

TOMASZ TYCZYŃSKI

## ROMANTYCZNE ZMAGANIA ZE SŁOWEM

Nie z krzyżem Zbawiciela za sobą – ale z krzyżem swoim za Zbawicielem [...].

Sztuka to „najwyższe z rzemiosł apostoła” i „najniższa modlitwa anioła”<sup>1</sup>.

Te dwie syntetyczne formuły zapisane w *Promethidionie* zawierają Norwidską teorię sztuki. Wskazują na związki twórczości z religią. Norwid należał bowiem do tych romantyków, którzy za pomocą literatury mówili o sacrum. „Naturalnym” niejako kontekstem jego utworów wydaje się być romantyzm „mistyczny”. Brzozowski zdefiniował romantyzm polski jako „manifestację Słowa”<sup>2</sup>. Jego interpretacja literatury romantycznej wydobywa, jak sądzę, jeden z najistotniejszych problemów, z którymi literatura ta próbowała się uporać: relację między słowem poetyckim a Słowem Objawionym. „Manifestacja Słowa” dokonała się przecież nie tylko w świecie idei, przenikała nie tylko romantyczny światopogląd, ale i poetykę. Pisał Norwid we wstępie do *Niewoli*:

Od pamiętnej utarczki tak zwanych romantyków z tak się zowiącymi klasykami, czyli raczej, naówczas, natchnienia z formalnością, literatura polska w kraju zstępowała do ludu, [...]. Taż literatura za granicą zstępowała w ducha człowieczego – badając się wnętrzości jego dziwnych – i dała początek filozofii, a otoczona społeczeństwami, które, zatrząsłszy się w posiadach, najżywotniejszych tknęły pytań, przekwitnęła w mistycyzm i umilkła, [...].

Teraz – po tym duchowym, po tym przeciw-formalnym obrobieniu – literatura ta, nie wątpię, czynny przyjmie kierunek, co już nawet w pierwotnej swej przesadzie napotykać się daje. W przesadzie, mówię, bo w pogardzie warunków literackości na rzecz czynu, w pewnej, nazwałbym, żądzy uprzątnięcia piór najlżejszą uposażonych subtelnnością. Wiadomo jednakże, iż praktyczność literatury nie zależy na ześrodkowaniu jej w myśl jedną, co, prze-

<sup>1</sup> C. Norwid. *Promethidion. Epilog. XX* oraz *Promethidion. Bogumił* w. 336–337. Teksty Norwida cytuję według wydania: C. Norwid. *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki. T. 1–11. Warszawa 1971–1976 (dalej cyt. PWSz z odesłaniem do odpowiedniego tomu; pierwsza liczba oznacza tom, druga – stronę); utwory Słowackiego według wydania: J. Słowacki. *Dzieła*. Pod redakcją J. Krzyżanowskiego. T. 1–14. Wyd. 2. Wrocław 1952 (dalej cyt. Dz). Zachowuję jednak tytuły ustalone przez Juliusza Kleina, gdyż są one powszechnie używane w pracach o Słowackim.

<sup>2</sup> S. Brzozowski. *Filozofia romantyzmu polskiego*. W: *Kultura i życie*. Warszawa 1973.

ciwnie, mistycznym raczej jest kierunkiem, a który pod tę porę jest spełniony, lecz, [...], na wy-pojedynczeniu (na uspecjalizowaniu), [...] tego węzła narodowej mądrości (PWsz 3, 365).

Zdania rozpoczynające ten artykuł wyznaczać miały literaturze ów nowy kierunek, „odgradzały” ją też niejako od tych romantycznych dążeń, zapisanych w Wielkiej Improwizacji, których celem było nadanie słowom poezji rangi i mocy słów sakralnych, utożsamienie słowa poety ze Słowem Objawionym. Te właśnie uzurpacje swych wielkich poprzedników nazywał Norwid „przekwitnięciem w mistycyzm”. Konflikt Norwida z romantyzmem nie ograniczał się bowiem do oporu wobec heterodoksyjnych tendencji wielkiej poezji romantycznej – był także konfliktem poetyk. Szkic ten jest właśnie fragmentaryczną próbą opisanego owego konfliktu<sup>3</sup>.

W latach czterdziestych ubiegłego wieku życie emigracji polskiej w Paryżu zostało „zakłócone” pojawieniem się Towiańskiego. Szczególnie interesujący wydaje się problem, na ile Towiański wpłynął na myśl emigracyjną, na ile zaś sam został przez nią ukształtowany; czy charyzma Mistrza była elementem jego osobowości, czy też wynikiem oczekiwań i nastawień psychicznych jego wyznawców<sup>4</sup>. Nas jednak interesować będzie coś innego, a mianowicie aura mistycyzmu otaczająca sektę Towiańskiego. Działalność i formy komunikowania się towiańczyków ze „światem zewnętrznym”, ich szczególny rodzaj religijności, sposoby i rytuały utrzymujące członków sekty w skrajnym napięciu emocjonalnym, ich nieustanne dążenie do wzbogacania swojego życia duchowego o doznania mistyczne – wszystko to wywoływało nieprzychylnie, wrogie podejrzenia o mistyfikację, prześmiewcze wypowiedzi i zwyczajne pukanie się w czoło. Nie brak było opinii o szaleństwie czy wręcz o oszustwach towiańczyków. Przyczyniały się do nich także nieporozumienia i konflikty wewnątrz sekty<sup>5</sup>. Tego typu oskarżenia wysuwali nawet ci „najwięksi duchem”. Maria Grzędzińska stwierdza:

Czymże jest przeżyte doświadczenie mistyczne? Doznaniem sacrum, pełnią, duchowym ładem, szczęściem. Ale w kręgu naszych romantyków zdarzało się jakieś wzajemne powątpiewanie o sobie, podejrzenie o mistyfikację. W [...] *Mateczniku* znajdziemy słowa: „Mocarz zapowiedziany w prorocztwie oszusta”, które odnoszą się do mistrza Andrzeja i jego proroka Ada-

<sup>3</sup> Jest to nieco zmieniona wersja rozdziału pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem Pani doc. Zofii Mitosek.

<sup>4</sup> Krzysztof Rutkowski sądzi nawet, iż „obecność Towiańskiego, jego paradoksalna nauka i siła oddziaływania była przedziwną materializacją pragnień i oczekiwań epoki”, Towiański zaś to „sobowtór” przez Mickiewicza i innych emigrantów „przywoływany”. Zob. K. Rutkowski. *Braterstwo albo śmierć. Zabijanie Mickiewicza w Kole Bożym*. Paryż 1988. Ta bardzo ciekawa i ważna książka ukazała się już po napisaniu tego szkicu.

<sup>5</sup> Pisze o tym Jarosław Marek Rymkiewicz w książce *Juliusz Słowacki pyta o godzinę* (Warszawa 1982 s. 90 i n.). Nowe ujęcie „sprawy towiańszczyzny” podjęte ze względu na Mickiewicza daje książka Konrada Górskiego *Mickiewicz – Towiański* (Warszawa 1986); poglądy Towiańskiego na tle romantycznych mesjanizmów prezentuje Adam Sikora w pracy *Towiański i rozterki romantyzmu* (Warszawa 1984).

ma. A przecież bywali poeci autentycznie religijni, którzy nigdy nie dawali do zrozumienia, że doznają przeżyć mistycznych<sup>6</sup>.

Jednym z nich, zdaniem Grzędzielskiej, był Norwid. Byłby więc autor *Quidama* kimś, komu nie było dane zaznać bezpośredniego kontaktu z Tajemnicą, twórcą dalekim – w przeciwieństwie do wielkich romantyków – od mistycyzmu?<sup>7</sup> Zresztą może i chciał, żeby go tak widzieć – pisał przecież o sobie:

Nie jestem rewelatorem – dla niewielu piszę.

Grzędzielska nie wyklucza, że Norwid mógł doznawać przeżyć mistycznych, uważa jedynie, iż nigdy „nie dawał do zrozumienia”, że ich doznaje. Mówiąc inaczej: jego twórczość nie zawiera żadnych śladów mistycyzmu, jego religijność przejawia się w formach innych niż literatura mistyczna. Wydaje się, że można jednak takie „ślady” odnaleźć. I nie chodzi tu o opinie Norwidowi współczesnych, którzy niejednokrotnie go o mistycyzm oskarżali. Zacytujemy dla przykładu jedną z takich opinii:

Cyprian sądził się i sądzi równym pierwszym poetom epoki, dlatego że niekiedy prześciga ich mistycyzmem, tajemniczością, które u niego przeszły w systemat<sup>8</sup>.

To zdanie Kraszewskiego jest dość typowe. Współcześni często oceniali teksty Norwida jako „mistyczne i ciemne”. Ale mianem „mistycyzm” określano wtedy nie tylko to, co było literackim wyrazem kontaktu z sacrum, co było pytaniem o „prawdy wieczne”, ponadczasowe, ale również pewną technikę tworzenia; mówiąc metaforycznie – wszystko to, co swą niejasnością, skomplikowaniem formalnym odbiegało od konwencji „romansu”, przekraczając potoczne sposoby komunikowania literackiego.

W zamieszczonym we lwowskim „Dzienniku dla Wszystkich” nekrologu Norwida mistycyzm jest właśnie po prostu sposobem wypowiedzi charakterystycznym dla kierunku literackiego:

W poezji, w sztuce i w życiu był on może najwybitniejszym reprezentantem mistycyzmu romantycznej szkoły, który w tajemniczej głębi swej w idealną jakąś zlewał harmonię nowożytny prądy z gorącą wiarą zamierzchłych czasów<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Maria Grzędzielska, głos w dyskusji, której zapisem jest książka *Słowacki mistyczny*. Red. M. Janion i M. Żmigrodzka. Warszawa 1981 s. 342–343.

<sup>7</sup> Sąd ten wynika po części z rozpowszechnionej wśród norwidologów opinii o intelektualizmie i racjonalizmie twórczości Norwida; sąd ten zakwestionowała Danuta Zamącińska, odczytując Norwida jako poetę „emocji – nie intelektu, poetę dopowiedzeń i poetę – wizjonera”. D. Zamącińska. *Słynne – nieznanne*. Lublin 1985 s. 60–61.

<sup>8</sup> J. I. Kraszewski. *Kartki z podróży 1858–1864*. Cyt. za: *Norwid. Z dziejów recepcji twórczości*. Wybór tekstów, opracowanie i wstęp M. Ingłot. Warszawa 1983 s. 53.

<sup>9</sup> Tamże s. 59.

Oczywiście dziwić może dzisiaj takie usytuowanie poezji Norwida, jak i zupełnie niedostrzeżenie „najbardziej” (jeśli nie w istocie jedynej) mistycznej twórczości Słowackiego. Ale nie lekceważmy zawartej w tym nekrologu intuicji – przytoczone tu zdanie świadczy bowiem, że jego autor dostrzegał zbieżność tematyczną, jakiś wspólny obszar ideowy utworów Norwida i dzieł późnego romantyzmu.

Pojawiające się w obu cytatach napomknienia o „tajemniczości” nie są jedynie eufemistycznym określeniem ciemności poezji Norwida; wskazują również pośrednio, że literatura ta (podobnie jak „mistycyzm romantycznej szkoły”, czyli najwybitniejsze teksty późnego romantyzmu) zbliża się w pewien sposób do tajemnicy, do czegoś niezwykłego i nieokreślonego, co obecnie przywykliśmy określać jako sferę sacrum. Cytowane opinie nie są też sprzeczne z tymi wypowiedziami Norwida, w których przeciwstawiał się on romantyzmowi „przekwitniętemu w mistycyzm” – nie są one bowiem analizą sposobów wypowiedzi literackiej, lecz wskazują na powierzchowne podobieństwa: wspólną tematykę i „ciemność”.

Czy jednak ciemność Norwida była ciemnością mistyków? Oczywiście nie, bo Norwid mistykiem nie był. Ale dlaczego nie był? Pytanie to tylko pozornie nie ma sensu. Oczywiście, przeżyć mistycznych nie doznaje się na własne życzenie; można pewnie przygotować się duchowo na przyjęcie takiego doznania<sup>10</sup>, ale samo przeżycie mistyczne, znak „stamtąd”, jest czymś danym, wynikiem łaski, a nie „chęci” mistyka. (Posługując się pojęciem „znaku” nie chcę sugerować semiotycznego charakteru komunikacji mistycznej; sygnał otrzymany przez mistyka „stamtąd” może być pozazmysłowy i nie poddaje się precyzyjnemu opisowi). Niemniej jednak każde przeżycie tego typu zostaje jakoś zapamiętane, a więc przetworzone; jego „treść” może być dla przeżywającego wezwaniem do działania (jak znaki powołujące proroków w Starym Testamencie, jak konieczność zapisu, interpretacji otrzymywanych wizji w nowożytnej mistyce europejskiej), ale może również zostać odrzucona. Doświadczenie mistyczne musi bowiem zostać przez poddanego mu zidentyfikowane, zinterpretowane jako takie. Człowiek, któremu przeżycie mistyczne zostało dane, może je rozpoznać jako dane przez Boga, ale może je też odrzucić – odrzucić w ten sposób, że uzna je na przykład za działanie sił szatańskich, że zinterpretuje je nie jako znak dany przez Boga, lecz jako jakiś inny sygnał, choćby własnej psychiki lub „mocy piekielnych”. Czyli może znak przyjąć i rozbudowywać go drogą interpretacji, ale może go też odrzucić. To, co wiemy na temat przeżyć mistyków, jest przecież jedynie dokonywaną przez nich próbą interpretacji, opisaną, dania świadectwa

<sup>10</sup> Takim przygotowaniem są różne metody kontemplacji stosowane przez mistyków i prowadzące do „duchowego ogołocenia”. Thomas Merton w swojej książce o modlitwie kontemplacyjnej ostrzega jednak: „Prawdziwa kontemplacja to nie umiejętność psychologiczna, lecz teologiczna łaska, która może do nas przyjść jedynie jako dar, a nie jako wynik naszego własnego, zręcznego posługiwania się duchowymi technikami”. Th. Merton. *Modlitwa kontemplacyjna*. Poznań 1988 s. 85.

temu, co rzeczywiście dane: sygnałowi „stamtąd”. Można więc powiedzieć tak: przeżycie mistyczne, będąc aktem bezpośredniej komunikacji z Bogiem, znaczy przez sam fakt bycia znakiem. Wszystkie treści – rozwijane często w całe systemy mistyczne – zawarte w opisach tych przeżyć są już wynikiem interpretacji. Normalną więc praktyką (przynajmniej w zapisanych przypadkach doznań mistycznych) jest ciągle uściślanie „wtórnego” znaczenia otrzymanych wizji – i o tym wkrótce trzeba będzie powiedzieć nieco więcej. W tej chwili najważniejsze dla nas jest to, że przeżycie mistyczne można odrzucić – tak zapewne było w przypadku Norwida. Wydaje się, że on także otrzymał znak – czy raczej znaki. Przypomnijmy te fragmenty listów Norwida, które mówią wprost o owych „dziwnych” doznaniach:

Dziś, 18-o rano, widziałem kościół *de l'Assomption* i księdza Jełowickiego modlącego się, i innych... nie przywiązuję nic do tych wizji z ciemności na światłość i odwrotnie, bo nie wiem, czy wedle Tego, w którym ciemności nie ma, pojmuję je – wielkie to udręczenie! (PWsz 8, 216).

Widzenia dziwne natarły mię w Ameryce i uciekałem się do spowiedzi i komunii, ale z ciężkością wywalczając to na nieprzyjacielu dusz (PWsz 8, 229).

Czy trzeba jaśniej? Oczywiście, można powiedzieć, że nie jest to świadectwo żadnych przeżyć mistycznych, ale jakiegoś „kuszenia”, grzesznych omamień, które dla człowieka tak wrażliwego religijnie stały się powodem ogromnych cierpień – pisze przecież wprost o „nieprzyjacielu dusz”. Jednak list, w którym jest mowa o szatanie, został napisany już po powrocie z Ameryki, a więc z pewnego dystansu. Zapisem wizji sporządzonym „na gorąco” jest pierwszy z cytowanych fragmentów. Zauważmy, że odnosi się on także do jakichś innych wizji, których treści nie znamy – i podobnie jak poprzednio omówiony fragment zawiera odrzucenie (zbagatelizowanie) tych doznań. Zawierają te listy również powody, dla których poeta swe wizje dyskwalifikował, dla których bronił się przed nimi, nie chciał się im poddać. Właśnie poddać, bo była to dla niego walka: „wywalczając to na nieprzyjacielu dusz”.

Ten „nieprzyjaciel dusz” to wynik późniejszych interpretacji tajemniczych doświadczeń. Natomiast istotny powód, dla którego Norwid odrzucił przeżycie mistyczne, jest, moim zdaniem, zawarty we wcześniejszym – tym pisanym „na gorąco” – liście: „nie przywiązuję nic do tych wizji [...], bo nie wiem, czy wedle Tego, w którym ciemności nie ma, pojmuję je [...]”. Istotną przyczyną była więc niemożność interpretacji. Takiej interpretacji, która byłaby adekwatna do zamiarów Tego, od którego wizja pochodzi, przyczyną była więc niezgoda na niepewność interpretacji. Oto bowiem Norwid otrzymał znak (lub znaki – to tutaj nieistotne), ale aby go wysłowić, musiał dokonać interpretacji, przełożyć go na inne znaki, na nasz ludzki język. I nie był pewien, czy potrafi tego dokonać tak, aby znaczeń tego znaku nie zakłamać, nie przeinaczyć; nie był pewien, czy jego interpretacja, jego tłumaczenie będzie zgodne z intencją Nadawcy znaku, „Tego, w którym ciemności nie ma”. Nie zgodził się więc na rolę „Tłuma-

cza Słowa” – inaczej niż wcześniej Słowacki. Ale ten wniosek jest chyba niezupełnie prawdziwy – powiedzmy raczej, że nie zgodził się na bycie „Tłumaczem Słowa” w taki sposób, w jaki był nim Słowacki. Jest to stwierdzenie nieco przedwczesne. Trzeba je będzie uzasadnić. Właśnie odniesienie tekstów Norwida do wypowiedzi Słowackiego może być pomocne w ukazaniu nowych znaczeń twórczości autora *Vade-mecum*, znaczeń ujawniających się również poprzez poetykę jego utworów.

Należy więc najpierw zastanowić się, co stało się po przyjęciu znaku przez Słowackiego, jak poeta ów znak interpretował. Odtworzyć trzeba konflikt, którego właściwie nie było. Co więcej, to właśnie o Słowackim wygłosił Norwid cykl wykładów – był pierwszym interpretatorem, który próbował wytłumaczyć także znaczenie mistycznych tekstów autora *Beniowskiego*. Nie potępiał, nie odrzucał, nie wzruszał ramionami, nie pukał się w czoło, lecz próbował zrozumieć. Ale właśnie w tej próbie zrozumienia, w tym odczytaniu ujawnił się (a właściwie jawi się nam) ów konflikt<sup>11</sup>. Między czym był to konflikt, będzie można powiedzieć po znalezieniu odpowiedzi na pytanie: co dla Słowackiego znaczyło podjęcie się misji „Tłumacza Słowa” i w jaki sposób mistyczne doznanie poddawało się w jego tekstach werbalizacji?

Jarosław Marek Rymkiewicz bardzo dokładnie pokazuje, jak Słowacki wracał ciągle do wizji danej mu w nocy z 20 na 21 kwietnia 1845 r.<sup>12</sup> Wbrew temu, co jest dość oczywiste (i o czym już była mowa), że wizja znaczy to, iż jest wizją, Słowacki próbował ją uściślić, opisać. Kolejność tych opisów nie ma żadnego znaczenia, bowiem istotne jest tu co innego: podjęcie decyzji o spisaniu wizji. Kolejne próby przybliżenia się do niej, oczekiwanie na następne znaki nie było przejawem wątplenia w autentyczność własnego doznania. „Kto tak jak Słowacki powtarza, temu odjęta jest absolutna pewność wysłowienia. Ten, choć mówi rzecz pewną, mówi ją niepewnie, ujmuje ją jako rzecz niepewną”<sup>13</sup>. Wizja świadczyła o tym, że możliwa jest komunikacja z Bogiem bezpośrednia, a nie poprzez zewnętrzne znaki. To jednak nie uwalniało poety od problemów, które wynikały z konieczności zakomunikowania tej wizji innym. Marta Piwińska zauważa, iż u Słowackiego można odróżnić jakby dwie płaszczyzny mistyki: „czytanie pozajęzykowych komunikatów i pisanie”<sup>14</sup>. Wydaje się, że sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana. Do tych dwu płaszczyzn trzeba dodać jeszcze jedną: samo zdarzenie, sam fakt otrzymania wizji.

Spróbujmy przyjrzeć się procesowi wypowiedzania w *Genezis z Ducha*. Utwór ten jest uważany powszechnie (wraz z fragmentami zwanymi *Dialogiem troistym* oraz *Listem do Rembowskiemu*) za dyskursywny wykład systemu mistycznego (czy raczej nauki) Słowackiego. Zastanówmy się, kto w tym tekście

<sup>11</sup> Na konflikt zawarty w lekcjach *O Juliuszu Słowackim* zwrócił uwagę Marek Adamiec, rozumiejąc go jednak nieco inaczej. Zob. *Słowacki mistyczny* s. 129–136.

<sup>12</sup> Rymkiewicz. *Juliusz Słowacki pyta o godzinę* s. 310 i n.

<sup>13</sup> Tamże s. 334.

<sup>14</sup> *Słowacki mistyczny* s. 177.

oznajmia prawdy Boże. Oto kilka cytatów, które, być może, nieco tę kwestię rozjaśniają.

Ja błędny i zamyślony o Tobie zaledwo w kilku poczuciach prawdy rozweseliłem się przeglądając twory około mnie będące; często liść trawy albo ptaszynę, która na płocie święgotęła... Ale z jaką radością, o Panie, widziałem, że mi się rzecz każda niby z jednej idei o t w ó r c z o ś c i d u c h a rozwija, Ty wiesz! któryś zatrzymał ducha na ustach moich i pozwolił, że jeszcze dni kilka pożyję zatrudniony tą ciągłą rozmową z tajemnicami natury (Dz 12, 17–18).

O! Panie, który kazałeś szumowi morskemu – i szelestowi wietrznych pól bladym kwiatkiem okrytych, aby mię uczyły słów tej księgi... a wiedzę na dnie ducha mego uśpioną obudziły – spraw, [...] Aby z tej Alfy... i z Chrystusa, i ze słowa Twego wyprowadzon był świat cały (Tamże s. 30).

Na skałach oceanowych postawiłeś mię, Boże, abym przypomniiał wiekowe dzieje ducha mojego, a jam się nagle uczułem w przeszłości Nieśmiertelnym, Synem Bożym, stwórcą widzialności i jednym z tych, którzy Ci miłość dobrowolną oddają na złotych słońc i gwiazd girlandach (Tamże s. 9).

Tym, który kazał Słowackiemu mówić, był Bóg. On postawił go „na skałach oceanowych”, „zatrzymał ducha” na jego ustach. Tak właśnie w Biblii powoływał Jahwe swych proroków: dając im wizje, a następnie „pomagając” im w objaśnieniu znaku, „wkładając” w ich usta wypowiedzi zgodne ze Słowem Bożym. Właśnie słowa proroków świadczyły przed ludem o tym, że są prorokami prawdziwymi – zgodność ich nauki z tradycją, niesprzeczność z wcześniejszymi artykulacjami objawienia (które zawsze były cząstkowe), była jednym z warunków przyjęcia ich wypowiedzi jako przekazu Słowa Bożego<sup>15</sup>. Tak więc Słowacki sytuuje siebie analogicznie do proroków: jako przekąznika Innego, jego posłuszne narzędzie. Sposób mówienia w *Genezis z Ducha* można umiejscowić w kontekście wypowiedzi prorockich Biblii. Przyczyną, dla której poeta podjął się mówienia, było otrzymanie znaku – nakazu w postaci wizji kwietniowej, zwanej też ognistą: „Nie mówiłbym, gdyby nie płomień i nie chrzest przez ogień... Lecz teraz mówię – w Panu Jezusie Chrystusie ufając, że nie grzeszę...” Język, sposób wypowiadania jest też kontrolowany przez Tego, który dał znak i następnie „zatrzymał ducha na ustach” mówiącego.

Ale zarazem „zakres tematyczny” prorocstwa jest znacznie szerszy niż to, o czym mówili prorocy Starego Testamentu, zbliża on autora *Genezis z Ducha* do tego, który wśród proroków zajmuje miejsce szczególne. Właśnie Mojżesza Biblia nazywa „pośrednikiem” – tytuł ten jest nadawany jeszcze tylko Jezusowi<sup>16</sup>. To Mojżesz właśnie jako jedyny rozmawiał z Bogiem bezpośrednio, „twa-

<sup>15</sup> *Prorok*. W: *Słownik teologii biblijnej*. Red. X. Léon-Dufour. Tłumaczył i opracował K. Romaniuk. Wyd. 2. Poznań–Warszawa 1982 s. 783–792. Por. także: *Słowo Boże i słowo ludzkie*. W: L. A. Schökel. *Słowo natchnione*. Kraków 1983 s. 35–65.

<sup>16</sup> *Mojżesz*. W: *Słownik teologii biblijnej* s. 504–506; *Objawienie* tamże s. 575–584.

rzą w twarz”, jemu także dane zostało (lub też przypisane przez tradycję – bliści raczej przychylają się do tej wersji<sup>17</sup>) objawienie o początkach świata.

Słowacki również opisywał początek świata, wizję zaś kwietniową interpretował jako ujrzanie twarzy Boga<sup>18</sup>. To nie koniec podobieństw. Sięgały one znacznie głębiej. Słowacki swój utwór zatytułował właśnie *Genesis*. Również podtytuł „modlitwa” jest znaczący. Na to określenie rodzajowe *Genesis* zwracano dotychczas zbyt mało uwagi. Oczywiście historycy osadzali mistyczną twórczość autora *Króla-Ducha* w kontekście chrześcijańskiej tradycji kulturowej, odkrywając, że „wizyjna epika biblijna o początku i końcu świata znakomicie odpowiadała koncepcjom filozoficznym Słowackiego”<sup>19</sup>. Dotyczyło to jednak raczej właśnie koncepcji, a nie sposobu ich artykułowania.

Wróćmy jednak do podtytułu *Genesis*. Stefania Skwarczyńska uważa, że struktura rodzajowa modlitwy zgadzała się z podejmowaną przez Słowackiego „[...] rolą głosiciela prawdy i świętości przeciw nauce Kościoła, ale równocześnie w jego ramach”<sup>20</sup>. Pomińmy tu dyskusyjną, jak sądzę, kwestię, czy poeta chciał się utrzymać „w ramach” Kościoła. Wybór takiej formy rodzajowej był zapewne czymś w rodzaju „alibi” – nie chodziło jednak o zachowanie pozorów ortodoksyjności, lecz o komunikatywność. Prorok, jeżeli chce być rozumiany, musi mówić językiem zgodnym mniej więcej z przyjętymi sposobami komunikowania się na temat sacrum. Co więcej – była już zresztą o tym mowa – to właśnie wypowiedź, jej zgodność z tradycją religijną zaświadcza o prawdziwości prorocstwa. Dlatego właśnie swoją opowieść o początkach świata widzialnego – w pewien sposób analogiczną do biblijnej *Genesis* – nazwał Słowacki modlitwą.

Alfred Läßle pisze, że biblijna relacja o stworzeniu świata jest jednocześnie „hymnem uwielbienia i dziękczynienia”.

Opowieść biblijna nie chce zatem być informacją o początku, lecz wezwaniem do pełnego wdzięczności wyznania i uwielbienia jedyne Boga [...] nie jest abstrakcyjną rozprawą teologiczną. Jest religijnym poznaniem, które zarazem przechodzi w modlitwę<sup>21</sup>.

Takim aktem religijnego poznania przechodzącego w modlitwę jest właśnie *Genesis z Ducha*. Stylizacja formy tego utworu na relację biblijną jest bardzo dokładna: zawiera on nawet odpowiednik biblijnego refrenu hymnicznego do Stwórcy. Powtarzające się często w *Genesis z Ducha* apostrofy w rodzaju: „[...] których ja dziś usta ludzkimi nie wyliczę Tobie, Panie, ale Ty wiesz o wszystkich, żadna bowiem forma [...] nie urodziła się [...] bez wiedzy Twojej”,

<sup>17</sup> Por. A. Läßle. *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii. Wprowadzenie do lektury Pisma świętego*. Przeł. J. Zychowicz. Wyd. 2. Kraków 1983 s. 38.

<sup>18</sup> Rymkiewicz. *Juliusz Słowacki pyta o godzinę* s. 314 i n.

<sup>19</sup> A. Kowalczykova. *Wstęp* do: J. Słowacki. *Krąg pism mistycznych*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982 s. XXXI.

<sup>20</sup> S. Skwarczyńska. *Struktura rodzajowa „Genesis z Ducha” i jej tradycja literacka*. W: *taż. W kręgu wielkich romantyków polskich*. Warszawa 1966 s. 294.

<sup>21</sup> Läßle. *Od Księgi Rodzaju* s. 314 i n.

wszystkie te zwroty, które stwarzają wrażenie, iż utwór jest przypominaniem Bogu o Jego dziełach w toku rozmowy – wszystkie te apostrofy pełnią w tekście Słowackiego rolę analogiczną do tej, jaką w opowieści ze Starego Testamentu ma powtarzające się zdanie: „I widział Bóg, że było dobre”<sup>22</sup>.

Stylizacja biblijna tekstów mistycznych Słowackiego nie sprowadza się jednak tylko do zależności językowych – takich jak na przykład podobieństwo składniowe i leksykalne zdania z początku *Genesis*: „Albowiem Duch mój przed początkiem stworzenia był w Słowie, a Słowo było w Tobie, a ja m był w Słowie”, z Janową formułą: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1).

Nazwanie *Genesis* z *Ducha* modlitwą wpisywało ten utwór w tradycję religijną w sposób głębszy niż stylizacja językowa.

Jack Dominian próbuje zdefiniować modlitwę jako „sposób komunikowania się człowieka z Bogiem”. Pisze on:

Bóg staje się dla nas posiadającym największe znaczenie „Innym”, tak jak nasi rodzice pozostaną w naszym życiu najbardziej ważnymi „Innymi”, w tym sensie, że dali nam życie i nas wykarmili. W ten sam sposób Bóg pozostaje „Znaczącym Innym”, z którym utrzymujemy nieustanny związek, żyje w naszej świadomości w sposób wykraczający poza prośby, żądania, potrzeby poparcia, dziękczynienia. [...]

Co się tyczy naszego życia, wyznaczamy mu bieg na podstawie tej świadomości i pod tym właśnie względem modlitwa jest naprawdę czymś istotnym, jest bowiem środkiem utrzymania tej świadomości, tego komunikowania się<sup>23</sup>.

Takie nieustanne podtrzymywanie świadomości „Innego” jest według Dominiana zadaniem dla każdego chrześcijanina, a nie tylko dla świętych czy mistyków. Ale w rzeczywistości właśnie ci ostatni – dzięki rozważaniu za pomocą modlitwy obecności Boga – podtrzymują w sobie tę świadomość niezwykle intensywnie. Jest to dla nich wręcz koniecznością, gdyż tylko ciągłe wewnętrzne odczuwanie istnienia Stwórcy może im poświadczyć, że są przez Niego akceptowani, że dane im przeżycie mistyczne nie było czymś przypadkowym, lecz znakiem pozostawiania „w prawdzie”. Przytoczmy jeszcze fragment szkicu Dominiana:

Jeśli nasze poczucie tego, że jesteśmy chciani i akceptowani, jest mocne i oparte na autentycznym przeżyciu, odczuwamy nieustanną bliskość naszych rodziców i są oni obecni w naszej świadomości w czasie ich nieobecności, ponieważ więzi łączące nas z nimi są wtedy częścią przeżywanego emocjonalnie odczucia związku, który nie jest już bezpośrednio zależny od fizycznej obecności.

Poczucie, że jest się chcianym przez Boga, ma być ugruntowane na takiej samej podstawie za pośrednictwem modlitwy<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> To właśnie zdanie nazywa Lápplé „refrenem hymnicznym”. Tamże s. 159.

<sup>23</sup> J. Dominian. *Cykle afirmacji ludzkich*. Warszawa 1986 s. 159.

<sup>24</sup> Tamże s. 154.

Oczywiście normalnie, jak pisze Dominian, „nie występuje tu fizyczna infrastruktura naszego ludzkiego kontaktowania się z Bogiem”, ale przecież właśnie mistycy są tymi, którzy bezpośredni kontakt odczuwają jako niemal zmysłowy. Modlitwa zaś jest środkiem religijnego poznania i utwierdzenia się w świadomości, że Bóg zaakceptował (wybrał) proroka jako swoje narzędzie. Takie znaczenie miała modlitwa proroków starotestamentowych i tak właśnie – jako sposób podtrzymywania świadomości Boga i potwierdzenia jego akceptującego stosunku do modlącego się – można odczytać znaczenie podtytułu *Genezis z Ducha*. Jest to także modlitwa wstawiennicza, w której prorok prosi o łaskę dla swego narodu<sup>25</sup>; taką właśnie formę przybiera zakończenie utworu Słowackiego. To, że *Genezis* została nazwana „modlitwą”, oznacza więc, iż jest rezultatem – potwierzonego wizją kwietniową – nieustannego kontaktu z Bogiem, jest też znakiem akceptacji Bożej dla rewelatora.

W *Dialogu troistym* znajdują się fragmenty, które świadczą, jak się wydaje, iż nie popełniam tu nadużycia interpretacyjnego:

#### TELUMACZ] SŁOWA

Moc ducha zdobywa się na ziemi dwojakim procesem. – Ofiarowaniem siebie prawdziwie Bożemu celowi – i otwarciem ust dla wetchnienia w nie ciągle płynącej mocy Bożej.

#### HELION

Platon już uczniom swoim zalecał modlitwę... proszącą o prawdę.

#### TELUMACZ] SŁOWA

Modlitwa bez poświęcenia sil celowi Bożemu na ziemi jest próżną... ofiarowanie się zaś celowi wielkiemu, przy zamknięciu, że tak powiem, ust oddychających Bogiem, prędko niszczy ducha naszego [...] (Dz 12, 48).

Trzeba wskazać na jeszcze jeden ze sposobów, za pomocą których Słowacki sytuował swoje teksty mistyczne w obrębie tradycji religijnej. Autor *Króla-Ducha* odkrywa zasadę rządzącą światem, co pozwala na potraktowanie – w myśl tej „jednoczącej” zasady – części historii stwarzania form przed człowiekiem jako zapowiedzi tego, co nastąpiło po utworzeniu formy ludzkiej. Można chyba powiedzieć, że stosunek *Genezis z Ducha* do objaśniających ten utwór późniejszych tekstów filozoficznych i poetyckich jest taki jak stosunek Starego do Nowego Testamentu – praca ducha w naturze zapowiada działanie w historii ducha zamkniętego w formach ludzkich. Jednocześnie właśnie w tym punkcie ujawnia się ze szczególnym napięciem konflikt myśli mistycznej Słowackiego z chrześcijaństwem. Nie chodzi tu tylko o to, że – jak stwierdził Ryszard Przybylski – autor *Genezis z Ducha* dokonał „strasznego odstępstwa od chrześcijańskiej

---

<sup>25</sup> *Modlitwa*. W: *Słownik teologii biblijnej* s. 496–504.

antropologii”, że „broniąc spirytualizmu przekreślił personalizm. Wybujały romantyczny indywidualista zawarował dla siebie istnienie osobowe, rozproszywszy ciało pozostałych zjadaczy chleba w materii, a ich dusze w swoim Duchu”<sup>26</sup>. Owo „straszliwe odstępstwo” było wynikiem konfliktu, który ujawnił się już na poziomie sposobów wypowiedzania. Słowacki otrzymał znak-wizję, ale to, czego dokonywał później w pisanych przez siebie tekstach, nie było zwykłą interpretacją owego znaku. Chciał on zostać uznany za tego, którego słowa są zgodne z Objawieniem – osadzenie własnych wypowiedzi w tradycji biblijnej miało tę zgodność potwierdzać. Karl Rahner wskazał na podobieństwo słowa poetyckiego do Słowa objawiającego, stwierdzając wręcz, że wrażliwość na Słowo objawiające jest niemożliwa bez umiejętności słuchania słowa poezji, gdyż ich sposób oddziaływania na człowieka jest bardzo podobny. Pisze on:

Temu, co bezimienne, słowa chcą nadać imię – wtedy, gdy je nazywają po imieniu; chcą wyjawiać tajemnicę, przedstawiając, co rozumiały; chcą przywołać nieskończoność, opisując, co skończone; chcą zmusić człowieka, aby je ogarnął, same zbierając i ogarniając. Ale człowiek może być głuchy na ten wieczny sens czasowych słów i do tego potrafi się jeszcze szczyścić swą niewrażliwością i głupią zatwardziałością serca. I dlatego trzeba mu mówić takie słowa, o których wiadomo, że są wypowiedziane przez tych, których musi potraktować serio. Takie słowa, gdzie trzeba podjąć decyzję: albo je uznać za bezsensowne, albo tak długo (w prawdzie i miłości) słuchać, aż się zrozumie, że ich powołaniem jest: wypowiedzieć niewypowiedziane, poruszyć delikatnie serce bezimienną tajemnicą i wszystko, co tymczasowe, oprzeć na bezdennej przepaści<sup>27</sup>.

Tak było właśnie w przypadku Słowackiego: chciał mówić takie słowa, o których wiadomo, że są wypowiedziane przez tych, których musi się „potraktować serio” – stylizował swoje wypowiedzi na słowa Biblii, posługiwał się pojęciami i formułami w niej zawartymi. Ale w ten sposób nieuchronnie wpisywał swoje teksty w nurt innych tekstów dokonujących hermeneutyki Pisma. I tu właśnie tkwił konflikt – bowiem to, co jest treścią utworów mistycznych Słowackiego, nie miało być hermeneutyką Objawienia, lecz nowym objawieniem. Lektura, której dokonywał, nie była nowym odczytaniem Pisma; było to – przypomnijmy określenie Piwińskiej – „czytanie pozajęzykowych komunikatów”. Tym, który lekturę przeprowadzał, nie był prorok – właściwie trudno go nazwać precyzyjnie. Rymkiewicz przytacza kilkanaście – nieco odmiennych – samookreśleń podmiotu mówiącego *Króla-Ducha*<sup>28</sup>. Wszystkie one są zmodyfikowaną formułą zaczerpniętą z Ewangelii św. Jana (J 1, 1–3).

Można więc jednak trochę powiedzieć o tym Duchu, który wypowiada się w tekstach mistycznych Słowackiego. Można powiedzieć tyle: miał on udział w stworzeniu świata – sam stworzony czy raczej wywiedziony z Boga, miał zdol-

<sup>26</sup> Słowacki mistyczny. Wypowiedź Ryszarda Przybylskiego, s. 337.

<sup>27</sup> K. Rahner. *Chrześcijanin i poezja*. W: *Inspiracje religijne w literaturze*. Red. A. Merdas. Warszawa 1983 s. 30.

<sup>28</sup> Rymkiewicz. *Juliusz Słowacki pyta o godzinę* s. 340–342.

ność i moc kreowania form. Była to zdolność inspirowana i akceptowana przez Stwórcę: Duch realizował plan Boga, ale jednocześnie został obdarzony wolnością błędzenia i ofiary. Zarazem wszystko, co nie było nim (czyli forma), zostało stworzone i jest stwarzane po to, by Duch mógł doskonalić się aż do zjednoczenia (powtórnego) z Bogiem.

To, co w tekstach mistycznych Słowackiego poddane zostało odczytaniu – to nowe objawienie. Duch poznaje je poprzez lekturę dwu „ksiąg”, w których zostało ono zapisane: natury i własnej pamięci. Jeszcze jedno można o tym Duchu powiedzieć: nazwał siebie „Tłumaczem Słowa” i „Natchnięcem”. Któż to jest „Natchnieniec”?

#### TŁ[UMACZ] SŁOWA

Natchnienia więc, jak widzisz, przychodzą do niewidzialnych... lecz zdarza się, że oto jeden z większych natchnienicieli... odsuwa powoli ciemną mgieł firanek i twemu wystąpionemu z ciała duchowi twarz wyraźną myśli swoich pokaże; jakże to nazwiesz?

#### HELION

Objawieniem...

#### TŁ[UMACZ] SŁOWA

[...] *Natchnieniec* musi być równy wielkością duchom, od których bierze błyskawice... Co mówię – jak Jowisz powinien ducha wielkością i mocą wszystkie bogi, na złotym uczeplonym łańcuchu, pociągnąć do siebie... i tą girlandą powietrzną jak tęczę lekką omiatać się od brudnych a przeciwnych natchnieniom istot... To jest poeta... dlatego czczony, że widzialność z niewidzialnością łączy i że przezeń duchy największe działają... przez podniesienie więc ciągle ducha otrzymujesz nareszcie kapłaństwo słowa... a jeśli dziś nie możesz z ciała głosu wydobyć... to przez zasłonę czarną, gwiazdami strasznymi osypaną, przez śmierć przeszedłszy – wybuchniesz między zdziwionymi ludźmi, niespodziewaną istotą – sam przez siebie stworzony (Dz 12, 53–54).

Natchnieniem Słowackiego był, jak wiemy, sam Bóg – cytowany fragment ujawnia też wprost, co jest treścią owego natchnienia: objawienie. W *Rozmowie z księdzem Mistrzem*, który – jak się wydaje – jest tożsamy z Tłumaczem Słowa, stwierdza:

Lecz oto pokazuję wam, że jest to idea, na której oparta jest w nas wszelka wiedza... z której łona wychodzi kreacyjna siła, [...] widzicie, że to nie jest kilka mistycznego świata odkryć – ale całe odkrycie prawdy ewangelicznej [...] (Dz 12, 131).

Nie jest to więc objawienie cząstkowe, dane niegdyś prorokom i apostołom, lecz prawda całkowita; odnosząca się do tej samej rzeczywistości Bożej, o której mówiło już Pismo Święte, lecz stanowiąca zupełnie odrębne, równoważne – i wyjaśniające Biblię – nowe objawienie. Przypomnijmy sobie zdanie z zakończenia *Genesis*: „Aby z tej Alfy... i z Chrystusa, i ze Słowa Twego wyprowadzon był świat cały”.

Cytowany fragment *Dialogu troistego* ukazuje też zasadę, która organizuje tekst artykułujący objawienie. Zasada ta jest odpowiednikiem idei porządkującej całą wiedzę objawioną: „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje...” Natchnienie – czyli ten, który objawienia przekazuje – musi być poetą, gdyż to właśnie poeta „widzialność z niewidzialnością łączy”. Obie te sfery pozwala połączyć poetycka metafora:

Pozwól im tej marnej broni – słów, które sądzą, że uczynili dziwołagami świata... Lecz oto świat dawno już jedynie na głos panteizmu i metempsykozy czuły... miał je pierwiastkiem wszelkiej wiary i rewelatorstwa, które przy omdleniu kościoła odbywała poezja... [...] Cóż było to nagłe umiłowanie natury przez poetów aż do przesyty głoszone? Zaprawdę nie formę kamieni ani pnie i kawałki drzew ukochać powoływała poezja... ale ducha, który jest wszędy... a czasem rewelatorstwem wieszczą wywołany – jak błyskawica jawił się w drzewie... brzozę ukraińską zamieniał nagle w poczciwą wieśniaczkę syna płaczącą... i w jednym tu oka mgnienu dawał uczuć rozwidnionej myśli ludzkiej... że ta ogromna zielona muzykantka lasów – jest prawdziwie siostrą młodsza... pełna jaki[ejś] przyszłej ludzkiej postaci – która już w niej jest[...] (Dz 12, 88).

W metaforze zawarta jest rewelacja, metafora jest rewelacją, bo utożsamiając formy wskazuje na jedność wszystkiego, co widzialne – jedność postrzeganą oczywiście z perspektywy „niewidzialnego”, a więc ducha. On to właśnie „przybierając w swym pochodzie formy i przemawiając przez te formy metaforyzował się w materii i historii”<sup>29</sup>. Stąd Objawienie było procesem lektury metafor i przez metafory się realizowało. Dlatego też ofiara, którą złożył ze swej formy ślimak, jest w nauce Słowackiego tą samą (a nie taką samą!) ofiarą, co śmierć Chrystusa. Wszystko w tekstach mistycznych poety poddawało się metaforyzacji: odkupienie na krzyżu to złożenie przez Ducha ofiary z własnego ciała; grzech to nic innego jak przywiązanie się zbyt do Ducha do swej tymczasowej formy. Lekturze, polegającej na odkrywaniu zmetaforyzowanych form czy raczej metafor ukrytych w formach, poddawana jest i natura, i historia; metafora pozwala dotrzeć do jedności wszechrzeczy, do wspólnej im jedynej zasady. Zapis prawdy objawionej jest również zapisem poetyckim, metaforycznym. Cały świat, rzeczywistość widzialna, może zostać opisany poprzez metaforyzację:

#### TŁUM[ACZ] SŁOWA

Wrócić, owszem, wypada na ziemię, wnosząc, że tamten duchowy świat jest zupełnie podług logicznej sprawiedliwości urządzony... a objaw jego w formie, będący wypadkiem różnych idących pasm i nici, wydaje się niby zła strona kobierców, mieszaniną bez myśli i ładu... mnóstwem końców uciętych – jedwabi poplątanych ze srebrem, słowem, łąką niedorzeczności i kolorów. Chrystus więc go widzi obrazem doskonałym... i wie, do jakiego kwiatu każda nić należy. – Ty w formie będąc, nie zdołasz pojąć niczego, chyba wzbiwszy się do idei słowa i z Chrystusowego ducha jedności wywiódłszy całe stworzenie na nowo...

<sup>29</sup> *Słowacki mistyczny*. Wypowiedź Marty Piwińskiej, s. 176.

## HELIOS

Genesis i ta rozmowa taką drogą postępuje... (Dz 12, 47).

Teksty mistyczne Słowackiego są więc odczytywaniem tej drugiej, „dobrej” strony kobierca, są przekazywaniem prawdziwego obrazu rzeczywistości (i tej „widzialnej”, i tej „niewidzialnej” – obie sfery stanowią przeciwieństwo, jak pokazuje metafora, jedność), są więc objawieniem. Nowemu objawieniu potrzebne były nowe środki wyrazu, nowa poetyka. I właśnie metafora jest w utworach mistycznych Słowackiego tym wyjątkowym środkiem, który pozwala odtworzyć wszechogarniającą jedność świata, dotyczy i treści objawienia, i sposobu przekazywania go.

Alina Kowalczykowa stwierdza:

Konieczna jest jednolitość tekstu objawienia i jego poetyki. Pierwiastek kreacyjny ma znaleźć odzwierciedlenie w stylu, rewelacja ma być nie „objawieniem opowiedzianym”, lecz „objawieniem objawionym”, jej poetyka powinna być swoiście paralelna wobec kreowanej rzeczywistości. [...] Słowacki tak zamierzał ukonstytuować poetykę objawienia, by – zespalając pojęcia z różnych zakresów znaczeniowych, nadając metaforom sens szczególny, przenosząc cechy z jednego szeregu znaczeniowego w inny – zespolić je, ukazać poprzez ich jedność także jedność świata [...], jedność ducha, w którym wszystko jest zawarte. [...] Obraz miał zawierać wszystko, walory estetyczne łączyć z moralnymi. Wszystkie pojęcia miały znaczenia symboliczne, ideowe...<sup>30</sup>

Samo objawienie zaś, system czy raczej zespół pojęć, obrazów, w których zostało przekazane, miało u swych podstaw problem formy, będący również problemem estetycznym<sup>31</sup>. W postulowanej formie zapisu problem formy miał zostać rozwiązany. Skoro metafora objaśnia i rzeczywistość, i objawienie, skoro zasada rządząca rzeczywistością jest jednocześnie zasadą poetycką, to zupełnie zrozumiały wydaje się proces ewolucji kolejnych faz artykulacji objawienia – od zachowującego pozory dyskursywności wykładu *Genesis* do hiperpoetyckiego ładu *Króla-Ducha*. Ta ewolucja to wyraz dążenia do takiego sposobu zapisu, jaki Kowalczykowa nazwała „objawieniem objawionym”. W zakończeniu *Genesis* Duch-Słowacki modli się o „wiarę widzącą”, ideałem narzędzia komunikacji było dla niego „słowo-światło”, proces komunikowania byłby doskonały tylko wtedy, gdyby odbywał się poza językiem.

Słowacki, Duch Globowy, musiał jednak mówić do ludzi<sup>32</sup>, w nich rozbudzić wiarę, pozwalającą im uzyskać pełnię wiedzy, co między innymi znaczyło tak

<sup>30</sup> Tamże. Wypowiedź Aliny Kowalczykowej, s. 154–155.

<sup>31</sup> Tamże. Wypowiedź Mariana Tatary, s. 111–116.

<sup>32</sup> Inaczej zdaje się sądzić Danuta Zamącińska: „[...] wiersze późne Słowackiego zawierają w sobie tak ostentacyjną elitarność doznań i języka, że doprawdy trudno się dziwić jak gdyby obcości, właśnie „nie ludzkości” tego świata poetyckiego. [...] Słowacki – mam wrażenie – całkowicie ignorował ewentualnego czytelnika, słuchacza, odbiorcę. [...] W istocie jest to świat zamknięty. Jego skrajna podmiotowość nie honoruje już żadnej konwencji komunikacyj-

odczytać objawienie, jak zostało zapisane. Dla wzbudzenia wiary musiał jednak posłużyć się językiem już istniejącym, choć miał to być język odnowiony, oparty na metaforze. Musiał też posłużyć się językiem w określony sposób: mówić takie słowa, które mają autorytet, mówić takim językiem, który utwierdziłby słuchacza w przekonaniu, iż to, co słyszy, jest objawieniem – słowem Boga, a nie kolejną ekstrawagancją formy poetyckiej. „Objawienie objawione” miało być podwójnym zwycięstwem: nad materią – formą we wszechświecie, i nad formą literacką w tekście. W obu przypadkach forma powinna stać się narzędziem doskonalenia się ducha. We wszechświecie poprzez nieustanne składanie form na ofiarę, poprzez jej śmierć<sup>33</sup>, w tekście zaś poprzez zerwanie z jego spójnością i linearnością oraz poprzez ukazanie procesu metaforyzacji i podporządkowanie go objawieniu. Ale forma nie poddawała się tak łatwo i właściwie nie poddała się do końca – zwyczajnie nie chciała umrzeć.

Dzieło mistyczne Słowackiego można odczytywać na wiele różnych sposobów. Ostatnio odczytuje się je jako teksty „przekraczające granice”: egzystencji, chrześcijańskiej antropologii, romantycznego światopoglądu – a także granice poezji i poetyki<sup>34</sup>. Nikt jednak nie chce uznać, iż utwory Słowackiego zawierają nowe objawienie. A to oznacza, że Słowacki-mystyk przegrał. Bo prze-

---

nej, nie chce zachowywać nawet pozorów” (Zamącińska. *Słynne – nieznanne* s. 51). Stwierdzenie to jest prawdziwe tylko w perspektywie przyjętej przez autorkę: „[...] zakładamy, że warunkiem komunikacji lirycznej jest możliwość zamiany, «przedstawienia» mego «ja» zamiast «ja» skryzalizowanego w utworze” – nie należy jednak zapominać, że „późny” Słowacki chciał być przede wszystkim Tłumaczem Słowa, „przekaznikiem” objawienia, jedynie posługującym się językiem poetyckim; zaprojektowany przez niego odbiorca (jak choćby uczestnicy *Dialogu troistego*) to wyznawca, a nie hermeneuta – postulowana przez Zamącińską „zamiana” „ja” jest możliwa, ale na płaszczyźnie wiary, a nie komunikacji literackiej.

<sup>33</sup> W wymiarze antropologicznym z wizji Słowackiego mogą wynikać wnioski wręcz „straszliwe”: „Pukanie starych prawd do Kościoła Chrystusowego, szczepienie metempsychozy na krzyżu Golgoty skończyło się więc [...] strasznym odrzuceniem idei człowieka jako osoby”. „[...] w wizji mistycznego Słowackiego ujawnia się istotna antynomia między bytem ludzkim a bytem ducha. [...] «Przez przyspieszenie śmierci ciało przyspieszało się pęd duchowy żywota, a śmierć jako prawo formy została, że tak powiem, królową nauk, powłok i szat duchowych i dotychczas jest marą bez żadnej rzeczywistej władzy nad stworzeniem». To wielkie zdanie napisane jest w porządku duchowym, nie ludzkim, i uwalnia od śmierci ducha, ale dla człowieka – kto wie, czy nie niesie zagłady” (*Słowacki mistyczny*. Wypowiedzi Ryszarda Przybylskiego, s. 337 i Kwiryny Ziembry, s. 349).

<sup>34</sup> Takie odczytania zawiera *Słowacki mistyczny*; zwraca również uwagę interesująca i pięknie napisana książka Rymkiewicza (już tu cytowana), a także szkic Marii Janion „*Tak będzie pisała kiedyś Polska*”. W: M. Janion. *Czas formy otwartej. Tematy i media romantyczne*. Warszawa 1984 s. 275–290. Nową interpretację idei mistycznych Słowackiego przynosi książka Jana Tomkowskiego *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej* (Warszawa 1984). Jest to jednak interpretacja wielce dyskusyjna, bowiem jej autor zupełnie ignoruje fakt, iż teksty mistyczne Słowackiego są zarazem tekstami poetyckimi (czyni to zresztą zupełnie świadomie, zgodnie z przyjętymi założeniami). Wydaje się, że każda próba interpretacji mistycznej twórczości Słowackiego pomijająca przenikanie się koncepcji filozoficznych, teologicznych i koncepcji z zakresu poetyki gubi zbyt wiele istotnych znaczeń też twórczości.

cież pokonanie skostniałej i niewolącej „ducha” formy literackiej, jej „otwarcie”<sup>35</sup> miało – zdaniem poety – uwierzytelnić treści zawarte w jego tekstach, nowa poetyka miała być po prostu poetyką objawienia. I to właśnie Słowackiemu nie udało się. Dlaczego?

Przypomnijmy, że przyczyną powstania utworów mistycznych autora *Genezis* stała się wizja, którą poeta pojął jako znak objawienia: „Nie mówiłbym, gdyby nie płomień i nie chrzest przez ogień...” Te płomień, ten chrzest należy odczytywać jako inicjację w sferę Tajemnicy, w sferę sacrum. Sacrum, jak pisze Paul Ricoeur<sup>36</sup>, jest czymś wcześniejszym niż słowo, logos. Tym, co pozwala ująć się w słowa, są hierofanie, sposób, w jaki sacrum się objawia. Mówiąc o objawieniu się sacrum, przekazując hierofanie, tworzy się uniwersum sakralne, którym rządzi logika odpowiedniości. Uniwersum sakralne odtworzyć można za pomocą symboliki – symbole są jednak „związane”, to znaczy poddane logice odpowiedniości między mikro- i makrokosmosem.

[...] w świecie sakralnym symbolizm jest symbolizmem związanym – pisze Ricoeur. – Gdy mówię o zależności symbolizmu, mam na myśli to, że symbolizm znaczy tyle, ile znaczą wartości sakralne samych elementów. Zależność ta pobudza do pracy językowej i interpretacyjnej, nie jest bowiem bezgłośnym zjawiskiem. Lecz językowa i interpretacyjna praca nie może być „wolna”, musi być „związana” ukazywaniem się elementów oraz przezieraniem sacrum przez te elementy. [...]

Sacrum natury ukazuje się – wypowiadając się symbolicznie. Ukazanie leży u podstaw wypowiadania a nie odwrotnie. [...] w świecie sakralnym zdolność wypowiadania (czegoś) jest ugruntowana w posiadanej przez Kosmos zdolności znaczenia (czegoś). Logika sensu wynika ze struktury świata sakralnego. Zasadę tę proponuję określić mianem prawa odpowiedniości. [...] Takie jest prawo odpowiedniości, taka jest logika sensu, upostaciowiana w symbolu „wieszów”. Owe więzy mają miejsce nie tylko między wszystkimi rejestrami odpowiedniości, lecz również między odpowiednością jako taką a objawieniem. Prawo odpowiedniości tworzy logikę objawienia.

Taka właśnie miała być struktura dzieła Słowackiego – miało ono być wypowiedzeniem objawienia, wypowiedzeniem podporządkowanym objawieniu. Zasadą porządkującą wypowiedzenie było prawo odpowiedniości, najlepszym zaś narzędziem jego realizacji okazywała się metafora. Tu właśnie tkwiła przyczyna porażki Słowackiego – czas sformułować ją ostatecznie.

Była już mowa o tym, że Duch, który w tekstach mistycznych poety wypowiada objawienie, nazwał siebie „Natchnięcem” i „Tłumaczem Słowa”. Miał być tłumaczem Słowa w dwojakim, jak się wydaje, znaczeniu: tłumaczem słów Biblii i tłumaczem Słowa-danego mu nowego objawienia. Przekładu tych słów dokonywał w swoich tekstach za pomocą metafory, to znaczy zapis objawienia,

<sup>35</sup> M. Janion pisze: „Twórczość mistyczna staje się terenem niebywałego w poezji polskiej eksperymentu – przejścia od egzystencji uwięzionej do egzystencji otwartej”. Temu przejściu odpowiada też nowa poetyka: „[...] całość romantycznej «formy otwartej», całość wielowariantowa, alinearna, migotliwa, w której biega równocześnie pulsujące wątki” (Janion. „Tak będzie pisała kiedyś Polska” s. 289).

<sup>36</sup> P. Ricoeur. *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985 s. 364–366.

który postrzegał w rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej, jawił mu się jako metaforyczny, ale również wyjaśnienie tego zapisu miało charakter metafory, dokonywało się poprzez wypowiedź zmetaforyzowaną. Mamy więc do czynienia z metaforyzacją podwójną, z nadawaniem symbolice biblijnej znaczeń wtórnych, które jednak nie unieważniają znaczenia pierwotnego. Posłużmy się przykładem. W liście do J. N. Rembowskiego Słowacki tak wyjaśniał znaczenie biblijnego symbolu jabłka rajskiego:

Sądzę, iżś już pojął doskonale dalsze rajskiej, ostatecznej formy tajemnice. Utrzymywanie się ciała wewnętrznym, z ducha stworzonym światła pierwiastkiem... Wolność od pracy – i boleści – rozkosz tworzenia, królestwo nad zwierzętami, tę nareszcie niepojętą złotą i boską powagę, która oświecała nasze pierwsze w raju rodzice i stawiała je między lwami nagie – bezbronne – lecz nietykalne – blaskiem ciała – i świętością ducha, niby wonią jakąś niebieską owiane i bronione... Więcej powiem... zrozumiesz, jako te dwie formy, święte, wieczne i z ducha odradzane – a stąd od wszelkiego pokarmu wolne, zgrzeszyć mogły pierwszym w usta wziętym owocem (kształt bowiem święty Pana naszego utrzymywał się Duchem Świętym na puszczy przez dni czterdzieście). Będziemyż innych znaczeń pod figurą jabłka wyszukiwali, gdy oto upodlenie i zepsucie samo pokarmem świętej i twórczej natury – tłumaczy nam upadek człowieka – tłumaczy srogie posty, przez wszystkie wiary ziemskie nakazywane, nie dlatego, żeby się Bóg w smutku i umartwieniu ciała naszego radował – ale w celu świętym przerobienia nowego i poprawy natur cieleśnych... które w końcu – przeznaczone są na ciągłe ducho-trwanie – na stan ów pierwszy rajski... (Dz 12, 198–199).

Fragment ujawnia typowy dla Słowackiego sposób wypowiedziania objawienia. W *Dialogu troistym* mówi on o rozjaśnianiu dogmatów, o zdejmowaniu kolejnych zasłon z tajemnicy ukrytej między innymi w symbolice biblijnej<sup>37</sup>. W praktyce polegało to na docieraniu do innych, „bardziej dosłownych” sensów tych symboli – nowy sens nie unieważniał poprzedniego, tradycyjnego; był tylko jakby jego uściśleniem. Ale taka dosłowność była możliwa tylko poprzez metaforyzację: poetycka metafora pozwalała skojarzyć zjedzenie jabłka z drzewa mądrości z postem Chrystusa na pustyni, z rytualnymi postami we wszystkich religiach; znajdując odpowiedniości między tymi elementami można nadać im jeden metaforyczny sens, utożsamić ich znaczenie w jednej wszechogarniającej zasadzie, iż „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest”.

Dopisując ten nowy sens wykraczał jednak Słowacki poza wypowiedzianie objawienia. Jego nauka nie odrzucała objawienia biblijnego, miała być jego dopełnieniem i ostatecznym sformułowaniem, nową Biblią, która w ostateczny sposób ustalała „dosłowny” sens „starej”. „Aby z tej Alf... i z Chrystusa, i ze Słowa Twego wyprowadzon był świat cały”. Ale tak objaśniając „stare” objawienie – metafora dokonywała w rzeczywistości jego interpretacji, stawiała się narzędziem hermeneutyki: tekst wypowiadał nie objawienie, lecz powiadomienie<sup>38</sup>. Tym samym zaś sytuował się w kontekście innych tekstów hermeneutycz-

<sup>37</sup> „[...] oto są dogmata, które między ludźmi stają roztajemniczone, a piękniejsze niż tajemnice...” (Dz 12, 59).

<sup>38</sup> Ricoeur. *Egzystencja i hermeneutyka* s. 357.

nych, w kontekście myśli chrześcijańskiej: stawał się powiadomieniem równoważnym innym powiadomieniom i od nich współzależnym – poddawał się więc interpretacji. Ponieważ zasada organizująca teksty mistyczne Słowackiego była zasadą poetycką, ponieważ w końcu za najwyższy sposób wypowiedzania sacrum uznana została poezja – dzieło mistyczne autora *Króla-Ducha* nie uwolniło się od kontekstu innych dzieł poetyckich romantyzmu, pozwalało się czytać jako teksty poezji romantycznej i godziło się niejako na wynikające stąd nowe sensy. Metafora była rewelacją, ponieważ objawienie było zawarte już w samym fakcie mówienia poetyckiego: tekst poetycki miał być objawieniem na mocy samego faktu „bycia poezją”. To, że objawienie miało charakter poetycki – było metaforą, wynikało z uznania, iż metafora jest rewelacją. Wypowiedzanie było więc czymś wcześniejszym od ukazywania się sacrum. W mowie religijnej zaś wszędzie tam, gdzie „nacisk położony jest na słowo”, na wypowiedzanie – mamy do czynienia z hermeneutyką. Nacisk położony na sposób wypowiedzania jest cechą powiadamiania, a nie objawiania<sup>39</sup>.

Słowacki pisał więc nową Biblię, jak stwierdza Kwiryna Ziemia: „specjalną Biblię [...] napisaną ze względu na biografię ducha”<sup>40</sup>. Zarazem jednak dokonywał interpretacji Pisma, metaforyzując jego język i przypisując mu nowe sensy – uprawiał hermeneutykę mowy religijnej. Była to przy tym hermeneutyka bardzo poetycka i romantyczna, bowiem impulsem powodującym jej podjęcie był dylemat Konrada z Wielkiej Improwizacji: jak językowi poetyckiemu nadać wartości i moc języka sakralnego, jak za pomocą literatury wyjść poza kreację literacką, jak uwolnić słowo poetyckie od ograniczeń poetyki?<sup>41</sup> I to się Słowackiemu częściowo udało: poetyka, którą wypracował, rzeczywiście pozwoliła mu przekroczyć ograniczenia literatury romantycznej, wspaniale poszerzyła możliwości wypowiedzania się w poezji<sup>42</sup>. Ale nie udało mu się przekroczyć literatury w ogóle: pozostał po stronie hermeneutyki, po stronie – używając terminologii Ricouera – powiadomienia. Tak więc kiedy Rymkiewicz stwierdza, że rację miał Słowacki, a nie ci badacze jego dzieła, którzy nazywali je poetycką fantazją<sup>43</sup>, to znów on sam ma rację tylko częściowo: ma rację, kiedy o dziele Słowackiego mówi jako o „powiadomieniu”, to znaczy kiedy odczytuje jego sens po uprzednim osadzeniu go w pewnym kontekście kulturowym. Bo teksty mistyczne autora *Genezis* mają doniosłe znaczenie, niosą istotne przesłanie –

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> *Słowacki mistyczny* s. 348.

<sup>41</sup> Por. Z. Mitosek. *Język kłamie? (raz jeszcze o Adamie Mickiewiczu)*. „Przegląd Humanistyczny” 27: 1983 z. 5 s. 68.

<sup>42</sup> Na temat poetyki Słowackiego pisali m.in.: Cz. Zgorzelski. „*W Tobie jest światłość, siła mego łoża...*” *O liryce religijnej Słowackiego*. W: *Polska liryka religijna*. Red. S. Sawicki i P. Nowaczyński. Lublin 1983; M. Maciejewski. „*Kształty poetyckie i razem realne*” w *liryce mistycznej Słowackiego*. W: tenże. *Poetyka – gatunek – obraz. W kręgu poezji romantycznej*. Wrocław 1977; I. Opacki. „*Ewangelija*” i *nieszczęście*. W: tenże. *Poezja romantycznych przełomów*. Wrocław 1972.

<sup>43</sup> Rymkiewicz. *Juliusz Słowacki pyta o godzinę* s. 338.

jednak tylko wtedy, gdy umiejscowimy je w kontekście innych tekstów (mystycznych, poetyckich, romantycznych) i po takim zabiegu dokonamy interpretacji filozoficznej czy literackiej. Dzięki takiemu właśnie zabiegowi (i dzięki uznaniu, że dzieło to jest „powiadomieniem”) mogła powstać książka Rymkiewicza, mogła odbyć się dyskusja zapisana w *Słowackim mistycznym*, mogła wreszcie Maria Janion napisać szkic, w którym pokazuje, jak dzieło mistyczne Słowackiego przyjęło i rozwinęło romantyczną ideę odpowiedniości<sup>44</sup>, dzięki temu właśnie możliwe stało się nadanie temu dziełu wielu – czasem komplementarnych, czasem wykluczających się – istotnych znaczeń. Ale jeżeli uznać, że teksty mistyczne Słowackiego są wypowiedzeniem objawienia, jeżeli czytać je jako objawienie, to trzeba będzie stwierdzić, że są tylko „poetycką fantazją”. Bowiem – jak stwierdza właśnie Rymkiewicz – „pewnie już nikt w to nigdy nie uwierzy”.

Teraz możemy wrócić do tego, co już zostało powiedziane o Norwidzie. Przypomnijmy: w korespondencji poety znajdują się ślady przeżyć mistycznych. Doświadczenia te zinterpretował w końcu jako „dzieło szatana” i próbował je odrzucić. Wydaje się, że owe doświadczenia mistyczne nie były dla Norwida tylko nieistotnym epizodem, lecz przeciwnie – wymagały ogromnego wysiłku moralnego i intelektualnego: „W walkach wielkich duchowych dnie moje upływają. [...] to ból wielki!...” (PWsz 8, 229).

Powiedzieliśmy też, że współcześni poecie określali jego twórczość jako „mystyczną”, dając w ten sposób wyraz intuicji mówiącej o wspólnym obszarze tematycznym tych tekstów, które historia literatury nazwała późnym, „mystycznym” romantyzmem, i utworów Norwida. I w pewnej mierze słusznie – bo jeżeli *Genesis z Ducha* była między innymi modlitwą o „wiarę widzącą”, która pozwoliłaby odczytać hierofanie zawarte w świecie widzialnym, to co znaczy następujący fragment wiersza Norwida zatytułowanego również *Modlitwa*:

Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!

[...]

Przez wszystko!...

Panie! – ja nie miałem głosu

Do odpowiedzi godnej – i – milczałem;

Błogostawionym zazdrościłem stosu

I do Boleści jak do matki drżałem –

I, jak z bliźnięciem, zrosły w pół z Zapalem,

Na cztery strony świata mając ramię,

Gdy doskonałość Twą obejmowałem,

To jedno słowo wyjąknąwszy: „kłamię” –

Do niemowlęctwa wracam...

<sup>44</sup> M. Janion. *Romantyzm polski wśród romantyzmów europejskich*. W: *Studia romantyczne*. Pod redakcją M. Żmigrodzkiej. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973 s. 7–50.

Jestem z namię!...

Sam głosu nie mam – Panie – dałeś słowo,  
Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?  
Przez Ciebie – prochów stałem się Jehową.  
Twojego w piersiach mam i czczę anioła –  
To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła.

PWsz 1, 135–136

Zanim spróbujemy wyjaśnić nieco sens tego „ciemnego” przecież wiersza, musimy umieścić go w szerszym kontekście, a mianowicie zrozumieć, na czym polegał – zawarty w Norwidowych próbach odczytania mistycznych utworów Słowackiego – konflikt interpretacyjny, który Adamiec nazwał konfliktem dwu hermeneutyk: zaprojektowanej w tekście i realizowanej w interpretacji<sup>45</sup>. Tak postępując, pozostaniemy zresztą w zgodzie z tym sposobem lektury, który postulował Norwid w lekcjach o Juliuszu Słowackim:

[...] czytanie autora zależy na wyczytaniu zeń tego, co on tworzył, więcej tym, co pracą wieków na tym urosło. Jest to cień, który z łona najnieskończonej wyższej prawdy upada na literatury papier, i świadczy albowiem, że poza słowami naszymi jest jeszcze żywot Słowa! [...]

Słowa autorów mają nie tylko ten urok, tę moc i tę dzielność, którą my im dać usiłujemy lub umiemy, ale mają one jeszcze urok i moc żywotu słowa; czytać więc nie każdy umie, bo czytelnik powinien współpracować, a czytanie, im wyższych rzeczy, tym indywidualniejsze jest (PWsz 6,428).

Taką metodę lektury proponował Norwid. Zobaczymy, jak ją realizował w odniesieniu do konkretnych utworów. W wykładach *O Juliuszu Słowackim* analizy literackie poprzedza szereg wypowiedzi ogólniejszych. Tworzą one właściwie zarys historii języków i form literackich, jest to jednak historia pisana z punktu widzenia relacji zachodzących pomiędzy literaturą a Objawieniem, historia funkcjonowania w poezji mowy religijnej. Rozpoczyna ją Norwid od proroków izraelskich, poprzez starożytną Grecję i Rzym prowadzi ku przyjsciu i śmierci Chrystusa, które to wydarzenia są osią historii poezji, poetów i ich ról społecznych. Ofiara Syna Bożego jest momentem przełomowym w dziejach ludzkości, ale rola poetów – owych „kapłanów nadziei” – ulega jedynie pewnej modyfikacji:

Dlaczegoż socjalna godność poety upada i korony poetyckie zlatują, w miarę jak ku godzinie Objawienia się zbliża, i dlaczego na pole literackie poezja przechodzi? Tajemnica tego bardzo jasna: kapłanowie nadziei nie mieli już co robić u Betelejmskiego Żłobu. [...]

Gdzież więc ci kapłanowie nadziei od chwili, w której spełnia się na ołtarzu święta Ofiara, [...]

Gdzież więc, mówię, ci kapłanowie odchodzą?! – oto odchodzą oni poza Niedzielę tej nadziei, [...], albowiem dla człowieka pojedynczego nadzieja jest już spełniona, ale dla człowieka zbiorowego, narodu i narodowości poczynającej się spełnienia nie było. Tam więc oni odcho-

<sup>45</sup> *Słowacki mistyczny* s. 136.

dzą, a przeto urzędu swego, kapłaństwa nadziei, nie składają, który zaś nie poruszył się z miejsca i przy ołtarzu pozostał, ten stawał się świątecznego języka poetą [...] (PWsz 6, 409–410).

Zmienia się więc nie funkcja poetów, ale obszar ich działania. Biorą oni teraz udział w tworzeniu ojczyzny, społeczeństwa, cywilizacji. To, że stają się niepotrzebni jako prorocy Odkupienia człowieka, nie oznacza jednak, iż tracą kontakt z Prawdą Objawioną – według niej bowiem mają być konstruowane formy cywilizacyjne i społeczne. Poeci biorą udział w budowaniu tych form, tworzą nowe języki opisujące rzeczywistość społeczną i cywilizacyjną, wyrażając ją i sądzące<sup>46</sup>. Poezja właśnie dała organizującym się społecznościom „języki gminne stanów i narodów”.

Dwa wielkie obszary pozostawały jednak poza możliwościami języka: przemiany społeczne dokonujące się w dziejach (mówić o nich miał w nomenklaturze Norwida „język transfiguracji społecznych”) oraz sakralny sens historii, form społecznych i cywilizacyjnych (do niego odnosi się „język fenomenów”). I tu właśnie, w takim kontekście, dokonuje się umiejscowienie dzieła Słowackiego w tradycji. Norwid stwierdza, iż bez dwu wspomnianych przed chwilą języków nie można „poznać epoki, w której się żyje”, odkryć jej istotnego sensu – nadeszła więc chwila, kiedy stworzenie tychże języków stało się koniecznością:

Od tej to zaś chwili prace poetów na dwie się połacie rozłożyły: przeszłości i przyszłości. Na jedną, aby rozwiązać mowę wieków w ustach Sfinksa, i na drugą, aby mowę chrześcijańską odtworzyć na nowo w chwili, gdy dąży do ubóstwienia formy samej, a przeto do spogańszczenia się, lubo częstokroć bezwłasnowolnie i bezsamowiednie.

Skoro zaś poeci odeszli w te już strony, nastąpiła dla nich straszna próba. Ileż razy albowiem musieli spotykać te momenta, w których formy prawd samych zamieniały się w fałszywa bałwany, i trzeba było walczyć z tym chaosem form, który przez wszystkie wieki we wszystkich wyobraźniach rodził potwory: Sfinksy, Chimery, Minotaury i Smoki, zawsze i wszędzie u ludów wszystkich wyrażane zbiegowiskiem beładnym rozmaitych form w jedną poczwagę.

O tych to straszliwych walkach pięknie mówi Juliusz Słowacki:

Cierpienie moje i męki serdeczne,  
I ciąglą walkę z szatanów gromadą,  
Ich bronie jasne i tarcze słoneczne,  
Jamy wężową napelnione zdradą...  
Powiem... wyroki wypełniając wieczne,  
Które to na mnie dzisiaj brzemię kładą,  
Abym wyśpiewał rzeczy przeminięte  
I wielkie duchów świętych wojny święte! –

PWsz 6, 413

<sup>46</sup> „Jeżeli więc mędrzy i filozofowie dzisiejsi nauczają nas, że słowa nas wyrażają – przepraszam i ostrzegam, że jest to mimowolna zdrada, bo wyrazy i słowa nasze są także i na to, że nas są dżą [...]” – mówił Norwid w III lekcji *O Juliuszu Słowackim...* (PWsz 6, 429).

Norwid odczytywał więc dzieło mistyczne Słowackiego jako wyraz zmagania z formą „spogańszoną”, która prowadziła do destrukcji „mowy chrześcijańskiej”, jako próbę odbudowy mowy religijnej. Włączał tym samym teksty autora *Króla-Ducha* w nurt tradycji chrześcijańskiej, sytuował je w obrębie „powiadomienia”. I tu właśnie tkwi istota konfliktu dwu hermeneutyk: teksty, które miały być „objawieniem objawionym”, potraktował Norwid tak jak inne teksty kultury wypowiadające się na temat prawd objawionych w Piśmie świętym – teksty dokonujące hermeneutyki Biblii. Autor *Quidama* nie mógł uznać, iż twórczość mistyczna Słowackiego to nowe objawienie, przewyższające „stare”, zawarte w Biblii – był przecież ortodoksyjnym katolikiem.

Aby tę twórczość włączyć w nurt myśli chrześcijańskiej, nie wystarczyło umieszczenie jej w sferze „powiadomienia”, interpretacja musiała objąć i usprawiedliwić nie tylko sposób wypowiedzi, ale i jej zawartość myślową. To poetycka forma tekstów Słowackiego umożliwiła Norwidowi taką lekturę, która umieszczała je w obrębie mowy religijnej. Jedność sposobu wypowiadania i treści wypowiadanych, jedność w istocie poetycka i romantyczna, pozwoliła również na odnalezienie takich jej sensów, które były zgodne z Prawdą Objawioną. Gdyby Norwidowi nie udało się tej zgodności wyczytać, musiałby teksty Słowackiego odrzucić – mógł o nich mówić tylko jako o tekstach kultury, tekstach poetyckich. Metafora, która autorowi *Genezis* przynosiła objawienie i umożliwiła wypowiedzenie go, dla Norwida była środkiem ocalenia dzieł Słowackiego, nawiązania z nimi kulturowego dialogu poprzez umieszczenie ich sensu w większym, wszechogarniającym sensie Słowa Bożego.

Musiał więc Norwid uporać się z tym wszystkim, co w *Królu-Duchu* i w *Anhellim* mogło być uznane za herezję. Pomocnym narzędziem okazało się tu pojęcie „licencji poetyckiej”. Słowacki bronił się przed posądzeniem o heterodoksyjność swych utworów stwierdzeniem, że skoro wszystkie dogmaty zostały przez niego ostatecznie wyjaśnione, to herezja przestaje istnieć – tam bowiem, gdzie nie ma tajemnicy, nie może być mowy o wykroczeniu przeciw niej<sup>47</sup>. Norwid zaś mówił, że to, co przeciwne ortodoksji, to po prostu licencja poetycka. Tak właśnie interpretował miejsce w systemie mistycznym Słowackiego niezwykle istotne: metempsychozę. Oto jak wyjaśniał obecność tej idei w *Królu-Duchu*:

[...] trzeba było albowiem wziąć powieść grecką o przechodzeniu dusz, dlatego iż cały pas wieków budowa poematu obejmuje – (PWsz 6, 451).

Tak odczytując literacki sens mistycznej idei, nie popełniał Norwid nadużycia interpretacyjnego – mówił przecież o utworze literackim.

Aby nie było już żadnych wątpliwości, umieścił w wykładach *O Juliuszu Słowackim* refleksje na temat przekleństwa – uznał je za „przeciw-błogosławieństwo, które w formie modlitwy się wyraża”, i zapytywał:

<sup>47</sup> „Gdzież są herezje – gdy zniszczone są tajemnice?...” – pisał Słowacki w zakończeniu [Fragmentu rozmowy z księdzem] (cyt. według J. Słowacki. *Krąg pism mistycznych* s. 110).

[...] czyliż ten, który przeciwko samemu sobie nie modlił się, modlił się kiedykolwiek? – zaiste nie. Jeżeli więc modlimy się przeciwko sobie samym – tedy przeklinamy się. Każde bowiem dążenie do doskonałości jest przez to samo jakoby przekleństwem samych siebie w niedoskonałych popędach naszych (PWsz 6, 448).

Przekleństwo, będąc grzechem przeciw Słowu, daje się jednak usprawiedliwić, bo wywołane jest „wielkimi boleściami” i gwałtem – zadawanym również przez formę<sup>48</sup>.

Po takim „usprawiedliwieniu” mógł już Norwid odkryć główny sens *Króla-Ducha*: swoją interpretację poprzedził namiętym oskarżeniem tych wszystkich, którzy żądają „jasnego” mówienia o Prawdzie:

Umysły takie są, zaiste, więcej jak ubóstwione same w sobie i przez siebie [...].

Wszemchnocny poddał bowiem samą wszemchnocność prawom świata, jeżeli sześć dni pracował, a siódmego od pracy odpoczął, gdy tymczasem ludzie owi, podobni do azjackich władców, żadnego wyższego prawa nad osobiste bezprawie uznać nie chcą i nie sięgają nigdy wzrokiem duszy poza ciasny widnokrąg arbitralnej swej jaźni. Głos ich: „Ja jestem harmonią i sądem wieków – Ja jestem środkiem i celem”, głos od Azji wołający: „Ja i Hurrah!” – czy poznajecie jego tony i skąd płynię? – równał się on Bogu i pieniał się, a potem trawę gryzł, jak zwierzę ciche w obłąkaniu swoim. Nazywał się on Nemrod, i Semiramis, Neboh-odno-car – aż w Judei puszczech głos ów „Ja jestem...” napotkał głos inny, który kazał owszem: „Ja jestem niczym, jam głos tylko wołającego na puszczy” – a potem wraz onemu Ja odrzekło nie-Ja w osobie Zbawiciela. Ale chciał on jeszcze spróbować, czyli „nie-Ja” prawdziwe jest, i poznał, ale to było już przy pękaniu się skał, [...] było za późno. Więc rzucił włócznie swoją, przebódt i przez szramę rany zobaczył dopiero twarz w twarz to „nie-Ja” – i zadrżał... Czy mam teraz objaśniać i poemat *Król-Duch*, który właśnie że dopiero co wytłumaczyłem, czy też mam zejść w szczegóły i powiedzieć, że w utworze tym bohaterem jest „Ja” (PWsz 6, 451).

Ogólny sens *Króla-Ducha* – oczywiście ten sens, który z utworu wyczytał Norwid – można więc sprowadzić do znaczenia wcielenia i męki Chrystusa: poemat Słowackiego jest opowieścią o tym, jak Objawienie realizuje się w dziejach ludzkich, widzeniem „spraw Bożych” w historii. Poeta w ziemskiej rzeczywistości odnajdywał działanie praw nadziemskich.

Po co jednak Norwid dokonywał całej tej – ogromnej przecież – operacji interpretacyjnej? Częściowo odpowiedź na to pytanie daje Zofia Trojanowicz w swojej książce *Ostatni spór romantyczny*<sup>49</sup>. Podejmując – polemiczny wobec Klaczki wykładów o Mickiewiczu – cykl prelekcji o Słowackim, Norwid „stwarzał” sobie poprzedników, włączał swoją twórczość w pewien nurt tradycji literackiej, szukał w tejsze tradycji oparcia dla własnej teorii sztuki. Postępował więc zgodnie ze swoimi poglądami na temat twórczości oryginalnej – „sumien-

<sup>48</sup> Tak właśnie należy rozumieć paraboliczną opowieść o średniowiecznej torturze (PWsz 6, 448), która poprzedza cytowany wywód Norwida; w podobny sposób – jako reakcją na gwałt i „boleści wielkie” – tłumaczył też Norwid bluźnierstwa zawarte w Wielkiej Improwizacji.

<sup>49</sup> Z. Trojanowicz. *Ostatni spór romantyczny*. *Cyprian Norwid – Julian Klaczko*. Warszawa 1981.

ności dodatniej wobec źródeł”. Określał źródła własnych przekonań, rekonstruował je niejako, by za pomocą wszechstronnej interpretacji twórczo je rozwijać i przekształcać. Ale dlaczego Norwid nie odrzucił dzieł mistycznych Słowackiego, dlaczego starał się za wszelką cenę włączyć ów heterodoksyjny system mistyczny do tradycji myśli katolickiej i mowy religijnej? Odrzucił przecież własne doświadczenia mistyczne, bronił się przed nimi wręcz rozpaczliwie. Czym więc było to coś, co wydawało mu się w tekstach Słowackiego pokrewne, co mógł podjąć i twórczo rozwijać?

W czwartej lekcji *O Juliuszu Słowackim*, w której Norwid interpretował *Anhellego*, znajduje się następujące zdanie:

Ktokolwiek raczył zapamiętać rys posiedzenia pierwszego, wie, że tam była zakreślona różnica między dwoma pielgrzymkami poetów starożytnych i późniejszych; takąż sama też jest różnica proroków właściwych, izraelskich – [...] – a nas, poetów nowożytnych, tamci bowiem mogli najwyraźniejsze rzeczy w szczególności mówić, bo szli do osobistości pojedynczej, ci zaś tylko mogą ogólne i jakoby fenomenologiczne dawać proroctwa, bo do ogólności chrześcijańskiej, bo do zbiorowości idą (PWsz 6, 443).

Poeci nowożytni są więc również prorokami, chociaż inaczej niż prorocy „właściwi”, izraelscy. Przypomnijmy, że rolę sobie współczesnych poetów widział Norwid w tworzeniu języka „transfiguracji społecznych” i języka „fenomenów”, bez powstania których to języków niemożliwe było zrozumienie rzeczywistości własnej epoki, historii i form cywilizacyjnych. Szło mu o takie rozumienie rzeczywistości, które docierałoby (czyli pozwalało wypowiedzieć, zapisać w tekście) do jej sensu istotnego, sakralnego. *Anhelli* opisywał punkt dojścia „cywilizacji polskiej”, *Legenda* Krasińskiego jej punkt wyjścia, ale oba utwory czyniły to w sposób szczególny: „prorokowały” sakralny sens historii narodu polskiego. *Anhellego* nazywa Norwid „oryginalnym arcydziełem” właśnie ze względu na ową zdolność odkrywania sacrum w dziejach. Dzieło oryginalne to takie, które zachowuje „sumiennosc dodatnią wobec źródeł”: źródłem-źródłem jest Objawienie, dzieło oryginalne będzie więc zawsze wysiłkiem hermeneutycznym skierowanym ku rzeczywistości, twórczą jej interpretacją – musi odkrywać w niej (przy nieustannym pamiętaniu o „źródle-źródle”) sakralne sensory:

Tylko oryginalność dobrze pojęta, tylko twórczość prawdziwa może utrafić i postawić się czynną w planach Bożych – to jest zwyciężyć – bo jedyny Pan, Mistrz nasz i Nauczyciel, jest twórczy wiecznie (PWsz 6, 426).

Taka twórczość, jakiej przykładem są *Anhelli* i *Król-Duch*, może być więc „czynną w planach Bożych” – jest bowiem odkrywaniem ingerencji Boga w historię, Jego działania i obecności w człowieku. Dzieje się tak dlatego, że „poza naszymi słowami jest jeszcze żywot Słowa”. To, co zapisane w tekście, zawiera bowiem więcej, niż sądził autor: więcej o ten sens, to znaczenie, ten „cień, który z łona najnieskończenie najwyższej prawdy upada na literatury papier”. Poe-

ta nowożytny „prorokuje” już w inny – mniej dosłowny – sposób niż prorocy „właściwi”; nie znaczy to jednak, że utracił kontakt ze Słowem Bożym. Takie jest właśnie główne przesłanie wykładów *O Juliuszu Słowackim* – miały one potwierdzać, iż Norwidowska koncepcja sztuki jest silnie zakorzeniona w tradycji mowy religijnej.

Tę koncepcję zawierała – przypomnijmy – formuła: sztuka jest „najwyższym z rzemioł apostoła i najniższą modlitwą anioła”. Czas już to metaforyczne określenie nieco rozjaśnić. W szkicu *O sztuce (Dla Polaków)* Norwid napisał:

[...] w odniesieniu na ostatek do religii, sztuka ujście swoje tam znajduje, ale jako wszędzie indziej żywotną jest, tak – odwrotnie – u ołtarza progów w literę jedynie wyjaśniającą Słowo zamienia się [...] (PWsz 6, 346).

„Litera” znaczy u Norwida tyle co forma wypowiedzi: sztuka jest więc nadawaniem formy Słowu Bożemu, jest tej formy poszukiwaniem – bo jest rzemiosłem. Ma być ona narzędziem „wyjaśniania Słowa” – na czym to wyjaśnianie polega, już wiemy: na odczytywaniu sakralnych sensów rzeczywistości – narzędziem najbardziej sprawnym, gdyż jest rzemiosłem „najwyższym”. Ten, który się owym narzędziem posługuje, to „apostoł”, a więc świadek, wyznawca i uczeń Chrystusa, człowiek, który naukę swego Mistrza przekazuje innym. Jego „narzędzie” nie jest czymś gotowym – powinien je doskonalić, szukać form wypowiedzi najlepiej objaśniających Słowo, to znaczy najsprawniej ukazujących sakralny sens dziejów i rzeczywistości ludzkiej. Jednocześnie sztuka posiada punkt styczny z mistyką, jest środkiem wznoszenia się do mistycznej komunikacji z Bogiem – komunikacji, bo ma być modlitwą; komunikacji mistycznej, bo powinna stawać się „modlitwą anioła”. Bowiem:

Istnieje [...] miejsce, w którym poezja spotyka się z sacrum. Dzieje się tak wtedy, gdy doświadczenie poetyckie dotyka tego, co Maritain nazwał naturalnym doświadczeniem mistycznym. To doświadczenie mistyczne polega na uchwyceniu Boga poprzez Jego ślady w świecie widzialnym. I takie znaczenie nadaje aktowi poetyckiemu Claudel, [...]: „Wiemy dobrze, że świat jest właściwie tekstem, który mówi, pokornie i radośnie, o własnej nieobecności i obecności kogoś innego – swego Stworzyciela”. Lecz uchwycenie tajemnicy poprzez obrazy, przy pomocy nawrócenia serca, ten odnaleziony Raj, w którym człowiekowi przypada rola pośrednika między światem i Bogiem, jeśli jest najwyższym aktem poetyckim, pozostaje jedynie pierwszym szczeblem drabiny mistycznej<sup>50</sup>.

Romantyzm był właśnie takim aktem lektury świata, był próbą odnalezienia ładu w chaosie form. Nieokreśloną, chaotyczną, płynną rzeczywistość próbowali romantycy opisać – „oblaskawić” przez opisanie – za pomocą form równie płynnych i wymykających się określeniom, przekraczających granicę rodzajów, łamiących konwencje gatunków, dynamizujących normatywnie poetyki. Kiedy

<sup>50</sup> J. Daniélou. *Poezja i mistyka*. W: *Inspiracje religijne w literaturze* s. 27.

jednak formy, które stworzyli, próbowali wziąć ich w swoje władanie, kiedy rzeczywistość nie pozwalała się w nie wciągnąć – musieli nad tym chaosem zapanować, to znaczy znaleźć takie sposoby mówienia o rzeczywistości, które były w stanie odtworzyć w niej jakiś ład, bezsensownej historii nadać jakiś sens.

Język – zastygając w formach – stawał się narzędziem zniewolenia, stereotyp literacki fałszował rzeczywistość, ubierał ją w maski, które jednak skrywały jej istotny – „nagi” – sens. Mowa poetycka zachwyciła się sama sobą, „ubóstwiła się”, czyli sama siebie ustanowiła jedyną rzeczywistością<sup>51</sup>.

Mickiewicz odrzucił ten zużyty język, przeszedł do działania, ale spod panowania formy wyzwolić się nie mógł, nie mógł uciec przed nią – tworzenie historii utożsamiał z kreacją poetycką, z aktem mowy, który pozostał jednak aktem poetyckim. Słowacki próbował uwolnić się od formy inaczej. Najpierw dokonał w *Beniowskim* destrukcji języka romantycznego, później zaś usiłował stworzyć inny język, którego formy byłyby sprawnymi narzędziami nazywania (czyli rozumienia) widzialnego bezładu nitek i jego niewidzialnego odpowiednika: wzoru właściwej strony kobierca. Czym się te jego poszukiwania zakończyły – już wiemy: spirytualizacja rzeczywistości doprowadziła do zanegowania wszelkiej formy, akt poetycki miał być aktem objawiającym Prawdę. Metaforyczność nowego objawienia, poetycki sposób jego zapisu pozwalał umieścić teksty mistyczne Słowackiego w obrębie „powiadomienia”, czytać „objawienie objawione” jako wypowiedź interpretującą Objawienie zawarte w Biblii.

Tak odczytał twory autora *Anhellego* Norwid. Słowacki pozostał dla niego poeta – nie Duchem Globowym, nie Aniołem. Ale przecież to właśnie dla Norwida sztuka miała być „modlitwą anioła”, to w jego piersiach mieszkał anioł, który „wołał”. Co to znaczy? Kim jest ten „anioł”? I jak to wszystko pogodzić z formułą: „Nie z krzyżem Zbawiciela za sobą – ale z krzyżem swoim za Zbawicielem”? Czy anioł Norwida jest tym samym aniołem, o którym pisał Daniélou wyjaśniając, jak poezja staje się „pierwszym szczeblem drabiny mistycznej”?

Jeśli bowiem kosmos jest zwierciadłem, w którym człowiek kontempluje własny obraz, jest on także odbiciem innej Twarzy. Mircea Eliade pokazał, jak elementy kosmosu, księżyc i woda, skała i drzewo, kobieta i wąż, stanowiły hierofanie, objawienia tajemnicy, i dlatego budziły w duszy zmysł sacrum. Na tym poziomie Piękno staje się nie do zniesienia, to znaczy staje się Pięknością, której anielski ciężar gniecie serce, ponieważ „piękno jest pierwszą z rzeczy przerażających, ledwo mamy siły je znieść”, jak mówi Rilke. Anioł rani wtedy ducha swoją strzałą i otwiera w duszy źródło adoracji<sup>52</sup>.

„Rzeczownik «anioł» nie jest określeniem natury, lecz funkcji” – stwierdza *Słownik teologii biblijnej*. Jest duchem posłanym „na pomoc starającym się osiągnąć zbawienie” (Hbr 1, 14). Aniołowie „czuwają nad ludźmi, przedstawiają

<sup>51</sup> Por. K. Rutkowski. *Ani było, ani jest. Szkice literackie*. Warszawa 1984 s. 200–202.

<sup>52</sup> Daniélou. *Poezja i mistyka* s. 26.

ich prośby Bogu, wyjaśniają prorokom sens ich wizji, decydują o przyszłych losach narodów: gdy ma być przekazane z nieba na ziemię jakieś nadnaturalne pouczenie, to właśnie oni są tymi tajemniczymi zwiastunami owej nowiny; ukażują apostołom sens wniebowstąpienia”. „Otaczają nas zewsząd rzeczywistości nadprzyrodzone [...], zostały one przedstawione za pomocą umownego języka. [...] chrześcijanin powinien zachować głębokie poczucie niewidzialnej obecności i wspierającej nas działalności aniołów”<sup>53</sup>. Romantyków polskich ranił nie anioł, raniła ich rzeczywistość. Ku Bogu kierowała ich nie kontemplacja, lecz ból. Ich anioły były pośrednikami między dwiema rzeczywistościami: ludzką i boską, ale pomagały one nie w kontemplacji, lecz w interpretacji świata. Sztuka – według formuły Norwida – była również działalnością „anielską”, bo zawierała w sobie możliwość odkrywania w rzeczywistości ziemskiej śladów rzeczywistości nadprzyrodzonych.

*Modlitwa* nie jest prośbą o objawienie. Ten, który prosi, zna już doskonałość Bożą – tak jak może poznać ją człowiek: w jej ziemskich przejawach. Zrozumiał, ile boskości zawiera się w naturze i w historii: „Przez wszystko do mnie przemawiałeś – Panie!” Rozpoznał Boga we własnym świecie, odkrył go w sobie:

[...]  
 Na cztery strony świata mając ramię,  
 Gdy doskonałość Twą obejmowałem,  
 To jedno słowo wyjąknąwszy: „k ł a m i ę” –  
 Do niemowlęctwa wracam...

Jestem z n a m i ę!...  
 PWSz 1, 136

Już po napisaniu tego wiersza Norwid odrzucił doświadczenie mistyczne, zinterpretował je jako pokusę, nie chciał bowiem popełnić błędu romantyzmu, nie chciał przekroczyć ludzkiej egzystencji, obca mu była uzurpacja – mówienie o Tajemnicy „wprost”, identyfikowanie słów naszego języka ze Słowem. O inny kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną mu chodziło. Obecność Boga na ziemi i w człowieku nie wymagała potwierdzenia, rozpoznanie, którego dokonał, było wystarczające – usłyszał „głos Boga”, rozpoznał Jego wysłannika „anioła”. Co innego było problemem: jak mówić o rzeczywistości nadprzyrodzonej w języku ludzkim, słowami, które są świadome swej ograniczoności i nie próbują udawać Słowa.

Anioł zamieszkał już w pocie. Nie można mówić o prawdzie „wprost”, gdyż wykracza ona poza ludzkie pojęcia; trzeba więc tak formułować własne wypowiedzi, aby pozwalały na ujawnienie działania Słowa, aby pokazywały, że „poza słowami naszymi jest jeszcze żywot S ł o w a”. Taki jest sens zakończenia *Modlitwy*:

<sup>53</sup> *Aniołowie*. W: *Słownik teologii biblijnej* s. 48–51.

Jestem z n a m i ę!...

Sam głosu nie mam – Panie – dałeś słowo,  
Lecz wypowiedzieć k t ó ż ustami zdoła?  
Przez Ciebie – prochów stałem się Jehową,  
Twojego w piersiach mam i czczę anioła –  
To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła.

PWsz 1, 136

*Modlitwa* jest więc prośbą o formę wypowiedzi. Norwid, tak jak romantycy, wierzył, że rzeczywistość ludzka ma sens nadawany przez – ciągle w niej obecnego – Boga. Nie negował możliwości rozumienia (dostępnego oczywiście „rozumowi globowemu”) Prawdy Objawionej, komunikowania się z nią. Pisał wszakże w *Zmartwychwstaniu historycznym*:

Wszech-Miłosierdzie Przedwiecznego uczyniło i czyni, że my jako ludzie w formie naszej planetarnej bez-pośrednio z Osobą Ducha Świętego nie mamy do czynienia – [...]. Duch Święty przeto, to jako płomień, to jak człowiek, to jak słowo, do nas przystępuje, w tysiączne się postaci treści niższej, dla wielkości Miłosierdzia-Bożego i uszanowania wolności człowieka [...], przemieniając... (PWsz 6, 613–614).

Słowackiego uznał Norwid za swego poprzednika, ponieważ twórczość ich obu była poszukiwaniem nowych form mowy religijnej. Dlatego też Norwid wybierał z dzieła autora *Genesis z Ducha* te znaczenia, które odnosiły się do rzeczywistości, odrzucał zaś wszystko to, co było próbą zapisu nowego objawienia. Przyjmował kierunek poszukiwań, lecz odrzucał ich rezultat: zanegowanie wszelkiej formy, mówienie o objawieniu wprost. Pamiętajmy, że twórczość oryginalną pojmował Norwid jako „sumienność dodatnią wobec źródeł”; miała być ona twórczym wykorzystaniem tradycji, rozwijaniem jej – ale powinna też pamiętać o „źródle-źródle”. Metaforyzacja i symbolizacja świata doprowadziła Słowackiego do uznania za jedyny byt rzeczywisty sfery ducha, tego, co nadprzyrodzone – rzeczywistość materialna istniała o tyle, o ile pozwalała się uduchowić, „przeanielić”. Dla Norwida perspektywa taka była nie do przyjęcia. Według niego sacrum przejawiało się również w materii. Bóg działa w historii przez człowieka – jedyną perspektywą, z której można mówić o Prawdzie, jest rzeczywistość ludzka. Bowiem:

Prawda nigdy nie jest tu w całości swojej objęta wiedzą i myślą albo samym uczuciem – prawda jednak nie-cała nie jest prawdą i dlatego tu, to jest na tym planecie, prawda tylko myślą, uczuciem i życiem razem może być objęta – stąd dla samej prawdy trzeba momentu materialnego (PWsz 8, 196).

Dlatego właśnie tak trzeba mówić o prawdach ludzkich, aby przez nie przebiła światło Prawd Ostatecznych, mówić trzeba takimi słowami, które uwydatniałyby istniejący poza nimi „żywot Słowa”, odkrywały go, a nie przesłaniały. Wiedza realizuje się już tu, w naszej rzeczywistości. Oczywiście można próbować ująć, określić ją symbolicznie, ale istnieje zawsze to niebezpieczeństwo, przed

którym nie obronił się Słowacki: uznając rzeczywistość za symboliczny zapis wieczności, można dojść do utożsamienia znaczącego i znaczonego, zanegować istnienie materialnej strony symbolu, przyjąć za rzeczywistość jej symboliczny (i metaforyczny) zapis. Norwid przed tym właśnie chciał się ustrzec:

[...] bo ja, który widziałem śmierć i śmierci oko w oko [patrzyłem], nie rachuję na wieki, jak olbrzymy i dzieci, ale jak człowiek. To nie to jest wieczność, ale to, że się ją zamyka w sumienności każdego dnia i przedsięwzięcia naszego, ta to jest wieczność!

Tak jak nie to jest niebo, że ktoś dużym pędem coś bardzo niebiesko zamaluje (PWsz 8, 268).

Prawda Objawiona przekracza ludzkie możliwości percepcyjne; tym, co człowiekowi dane, jest możliwość uchwycenia jej znaków, jej realizowania się w rzeczywistości materialnej. Intelktualny wysiłek odkrycia prawdy musi być dopełniony wyznawaniem jej („sprawdzaniem”) w życiu. Tylko w ten sposób można ją zrozumieć. Prawda ta nie jest bowiem koncepcją teoretyczną, lecz nakazem, wezwaniem do jej wyznawania, a więc zgodnego z nią czynu. Tak jak zrealizowała się ona i dopełniła w przyjściu i męce Chrystusa, tak samo powinna się sprawdzać w życiu człowieka, który ją przyjął. Dlatego człowiek nie może ująć jej w teoretyczny system; jedynym środkiem jej poznania jest – godzące się na pewną niejasność i niepełność – przybliżenie. Pisał Norwid w eseju *Milczenie*:

Czy przez przybliżenie [...], jak pierwotni czynili, czy (jak po-Arystotelejsy) przez system otrzymuje się i udziela słuszniej światło i dobro?...

Oto jest pytanie etycznie kardynalne i wprost podejmujące zacytowany Diogenesa utysk względem akademickich pracowników, skoro, widząc ich prawdy szukających [...], słusznie wołał: „Kiedyż oni czas będą mieli, ażeby znalezioną praktykować?!”

[...]

Czy system posiłkuje w czymkolwiek prawdę? czy sprawdza ją albo jej świadczy?... on, który zarówno rzeczom fałszywym, jak niefałszywym może służyć!... [...] Wiem, że czemu niebądź system służy, zawsze on nie większą ani mniejszą część prawdy obejma, to jest, że budując się na pojęciu całości, zupełności i harmonii, jużci że wyrażać musi ideę symetrii, miary i promienności... [...]

[...] Nie wiem, zaprawdę, czyli jest jaka forma działalności umysłowej odpowiedniejsza położeniu naszemu, jak przybliżenie! Jesteśmy w każdym zmyśle i rozmyśle naszym otoczeni czynształem przezroczywym, ale u-obtędniającym poglądy nasze. Podobno że cokolwiek bądź kszynimy, zagaja się albo uzupełnia przez przybliżenie. [...] Stąd to, obejmując one – i jednocząc – dwa wielkie klejnoty umysłowe, czyli: rozważę umiejętności i nierozważę instynktu przyrodzonego, jest zupełnie człowieczym (PWsz 6, 225–227).

Taki sposób odkrywania prawdy chroni przed pokusą werbalizacji to, co nie daje się w języku ludzkim wypowiedzieć. Do nie dającej ująć się w słowa Tajemnicy może dotrzeć człowiek milczeniem, które odgradza go od gwaru słów. Milczenie jest postawą umożliwiającą wsłuchanie się w „nieustanny w harmoniach stworzenia monolog-wieczny”, pozwalającą odkryć ten monolog w drodze poznania intuicyjnego. Takie pozarozumowe uchwycenie Tajemnicy

– będące aktem poznania mistycznego – nie da się jednak opisać, wyrazić wprost, bo przekracza ono możliwości języka, nie pozwala odzwierciedlić się poprzez system pojęć. To, co pozasystemowe, można zwerbalizować jedynie w formie paraboli:

[...] bo paraboli zadaniem nie jest dowieść, ale u-o-czy-wi-s-t-n-i-ć (PWsz 6, 236).

Parabola jest środkiem przybliżenia się do Prawdy, jest odpowiednikiem gestów-czynów, za pomocą których prorocy – odkrywcy sakralny sens historii – uwidaczniali (wypowiadali) go innym. Za pomocą paraboli można więc – zdaniem Norwida – ukazywać nadprzyrodzony sens ludzkiej egzystencji i rzeczywistości, a jednocześnie uniknąć fałszowania go, będącego wynikiem ograniczości języka. W ten sposób rozwiązywał on problem formy, z którym nie mógł poradzić sobie romantyzm – nie przekraczając ludzkiej natury i nie porzucając „ziemskiej perspektywy” literatura otrzymywała narzędzie nadawania sensu historii i rzeczywistości, mogła ukazywać jej sakralny wymiar, nie fałszując ani jednego, ani drugiego. Biblijna przypowieść stawała się w twórczości Norwida sposobem mówienia o współczesności, literatura odzyskiwała utracony charakter mowy religijnej. Nawiązywał Norwid oczywiście do „źródła-źródeł”, do tradycji biblijnej, w której przypowieść była formą mówienia o Królestwie Bożym<sup>54</sup>. Eugen Biser tak charakteryzuje przypowieść biblijną:

[...] obrazowy język przypowieści łączy w sobie oba elementy: słowo będące żywym apelem, który wzywa do wyzwolenia się spod władzy świata i zerwania z samouwielbieniem, i obraz zwracający wzrok ku temu, co nadziemskie. Dzięki tej harmonii słowa i obrazu język przypowieści okazuje się skuteczniejszym środkiem wyrazu niż wszelka bezpośrednia wypowiedź, by mówiąc o tym, co dane, zwracać uwagę na to, co ostateczne<sup>55</sup>.

Wypowiedź współczesnego biblisty pokazuje, jak głęboko i trafnie uzasadniony był wybór formy literackiej przez Norwida. Przyjrzyjmy się jeszcze, jak swoje refleksje teoretyczne realizował Norwid w praktyce pisarskiej.

Przypowieściami jest wiele jego utworów lirycznych, są owe przypowieści zróżnicowane formalnie i pełnią różne funkcje<sup>56</sup>. Ale nas interesować będzie poemat *Quidam*, który jest niejako modelową realizacją założeń teoretycznych Norwida. Nie będę przeprowadzał tu interpretacji całego utworu, doczekał się on dwu wnikliwych omówień Jastruna i Bieńkowskiej<sup>57</sup>. Analizy te pokazały

<sup>54</sup> *Przypowieść*. W: tamże s. 833–836.

<sup>55</sup> Cyt. za: A. Läßle. *Od egzegezy do katechezy*. Przełożył B. Białecki. T. 1 Warszawa 1986 s. 366.

<sup>56</sup> M. Głowiński. *Norwida wiersze-przypowieści*. W: Cyprian Norwid. *W 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*. Pod redakcją M. Żmigrodzkiej. Warszawa 1973 s. 72–109.

<sup>57</sup> Analizy te zamieszczone są w książkach: Mieczysława Jastruna *Gwiazdzysty diament* (Warszawa 1971) i Ewy Bieńkowskiej *Dwie twarze losu. Nietzsche – Norwid* (Warszawa 1975).

historyczne tło poematu, jak i jego znaczenia „głębsze” – odnoszące się zarówno do rzeczywistości Norwidowi współczesnej, jak i do zagadnień uniwersalnych. Pomijały jednak jeden – istotny moim zdaniem – sens utworu, a mianowicie znaczenie śmierci głównego bohatera, Aleksandra, jednego z dwu Quidamów.

We wstępie do poematu Norwid stwierdzał:

[...] Uważałeś zapewne, że dziełu temu dałem nazwę przypowieści, nie zaś powieści, a to z przyczyny, że intrygi i węzła dramatycznego, właściwego powieściom, wielce się tu wystrzeżalem – nie o to mi szło, ale właśnie że o to raczej głównie, co zazwyczaj tylko pobocznie z właściwymi powieści wyciągamy.

Dlatego to i bohater jest tylko ktoś – jakiś tam człowiek – *quidam!* [...] Nic on nie działa, szuka tylko i pragnie dobra i prawdy, to jest, jak to mówią: nic właściwie nie robi – cierpi wiele, a zabity jest prawie że przypadkiem, i to w jatkach! (PWSz 3, 79).

Interpretatorzy poematu jakby za bardzo uwierzyli w to, co mówi Norwid w przytoczonym fragmencie. Wstęp ten jest właściwie streszczeniem fabuły poematu, ale streszczeniem ironicznym. Wskazuje, że to, co stanowi jego istotną treść, znajduje się właściwie poza intrygą; treść ta została wydobyta w przywoływanych tu analizach, szczególnie w głębokiej interpretacji Bieńkowskiej.

Ale jeżeli Norwid szukanie prawdy i dobra nazywa ironicznym „nic nierobieciem”, to może i śmierć Quidama nie jest tak absurdalna, jak mogłoby się wydawać. Zresztą i Norwid stwierdza, że jego bohater ginie „prawie” – a więc jednak niezupełnie – przypadkiem. Jego śmierć jest rzeczywiście nonsensowna. Ginie w najmniej „odpowiednim” momencie: oto bowiem po długim poszukiwaniu prawdy, po zapoznaniu się ze szkołami filozoficznymi, Quidam jest bliski odnalezienia jej, coraz bardziej bowiem zaczyna zajmować go nauka głoszona przez tajemniczych chrześcijan.

Syn Aleksandra szuka prawdy nie tam, gdzie mógłby ją znaleźć – stwierdza Ewa Bieńkowska – szuka wśród ludzi jak rzeczy, której inni mają być posiadaczami, więc którą mogą mu ofiarować, tak jak podaje się przedmiot. Nie dostrzega, że prawda staje się tuż obok na jego oczach, na krańcach rzymskiego zbiorowiska, że dzieje się poprzez żywoty ludzkie – jest czymś całkiem innym, nowym sposobem istnienia. Poemat zamyka się klęską wszystkich bohaterów. [...] Syn Aleksandra ginie na targu bydłym z rąk rozwścieczonego przechodnia w atmosferze ogólnego podniecenia, bezprzedmiotowej nienawiści. Każda z tych śmierci jest przypadkowa i bezsensowna – a jednocześnie to naturalny punkt dojścia ich błąkań, symbol zagubienia sensu własnej egzystencji. Każda z tych śmierci jest przez swój bezsens dramatyczna, nie jest losem czy wyborem, lecz niemożnością wyboru, końcem ludzi jak gdyby pozbawionych losu.

Norwid przeciwstawia je znaczącej i płodnej ofierze męczenników. Podwójnie dramatyczna jest śmierć młodzieńca z Epiru – ginie być może na progu zrozumienia spraw rozgrywających się wokół niego<sup>58</sup>.

Takie znaczenie ma rzeczywiście *Quidam* czytany „w porządku literackim”, jako literacka opowieść, ukrywająca w „epickim i realistycznym sposobie trak-

<sup>58</sup> Bieńkowska. *Dwie twarze losu* s. 107.

towania materiału intelektualne i metaforyczne treści<sup>59</sup>. Ale śmierć Quidama można zinterpretować inaczej. Młodzieniec z Epiru znalazł się na „Placu Przedajnym” pochłonięty miłosnym cierpieniem, pojął bowiem, że Zofia, obiekt jego miłości, nie jest zdolna do prawdziwego uczucia, niewrażliwość sumienia uniemożliwia jej „współ-czucie”, zdolna jest tylko do bawienia się formami uczuć i myśli. (Grecka forma jej imienia znaczy tyle, co mądrość!) Opis targowiska zawiera – dyskretnie wyciszone – znaczenia symboliczne: „szczególna temperatura”, „coś szarego w powietrzu jak pyły”, walające się po bruku wnętrzości, gwar – wszystko to jest jakby „obrazem całości ducha w rozpacz”. Obrazu dopełnia rzeźnik, który „oprawiał / Baranka, białe zeń ściągając runo, / Krwią dookoła rumiane ciepławą” – jest to jakby daleka reminiscencja (a raczej prefiguracja) śmierci innego Baranka. W tę chaotyczną zwyczajność wtargnął nagle święty wół – zerwał się z postronka w przeczuciu własnej śmierci. Kapłańscy słudzy usiłują go schwytać, policja zaś próbuje uspokoić podniecony tłum gapiów, „włóczykami tłumy cofając do ściany”. „Porządek gwałtem rósł”. Tej atmosfery „bezprzedmiotowej nienawiści” i gwałtu nie wytrzymuje „szukający w gwarze tym współ-jęku” syn Aleksandra; uderzony – nie przez „przechodnia” jednak, lecz przez kapłana krwawego pogańskiego kultu – na gwałt odpowiada gwałtem i ten protest (być może tylko odruchowy) przeciwko bezzasadnej przemocy przypląca życiem. Wół został schwytyany, nienawiść znalazła ujście – ofiarą padło jednak nie zwierzę, ale człowiek.

Umierający syn Aleksandra wyciąga dłoń ku niebu i jest to gest znaczący – zaś jego ostatnie słowa nie były skargą na ironię własnego losu: „Coś jeszcze mówił, gdy doń przyskoczyli, / Lecz oderwała słowa ust agonია, / Których świat niewart, a śmierci są łupem”. Co to były za słowa, możemy się tylko domyślać; ważne, iż nie był ich wart świat brutalny i pełen nienawiści. Gestowi umierającego Quidama odpowiada gest drugiego Quidama-ogrodnika: ręka wyciągnięta w znaku błogosławieństwa. Słowa drugiego Quidama wskazują, iż śmierć młodzieńca z Epiru nie była bezsensowna:

[...] – a wy! co znaczy skonanie  
 Młodzieńca tego, kiedyś się dowiecie –  
 Którzy jesteście ślepi Kainanie  
 Rozbijający braterstwo na świecie,  
 Obrazy stawiając własnego zbłąkania  
 Czynami, z których każdy was odsłania –  
 I jako scena w teatrum naucza,  
 Do prawd zakrytych by szukano klucza –  
 Bóg, gdy ofiarę nożem czynić miano  
 Na niewinnego młodzianka wzniesionym,  
 Nasunął owcę w ciernie uwikłaną,  
 Krwią ludzką, nie chcąc, aby był chwalonym;  
 I wołał przeniesić ofiarne skonanie

<sup>59</sup> Tamże s. 108.

Nad krwi wylanie – –  
 Ale wy – byka minąwszy toporem,  
 W człowieczej krwi się chłodzicie – szaleni!  
 Tym, mówię, czytać gdy poczniecie wzorem  
 Pisanie, co się w powietrzu czerwieni,  
 Padniecie na twarz –

*Quidam* XXIV, w. 228–246

I dalej *Quidam* ujawnia, jaki sposób lektury świata należy przyjąć:

„Czytać – ogrodnik ciągnął, patrząc w górę  
 Jakoby w pisma zwój – czytać żywotów  
 I skonań księgę, czytać chmurę  
 I światłość czytać, zapisanie grzmotów”-

Tamże, w. 248–251

Śmierć *Quidama* jest absurdalna, ale tylko w porządku ludzkim. Jeśli tekst czytać jako epicką opowieść, jako powieść – nie można przypisać jej żadnego sensu. Znaczenie tej śmierci ujawnia dopiero inna metoda lektury, zastosowana przez drugiego *Quidama*. W przyjętej przez niego perspektywie – „ogrodnik ciągnął, patrząc w górę / Jakoby w pisma zwój” – zamordowanie młodzieńca z Epiru jest czynem odsłaniającym konflikt między dwiema cywilizacjami: rzymską i chrześcijańską, pokazuje bluźnierstwo przeciw krwi ludzkiej popełnione przez pierwszą z nich. Interpretacja Gwidona włącza śmierć *Quidama* w nurt działań Bożych – jako znak zbliżającego się rozkładu Rzymu i zwycięstwa Prawdy objawionej na Golgocie. Zabójstwo to jest jakby impulsem, wyzwalającym upadek i śmierć pozostałych bohaterów utworu; świat poematu rozsypuje się.

Taki sens śmierci *Quidama* można jednak odczytać tylko wtedy, gdy zupełnie serio potraktuje się – czyli uzna za znaczący – podtytuł, którym Norwid opatrzył swój poemat; nie wolno, wydaje mi się, czytać tego utworu tak, jakby nie było w nim cytowanej wypowiedzi Gwidona. *Quidam* – będąc oczywiście tekstem poetyckim – nie jest jednak przypowieścią „w tym znaczeniu, w jakim jest nią każdy utwór literacki, zwłaszcza poemat epicki i powieść”<sup>60</sup>; jest bliższy sposobom znaczenia przypowieści biblijnej. Paul Ricoeur pisze:

Wyjątkowość w zwykłości oto logika sensu w przypowieści. [...] We wszystkich tych wypowiedziach logika sensu opiera się na użyciu wyrażen granicznych, które rozrywają jego mowę. I to rozrywające działanie, właściwe wyrażeniom granicznym, przeciwstawiam logice sensu universum sakralnego, opartej na odpowiedniości makrokosmosu i mikrokosmosu [...]. Paradoksalny świat przypowieści, przysłowia i mów eschatologicznych jest, na odwrót, światem „rozpadającym się”. Rozpadającym się w kierunku czego? Ewangelia mówi: w kierunku Królestwa Bożego<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Ricoeur. *Egzystencja i hermeneutyka* s. 372–373.

Norwid zdawał sobie sprawę z tego, że rozbija przyjęte konwencje literackie, utarte sposoby poetyckiego wypowiedzania się. Przecistawiając przypowieść powieści czy też *Quidama* utworom Krasińskiego – „Tobie, wielki poeto, inaczej i gdzie indziej, nie zaś w mniej plastycznych sferach, ruiny oglądać i sławić przystało” – podkreślał, że choć jego wypowiedź dotyczy tego samego, co teksty romantyków, to sposób mówienia jest zupełnie odmienny. Parabola stała się – przynajmniej teoretycznie – środkiem uwolnienia literatury od „niszczącego” teksty Słowackiego dylematu: jak w języku poetyckim przekazać rewelację, jak słowa uzgodnić z Objawieniem? Była takim sposobem mówienia, który pozwalał na „życie Słowa”, ukazywał ten żywot będący poza gwarem naszych słów. Umieszczając literaturę w obrębie tego, co Ricoeur nazywa powiadomieniem, sytuując ją w biblijnej tradycji „mądrościowej” – nie zrywał Norwid jej związków z Objawieniem. Zarazem jednak literatura nie przestawała mówić o konkretnej, ludzkiej rzeczywistości; nadawanie jej sakralnego sensu nie prowadziło do odrzucenia, zanegowania jej niejako „naturalnych” znaczeń. Norwid uratował literaturę dla mowy religijnej<sup>62</sup>.

W wymiarze filozoficznym zaś odpowiednikiem tej odbudowy rozsypującego się języka literackiego, przywrócenia mu możliwości znaczenia było pozostawienie człowiekowi wolności „bycia człowiekiem”, odnalezienie zgodnego z antropologią chrześcijańską znaczenia istnienia ludzkiego. Znaczenie to, o którym mówi również *Quidam*, tak precyzował Norwid w *Rzeczy o wolności słowa* (IX, w. 18–21):

[...]  
 Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY,  
 I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,  
 Dołączył bijografię każdego człowieka;  
 Do Epoki – dzień każdy, każdą dnia godzinę,  
 [...]

## ROMANTIC STRUGGLE WITH THE WORD

### SUMMARY

Stanisław Brzozowski defined Polish Romanticism as a “manifestation of the Word”, an appellation that brings out what was one of the essential problems for Romantic literature: the relation between the poetic word and the revealed Word. The “manifestation of the Word” occurred not only in the realm of ideas; it permeated not only the world-view but also the poetics of Romanticism. The manifestation took various forms and often became the pivot of

<sup>62</sup> O sakralizacji (wręcz przesadnej) w poezji Norwida pisze Stefan Sawicki w szkicu *Religijność Norwida* (W: S. Sawicki. *Norwida walka z formą*. Warszawa 1986 s. 9–23). Norwid uratował literaturę dla mowy religijnej, kwestionując konwencję romantyczną, ale kwestionując ją – jak stwierdza Jerzy Pietrkiewicz – „bez najmniejszego powodzenia”. Wskazaną przez autora *Vade-mecum* drogą nikt właściwie nie poszedł. „*Vade-mecum* jest nadal niejasnym podreęcznikiem, ponieważ życie nadal go sprawdza” – pisze J. Pietrkiewicz (*Literatura polska w perspektywie europejskiej*. Warszawa 1986 s. 216).

“intraromantic” conflicts. The present article seeks to reconstruct one such conflict, the conflict between Norwid and Słowacki.

The mystical works of Słowacki are the record of a revelation he thought he had been granted. An analysis of the process of announcing the revelation in *Genezis z Duchą* shows a very profound biblical stylization of the text. *Genezis* can be placed in the context of the prophetic texts of the Bible. In proclaiming a “new revelation” the subject puts himself next to the prophets as a transmitter of the Other and his obedient tool. The genealogical structure of the work, which is described in the subtitle as a prayer, may have constituted an alibi for the poet; but its aim was not to maintain a semblance of orthodoxy, but to be communicative: for the prophet to be understood, his language has to conform to the accepted conventions of communicating about the sacred. This conformity of the text with religious tradition is one of the proofs of the truth of the prophecy. The biblical account of the creation is an act of religious cognition that merges into a prayer of thanksgiving, and Słowacki’s piece faithfully reproduces that very pattern of the biblical text. What is more, prayer not only is a means of gaining religious knowledge, but also serves to confirm the prophet is his belief that God has accepted him as His instrument and is proof of his continuous contact with the Most High. Such was the meaning of the prayer of the Old Testament prophets, and that is also how we can interpret the subtitle of *Genezis*.

At the same time, however, the “subject matter” of the revelation contained in Słowacki’s mystical works goes beyond the scope of the partial revelation formerly given to the prophets and the apostles. The subject speaking in these texts (the Global Spirit, the Interpreter of the Word) reads the whole truth. The truth concerns the same Divine reality that was dealt with in the Scripture, but is a separate new revelation, equally valid as, and explanatory of, the Bible. The truth makes it possible to overcome the dualism of reality; it abolishes the division between spirit and matter by means of an all-encompassing formula: “all things are created by the Spirit and for the Spirit, and no thing exists for a corporeal purpose”. It is furthermore possible to overcome the incompatibility between forms of expression and the content of the revelation – by means of metaphor. The poetic metaphor contains the revelation; in fact, metaphor is revelation, because in identifying forms it brings home the unity of all visible things, a unity that is of course perceived from the vantage point of the “invisible”, i.e. the Spirit. In Słowacki’s mystical writings metaphor becomes a unique tool with which to recreate the unity of the world both in the content of the revelation and in the manner of communicating it. The new “ultimate truth” was to be, not a “revelation recounted”, but a “revelation revealed”. The problem of how to transcend form, one of the crucial problems of Słowacki’s mystical system, is also an aesthetic question. It was to be solved within the postulated ideal form of recording the revelation. The “revealed revelation” was to be a twofold victory, over matter – form in the real world and over literary form in the text. In both, form was envisaged as an instrument of spiritual perfection. This was to be achieved in the world through continual sacrifice of form, through its death, and in the text, by breaking with cohesion and linearity, by laying bare the process of metaphor formation and subordinating it to the revelation.

Słowacki’s mystical works were meant to be the ultimate revelation, explaining all and “removing the veils” from dogmas. It was to be, using the terminology of Ricoeur, a “self-expression” of the sacred, that is, something prior to the Logos and to the hermeneutical “communicating”. The teaching of the author of *Król-Duch* did not reject the biblical revelation; instead, it was intended as its fulfilment and its definitive formulation, as a new Bible that discovered the “literal” sense of the “old” and superimposed new, metaphorical meanings over the old ones. Yet in fact what Słowacki was doing was interpreting the Scripture, metaphorizing its language and attributing new meanings to it; in short, he was practising the hermeneutics of religious discourse. He did not succeed in transcending literature as such, but remained on the side of hermeneutics, i.e. the side of “communicating”.

It was this that enabled Norwid to find in Słowacki a literary tradition for himself. In his commentaries *O Słowackim* he carried out an interpretation of the latter's mystical texts in the broad context of the development and transformations of religious discourse; he found them to be an expression of a struggle with a "paganized" form that led to the destruction of "Christian discourse" and saw them as an attempt to reconstruct religious discourse. Norwid approached the texts, which were intended as a revelation, as works of literature. Metaphor, which had been both a source of revelation and a means of expressing it in Słowacki's case, offered Norwid a way to save Słowacki's works; owing to metaphor, Norwid was able to enter into a cultural dialogue with them by locating their meaning within the greater, all-encompassing meaning of the Word of God.

Norwid never tried to give his own mystical experiences (traces of which can be found in his letters) a literary shape. He did not want to interpret them, because he was not sure whether he understood their meaning correctly. He did not accept the tendency, so characteristic of his predecessors, to identify the poetic word with the Revealed Word, which had resulted in the "self-deification" of literature and the establishment of the poetic world as the only reality. Still, this is not to say that he ruled out the possibility of contact with the Mystery or of manifestation of the sacred in literature. His poem *Modlitwa* is no less than a request by a man who has "embraced" God's perfection, who has been granted the truth („Twojego w piersiach mam i czczę anioła" "your angel I worship and have in my breast"); yet it is a request, not for a revelation to confirm that truth, but for "voice", for an ability to express it in language, in literature.

Norwid thus accepted the direction of Słowacki's searchings and shared his desire to transcend the limitations of Romantic "literariness", but he rejected the result, i.e. the negation of all form and speaking about the revelation directly. He would not repeat the Romantic error of seeking to transcend the bounds of human existence and all material form, including literary form. What he wanted was to discover the sacred in its earthly, material manifestations and to speak about it by means of a form that would show that "beyond our words there is yet the life of the Word". Since the sacred also manifests itself through matter, and God acts in history through man, the human reality is the only perspective from which we can speak about Truth. This is not to strip poets of their historical (as Norwid said) prophetic function. What changes is only the way in which that function is discharged: the task of the poets living after Christ is not the announcement but the hermeneutics of the Revelation, and the perfection of the religious language which serves it.

Revealed Truth lies beyond the possibilities of human perception. What man has been given is the ability to see its signs, its realization in the material reality. The intellectual effort of discovering truth must be supplemented by its profession ("verification") in daily life. Truth is not to be regarded as a theoretical construct, but has to be professed in actions that accord with it. Just as it was realized and fulfilled in the coming and passion of Christ, it ought to be realized in the life of a man who has accepted it. That is why it is impossible to grasp truth in terms of any theoretical system; the only way to know it, albeit admitting of unclarity and incompleteness, is by approximation, by extrasystemic, parabolical thinking. These assumptions of course had their effect on Norwid's postulated and practised poetics. The discovery of truth by approximation eliminates the temptation to verbalize what cannot be expressed in human language. The Mystery which cannot be put into words can be attained in silence, which isolates man from the din of words. Silence enables one to listen to the "unceasing monologue in the harmonies of creation, eternal" and to discover that monologue in an act of intuitive cognition. This non-intellectual apprehension of the Mystery, an act of mystical cognition, cannot be described or expressed directly, because it exceeds the possibilities of language and cannot be rendered by a conceptual system. What is extrasystemic can only be verbalized parabolically. In Norwid's opinion, parable can express the supernatural sense of reality and of human existence without the falsehood associated with the limitations of language. In this way Norwid

solved the problem of form which the Romantics had never dealt with successfully; without having to transcend human nature or abandon the "earthly perspective", literature gained an instrument to make sense of both history and reality; it was thus able to show the sacral dimension of reality without falsifying either. The biblical parable became for Norwid a way of speaking about the present; literature was regaining its lost character as religious discourse.

Transl. Adam Pasicki