

Edward Kasperski

Edukacja humanistyczna
– problemy i propozycje

WYZNACZNIKI I KRYTERIA MISTYKI

O wierszach liryczno-mistycznych Juliusza Słowackiego

Wielu — jeśli nie większość — współczesnych badaczy życia i twórczości Juliusza Słowackiego uznaje zgodnie, że — mówiąc słowami *Ferdydurke* Witolda Gombrowicza — „poeta mistykiem był”. Na przełomie wieku XIX i XX oraz w pierwszej połowie XX pogląd ten upowszechniły studia nad pismami pochodzącymi z końcowego (po roku 1840) okresu działalności pisarskiej poety. Autorami tych studiów byli m.in. Ignacy Matuszewski, Jan Gwałbert Pawlikowski i Juliusz Kleiner¹. Z kolei w czasach nam bliższych obraz Słowackiego mistyka odnowiła i potwierdziła praca zbiorowa *Słowacki mistyczny*, zawierająca plon poświęconej temu zagadnieniu sesji naukowej z roku 1979². Obowiązującymi (i obiegowymi) kluczami interpretacyjnymi stosowanymi do Słowackiego stały się w rezultacie mistyka rozumiana najczęściej jako zjawisko religijno-kulturowe, postawa mistyczna jako kategoria egzystencjalna oraz mistycyzm jako żywotna i wpływowa w okresie romantyzmu formacja światopoglądowa. Fakt biograficzny — znajomość zawartą przez Słowackiego z Andrzejem Towiańskim 12 lipca 1842 r. — poczytano za bezpośredni impuls powodujący przełom i zwrot mistyczny w dotychczasowej twórczości poety. Fakt ów określił w konsekwencji sposób jej lektury i badania. Życiorys, jak to często w dziejach krytyki literackiej i historii literatury bywało, narzucił stosowną wykładnię pisarstwa. Biografistyka podporządkowała sobie hermeneutykę, tj. rozumienie i ocenę utworów.

Tak czy inaczej mistycyzm Słowackiego przyjęto za pewnik, fakt ustalony, na ogół bez roztrząsania kwestii, co to znaczy „być mistykiem” oraz jaką treść poznawczą ma kategoria „literatura mistyczna”, w szczególności zaś w jakim stopniu pojęcia literatury artystycznej (poezji, dramatów, prozy) oraz mistyki jako fenomenu przeżyciowego i kategorii egzystencjalnej dają się wzajemnie uzgodnić i powiązać ze sobą. Można by rzec, iż badawcze

¹ Chodzi tu w szczególności o prace I. Matuszewskiego *Słowacki i nowa sztuka (modernizm)*, Warszawa 1902, J.G. Pawlikowskiego *Studia nad Królem Duchem część pierwsza. Mistyka Słowackiego*, Lwów 1909 oraz J. Kleinera *Juliusza Słowacki. Dzieje twórczości*, t. IV: *Poeta mistyk*, cz. 1 i 2, Warszawa 1927.

² *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje. Symposium. Warszawa 10-11 grudnia 1979 r.* Pod red. M. Janion i M. Żmigrodzkiej, Warszawa 1981.

przeświadczenia o fakcie i doniosłości mistycyzmu Słowackiego same upodobniły się poniekąd do przekonań mistycznych. Stały się rzeczą wiary, a racje merytoryczne i wątpliwości zeszyły na dalszy plan.

„Współczesny badacz mistycznych tekstów Słowackiego — pisał jeden ze znawców problemu — nie musi już przekonywać nikogo o ich znaczeniu dla literatury polskiej — zadanie to spełnili poeci i badacze modernizmu”³. Wypada jednak zauważyć, iż opinia powyższa jest sądem wartościującym, któremu — właśnie dlatego, iż wyraża on historycznie ukształtowane upodobania estetyczne — nie przysługuje ani empiryczna faktyczność poznawcza, ani też aprioryczna oczywistość typu dwa razy dwa jest cztery. Sąd taki w odróżnieniu od poznawczego sądu kategorycznego nie ma mocy powszechnie obowiązującej. Jego zasadność równa się w istocie opiniom przeciwnym. Takich, jak wiadomo, w dziejach odbioru poezji mistycznej Słowackiego nie brakowało.

Trudno zatem zrozumieć, dlaczego zachwyty „poetów i badaczy modernizmu” nad mistyką — umotywowany antyracjonalistycznymi prądami epoki — ma przeważać nad postawami sceptycznymi i krytycznymi w tej dziedzinie, którym dawali wyraz pozytywiści i przedstawiciele innych kierunków literackich i filozoficznych, w tym także ortodoksji katolickiej. Nie przekonuje także postulat, by estetyczne i światopoglądowe upodobania „poetów i badaczy modernizmu” obowiązywały również współcześnie, na przełomie XX i XXI w. Bardziej zasadny wydaje się natomiast apel, by na teksty mistyczne Słowackiego spojrzeć wnikliwie, bez pozytywistycznych uprzedzeń i modernistycznej, zwykle naiwnej, egzaltacji. W szczególności warto przyjrzeć się baczniej a n t y n o m i o m towarzyszącym tzw. poezji mistycznej.

Inaczej niż przedstawiali to zafascynowani mistyką i mistycyzmem moderniści, zjawiska te należały najczęściej do historycznie ekstremalnych zarówno w sferze religijnej (to ona bowiem wydaje się ich przybytkiem), jak też w sferze artystycznej. Tę historyczną sporność mistyki odzwierciedlały sprzeczne opinie czy to na temat rzetelności objawień mistycznych, czy też na temat spontaniczności oraz wierności ich zapisów za pośrednictwem wyszukanej kompozycji, wersyfikacji i metaforyki. Zasady odbioru gotowych „prawd z wysoka” i ich przekazu nie zafałszowanego zmyśleniem lub techniką kłóciły się z faktycznym kunsztem formy i topiki literackiej. Antynomia ta cechowała mistykę romantyzmu w ogólności, nie tylko tzw. pisma mistyczne późnego Słowackiego.

Sporność mistyki zdaje się tkwić w samej naturze tego zjawiska, w jego graniczności i wieloznaczności, w pierwiastkach mistyfikujących. Dotyczy ona już samego statusu

³ J. Tomkowski *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 7.

bytowego mistyki oraz powiązanych z owym statusem form jej wyrażania. Ujmowana z zewnątrz, z perspektywy i w kategoriach poznawczych, neutralnych pod względem religijnym, mistyka jest przede wszystkim fenomenem przeżyciowo-przekonaniowym, a jej istotą jest dokonujący się w sferze i za pośrednictwem jednostkowych przeżyć bezpośredni kontakt z istotami jakoby nadprzyrodzonymi, objawiającymi jednostce rzeczywistość w powszednim życiu tajemną i zakrytą. U źródeł mistyki znajduje się zatem wiara, iż byty nadprzyrodzone — pozamaterialne i pozazmysłowe w potocznym rozumieniu tych słów — rzeczywiście istnieją i objawiają się wybranym jednostkom w postaci postrzegalnej, są w pewnej mierze poznawalne, kontakt z nimi (porozumiewanie się) jest możliwy, efektywnie oddziałują na bieg rzeczy ludzkich i światowych. Obcowanie z nimi — w szczególności ich objawienie — odbywa się zazwyczaj we wnętrzu jednostki i nie podlega bezpośredniej weryfikacji przez otoczenie czy też neutralnych obserwatorów. O doznaniach i objawieniach mistycznych osoby postronne dowiadują się wyłącznie na podstawie zeznań, sprawozdań i innych relacji mistyków. W tym też względzie „tekst mistyczny” relacjonuje z zasady zdarzenia (przeżycia) p r z e d oraz p o z a t e k s t o w e. Można by rzec, iż w rozumieniu mistyka bywa on epifenomenem wydarzenia (czy też seansu) mistycznego, zjawiskiem na granicy dwóch światów jakościowo różnych: realnego oraz nadprzyrodzonego, zapisem obcowania z tym ostatnim. Jest k o m u n i k a c j ą k o m u n i k a c j i.

Z punktu widzenia osoby trzeciej — neutralnego obserwatora odbiorcy — realność mistyki jest zatem głównie realnością pewnego typu d y s k u r s u, relacjonującego komunikację ze światem nadprzyrodzonym, który autor dyskursu uważa za istniejący rzeczywiście, chociaż zarazem zakryty dla ogółu. Dyskurs sam jako taki, rzecz jasna, jest realnością semiotyczną i tekstową, zmysłowo postrzegalną i intelektualnie uchwytną, podległą intersubiektywnej analizie i ocenie. Owe „byty nadprzyrodzone” istnieją w nim na płaszczyźnie *signifié*, tego, o czym się w dyskursie mówi, jako elementy zrelacjonowanego w dyskursie modelu świata (kosmosu), obiekty objawienia, uczestnicy zdarzenia komunikacji, autorzy zawierzonych mistykowi i relacjonowanych przezeń przekazów, „prawd” oraz „tajemnic”. W dziedzinie tej zaznacza się zresztą ogromna różnorodność typów i modalności dyskursów mistycznych. Dyskursy te wchodzą bowiem w koligacje z innymi rodzajami dyskursów, odrębnymi pod względem formalnym, tematycznym i funkcjonalnym (teologicznymi, filozoficznymi, poetyckimi, publicystycznymi itd.), dostosowują je do potrzeb ekspresji i komunikacji mistycznej, modyfikują ich właściwości, kształtują formy synkretyczne i polifunkcjonalne.

Dyskurs mistyczny Słowackiego, jak wiadomo, osadzał się głównie w dyskursie poetyckim. Granice między nimi często ulegały zatarciu, choć pierwszy sięgał także do form innych niż poetyckie, takich jak religijne (modlitwa), filozoficzne (traktat, dialog) czy publicystyczne (artykuł, list otwarty). Dyskursy poetycki i mistyczny nakładały się w sposób niejako naturalny, ich symbioza była nieprzypadkowa. Łączyło je pokrewieństwo, by tak rzec, ontologiczne, tj. podobny status rzeczywistości w dyskursie przedstawionej. Oba ujmowały ją dwoiście: jako prawdziwą i jako niesprawdzalną, objawiającą się w jednostkowym doświadczeniu wewnętrznym. W dyskursie poetyckim odnosiło się to do tzw. fikcji literackiej, ukazywanej w formie quasi-sądów jako „prawda”, „coś rzeczywiście istniejącego”, a w dyskursie mistycznym — do rzeczywistości nadnaturalnej, rewelowanej za pośrednictwem zdarzeń wewnętrznych. Zadanie skonstruowania przekonującego literacko i perswazyjnie obrazu oraz uwiarygodnienia prezentowanej rzeczywistości było wspólne dla obu typów dyskursów i częstokroć sprzyjało zacieraniu pomiędzy nimi różnic.

Dyskurs mistyczno-poetycki Słowackiego wyrażał i manifestował w pierwszym rzędzie niezachwianą wiarę podmiotu mówiącego (zwykle tożsamego z autorem, poetą) w istnienie przywoływanej lub obrazowanej w nim ponadmysłowej i pozamaterialnej „rzeczywistości duchowej”. Owa niezłomna wiara, bliska czy też równa subiektywnej pewności, owocująca postulatami moralnymi oraz praktycznymi, stanowiła jeden z argumentów (dowodów) uwierzytelniających istnienie tej rzeczywistości w wymiarze pozatekstowym. Była ona już z założenia odmienna od powszedniości i dla niej nieprawdopodobna i niewiarygodna. Dyskurs mistyczno-poetycki atakował i łamał w tym względzie schematy percepcyjne wyrażające racje zdrowego rozsądku oraz potocznego doświadczenia, sprzeciwiające się mistycznym modelom świata, odbiegającym od tych schematów. Z drugiej strony, stosując się do założeń metafizyki obecności i estetyki reprezentacji⁴, dyskurs ten odwoływał się do iluzji mimetycznej. Uwierzytelniał nią rewelowane treści. Dość zaskakująco i paradoksalnie upodabniał się w tej dziedzinie do dyskursu realistycznego i naturalistycznego. Zapewniał wszakże, iż stanowi wierne — zwierciadlane — odwzorowanie rzeczywistości pozatekstowej, z fikcją zaś, zmyśleniem, halucynacjami itp. niewiele ma wspólnego.

Oba dyskursy różniły się, rzecz jasna, co do rodzaju i przymiotów odtwarzanej w nich rzeczywistości. Dyskurs realistyczny odsyłał do rzeczywistości zewnętrznej, zmysłowej, materialnej, intersubiektywnie dostępnej, natomiast mistyczny — powoływał się na zdarzenia

⁴ Określenia „metafizyka obecności” i „estetyka reprezentacji” używam tu w rozumieniu dekonstrukcjonizmu Derridy, aczkolwiek nie nadaję im znaczenia pejoratywnego, lecz posługuję się nimi wyłącznie w znaczeniu opisowym, dla określenia założeń i właściwości dyskursu mistycznego w literaturze.

i objawienia wewnętrzne. Naraziło go to na zarzuty szalbierstwa: wyrażania przywidzeń oraz omamów, fantazjowania, halucynacji czy wręcz mistyfikacji. W tej sytuacji wiarygodność, prawdopodobieństwo i motywacja realistyczna były dlań rzeczą pierwszorzędnej wagi. Inaczej niż dyskurs realistyczno-naturalistyczny, który poszukiwał oparcia w *loci communes* osadzonych w doświadczeniu potocznym, powszednim rozsądku i powszechnym rozumie, dyskurs mistyczny — a Słowacki był tu przykładem typowym — osadzał się w powszechnie znanych i trwałych obrazach i symbolach kulturowych: w postaciach, fabułach i pojęciach mitologicznych oraz religijnych, w legendach opowiadających o dziejach bajecznych, w toposach literackich⁵. „Nowa wiara” mistyczna poety traciła w ten sposób znamię dowolności i przypadkowości. Legitymowała się powszechnie znaną i mocno zakorzenioną w świadomości odbiorców tradycją kulturową, posługiwała się jej instrumentarium.

Nie ustrzegło to dyskursu mistycznego przed swoistym paradoksem. Polegał on na tym, iż objawioną mu rzeczywistość nadprzyrodzoną mistyk był w stanie wyrazić i zakomunikować w sposób *zgoła przyrodzony*, a więc za pośrednictwem dostępnych epoce środków, form i znaczeń, stosownie do historycznych okoliczności i warunków komunikacji, z natury swej materialnie wymiernych, poznawalnych zmysłami i rozumem, odniesionych w ten czy inny sposób do środowiska społecznego mistyka i właściwej mu kultury religijnej czy literackiej, do praktykowanych w nim form życia duchowego. Inaczej mówiąc, kontakt z rzeczywistością nadprzyrodzoną mistyk relacjonował i komunikował za pośrednictwem kategorii bytowych względem niej *heterogenicznych*, jakościowo odmiennych, *nieciągłych* w stosunku do treści przekazu, usytuowanej poza nim samym, w przestrzeni pozatekstowej, w owym „świecie nadprzyrodzonym”, transcendentnym wobec materialności samego przekazu (tekstu) oraz powszednich, „ziemskich” i „cielesnych” okoliczności porozumiewania się.

Głosząc, jak czynił to Słowacki, pogardę dla „ciała” oraz mistyczne „veto na wsparł światu”, mistyk aktem pisania zanurzał się na przekór sobie w zewnętrżności i cielesności: organizował jako pisarz i autor *spektakl* komunikacji, uczestniczył w nim wspólnie z czytelnikami i publicznością. Przekonany o bezwzględnej ważności wydarzeń rozgrywających się *in foro interno*, lądował, by tak rzec, na targowisku autorskich i czytelnicznych próżności. Przeczył regule „uwewnętrżniania” egzystencji. Czynił

⁵ *Król Duch* jest chyba najlepszą ilustracją powyższej myśli. Postaci Hera Armeńczyka lub Popiela świadczą o wtórnym, intertekstualnym wymiarze dyskursu mistycznego, który często zapowiada się jako „snucie z siebie” lub „list prosto z nieba”, a faktycznie zapożycza się, gdzie tylko może. „Niebo” mistyczne dość łatwo zlokalizować w lekturach mistyka, obiegowych fabułach epoki i w dostępnych mu bibliotekach, doczesnych, ziemskich, wcale nie zaświatowych. „Duch” Hera Armeńczyka wywodzi się tedy z Platona, Popiela — z kronik średniowiecznych.

samozaprzeczenie regułą dyskursu mistycznego. Deklarując: „ułudą jest świat zewnętrzny”, „prawdą jest świat wewnętrzny”, twierdzenia te dezawuował pośrednio faktem ich u z e w n ę t r z n i e n i a, pisarskim sformułowaniem i publikacją. Stan ten powodował różnego rodzaju napięcia i brak równowagi w dyskursie mistycznym. Wyrażał się jego zdecentrowaniem i rozproszeniem, utratą przezeń tożsamości. Owocował zwykle niesuwerennością i hybrydycznością, wielopostaciowością i różnopościowością, łatwością przekształcania się w dyskurs jakiegoś innego typu, płynnością i nieokreślonością znaczeń, niemożnością kompozycyjnego i treściowego zamknięcia tego dyskursu (zamknięcie takie byłoby świadectwem jego nieautentyczności, ponieważ narzucałoby formę skończoności rzeczywistości w nim relacjonowanej, z definicji nieskończonej, „nieobliczalnej”). *Król Duch* mógłby stanowić przykład oraz ilustrację owych antynomii dyskursu mistycznego, ciężenia przezeń ku amorficzności.

Do znamion jego zdają się należeć przesunięcia w pozycji i roli mistyka, podmiotu mówiącego, który z adresata i depozytariusza objawienia zamienia się w stosunku do adresata (odbiorcy) tekstu mistycznego w objawiciela i nauczyciela. Przykładem tego rodzaju tekstu może być wiersz Słowackiego rozpoczynający się wersem *Bóg duch, innego zwać nie będziecie*:

Bóg duch, innego zwać nie będziecie
W nieszczęściu waszym, o bracia moi.
Duch Syn — objawion formą na świecie,
W gwiazdach — w miesiącach i słońcach stoi,
A w nim Miłości duch — Duch Święty,
Przemienion w róże i w dyjamenty⁶.

Dyskurs powyższy wydaje się typową skądinąd dla Słowackiego kontaminacją poetyckości i rewelowanej przez poetę doktryny „nowej wiary”, która wyraża się w możliwie zwięzłym i wyrazistym *credo*. Jego rdzeń zawiera właśnie cytowana sekstyna, objaśniająca tajemnicę Trójcy Świętej, akcentująca paradoksalną jedność i zarazem troistość bóstwa, przedmiotu wiary i kultu („Bóg duch”, „duch Syn” oraz „Duch Święty”). Teozoficzną osobliwością wykładu jest wydobycie „duchowej” natury bóstwa i zarazem — zwłaszcza w strofie drugiej — jej współjedności z naturą ludzką w tym względzie. „Bycie duchem” jest bowiem rysem wspólnym bóstwa i człowieka. Dyskurs Słowackiego reweluje „prawdę”, że relacja między boską Trójcą duchów i duchem człowiekiem obejmuje zarówno stosunek

⁶ W szkicu tym teksty Słowackiego cytuję według wydania M. Bizana i P. Hertza: J. Słowacki *Dzieła wybrane*, t. 1: *Wiersze i poematy*, Warszawa 1987.

podporządkowania ducha człowieka Trójcy, jak też uczestnictwo w boskości i jej przymiotach — właśnie na tej zasadzie, iż przymiot duchowości jest wspólny bóstwu i człowiekowi. Łączy się z nim pierwiastek nieśmiertelności i wszechmocy. Na ten pierwszy wskazuje strofa druga, na drugi — trzecia.

Dyskurs ten nie ogranicza się i nie sprowadza do anonimowego i przedmiotowego wykładu doktryny religijnej. Dotyczy on przecież nie tyle znanej i uznanej nauki kościelnej, ile jest właśnie objawieniem „nowej wiary” — jedynie prawdziwej i wyłącznej. Demonstruje zarówno „wiarę, w którą się wierzy”, jak i „wiarę, która wierzy”, tj. wiarę wierzącą, egzystencjalnie aktywną i ekspansywną. Dyskurs ów spełnia się, by tak rzec, w wymiarze performatywnym, jako wiążąca egzystencjalnie deklaracja podmiotu mówiącego i działanie skierowane w stronę adresata („wy”, „bracia moi”). Istotą tego działania nie jest bynajmniej perswazja — zabieganie o przychyłność odbiorcy i przekonywanie go — lecz kategoryczny i obligujący nakaz („Bóg duch, innego zwać nie będziecie”), zniewalający do respektu i posłuszeństwa, wykluczający dyskusję, zastrzeżenia czy sprzeciw.

Dyskurs ciąży w ten sposób raczej ku wykreowaniu zwartej wspólnoty wierzących niż ku obiektywnemu i wiernemu odtworzeniu struktury rzeczywistości ponadzmysłowej, tj. struktury bosko-ludzkiego ducha. Teozoficzny wykład, podległy zasadzie reprezentacji (u Słowackiego reprezentacja pokrywa się z reinterpretacją teologicznej idei Trójcy Świętej), realizuje się w toku i trybie komunikacji performatywnej. Jej wytyczną jest *przemiana* słowa poetyckiego w akt i czyn wiary religijnej, a przez wiarę — przemiana zastanej rzeczywistości zmysłowej i materialnej, poddanie jej „rządom ducha”, jego nie znającej ograniczeń wszechmocy. Utwór Słowackiego sytuuje się tedy na dwóch płaszczyznach jednocześnie: *mimesis* i *pragmatyki*. Odsłania i szkicuje strukturę rzeczywistości *uprzedniej* wobec dyskursu (choć zarazem także mu współczesnej), pragnie stać się jej obrazem. Z drugiej strony, *ingeruje* w rzeczywistość, postuluje jej przemianę, mieni się *implicite* jej „ziarnem nasiennym”, w konsekwencji — dynamiczną, przekształcającą ją częścią.

Na tym tle postawa podmiotu mówiącego wydaje się bliższa postawie mistyka niż teozofa (obie one zresztą się nie wykluczają). Wiersz Słowackiego niewątpliwie nie spełnia warunków „bezpośredniego sprawozdania z objawienia”, choć je zakłada. Nie spełnia ich w tym względzie, iż nie relacjonuje wydarzenia komunikacji z bóstwem lub figurami pochodnymi (aniołami, świętymi, prorokami itp.) ani też nawet nie czyni do niego aluzji. Mieści się przede wszystkim w formule *Du-Lyrik*, nie zaś w formule liryki wyznaniowej. Podmiot mówiący zaznacza bezpośrednio swą obecność w dyskursie jedynie w zwrocie „o,

bracia moi”, a więc w zaimku dzierżawczym, nie osobowym. Z pewnością fakt ten — usunięcie indywidualnego ja osobowego na dalszy plan — eksponuje zarazem m e d i u m i c z n y i w s p ó l n o t o w y charakter przekazu poetycko-religijnego. Stanowi on bowiem w odczuciu poety odsłonięcie „transcendencji”, wystąpienie w roli rzecznika bytów i powinności nadrzędnych wobec osobistego ja, władnych nakazywać mu i domagać się posłuchu, podobnie jak podmiot mówiący czyni to wobec zbiorowego adresata.

W utworze Słowackiego akcent pada na komunikację ze współwyznawcami, nie z bóstwem. I to właśnie określa jego charakter ponadindywidualny, wspólnotowy. Podmiot mówiący zwraca się oraz apeluje do wspólnoty losu i do wspólnoty wiary jednocześnie. Pierwszą wyznacza kondycja „nieszczęścia”, w jakim pogrążeni są „bracia”, drugą — jednakowe *credo*. Warto zauważyć, iż owa wspólnota wiary zachowuje równocześnie charakter egalitarny i hierarchiczny. Egalitaryzm jest tu pochodną więzi „braterstwa” między podmiotem mówiącym i współwyznawcami, hierarchia zaś wynika z zasady, według której duchy wyższe „podciągają” niższe, doskonałą je, pouczają i pocieszają, są dla nich podporą i autorytetem, sprawują nad nimi zwierzchnią władzę. Utwór Słowackiego mieści się *implicite* w tej formule. Źródłem autorytetu w etosie mistycznym poety były jednak pokora, gotowość do znoszenia cierpień i ofiarowania się za i dla innych. Fakt ten motywował być może w jakiejś mierze „ukrycie” podmiotu mówiącego oraz wydobycie misji i mocy tkwiących w „braciach” („Boście strażnicy globu północni, Wy słońce duchowie — w duchu wszechmocni”).

Błędem byłoby jednak sądzić, iż dyskurs mistyczny Słowackiego stronił od manifestowania podmiotowości⁷ i bezpośrednich odwołań do istot, mocy i wydarzeń nadnaturalnych, ich objawień oraz obcowania z nimi. Dyskurs mistyczny (czy może ostrożniej: zabarwiony mistyką) różni od teozoficznego czy teologicznego właśnie ów pierwiastek indywidualny i o s o b i s t y w kontaktach ze sferą transcendencji, jego faktyczna lub potencjalna obecność w tym dyskursie, oddziaływanie przezeń na role odgrywane w komunikacji z „ziemskim” i „doczesnym” otoczeniem. Mistyka wiąże się tu z wypełnianiem powierzonej mistykowi misji doczesnej i z powołaniem się na niezbędne w tym celu pełnomocnictwo z „wyższego źródła”, legitymizujące jego rolę i działania.

⁷ Pogląd taki głoszą niektórzy badacze Słowackiego, zob. J. Tomkowski / *Słowacki...*, s. 17. U Tomkowskiego wynika on z tego, iż autor ów na siłę i wbrew faktom nagina pisarstwo Słowackiego do przyjętego przez siebie modelu mistyki, według którego mistyk obowiązkowo musi być anonimowy. Autor *a priori* uznaje, że Słowacki jest mistykiem, a zatem że „znika z dzieła”, „kopiuje listy z nieba”, pisze „niedbałym stylem” itd., co rozmija się z realiami tekstowymi Słowackiego.

Wyrazistym przykładem takiej manifestacji podmiotowości mistycznej — bliskiej zresztą konwencji polskiego romantyzmu, wtopionej w nie — był wiersz *Tak mi Boże dopomóż*, jeden z najlepszych utworów liryki religijno-konfesyjnej Słowackiego i być może liryki europejskiej w tej dziedzinie. Początek utworu obwieszczał czytelnikowi „wielką nowinę” duchowej przemiany poety:

Idea wiary nowej rozwinięta,
W błysnieniu jednym zmartwychwstała we mnie
Cała, gotowa do czynu i święta.
Więc nienadaremnie! o! nienadaremnie
Snu śmiertelnego porzuciłem łożę.
Tak mi dopomóż Chryste Panie Boże!

Dyskurs poetycki skupił się tutaj na osobie poety, autora wiersza, i na przełomowym fakcie biograficznym z jego życia. Wyzaczyło go raptowne, spowodowane aktem iluminacji („błysnieniem jednym”) przejście ze stanu „snu śmiertelnego” do „zmartwychwstania” za sprawą objawienia się „nowej wiary”. Pojawienie się tej wiary od razu i w jednym momencie „całej, gotowej do czynu i świętej” — z pominięciem długich i skomplikowanych procesów formowania się idei i praktyk religijnych w rzeczywistości historycznej — uwydatniało **c u d o w n o ś ć** przytoczonego zdarzenia. Jego okoliczności sugerowały udział oraz ingerencję istot i mocy transcendentnych wobec przyrodzonego porządku rzeczy, ich sprawstwo w dokonaniu przełomu. Były poręczeniem dla „nowej wiary”, objawionej poecie i powierzonej mu jako misja.

„Mały ja, biedny — wyznawał podmiot mówiący wiersza — ale serce moje Może pomieścić ludzi miliony”. To zespolenie się mówiącego z „milionami” i poczuwanie się do odpowiedzialności za nie upodabniało mówiącego do Mickiewiczowskiego Konrada z *Dziadów* cz. III. Uwidaczniało przestrzeń intertekstualną, w której dyskurs się sytuował: z której się wyłaniał i w którą się wpisywał. Była to przestrzeń współczesnej poecie kultury literackiej, która tego rodzaju relację: ekskluzywną ja poetycko-religijną — miliony zwykłych ludzi uznawała za dopuszczalną i powszednią, tj. za mieszczącą się w konwencjach literackich epoki. To samo dotyczyło przetworzenia literackości w religijność i odwrotnie. Przekształcenia takie w romantyzmie polskim i europejskim były normą.

Poeta w omawianym wierszu wskazywał, iż nowa wiara powstała właśnie w nim („zmartwychwstała we mnie”), nie zaś w kimkolwiek innym⁸. Fakt ten w jego

⁸ Wiersz *Tak mi Boże dopomóż* powstał 13 lipca 1842 r., następnego dnia po pierwszym spotkaniu z Towiańskim w Paryżu, co powoduje, iż czyta się go niekiedy jako wyznanie towianizmu, wręcz akces do tego ruchu. Nie jest to takie oczywiste, bo wiersz jest apoteozą ja poety, a nie osoby czy nauki Towiańskiego.

wypowiedzi nabierał szczególnego znaczenia. Występował on bowiem nie tylko jako głosiciel objawienia i doktryny religijnej, lecz jako adresat wiary. Uosabiał tym samym odkupiciela i zbawcę „milionów”, postać nowego Chrystusa⁹. Wiersz w sposób pośredni, ale jednoznaczny i dobitny oznajmiał o jego boskości. Deklarował posiadanie przymiotów analogicznych do ewangelicznego Chrystusa. Na boskość tę wskazywała relacja ja — inni, którą ujawniał w omawianym utworze poeta. Chociaż w aspekcie człowieczym „mały, biedny”, jak mówił o sobie, to przecież nie należał do „milionów”. Nowa wiara powierzała mu władzę nad nimi.

Przyszłą rolę jej głosiciela określał wymowny zwrot „ze mnie będą mieli” odnoszący się do wspomnianych „milionów” i do „tych wszystkich”, a więc do ogółu ludzi, nie obejmującego wszakże mesjasza. Trzykrotnie powtórzone w drugiej strofie „ze mnie będą mieli” ogólnie i metaforycznie wskazywało na zapowiadane dary dla ogółu. Należały do nich „zbroje”, „piorun czerwony” i „szczęścia podnóże”. Bardziej czytelna była trzecia strofa. Otóż za pośrednictwem kunsztownej konstrukcji polisyntaktycznej informowała o tym, jakie nadludzkie cechy posiada autor. „I będę wieczny”, „I będę mocny”, „I będę szczęśny”, „I będę stworzon — jak rzecz, którą stworzę”.

Końcowe strofy wyraźnie zapowiadały ubóstwienie ja mówiącego, przemianę w Syna Bożego, zbawiciela. Warto przytoczyć je w całości ze względu na odzwierciedlony w nich, wzorcowy wręcz przykład dyskursu mistyczno-mesjanistycznego, właściwej mu logiki rewelacji, wyrażonej w nim siły przekonania, toku emocjonalnego i współgrającej z tym ekspresywności poetyckiej:

Widzę wchód jeden tylko otworzony,
I drogę ducha tylko jednobramną...
Trzymając w górę palec podniesiony,
Idę z przestroga — kto żyw — pójdzie za mną...
Pójdzie — chociażbym wszedłszy szedł przez morze...
Tak mi dopomóż Chryste Panie Boże!

Drugi raz pokój dany jest na ziemi
Tym, którzy miłość mają i ofiarę...
Dane zwycięstwo jest nad umarłemi,
Dano jest wskrzeszać tych, co mają wiarę...
Na reszcie trumien — Ja — pieczęć położę.

⁹ Ta sprawa wymagałaby dłuższych rozważań i szczegółowej argumentacji, co w tym miejscu jest niemożliwe. Wypada wskazać, iż u Słowackiego występuje zwrot, który taką interpretację uprawdopodobnia. W wierszu *Prąd sprawy idzie przez Boga zaczęty* pojawia się znamieny wers: „Jak P o l a k C h r y s t u s — słuchałem wzdrygnięty”. Również w *Genezis z Duchą* znajduje się jasna w tej materii wskazówka: „jam się nagle uczułem w przeszłości Nieśmiertelnym, Synem Bożym, stwórcą widzialności”. To ja, o które tu idzie, należy do Słowackiego. Zob. J. Słowacki *Krąg pism mistycznych*. Oprac. A. Kowalczykowa, Wrocław 1982, s. 14.

Tak mi dopomóż Chryste Panie Boże!

Lecz tym, co idą — nie przez czarnoksiężta,
Ale przez wiarę dam, co sam Bóg daje —
W ich usta włożę komendę zwycięstwa,
W ich oczy — ten wzrok, co zdobywa kraje,
Ten wzrok, któremu nic dotrzeć nie może —
Tak mi dopomóż Chryste Panie Boże!

Z pokorą teraz padam na kolana,
Abym wstał silnym Boga robotnikiem.
Gdy wstanę, mój głos — będzie głosem Pana,
Mój krzyk — ojczyzny całej będzie krzykiem,
Mój duch — Aniołem, co wszystko przemoże.
Tak mi dopomóż Chryste Panie Boże!

Utwór ogłaszał przemianę poety w podmiotowość religijną, kreującą. Mówiły o niej słowa „kto żyw — pójdzie za mną”, cudowne, Mojżeszowo-Chrystusowe pokonanie przeszkody wodnej suchą stopą, władza wskrzeszania umarłych i czynienia umarłych umarłymi, prawo i możliwość dawania tego, „co sam Bóg daje”, obietnica ostatecznego zwycięstwa, głos, który „będzie głosem Pana”, czy anielstwo, „co wszystko przemoże”. Pociągało to zatem zawieszenie praw i warunków rzeczywistości, możliwość działania ponad czy poza nimi, za sprawą samego tylko wysiłku duchowego i słowa *fiat*. Oznaczało pełnię autokreacji, którą zapowiadały słowa „I będę stworzon — jak rzecz, którą stworzę”. Biblijny los człowieka — istoty ulepionej z gliny, powstającej z prochu i w proch się zamieniającej, skazanej na pracę w pocie czoła, zdanej na nieobliczalne kaprysy przyrody i historii — omijał rewelatora. Nie stosował się do niego. Nawet sugestywnie przywołany w wierszu akt pokory stanowił według niego jedynie przygotowanie do stania się „silnym Boga robotnikiem” i do przemiany w istotę, „co wszystko przemoże”.

W tym kontekście słowa mówiące o „otworzonym tylko jednym wchodzie” i o „drodze ducha tylko jednobramnej” komunikowały sugestię, iż objawiona „nowa wiara” jest jedynie prawdziwą, jej zaś objawiciel — nowym mesjaszem, obdarowanym mocą nadprzyrodzoną. Z kolei twierdzenie, iż nastał na ziemi „drugi pokój”, musiało nasuwać myśl o pojawieniu się drugiego Chrystusa — osiemnaście wieków po przyjściu pierwszego. Czy uważał się za niego Słowacki, autor wiersza *Tak mi Boże dopomóż*, należy pomieścić w sferze interpretacyjnych domysłów. Jednoznacznej deklaracji w postaci słów: „Ja jestem nowy Chrystus” w wierszu nie było. Obecność wielu form *futurum* nadawała wypowiedzi poety cechy proroctwa, które miało się dopiero spełnić. Powiadamiała ona adresata o tym, co miało się dokonać — kim

stanie się podmiot mówiący i jaką przemianę spowoduje „na ziemi” — oraz o tym, że proces realizacji się już rozpoczął.

Rodzi się pytanie, czy utwór *Tak mi Boże dopomóż* oraz podobne można odbierać w kategoriach deklaracji egzystencjalnej, jako wypowiedź performatywną w rozumieniu teorii aktów mowy J.L. Austina, a więc taką, która wykracza poza umowność językową i literacką oraz odwzorowuje pewną rzeczywistość pozajęzykową i pozaliteracką i zarazem coś w niej sprawia, tworzy w niej jakiś nowy stan rzeczy. Otóż jest rzeczą bezsporną, iż utworów w rodzaju *Bóg duch, innego zwać nie będziecie* i *Tak mi Boże dopomóż*, podobnie jak wielu innych tekstów Słowackiego, nie sposób odbierać adekwatnie wyłącznie w planie umowności językowej i literackiej. Tym samym nie można odczytywać ich także jedynie w planie fikcji literackiej, zmyślenia, ludyczności, wystylizowania odnoszącego się do jakiegoś „poważnego” wzoru i ów wzór naśladowanego w celach „udania go”, z myślą o doznaniu głównie przeżyć i przyjemności natury estetycznej. Przekraczają one estetykę.

Utwory poety komponowane pod wpływem przełomu duchowego i objawienia się mu („zmartwychwstania” w nim) „idei nowej wiary” kierują się poza obręb wspomnianych umowności. Przesuwają się w plan egzystencjalnego serio, tj. w plan eschatologicznie umotywowanej i intersubiektywnie obligującej powagi. Podmiot mówiący *implicite* zobowiązuje się wobec czytelnika (słuchacza) do odpowiedzialności za to, co wypowiada i głosi. Podejmuje w istocie wobec niego zobowiązanie, że myśli i sądzi dokładnie tak, jak mówi. Jeśli więc stwierdza, jak czyni to na początku wiersza *Tak mi Boże dopomóż*, że pojawiła się u niego idea nowej wiary, następnie zaś że pojawiła się ona nagle, w postaci całościowej i gotowej już do urzeczywistnienia, to jest w pełni i bez reszty przekonany o tym, że było i jest właśnie tak, jak stwierdza. Inaczej mówiąc, podmiot mówiący formułuje tu wypowiedź w trybie *p r a w d y*, sądu kategorycznego, nie zaś quasi-sądu (w interpretacji, jaką pojęciu temu nadawał Ingarden). Wypowiedź ta odzwierciedla tu poznawczo („reprezentuje”) niezależną od niej rzeczywistość, tj. fakty i zdarzenia, które się w niej dokonały, i powiadamia o tym czytelnika.

Ale nie tylko odzwierciedlenie stanu rzeczywistego i akt powiadomienia o nim są tu znaczące i ważne. Wypowiedź bowiem swym pojawieniem się i poetyckim uformowaniem jest sama w sobie działaniem i zdarzeniem w rzeczywistości duchowej i w przestrzeni komunikacyjnej. Jest więc „czynem”, „słowem działającym”. Inicjuje w zamyśle przemianę „wszystkich”, milionów ludzi, w domyśle: wspólnoty wiernych, narodu, ludzkości. Niezamierzenie realizuje zasady magii i mitu.

Ta właśnie cecha: przeniesienie wypowiedzi odznaczających się retoryczną i literacką umownością w plan egzystencjalnie obligujący, sądu kategorycznego, etycznie wiążącej oceny oraz performatywności wywołującej za sprawą słowa zdarzenia w sferze pozasłownej należy do osobliwości mistycznego dyskursu w poezji.

Dyskurs ten odznacza się bowiem w omawianej dziedzinie znamioną ambiwalencją. Nie stroni bynajmniej od środków i chwytów retoryki i sztuki poetyckiej w ich historycznie najbardziej rozwiniętych i wyszukanych zasobach, lecz posługuje się nimi do własnych celów i w tym też kierunku je modyfikuje. Szczegółowa analiza i ocena tych modyfikacji wykracza poza ramy niniejszego szkicu. Można tu jedynie zauważyć, iż nakładanie na siebie — jak to ma miejsce u późnego Słowackiego — dyskursu religijnego i poetyckiego powoduje w rezultacie swoisty b i c e n t r y z m jego pisarstwa w tym względzie (faktycznie jest ono policentryczne, pojawiają się w nim bowiem także jeszcze inne dyskursy, takie jak publicystyczny, filozoficzny, mitologiczny itd.). Nadaje mu charakter synkretyczny i wielofunkcyjny.

Przejawia się to także w detalach. Konwencjonalne, poetyckie *decora*, jak „róże” lub „diamenty”, nabierają w cytowanym już wierszu *Bóg duch* w zwrocie „Duch Święty, Przemienion w róże i w dyjamenty” treści symbolicznej. „Róże” bowiem znaczą więcej i coś innego niż róże, a „dyjamenty” więcej i coś innego niż diamenty. Przemieszczają się kategoriałnie w inny krąg bytowy. Tracą znaczenie objawów zmysłowej urody i zbytku natury, zostają natomiast wciągnięte w krąg teofanii, objawiania się boskości. Owo przemienienie Ducha Świętego „w róże i dyjamenty” owocuje w następstwie e s t e t y z a c j ą bóstwa, ale zarazem róże i diamenty zamieniają się w szczególnego rodzaju d e w o c j o n a l i a i funkcjonują jako rekwizyty religijności.

Wydaje się, że obserwacje powyższe można odnieść do ogółu dyskursów mistycznych Słowackiego. Estetyka i egzaltowana religijność żyły w nich w symbiozie. Wzajemnie się wspierały i przenikały.

Będąc z istoty swej komunikacją komunikacji — podwojeniem porozumiewania się i nałożeniem na siebie doświadczeń różnego typu — mistyka zderza się z trudnościami, które zagrażają zwartości jej dyskursów. Trudności te rodzi konieczność przeniesienia i przekładu komunikacji z transcendencją w płaszczyznę literackiej, kulturowej, historycznej i społecznej immanencji, gdzie obowiązują zgoła inne prawa niż w tej pierwszej dziedzinie. Przekształcony w dyskurs, kontakt z *sacrum* podlega pospolitym regułom świata *profanum*: zapisowi, konwencjom języka, stylu i poetyki, procedurom wydawniczym, rynkowi, opiniom krytyki i ocenom czytelnika. Doświadczenie wewnętrzne ulega w procesie komunikacji

komunikacji uzewnętrznieniu, intymne obcowanie z transcendencją zamienia się w spektakl dla słuchaczy, czytelników lub widzów, którzy reagują nań na sposób przypadkowych gapiów lub beztroskich recenzentów, jedyne i niepowtarzalne spotkanie z absolutem staje się wartością relatywną. Dramatyzm dyskursu mistycznego polega więc na tym, że fakt z a k o m u n i k o w a n i a spotkania z absolutem jest z konieczności zawsze faktem historycznym, konwencjonalnym, względnym, nie może być natomiast faktem absolutnym (wyrażenie „fakt absolutny” stanowi *contradictio in adiecto*).

Skutkiem tych niemożności bywa częstokroć przerzucanie się mistyki ze skrajności w skrajność. Doświadczeniu „możliwości niemożliwego” przeciwstawia się krańcowe zwątpienie we własne siły. Poczuciu „nieśmiertelności” i „wszechmocy” — opisywane w mistycznej poezji Słowackiego „umieranie z przestachu” w obliczu Stworzyciela nachodzącego poetę „nocą na ziemi”, „w ogniach z trzaskiem i szelestem” (wiersz *Zachwycenie*). Wyobrażenie o własnej boskości zderza się z porównywaniem siebie do „drżącego listka osiny” (*Radujcie się, Pan wielki narodów nadchodzi...*). Pewności paruzji towarzyszy załamanie się wiary w cudowną przemianę i naprawę świata. Z przekonaniem o wyjątkowości pełnionej misji łączy się deziluzja co do własnej osoby i głoszonych prorocत्व. Oto przykłady:

O! gwiazdy zimne — o świata szatany,
Wasze mię wreszcie niedowiarstwo zwali...
Już prawie jestem człowiek obłąkany,
Ciągle powiadam, że kraj się już pali,
I na świadectwo ciskam ognia zdroje,
A to się pali tylko serce moje.
(*Dajcie mi tylko jedną ziemi milę...*)

Daję wam tę ostatnią koronę pamiątek
I łez i dawnych moich nadziei koronę...
Dawniej myślałem rzeczy uczynić szalone,
Wami — założyć nowych narodów początek,
Lecz mi teraz wystarczy mały ziemi kątek,
Gdzie w deskowej się zawrę muszli i utonę.
(*Daję wam tę ostatnią koronę pamiątek...*)

Deziluzja mistycznych uniesień wydaje się w przytoczonych utworach pełna. Sam poeta odważnie odsłania ich mechanizm:

O! bracia moi, kiedy krzyżem leżę,
A proszę Boga o kraj, o człowieka —

To mi się zdaje, że tętnią rycerze,
A wróg z piorunem przed nimi ucieka...
Chcę biec — lecz kiedy na blask gwiazd wynidę,
Gwiazdy mię drwiące pytają, gdzie idę...
(Dajcie mi tylko jedną ziemi milę...)

W ostatnim przykładzie demaskują je słowa „To mi się zdaje, że...” oraz „Chcę biec — lecz [...] Gwiazdy mię drwiące pytają, gdzie idę...” Deziluzyjne i samokrytyczne wiersze poety upatrują tedy źródła wyobrażeń transcendujących rzeczywistość ziemską — historyczną, społeczną i polityczną — w sile jego pragnień i myśleniu życzeniowym. Utożsamiały one arbitralnie chcenie czegoś z jego doraźnym spełnieniem się. U podstaw uniesień tkwiły zatem samoułuda i woluntaryzm ontologiczny: zignorowanie lub zatarcie różnicy między aktem subiektywnym pragnienia i faktem jego spełnienia w realnym świecie oraz skłócenie między wyidealizowanym wyobrażeniem rzeczywistości a rzeczywistością taką, jaka ona była naprawdę, poza tym wyobrażeniem.

Słowa „Już prawie jestem człowiek o b ł ą k a n y” oraz „Dawniej myślałem rzeczy uczynić s z a l o n e” przenoszą doświadczenie mistyczne w krąg bliski patologii. Ukazują one zarazem w sposób niezamierzony dwoistość poety: w sposobie percepcji świata, otoczenia społecznego i wreszcie samego siebie. Być może ta właśnie dwoistość znajdowała dogodnie dla siebie ujście w podwójnej komunikacji, kluczowej dla mistyka i mistyki. Cokolwiek by zresztą powiedzieć, Słowacki nie był — wzorem chociażby Emanuela Swedenborga czy Jakuba Böhme — bez reszty naiwny i wobec siebie samego bezkrytyczny. Doznaniom mistycznym towarzyszyło poczucie klęski. Ich początkiem były myśli o stworzeniu „nowego człowieka duchowego” oraz o zakładaniu „nowych narodów”, końcem zaś stała się już tylko troska o „deskową muszlę” i „mały ziemi kącik”. W tym rozpięciu między przekonaniem o własnej nieśmiertelności i wszechmocy a troską o posiadanie po śmierci chociażby własnego grobu — kącika tej ziemi, którą tak mocno pragnął „przeduchowić”! — zawarła się egzystencjalna i poetycka historia mistyki Słowackiego, jej wzlotów i rezygnacji, jej wewnętrznej, intelektualnej i moralnej ruiny. „Wielcyśmy byli i śmieszniśmy byli, Bośmy się duchem Bożym [...] popili” — te słowa poety można uznać za epilog tej historii.

Nie oznaczały one jednak pojednania z „czasem zgodzonym z zegarami ziemi”. Nie były zatem zgodą na rzeczywistość taką, jaka ona była za życia poety, na powszedniość i stosunki w niej zastane. Między „upojeniem duchem” i „wytrzeźwieniem z ducha” nie było w odczuciu poety stanu pośredniego. Znaki transcendencji i znaki rzeczywistości zdawały się wskazywać to samo: b e z d o m n o ś ć , p u s t k ę . Groza „wielkiej nocy”, tak

powściągliwie wyrażona w krótkim wierszu *Wieniec związane z rzeczy przeklętych*, stanowiła w poezji mistycznej Słowackiego stale majaczące tło, które uparcie przywodziło na myśl wspomniane znaczenie tych znaków:

Prac przenajświętszych łamie się moc:
O! wielka noc! o! wielka noc!
Czujmy — bo kur wnet zapieje trzeci,
Ciemności wiecznych — anioł przeleci.

Jeżeli wizję zapowiadanych „ciemności wiecznych” rozumieć jako poetycki obraz nicości¹⁰, stanowiącej graniczne doświadczenie egzystencji postawionej w obliczu śmierci oraz kończące podsumowanie wszystkiego, co istnieje, to liryczne dyskursy mistyczne późnego Słowackiego odsłaniają tu nową, zaskakująco dramatyczną i współczesną perspektywę interpretacyjną. Skonfrontowane z przywołaną wizją, nie dają się wtłoczyć ani w „mistyczny optymizm”, przypisywany poecie przez niektórych badaczy, ani w egzaltowaną religijność, która w zderzeniu z obrazem „wielkiej nocy” i „wiecznych ciemności” łamiących „prac przenajświętszych moc” doznaje krachu, ani w towiańszczyznę, którą mistyczna liryka Słowackiego nieskończenie przerasta swą egzystencjalną głębią i wieloznacznością. Uświadomiona i przeżyta egzystencjalnie wizja ostatecznej nicości okazuje się aspektem „drugim dnem” i odwrotnością boskiego absolutu oraz perfekcjonizmu spirytualistycznego, tak skądinąd bliskich poecie i tak często przez niego lirycznie opiewanych.

Mistyka późnego Słowackiego ukazuje tu zasoby znaczeń, które wykraczają poza historyczny romantyzm, poza religijność samą, poza sztukę poetycką rozumianą jako wirtuozeria formy i przeżycie piękna. Jej moralnym finałem wydaje się przerażające odkrycie poety, iż „oblicze Pana”, tajemnicy wszystkiego, początku i końca, budzące w człowieku, „ptaszku zalęknionym”¹¹, trwogę i zachwyt, jest również obliczem „wiecznych ciemności”, kresu wszystkiego, gdzie gasną mistyczne „słońca” i kończą żywot „duchy słoneczne”, gdzie gaśnie zarówno stara i nowa wiara, jak i przeciwne im niedowiarstwo. Kto wie, może to omawiany w tym miejscu wiersz *Wieniec związane z rzeczy przeklętych* jest właściwym kluczem do mistyki późnego Słowackiego: rozumianej dosłownie, jako — tajemnica,

¹⁰ Odmienną interpretację tego wiersza przedstawia M. Maciejewski w: *Juliusza Słowackiego rym błyskawicowy. Analizy i interpretacje*. Pod red. S. Makowskiego, Warszawa 1980, s. 149-154. Maciejewski wiąże utwór z rokiem 1848 i katastrofizm u Słowackiego, pomija zaś jego wymowę egzystencjalną i światopoglądową wyrażoną w zwrocie „prac przenajświętszych łamie się moc” oraz w zapowiedzi „ciemności wiecznych”.

¹¹ Określenie z wiersza *Zachwycenie*.

istnienie rzeczy, do których ni zmysły, ni rozum dostępu na razie nie mają, wiara zaś wydaje się hurraoptymizmem lub kalkulacją na wyrost.

Dyskursy liryczno-mistyczne Słowackiego stawiają badacza wobec wielu trudnych do jednoznacznego rozstrzygnięcia kwestii historycznoliterackich, biograficznych, tekstologicznych i hermeneutycznych. Należy do nich chociażby pominięta tu sprawa ich diachronii, genezy i kontekstu, dalej recepcji i stanu badań nad nimi. Taką rzeczą jest przede wszystkim sama ich „mystyczność”. Dyskursy te można równie zasadnie zwać genezyjskimi, mesjanistycznymi, teozoficznymi czy spirytualistycznymi. Nazwę „mystyczny” nasuwają i motywują w pierwszym rzędzie indywidualny i subiektywny charakter występującej w nich religijności, nacechowany egzystencjalną powagą stosunek do boskości i transcendencji, przekonanie o możliwości i fakcie bezpośredniego obcowania z istotami i zjawiskami uważanymi za nadprzyrodzone, radykalny spirytualizm, bezkompromisowe przenoszenie kategorii objawienia i wiary na życie i twórczość, kształtowanie według nich zachowań i obrazu świata, powszednie doświadczenie teofanii i obecności *sacrum*.

Z drugiej strony, uprawianie mistyki na niwie literatury i sztuki stwarza sytuacje paradoksalne, antynomiczne i zmystyfikowane. Zderza bowiem postawę i zachowania, których istotą jest uwewnętrznienie połączone z negowaniem wartości zmysłowo-cieleśnych, z praktyką, która zmierza w kierunku przeciwnym, ku uzewnętrznieniu, ku ekspresji i komunikacji. Mistyczne ja dla siebie, ja w obliczu transcendencji, będące negacją ja dla innych uprzedmiotawia się i wyraża w tworach, które jego intymność wystawiają na widok i licytację publiczną oraz zmieniają z powrotem w owo ja dla innych. Sfera przeżyć mistycznych podlega bowiem transkrypcji artystycznej i przemianie w kategorie estetyczne, bytowo, jakościowo i funkcjonalnie różne od religijnych, pod wieloma względami sprzeczne z ostatnimi. Poetyckie uzewnętrznienie przeżyć mistycznych — podległe rygorom kompozycji i stylu, ujęte w tok wyrafinowanej wersyfikacji, poddane wystylizowaniu, obliczone na efekt estetyczny — uruchamia składniki i ogniwa komunikacji literackiej, które jako takie z mistyką niewiele mają wspólnego. Przeniesiona w plan literacki mistyka staje się rzeczą tworzywa, obrazu, fikcji literackiej, polifonii, intertekstualności. Dyskurs liryczno-mistyczny jest więc z natury rzeczą hybrydą¹².

Ten hybrydyczny charakter mistyki trafnie wyraził w wierszu *Mistycyzm* Norwid, zawzięty jej krytyk z pozycji ortodoksji katolicko-kościelnej:

¹² Inaczej stawia sprawę S. Makowski, który uważa „system genezyjski” Słowackiego — pokrywający się materiałowo z omawianymi tutaj tekstami — za „logiczną, zborną całość”, zob. jego *Wejść w system i zrozumieć*, w: *Słowacki mistyczny*, s. 389. Być może z punktu widzenia poety była to „zborna, logiczna całość”, ale nie jest ona taką faktycznie. Mistyfikacja i samozaprzeczenie tkwią u jej podstaw.

1

Mistyk? jest błędnym — pewno!
Więc i m i s t y c y z m nie istnieje?
Tylko jest próżnią rzewną,
Snem — nim roz-dnieje!...

2

Góral? na Alpów szczycie
Jeżeli się zabłąka w chmurę —
Czy wątpi o jej bycie
xxxxxxxxxxxxx
Błądząc — po wtóre?

Mistyka — tak można zrozumieć myśl poety — jest realnością iluzji religijnej, oksymoronem. Trudno zaprzeczyć trafności tej myśli.

przedruk pod zmienionym tytułem *Mistyka i metodologia* [w:] *Poetyka przemiany człowieka i świata w twórczości Juliusza Słowackiego, Materiały międzynarodowej sesji naukowej Olsztyn 22-23 listopada 1995 roku*, pod redakcją Mariana Śliwińskiego, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Olsztyn 1997, ISBN 83-87315-19-2, PL ISSN 0860-7273, s. 124-140