga do odzyskania utraconej zasady harmonii jest, jak już wiemy, postęp — na tych dwóch założeniach oparty jest cały system kosmogoniczny i historiozoficzny Ballanche'a.

III. Poznanie (voir — savoir)

W odpowiedzi na prośbę Hebala Bóg uczynił, iż myśl jego zrozumiała pojęcia *czasu* i *przestrzeni*⁸¹, a co za tym idzie — pojęła istotę dziejów ludzkości i wszechświata. Te dwie kategorie bowiem wydają się być najważniejszymi wyznacznikami rzeczywistości. Wówczas, gdy świat był jeszcze tylko myślą Boga, a więc istniał potencjalnie; „le temps ne s'était pas détaché de l'éternité. Dieu n'avait pas mis le temps dans l'éternité, ni les mondes dans l'espace”⁸². A więc czas i przestrzeń nie są tylko ludzkimi kategoriami pojmowania rzeczywistości; mają one status istnienia

⁷⁷ O 6/167.

⁷⁸ O 6/174.

⁷⁹ H 229.

⁸⁰ H 135.

⁸¹ H 115.

⁸² H 124.

analogiczny do statusu istnienia wszystkiego, co stworzone; są jak gdyby ziemskimi wyznacznikami formy rzeczywistości. „(...) la substance d'abord n'eut point de forme; Dieu dit, et elle subit le joug de la forme. Dieu dit *une fois* et pour Dieu *une fois* c'est toujours”⁸³. Forma ta nadana została w pewnym określonym momencie, znaczy to jednak — zawsze, gdyż w świecie boskim, w świecie idei nie wcielonych czas nie istnieje. Akt nadania formy, akt stworzenia jest jednostkowy i ciągle zarazem, osadzony w czasie i wiecznotrwały. *Na początku* znaczy w zasadzie, w istocie, u podstawy — jest to ówczesność metafizyczna, nie realna. „L'acte de la création est un *acte éternel et continu*; au commencement (...) veut dire en principe. C'est une antériorité métaphysique”⁸⁴. Analogicznie *na końcu* „Et ce n'est qu'au *dernier jour* de ce *dernier siècle* que le Fils de l'homme a reparu sur le Thabor. Et non plus une parole d'ironie, mais une parole de vérité a dit: Voilà l'homme”⁸⁵. Tak oto sytuuje w czasie Ballanche przemienienie Chrystusa na górze Tabor. Zwróćmy uwagę, że w tym wypadku „ostatni dzień ostatniego roku” jest nim w „chronologii idealnej”, nie zaś w chronologii historycznej; określenie to odnosi się do wydarzenia finalnego, jakim jest tryumf człowieka i chrześcijaństwa na planie i historycznym, i metafizycznym zarazem. Ostatnie zdanie, komentujące „Ecce homo”, pokazuje, iż historia, nie rozumiejąc, ironicznie wypowiedziała to, co stanowi nadprzyrodzoną, finalną prawdę. Poznanie bożiem jest celem, który człowiek osiąga dopiero w toku historii. Zrozumienie faktu, że dla Boga nie ma następstwa, tylko równoczesność, iż czas jest kategorią czysto ludzką, ziemską, choć istniejącą realnie (nie: kategorią poznawczą!), jest osiągnięciem wiedzy głębszej, przeniknięciem tajemnicy bytu. Dane jest ono Hebalowi w widzeniu epepei: „Les siècles vinrent s'abymer dans un *instant indivisible* (...). Et l'avenir succéda au passé pour ne faire qu'un avec lui; et le dogme et le mythe parurent au commencement et à la fin; et les *premiers* et les *derniers* âges du monde s'enfuyaient dans un horizon également obscur”⁸⁶. Zwróćmy uwagę na sposób przedstawienia owego zachwiania ziemskiego porządku czasowego dla odsłonięcia porządku boskiego. Oto wieki pogrążają się w niepodzielnej chwili; przyszłość stapia się z przeszłością w jedno; początkowe i końcowe wieki mkną ku ciemnemu horyzontowi. Jest to jeden z nielicznych u Ballanche'a obrazowych, a nie dyskursywnych sposobów przedstawienia abstrakcyjnych pojęć i idei — sam zresztą oparty na abstrakcyjnych pojęciach czasu (*instant*), przestrzeni (*horizon*) i liczby (*un, indivisible*). W podobny sposób pokazana jest

⁸³ O 6/145.

⁸⁴ E 98.

⁸⁵ H 238.

⁸⁶ H 122.

niewspółmierność czasu ziemskiego i czasu metafizycznego — wizja wielowiekowej epopei ludzkości trwa tyle tylko, ile *Ave Maria* wydzwaniane przez zegar.

Owa, wspomniana wyżej jedność (tożsamość?) przeszłości i przyszłości ma swoje konsekwencje poznawcze; dzięki poznaniu przeszłości — poznać można przyszłość: „le passé raconte l'avenir (...)”. Celui qui sait le passé, sait aussi l'avenir”⁸⁷. Świat i wszechświat są czytelne dla tego, kto umie, kto może, komu jest dane wreszcie w niego wejrzeć, kto potrafi czytać prawa nim rządzące.

Czas ziemski jest oczywiście podzielny i różnicowalny. Następujące chronologicznie po sobie epoki, czasy, będące jego wycinkami, różnie są przez Ballanche'a nazwane, określone: kosmogoniczne, mityczne, historyczne, apokaliptyczne, czyli: przedziemskie, przedhistoryczne, finalne? Człowiek pojawił się przed czasem historycznym (którego początek wypada gdzieś między Abrahamem a Mojżeszem — czemu?⁸⁸), jest jednak wiecznotrwały — i to stanowi jego kosmogoniczną tajemnicę⁸⁹. Inny sposób wyróżniania w czasie epok związany jest już ściśle z dziejami pojętymi teleologicznie: pierwsza to dzieje upadku człowieka i rozproszenia zła we wszechświecie; druga, potop powszechny, będący zniszczeniem zakorzenionego zła; trzecia, pojawienie się w czasie Pośrednika; czwarta, epoka spełnienia, którą człowiek jest w mocy przyspieszyć lub opóźnić⁹⁰. Jeszcze inny sposób podziału losów świata to podział według sześciu kataklyzmów, rewolucji⁹¹ na epoki odpowiadające sześciu dniom biblijnym. Jeśli przyjrzeć się zasadzie każdego z tych podziałów, łatwo spostrzec, iż u ich podstawy leży historia człowieka; ściślej — historia zbawienia, dzieje wznoszenia się ku Bogu jego i świata. A więc coś, co należy już do wyższego niż ziemski porządku. Czas i przestrzeń wyznaczają wydarzenia należące do porządku ziemskiego; te same jednak wydarzenia z chwilą, gdy włączają się w porządek wyższy, metafizyczny, w innej też występują chronologii: „les phénomènes sociaux se succèdent dans une *chronologie idéale*, et non dans une chronologie qui se compte par la succession des années et des siècles (...) une *chronologie cyclique* des civilisations et non une chronologie astronomique”⁹². Cykliczność wydarzeń zaś ustalona zostaje dzięki rytualnemu zabójstwu tego, kto reprezentuje poprzedni system (tak Ballanche wyobrażał sobie istotę wszelkiej inicjacji i zmiany-postępu)⁹³.

„Une contrée très limitée s'agrandit et devient le monde même:

⁸⁷ H 229.

⁸⁸ H III strofa, III epoda.

⁸⁹ O 6/167.

⁹⁰ E 104.

⁹¹ H III strofa.

⁹² O 5/20.

⁹³ O 5/103.

comme il y a une chronologie idéale, il y a aussi une *géographie idéale*"⁹⁴. Chronologia idealna to uporządkowanie wydarzeń w oparciu na innej, nie czasowej zasadzie. Kolejne zjawiska społeczne następują po sobie w zależności od miejsca w hierarchii postępu — bądź tworzą chronologię cykliczną. Geografia idealna natomiast to taka, w której pewna kraina stać się może inną (np. Tragedia Orfeusza — Judeą⁹⁵) wówczas, gdy przejmie rolę, jaką poprzednia spełnia w dziejach. Może się ona też stać *obrazem* ideału (jak Teby, miasto zarazem ezoteryczne i egzoteryczne — wyobrażeniem Olimpu⁹⁶). W ramach owej geografii jedna kraina może też powiększyć się do rozmiarów całego świata, stać się nim: „L’Egypte est l’abrégé de l’univers; l’Egypte est une représentation du ciel”⁹⁷. Innym wyznacznikiem rzeczywistości jest *liczba*: „les nombres étaient les formes accessibles de la pensée éternelle (...) le signe des nombres était le *signe* de cette pensée immuable”⁹⁸. Liczba jest tu również dostępną umysłowi ludzkiemu formą myśli wiecznej, jej znaki — zapisem owej myśli. Porządkuje ona świat⁹⁹ na zasadzie analogicznej jak czas i przestrzeń, gdyż wszystkie te kategorie są *sposobem wyrażania się harmonii*. Służą one do porządkowania rzeczywistości ludzkiej, do jej zrozumienia — ale tylko na poziomie doczesności. Jeśli chcesz zrozumieć jej głęboki sens — trzeba zdać sobie sprawę, iż istnieje inny, ważniejszy porządek, niekiedy pozornie sprzeczny z doczesnym. Poznać i zrozumieć zasady, na których jest oparty.

U początku dziejów Bóg tchnął w człowieka *dar słowa*, a człowiek nazwał wszystko, co istnieje; tak tylko mógł on poznać istotę rzeczy, siebie i samego Boga¹⁰⁰. Posiadanie imienia, nazwy (nom) jest znakiem wtajemniczenia, dowodem przynależenia do wyższej sfery (czy to kulturowej, czy metafizycznej¹⁰¹). Imię jest *znakiem cywilizacji*; dzięki niemu odróżniają się od siebie ludy, miejsca, dzięki niemu pozostają w pamięci-tradycji. „Il faut des noms aux chants des poètes”¹⁰² — tylko przy pomocy słów-nazw poeci mogą wyśpiewać ową tradycję; ludy — zapamiętać ją¹⁰³. Istnieją nazwy egzoteryczne, wszystkim znane i ezoteryczne, znane tylko wybranym (lub nikomu prócz Boga). Do takich należy imię Orfeusza: „il a un *nom* dans les sphères célestes et un autre nom sur la terre.

⁹⁴ O 5/24.

⁹⁵ O 5/24.

⁹⁶ O 5 V księga.

⁹⁷ O 6/53.

⁹⁸ O 6/111.

⁹⁹ Por. o harmonii muzycznej.

¹⁰⁰ E 86, H III, O 6/82.

¹⁰¹ O 5/302.

¹⁰² O 5/277.

¹⁰³ O 6/110—111.

Il est Orphée pour nous”¹⁰⁴. Cóż oznacza, iż inne ma imię Orfeusz na ziemi, inne zaś w sferach niebieskich? Wiąże się to bezpośrednio z teoriami Ballanche’a dotyczącymi słów, nazw, imion (numen) jako posiadających istnienie tożsame z istnieniem podmiotów, które określają, a także z uniwersalistyczną teorią tożsamości, dzięki której Prometeusz, Orfeusz i Chrystus są jednym. Do takich nazw należy ezoteryczne imię Teb, Ogygia, znane tylko wybranym¹⁰⁵. Do takich należy „wzorcowe” niejako miasto z profecji Sybilli, którego prawdziwego imienia wymówić nie wolno, gdyż *sacrum* musi pozostać nietykalne: „Le nom profane de la ville se dit à tous, anthème et mort à qui prononce le *nom sacré* de la cité”¹⁰⁶; „nos hiéroglyphes (...) sont des peintures du nom de Dieu. Le nom ineffable ne se prononce point”¹⁰⁷.

Język (zbiór słów) jest zapisaną teogonią¹⁰⁸, podobnie jak jakikolwiek inny plastyczny (hieroglificzny, malarski) zapis boskich tajemnic¹⁰⁹. „Dieu a tout fait en donnant le *langage* à l’homme: c’est la grande et *universelle révélation* du genre humain”¹¹⁰. Język, będący jedynym w istocie objawieniem, jest więc źródłem naszego poznania. Poznawać rzeczywistość znaczy wdziierać się powoli w materię języka, przeniknąć szyfr, którym boska myśl zapisała się w świecie i języku. Świat materialny bowiem, podobnie jak słowo (język), jest *zapisem*¹¹¹ świata niematerialnego, w istocie swej niepoznawalnego, *sacrum*, do którego można się zbliżać poprzez kolejne stopnie inicjacji, ale którego w pełni osiągnąć nie sposób. Koncepcja odbicia, reprezentowania, symbolizowania „au-delà” przez różne formy rzeczywistości spływa się u Ballanche’a w jedno z zagadnieniem odczytania owej rzeczywistości, celem poznania rzeczywistości wyższej. Słowo i większe całości wyobrażeniowe, ze słów powstające, są naszym narzędziem poznawczym (analogicznie do pojęć czasu i przestrzeni), będąc zarazem sposobem naśladowania świata idealnego. We wstępie do *Prolegomenów* pisze Ballanche o cudownej zdolności *personifikacji*, będącej jednym z atrybutów ludzkiego umysłu, pozwalającym czynić fakty bardziej wyraźnymi. Powołuje się na tradycję, która grupuje fakty

¹⁰⁴ O 5/246.

¹⁰⁵ O 5/298 i in.

¹⁰⁶ O 6/252.

¹⁰⁷ O 6/112.

¹⁰⁸ „il existait une contrée où chaque glèbe avait un nom, le nom sacré d’un numèn? La série de ces noms sacrés était toute une langue et formait une sorte de théogonie hiéroglyphique écrite sur le sol” — O 5/81.

¹⁰⁹ O 6/65—66.

¹¹⁰ O 6/25.

¹¹¹ „Le monde et les choses du monde étaient la pensée de Dieu écrite. Les peintures linéaires ou plastiques du monde et des choses du monde (...) sont pour nous une peinture de la pensée divine, et la pensée humaine est une image de la pensée divine” — O 6/111—112.

w jeden fakt symboliczny, by następnie, poprzez personifikację, fakt ten uczynić bardziej oczywistym¹¹². „La puissance de *personification*, qui réside au fond de toute allégorie, naît en silence, et croît inaperçu e dans le sein obscur du temps”¹¹³. Personifikacją nazywa tu historię Prometeusza¹¹⁴, gdzie indziej zwaną „le poème mythique”¹¹⁵. Jest to, w jego pojęciu, *forma symboliczna, alegoryczna* prawdy, która przybiera taką postać, by stać się łatwiej uchwytną dla ludzkiego umysłu. Podobnie w wypadku *poezji*, będącej symboliczną (= niejasną, ciemną) postacią, którą przybiera myśl boska, gdy znajdzie się na wargach człowieka. Postać ta jest adekwatna do niedoskonałych zmysłów, którymi posługuje się człowiek, i tylko jako taka może być dla niego uchwytna: „le *symbole* est une vérité que la langue de l’homme ne peut pas dire à l’oreille de l’homme, et que l’esprit dit à l’esprit”¹¹⁶. Opisując system panujący w starożytnym Egipcie¹¹⁷, mówi o jego charakterze alegorycznym, ogarniającym wszystkie poziomy życia indywidualnego i społecznego, materialnego i duchowego Egipcjan. I tu alegoryczny znaczy niejasny; znaczący, ale w sposób niejednoznaczny, niedookreślony, niepewny. Obok symbolu, alegorii i personifikacji Ballanche posługuje się niekiedy pojęciem *emblème*, znaczącym w istocie tyleż co poprzednie: Feniks, wieloznaczne wyobrażenie nieśmiertelnego człowieka, jest: „un *emblème* des révolutions célestes”¹¹⁸. „Emblematem” — symbolem mogą być nie tylko wytwory ludzkiej wyobraźni, ale też, dla przykładu, poszczególne zdarzenia, czy też różnego rodzaju obrzędy, będące inną formą wyobrażania i przywoływania kosmogonii („Les cérémonies qui consacrent l’union conjugale sont un *emblème* commémoratif des mystères cosmogoniques, car l’union conjugale elle-même est un *mystère* cosmogonique”¹¹⁹), innym rodzajem znaku (hiéroglyphe, signe), gdyż wszystko, co istnieje — ziemia i niebo, duch i materia, przyroda i społeczeństwo — może być zapisane w formie znaku¹²⁰. Obrazem, wyobrażeniem uniwersum może być również

¹¹² „La tradition groupe les événements primitifs, pour faire d’un ensemble de faits un seul fait symbolique (...) Quelquefois ces faits groupés sont rendus plus saillants, par une faculté merveilleuse de personnification, qui est un des attributs de l’esprit humain” — O 5/4—5.

¹¹³ O 6/96.

¹¹⁴ O 6/96.

¹¹⁵ O 6/100.

¹¹⁶ O 6/82.

¹¹⁷ „L’existence dans la variété de ses modes et de ses actes est transformée tout entière en une allégorie mobile et fugitive, de la même manière que les hommes sont une allégorie fixe et stable; de la même manière encore que le temps est une image de l’éternité (...) la justice s’explique par le mystère” — O 6/16—17.

¹¹⁸ O 6/77.

¹¹⁹ O 6/242.

¹²⁰ O 6/112.

miasto¹²¹, zarówno realne istniejące (jak Teby-Ogygia), jak i inaczej, ale nie mniej realne. Miasto Zadoścuczynień, „une représentation de toutes les civilisations, de toutes les institutions, de la marche initiative de l'humanité (...) elle est une *image* du monde, (...) à toutes les époques du christianisme”¹²².

Najpełniejszym wyobrażeniem uniwersum jest *mit*. Mit jest tu rozumiany jako ogólny plan wszechświata, który jest naśladowany przez człowieka w jego organizacji świata, celem zrozumienia, a także włączenia go w wyższy porządek. Mit istnieje w sposób rzeczywisty, czy raczej — jest *sposobem istnienia wszechświata*. Jest zarazem, podobnie jak wyżej wspomniane, najbardziej nośną formą dla wyrażenia pewnej abstrakcyjnej, realnie istniejącej w świecie idei, prawdy. Prawda mitu może być prawdą wąską, dosłowną, może też być prawdą szerszą, metafizyczną, gdyż te same wydarzenia i postaci istnieć i funkcjonować mogą w różnym porządku, na różnych piętrach rzeczywistości, nie tracąc pełni swego istnienia ani swej prawdziwości. Tak więc bohater mitu Ballanche'a, Orfeusz, przedstawiony jest jako jeden spośród licznych przedstawicieli plemienia wielkich cywilizatorów i wieszczów, każde zaś wydarzenie z jego życia jest zarazem historycznym i kulturowym wydarzeniem ludzkości bądź jej zyczącem. Słowa języka skrywają za sobą sensy-światy, które za ich pomocą mogą być poznawalne. Takim kluczem językowym w najwyższej formie jest mit. Dla Ballanche'a świat jest wieloznaczny; poznanie jest kolejnym docieraniem w głąb wiedzy — nigdy nie dokończonym. Dzieje się tak dlatego, że metafizyczna sfera *sacrum* (prawdy, idealnego planu wszechświata, boskiej myśli) jest odległa od nas o całe pokłady form, które przybiera materializując się, a które są dla nas jedynymi środkami poznania. Ich metaforyczny charakter z jednej strony odbija istotę rzeczywistości, z drugiej zaś — podobny jest naszym zmysłom, które tylko w formie pośredniej, zakrytej nieco, zdolne są częściowo przeniknąć tajemnice bytu.

W tę ogólną zasadę wpisuje się Ballanche ze swoim dziełem, mającym być tekstem ezoterycznym i inicjującym zarazem; o tyleż wyjaśniającym, co ukrywającym. Jako „ops” i „initiateur” Ballanche daje jedynie bodziec; prawdziwy sens ma powstać przy współuczestnictwie czytelnika, odbiorcy, w zderzeniu z nim. Czuje się więc podobny autor *Orfeusza* twórcom wielkich misterii i przywódcom filozoficznym, którzy również nie dawali odpowiedzi jednoznacznych na najważniejsze pytania, a jedynie pokazywali, w jaki sposób odpowiedź taką uzyskać¹²³. Planu Opatrzności odkryć nie sposób, można jedynie pokazać, że *jest* plan i zamiar.

¹²¹ „L'ensemble d'une cité et d'une ville est l'image de l'univers” — O 6/252.

¹²² E 84.

¹²³ O 5/20—21.

Przeto i Ballanche nie dokonuje rewelacji, sugeruje jedynie, że są rewelacje do odkrycia. Jego dzieło ma być tym, czym cały świat zewnętrzny, egzoteryczny: sposobem istnienia świata ezoterycznego, narzędziem jego odczytania. Po prostu szyfrem.

Maria Cieśla

Oskar Walzel o wzajemnym oświetlaniu się sztuk (1917 r.) *

W roku publikacji tego studium Walzel ma 53 lata. Nazwał swe studium *przyczynkiem* i trzeba przyznać, że *przyczyniło* się ono w znacznym stopniu do zmiany ówczesnego spojrzenia na utwór literacki, mimo swej dwojakiej typowości. Było to bowiem typowe — jakbyśmy dzisiaj chętnie powiedzieli — studium interdyscyplinarne, ale było też typowe dla czasów, w których powstało; a zatem należałoby przyznać, że interdyscyplinarność jest dzisiejszą modą naukową, ale pomysłem — niedzisiejszym; że więc w słowie tym „kryje się pojęcie dobrze (i od dawna — *S. D.*) znane badaczowi literatury” (163). Pracą niniejszą chciałbym uzasadnić raczej „źle” dzisiaj widziane przypuszczenie, że Walzel bardziej stanowczo (a może nawet bardziej skutecznie) bronił *odrębności* wiedzy o literaturze niż ci, co wiedzę tę *roztapiali* w językoznawstwie. To poczucie odrębności skłaniało Walzela do działań reinterpretacyjnych, dzięki którym asymilacje stawały się zaledwie analogiami. Brak momentu reinterpretacyjnego (tj. brak „odpowiedzi na wstępne metodologiczne pytanie”) u asymilatora (Strich) nazywał Walzel działaniem „beztroskim” (163). Reinterpretacji dokonywał co najmniej trojakiej: 1) pojęcia „z zakresu *historii sztuki*”

* O. Walzel: *Wzajemne oświetlenie się sztuk. Przyczynek do oceny pojęć z zakresu historii sztuki*. Tłum. O. Dobijanka. W: *Teoria badań literackich za granicą*. Antologia. Opr. S. Skwarczyńska. Tom II, cz. I. Kraków 1974, s. 161—189. (Nie mianowana liczba w nawiasie odsyła do stron tej książki). Uwagi do przekładu: na s. 166 — *szczegółowa* (a nie „małostkowa”) analiza zajmuje się próbami przystosowania kategorii sztuk plastycznych „przydatnymi również sztuce słowa”; na s. 188 — Simmel ustalił *chyba kategoriałne* (a nie „kategoryczne”) właściwości artyzmu Rembrandta; na s. 187 — z wyciągu wynika, że liryka wieku XVIII może być w pewnym (normatywistycznym) ujęciu „estetycznie *nie do przyjęcia* (a nie „estetycznie niemożliwa”); na s. 170 — w dramacie chodzić może o „dramatyczne” lub „liryczne” *napięcie* (a nie „nasilenie”); na s. 173 — chodzi o *jednoczesne* (a nie współczesne”) ujęcie oglądowe; niezręczne się też wydaje: „obraz poetycki *powstaje od stóp do głów możliwie bez przeskoków*” (178), albo: „Wydanie Sekularne” (178).