

Grzegorz Igliński

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: 0000-0002-1548-9211

Jaźń wyzwolona. Wincenty Lutosławski o *Widzeniu* Adama Mickiewicza

Wincenty Lutosławski postrzegany jest głównie jako filozof szerzący idee metafizyczne. Należy on jednak do tych myślicieli, którzy związani byli z twórczością literacką. Nie uprawiał co prawda stale tego rodzaju działalności, ale pozostawał w kontaktach z pisarzami sobie współczesnymi, jak na przykład Stanisławem Przybyszewskim i Tadeuszem Micińskim, uczestniczył w życiu literackim Młodej Polski oraz sięgał – co charakterystyczne dla całej epoki przełomu XIX i XX stulecia – do tradycji romantycznej.

Przed wszystkim zaś wiązał swe poglądy z poglądami mesjanistów polskich XIX wieku, nie tyle filozofów, co wieszczów, jak Mickiewicz i Słowacki [...]. Istotnie czerpał z nich swe poglądy, ale także, odwrotnie, poglądy ich interpretował wedle swoich. Przyczynił się najwięcej do tego, że pomysły wieszczów i pokrewnych im filozofów XIX w., między sobą dość rozbieżne, zaczęto traktować jako jeden filozoficzny system „mesjanizmu”. Uważał, że mesjanizm jest najwyższym, najbliższym prawdy szczeblem myśli filozoficznej¹.

Najwięcej uwagi poświęcił Juliuszowi Słowackiemu. Świadczą o tym osobne publikacje dotyczące wyłącznie tego poety², jak i rozrzucone

1 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 8, Warszawa 1988, s. 359.

2 Zob. Książd Robak [W. Lutosławski], *Teoria rasy Słowackiego*, „Eleusis” 1903, t. 1, s. 85–95; W. Lutosławski, *Darwin i Słowacki*, Warszawa 1909 (toż, „Sfinks” 1909, R. 2, t. 6, s. 176–198); W. Lutosławski, *Metafizyka w poezji Słowackiego*, „Biblioteka Warszawska” 1909, t. 4, s. 431–452; W. Lutosławski, *Przyrodnicy a Słowacki*, „Świat” 1909, nr 11, s. 5–6 (przedruk [w:] tegoż, *Na drodze ku wielkiej przemianie*, Warszawa–Kraków

w różnych pracach Lutosławskiego wypowiedzi o autorze *Snu srebrnego Salomei*. Filozof opracował także krytycznie i wydał *Genezis z Ducha*³ oraz przygotował *List do Jana Nepomucena Rembowskiego*, ale ta edycja nie weszła w obieg księgarski⁴. „Lutosławski nie tylko poszukuje w filozofii Słowackiego treści własnej metafizyki. Przypisuje mu także odbycie analogicznej drogi do prawdy”⁵.

Ponieważ o relacji Lutosławski – Słowacki pisano już kilkakrotnie⁶, warto przyjrzeć się bliżej relacji Lutosławski – Mickiewicz. Zadaniem będzie próba wyjaśnienia, w jakim stopniu twórczość wieszczka stanowiła dla Lutosławskiego źródło inspiracji, a na ile była przedmiotem wykładni w świetle własnych filozoficznych poglądów. Za przykład posłużą rozważania Lutosławskiego na temat wiersza Mickiewicza *Widzenie* (powst. 1835–1836), nieopublikowanego za życia poety.

Jeden z artykułów pochodzi z roku 1937 i jego autorstwo nie podlega dyskusji⁷. Drugi, o wiele wcześniejszy, bo z 1907 roku, jest anonimowy, ale ponieważ ukazał się w czasopiśmie „Eleusis”, współtworzonym przez Lutosławskiego, można podejrzewać, że filozof jest za niego odpowiedzialny⁸.

1912, s. 321–331); W. Lutosławski, *Psychologia Słowackiego*, „Głos Warszawski” 1909, nr 17, s. 2; nr 18, s. 1; nr 19, s. 2; nr 20, s. 2–3 (toż, „Kurier Poznański” 1909, nr 77–83); W. Lutosławski, *Zadania prac nad Słowackim*, „Eleusis” 1909, t. 5, s. 1–4; W. Lutosławski, *Dogmatyka Słowackiego*, [w:] *Pamiętnik Zjazdu Historyczno-Literackiego im. J. Słowackiego we Lwowie...*, zestawil W. Hahn, Lwów 1910, s. 84–93 (przedruk [w:] tegoż, *Na drodze ku wielkiej przemianie*, Warszawa–Kraków 1912, s. 301–320); W. Lutosławski, *Losy jaźni u Słowackiego*, Lwów 1910 (odb. z „Pamiętnika Literackiego” 1909, R. 8, s. 3–21).

3 J. Słowacki, *Genezis z Ducha. Pierwsze wydanie krytyczne z komentarzem treści i formy*, cz. 1: *Tekst i komentarz krytyczny z przemową ogólną*, oprac. W. Lutosławski, Kraków 1903.

4 J. Słowacki, *List do Jana Nepomucena Rembowskiego*, [Kraków 1910].

5 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976, s. 218.

6 Zob. [L. Belmont], *Piasek profesora Lutosławskiego*, „Wolne Słowo” 1908, nr 34–35, s. 6–9 (krytyka odczytu Darwin i Słowacki); H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, s. 174–252 (tu rozdz. III: *Prometeizm chrześcijański i mesjanizm*); J. Kaczyński, *Wincenty Lutosławski jako interpretator i edytor Juliusza Słowackiego*, [w:] *Twórczość Słowackiego. Oryginalność – uniwersalność – recepcja. Materiały z konferencji w 180-lecie urodzin poety*, Olsztyn, 21–23 listopada 1989, red. nauk. H.M. Małgowska, A. Kotliński, Olsztyn 1992, s. 173–185.

7 W. Lutosławski, *Widzenie Mickiewicza*, Warszawa 1937 (odb. z „Przeglądu Współczesnego” 1937, nr 6 [182], s. 95–113). Fragmenty przytaczane z tej broszury są w dalszej części niniejszej pracy oznaczane literą „L”.

8 *Wiersze religijne Mickiewicza: „Widzenie”, „Eleusis”* 1907, t. 2, s. 66–75. Fragmenty przytaczane z tego artykułu są w niniejszej pracy oznaczane literą „E”.

*

Na wstępie opracowania z 1937 roku myśliciel deklaratywnie stwierdza, że olśnienie przedstawione w wierszu jest zapisem autentycznego przeżycia Mickiewicza, doznanego w bliżej nieokreślonym czasie, zapisem urwanym jednak, pozbawionym zakończenia. Mistycy różnych epok wielokrotnie próbowali zwerbalizować swoje doświadczenia, a więc wyrazić to, co niewyraźne, przekraczające bowiem granice ludzkiego rozumowania. Jako przykład przywołuje Lutosławski *Boską Komedię* (powst. 1308–1321) Dantego Alighieri, twierdząc, że wizja kończąca to arcydzieło może posłużyć jako „miara zupełnie obiektywna” do oceny wiersza Mickiewicza.

Chodzi o 33. pieśń *Raju*, w której na prośbę św. Bernarda Matka Boska wyprasza u Boga łaskę dla Dantego, aby ten, oświecony przez Stwórcę, mógł poznać Jego tajemnice. Lutosławski cytuje obszernie fragmenty tej pieśni (w. 46–145) w przekładzie Edwarda Porębowicza oraz w oryginale włoskim. Po kolei krótko je również charakteryzuje.

Widzimy zatem Danta, wpatrzonego w Boga, w otoczeniu wielu Świętych i skarżącego się, że tego, co widział, nie może w pełni spamiętać, ani tego, co pamięta, wyrazić. Porównywa swą pamięć ze śniegiem, który w słońcu topnieje, lub z liśćmi Sybilli, które wiatr rozprasza. (L 6)

Dantemu pozostało tylko wspomnienie trudnego do wysłowienia szczęścia. Modli się więc do Boga o wsparcie w celu właściwego wypowiedzenia objawionych prawd. Potem ujawnia to, co zobaczył:

[.....] widzę wszystkich bytów przędzę:
Kochanie wiąże jednolitym splotem
To, co oddzielnie stoi w świata księdze.
Treść i przejawy rzeczy z ich przymiotem,
Złożone razem w takie pełne dziwo,
Że z mojej mowy trudno sądzić o tem⁹.

Lutosławski zauważa ponowną skargę na niemoc mowy i problemy z pamięcią. I tłumaczy, że

Dante, jak wszyscy mistycy, w Bogu widział całą rzeczywistość, wszystkie stosunki poszczególnych bytów między sobą. Aby to wyrazić, sięga [...] do scholastycznej terminologii, odróżniając treść, przejawy i przymiot [...], widzi, że siłą, która łączy wszystko w całość, jest miłość (L 9).

9 Dante Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, wstęp i red. M. Brahmer, przypisy J. Gałuszka, t. 2, wyd. 5, Warszawa 1984, s. 159 (XXXIII, w. 85–90).

Istniejące oddzielnie na ziemi stworzenia i rzeczy łączą się w Bogu jako najwyższej jedności. Trzy składniki bytu (*sustanza, accidente, costume*), które Porębowicz nazywa: „treść”, „przymiot” „przejaw”, wywodzą się z filozofii arystotelesowsko-scholastycznej, do której nawiązał Dante. Ich znaczenie wydawcy polscy wyjaśniają w ślad za Janem Legowiczem, znawcą filozofii starożytnej i średniowiecznej:

Substancja [*substantia*, w przekładzie niewłaściwie „treść” – G.I.] w sensie ontologicznym, jak ją rozumie Dante, to byt samoistnie istniejący, forma warunkująca budowę i zarazem określająca spójność samoistnego istnienia bytu, nazywana niekiedy podłożem [...] układu albo struktury istnienia, tym, co trwale podtrzymuje i w sobie zamyka istnienie samodzielne, co je kształtuje i urealnia jako egzystencjalnie obecne, i usamodzielnia, uprzedmiotawiając „rzeczywistość bytu samego w sobie i przez siebie”, dzięki czemu byt staje się „uchwytny”. [...]

Accidente (accidens) oznacza przypadkowe, przygodne, a więc nieistotne i niesamodzielne składniki bytu (rzeczy albo osoby), coś, co może się zdarzyć niezamierzenie, ale nie musi być. Jest to byt „bezpodstawny” i w zasadzie nieprzewidziany, którego istnienie pozostaje w całkowitej zależności od substancji. Nie istniejąc sam z siebie, *accidens* (przypadłość) niby emanuje z substancji, która się uzewnętrznia za pośrednictwem przypadłości. [...]

Costume (habitus) oznacza jakąś trwałą własność bytu, której przeciwstawieniem jest *affectio*, jako zmienny nastrój czy chwiejne usposobienie. *Habitus* to ugruntowany nawyk, sprawna i skuteczna dyspozycja bytu, coś, co w określony sposób uaktywnia zawarte w bycie możliwości. Jako składnik bytu *habitus* wyraża tkwiącą w nim zdolność działania, wynikającą z jego substancji i w tym sensie oznacza „przejaw” albo sposób bycia bytu¹⁰.

Podkreśliwszy po raz kolejny użalanie się Dantego, który faktycznie w omawianej pieśni uskarża się kilkakrotnie na trudność pochwycenia pamięci słowami, Lutosławski przechodzi do zarejestrowanej przez niego wizji Boga, a ściślej Trójcy Świętej, ujawniającej się jako trzy idealnie równe kręgi o różnych barwach: pierwszy krąg (symbol Boga) przejawia się w drugim (symbol Syna Bożego), zaś trzeci (symbol Ducha Świętego) przenika oba poprzednie, wiążąc je ze sobą. „W ten sposób poeta oddaje myśl teologii chrześcijańskiej: Syn Boży pochodzi od Boga Ojca, a obu łączy Duch Św. – Miłość”¹¹.

Oto w głębinach materii przejrzystej
Światła zjawił się rys Trojga Obręczy,

¹⁰ Tamże, t. 2, s. 318, przypis do wersów 85–90 pieśni 33.

¹¹ Tamże, t. 2, s. 319, przypis do wersów 115–120 pieśni 33.

Równych w obwodzie, lecz barwy troistej.

Jeden z drugiego Krąg, jak tęcza z tęczy,
Zdał się odbity, a w trzecim pałało
Jak ogień, który z dwojga się wywnętrzy.

[.....]

Na owym Kole, które, z siebie brane,
Zda się promieniem z promienia odbitym,
Teraz oczyma moimi przystanę.

W nim, ale własnym malowany światem,
Zjawił się Twarzy Człeczej Wizerunek...

Żrenice w niego wpoilem z zachwytem¹².

Drugie koło, na które kieruje swą uwagę Dante, a które ma zarazem kształty człowieka, ilustruje dogmat mówiący, że Chrystus, stając się człowiekiem, nie przestał być Bogiem. Pieśń zamyka wyznanie bohatera, iż nie byłby w stanie pojąć tajemnicy Boga-człowieka, gdyby nie łaska Boża, która wań uderzyła niczym grom, rozświetlając prawdę. Dante przekonał się, że jego woła odpowiada woli Boga i osiągnął najwyższe szczęście.

Zdaniem Lutosławskiego wizja Stwórcy ukazana w tej pieśni jest własną wizją mistyczną Dantego, ale zgodną z innymi świadectwami. Przynosi ona zrozumienie całego uniwersum. Poeta nie może jednak uwolnić się w niej „od literackich aluzji, od ksiąg sybilińskich, od wyprawy Argonautów, od kwadratury koła” (L 13), ucieka się do terminologii scholastycznej i dogmatów teologicznych o Trójcy i wcieleniu.

W wierszu Mickiewicza, twierdzi Lutosławski, tego nie ma. Tak samo jak nie ma skargi na ułomność mowy i pamięci. Poeta „w prostych, jasnych słowach wyraża swe rzeczywiste widzenie, tak jak go doznał, i z Dantem, podobnie jak z wszystkimi mistykami, zgadza się w tym, co wszystkim wspólne, lecz od siebie dodaje obraz dusz ludzkich i duchów złych i dobrych na te dusze działających” (L 13). Używa również, jak autor *Boskiej Komedii*, motywu koła, tyle że rozszerzającego się bez końca, wyobrażającego wszechbyt, sytuując siebie w środku i jednocześnie na okręgu.

O ile zestawienie wiersza Mickiewicza z jedną z pieśni dzieła Dantego nobilituje tekst wieszczą, o tyle jeszcze bardziej czyni to zestawienie z modlitwą *Zdrowaś Maryjo* (łac. *Ave Maria*), określaną też *Pozdrowieniem anielskim*, gdyż na jej pierwszą część składają się słowa archanioła Gabriela wypowiedziane w czasie zwiastowania (Łk 1,28):

12 Tamże, t. 2, s. 160 (XXXIII, w. 115–120, 127–132).

[...] jeśli krótka rozmowa Archanioła z Najświętszą Panną Marią jest powtarzana przez miliony wiernych w codziennej modlitwie „Zdrowaś Maryja”, przez co się wierni z Matką Boską jednoczą w najuroczystszej chwili jej życia, to pamiętne, wzniosłe doznanie największego Polaka [...] zasługuje na to, by przez wszystkich Polaków było na nowo przeżywane, przynajmniej w rozważaniu tego wiernego wspomnienia. (L 13–14)

Tak uzasadnia Lutosławski swoje rozważania nad *Widzeniem*, nazywając Mickiewicza nie tylko „największym Polakiem”, ale też „największym wieszczem ludzkości” i „największym wieszczem narodowym”. Wiersz nie jest modlitwą błagalną, a jedynie uwielbieniem, nie ma w nim „obietnic powiększonej chwały Bożej przez wyrażenie doznania” (L 15). Lutosławski wydaje się głęboko przekonany, że utwór nie wynika z jakichś przemyśleń, dociekań, nie stanowi efektu pracy ze słowem – co różni Mickiewicza od Dantego. Odnieść można więc wrażenie, że zdaniem filozofa autor *Widzenia* nie zastanawiał się nad tym, co pisze, a jedynie rejestrował, co mu serce dyktuje:

[...] poezja prawdziwa jest odbiciem światła Bożego w ciemnej z natury duszy ludzkiej. Gdy sam Bóg gra na duszy, nie potrzebuje ona się troszczyć ani obawiać o barwy i blaski, jakimi się pod wpływem natchnienia Bożego rozpromieni (L 16).

Porównując teksty Dantego i Mickiewicza, zauważył Lutosławski wspólne symbole. Pierwszym z nich okazuje się „światło jako symbol mądrości i potęgi Bożej”. W Dantejskiej wizji „to światło jest olśniewające i wyłączone, nie dopuszcza innego blasku, który by oślepił widzącego” (L 16).

Skoro to światło raz duszy zaświta,
To niepodobna, gdy się z nim zespoli,
By gdzieś widokiem innym była syta.
[.....]
Ów Blask ogromny, w który-m patrzył bacznie,
[...] jeden będzie poza lat granice¹³.

Światłość Mickiewicza nazywa Lutosławski „błogą”, promień ludzki towarzyszy promieniowi Bożemu, podmiotowi zdaje się, że jest źródłem światła i zarazem źrenicą to światło kontemplującą. W ten sposób zaznaczone zostaje podobieństwo człowieka do Boga.

13 Tamże, t. 2, s. 159–160 (XXXIII, w. 100–102, 110–111).

A w nim rozlana była światłość błoga.
 I mogłem latać po całym przestworze,
 Biegać, jak promień, przy boskim promieniu
 Mądrości bożej; i w dziwnym widzeniu
 I światłem byłem, i źrenicą razem.
 I w pierwszym jednym rozlałem się błysku
 Nad przyrodzenia całego obrazem.
 (s. 408, w. 19–25)¹⁴

W obu przypadkach wspomina się o punkcie. Dla Dantego punkt oznacza koncentrację: „A myśl skupiona i w jeden Punkt wbita / Zapalała się od widzeń obrazu”¹⁵; zaś dla Mickiewicza – rozproszenie: „W każdy punkt moje rzuciłem promienie” (s. 408, w. 26).

Światłu towarzyszy następny symbol – ogień, żar: „Dante się w Bożej potędze rozprzega i pali, Mickiewicz czuje, że jego dusza będzie się rozjaśniać i rozżarzać” (L 16). Według Lutosławskiego różnica polega na tym, że Dante zajmuje postawę bierną wobec najwyższej mocy, czyli jego aktywność ma charakter wyłącznie poznawczy. Dusza podmiotu Mickiewicza przejawia inne zachowanie – sama pozostając światłem i promieniem:

[...] wiecznie będzie ognia jej przybywać;
 Będzie się wiecznie rozwijać, rozpływać,
 Rosnąć, rozjaśniać, rozlewać się – stwarzać.
 I coraz mocniej kochać swe stworzenie,
 I tym powiększać coraz swe zbawienie.
 (s. 409, w. 42–46)

Promień (dusza) uczy wodę, skąd płynie światło, a słońcu (najwyższym duchom) opowiada, co się w wodzie dzieje. Jest więc pośrednikiem pomiędzy tym, co w górze, a tym, co w dole. Woda to w mniemaniu Lutosławskiego „niziny ludzkie”. Wnioskuje więc filozof, że dusza „ze światła Bożego czerpie siły do czynu społecznego, o których u Danta nie ma mowy” (L 16).

Kolejny wspólny poetom symbol, zajmujący Lutosławskiego, to koło. Dante, posługując się tą figurą, ucieka się do teologicznego dogmatu o Trójcy („Trzy Obręcze”) i dogmatu o wcieleniu („Twarzy Czczonej Wizerunek” w jednej z „obróczy”). Ostatnie z trzech kół, symbolizujące Ducha Świętego, jaśnieje blaskiem (przypominającym ogień) pochodzącym

14 Fragmenty poematu podawane są w niniejszej pracy według wydania: A. Mickiewicz, *Widzenie*, [w:] tegoż, *Dzieła*, komitet red. Z.J. Nowak [i in.], t. 1: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 407–409.

15 Dante Alighieri, *Boska Komedia*, t. 2, s. 159 (XXXIII, w. 98–99).

z pozostałych kręgów – sygnalizuje to zdaniem Lutosławskiego pochodzenie Ducha Świętego od Boga i jego Syna.

W wierszu Mickiewicza filozof nie zauważa aluzji teologicznych. Koło oznacza tutaj „wszechstworzenie”, które w sposób nieskończony się rozszerza. W koło to wpisana jest dusza podmiotu doznającego wizji, czującego „całe przyrodzenie”, wszechobecnego, usytuowanego w środku i na obwodzie, będącego częścią i całością, przyczyną i skutkiem. „Taki użytek symbolu koła u Mickiewicza sięga znacznie dalej niż trzy równe stałe kręgi różnobarwne u Danta” (L 17).

Lutosławski dostrzega i inne różnice między utworami – tego, co jest w jednym tekście, nie ma w drugim. Dante może oglądać Boga dzięki wsparciu św. Bernarda, Beatrycze i Matki Boskiej. Widzenie Mickiewicza „jest łaską nieszukaną”.

Wizja mająca miejsce w arcydziele Dantego zamyka cały utwór, stanowi ukoronowanie mozolnej wędrówki bohatera przez piekło, czyściec i raj – można więc powiedzieć, że wszystko, co było wcześniej, przygotowuje do niej, prowadzi ku niej. W poemacie Mickiewicza widzenie pojawiło się nagle, w samotności, na ziemi: „I zdało mi się, żem się nagle zbudził / Ze snu strasznego, co mię długo trzymał” (s. 408, w. 5–6). Życie doczesne to zatem straszny, zły sen. Rewelacja czy ekstaza mistyczna odkrywa tajemnice dotyczące nie tylko doczesności, ale i funkcjonowania całego uniwersum – absolutnie wszystkiego, wszystko bowiem wypływa z jednego źródła. Stąd podmiot przeżywa poczucie tożsamości z wszechbytem, nie tracąc własnej podmiotowości, świadomości. Jest w kole przemian, ale jego istota pozostaje nienaruszona, trwała: „Sam nieruchomy, [...] / Byłem w pierwotnym żywiołów żywiole” (s. 408, w. 30–31).

Dante osiąga swój cel powoli i stopniowo, mając przewodników i życiowych pomocników. Nie ma u niego tej nagłości, która jest właściwa dla objawienia. To, co wyraża zwięźle w trzech terminach („treść”, „przymiot”, „przejaw”), Mickiewicz – zdaniem Lutosławskiego – rozwija szerzej, unikając istniejących w filozofii pojęć. „Widzi on, podobnie jak Dante, całą rzeczywistość materialną i duchową, [...] a nadto wewnętrzną treść dusz ludzkich i duchów czarnych, aniołów białych, którzy na dusze ludzkie za ich zgodą działają” (L 17). Do takiego twierdzenia uprawniają np. wersy:

Ziemię i cały świat, co mię otaczał,
[.....]
Teraz widział[em] jak[o] [w] wodzie na dn[ie],
Gdy [na] nią ciemną promień słońca padnie.
Teraz widziałem całe wielkie morze

Płynące z środka, jak ze źródła, z Boga,
 [.....]
 Przeszedłem ludzkie ciała, jak przebiega
 Promień przez wodę, ale nie przylega
 Do żadnej kropli: wszystkie na wskroś zmaca
 [.....]
 Stały otworem ludzkich serc podwoje,
 Patrzyłem w czaszki, jak alchymik w słoje.
 (s. 408–409, w. 11, 15–18, 47–49, 53–54)

O „zawartości” dusz ludzkich, ich wzajemnym oddziaływaniu lub o ich relacjach z demonami i aniołami pieśń Dantego nie wspomina. Lutosławski zaś nie precyzuje, co rozumie przez określenia „dusza” i „duch” – być może traktuje je zamiennie, skoro raz pisze „dusze ludzkie”, a raz „duchy ludzkie”. Niewykluczone, że „duchy ludzkie” to po prostu owi „duchowie czarni” i „aniołowie biali”, którzy nie odstępują dusz ludzkich, są im przypisani: „Nieprzyjaciele i obrońcy duszni” (s. 409, w. 61).

Lutosławski nie bez powodu wychwala dzieło Dantego, nazywając je „pomnikiem niezrównanego geniuszu człowieka, któremu nie było równego” (L 18), a widzenie zawarte w ostatniej pieśni utworu określa mianem najcenniejszego „klejnotu” tego poematu. Najwyraźniej nie znajduje żadnego innego tekstu (powszechnie uznanego), który mógłby stanowić obiektywne kryterium oceny wiersza Mickiewicza.

Chociaż stwierdza, że żadne z dzieł naszego poety „nie jest tak wykończone artystycznie” jak *Boska Komedia*, to przyznaje *Widzeniu* większą bezpośredniość – wydaje mu się ono „pełniejsze, jaśniej wyrażone, bez zastrzeżeń niemocy, sięgające wyraźniej poza świat materialny do świata duchowego” (L 18) niż wizja zaprezentowana w finalnej pieśni Dantego. Pisze zresztą wprost, że wiersz Mickiewicza przewyższa tę pieśń.

Zdaniem filozofa należy wziąć pod uwagę fakt, że tekst Dantego powstał z myślą o czytelnikach i jeszcze przed śmiercią poety był znany jego przyjaciółom, po śmierci zaś rozpowszechniano go w niezliczonych kopiach odręcznych i wydaniach drukowanych. Tymczasem *Widzenie* Mickiewicza napisane zostało bez zamiaru publikacji, „jako zaspokojenie wewnętrznej potrzeby poety” (L 18).

Lutosławski zakłada istnienie związku między *Widzeniem* a trzecią częścią *Dziadów*. Twierdzi, że stanowi ono „świadeństwo spełnienia modlitwy księdza Piotra”:

Panie, otom ja sługa dawny, grzesznik stary,
 Sługa już spracowany i niezgodny na nic.

Ten młody, zrób go za mnie sługą Twojej wiary,
A ja za jego winy przyjmę wszystkie kary.
On poprawi się jeszcze, on wsławi Twe imię¹⁶.

Widzenie jest zatem „odповідzią” Boga na powyższą modlitwę i „błuznierstwa Improwizacji”. Wynika stąd, że nie tylko podmiot mówiący *Widzenia* pozostaje równoznaczny dla Lutosławskiego z autorem tekstu, ale chyba również Konrad z *Dziadów*.

Na zakończenie swojego artykułu filozof zamieszcza interpretacyjne uwagi szczegółowe (w dziesięciu punktach). Przypomina to trochę anoniimowy artykuł o *Widzeniu* publikowany w „Eleusis”, który w całości jest tak zbudowany (zawiera 64 punkty, czyli wyjaśnia tekst – liczący 66 wersów – niemal wers po wersie).

Najpierw (w jednym punkcie) tłumaczy Lutosławski początkowe cztery wersy:

- „Dźwięk mię uderzył” (s. 407, w. 1) – jego zdaniem nie ma w tym niczego zaskakującego, gdyż doznania mistyczne bywają poprzedzane sygnałami dźwiękowymi: „Wrażenie słuchowe jest symbolem świata zmysłów, który w ekstazie opuszczamy” (L 19);
- „nagle moje ciało, / [...] Pryśło, zerwane anioła podmuchem” (s. 407, w. 1 i 3) – według tłumaczenia filozofa wyzwolenie z ciała jest możliwe dzięki pomocy anielskiej i warunkuje możliwość ogarnięcia całości bytu;
- „ziarno duszy nagie” (s. 407, w. 4) – to „jaźń wyzwolona”, wyzwolona nagle, ponieważ nie istnieją fazy przejściowe „między doczesnością a wiecznością, między światem zmysłów a światem ducha” (L 19).

W punkcie drugim znajduje się wyjaśnienie wersów 5–10, mówiących o przebudzeniu „Ze snu strasznego”. Doczesność okazuje się męczącym snem, a „przeszłe czyny” („jak łupiny”) – czymś powierzchownym, zewnętrznym, zbytecznym, pozbawionym wartości; są ocierane niczym pot z czoła, a więc jako coś związanego z ciałem, a tym samym już niepotrzebne: „[...] czyny pochodziły od nas, ale z chwilą wyzwolenia już do nas nie należą” (L 19).

Punkt trzeci odnosi się do wersów 11–16. Wyzwolenie z ciała pozwala ujrzeć na nowo ziemię, ale też i cały świat. W przypadku dwuwersu 15–16 Lutosławski musiał wiedzieć, że istnieją w autografie dwa warianty

16 A. Mickiewicz, *Dziady. Część III*, [w:] tegoż, *Dzieła*, komitet red. Z.J. Nowak [i in.], t. 3: *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1995, s. 180 (sc. 3, w. 196–200).

(zwłaszcza że w swoim studium zamieścił podobiznę autografu): wcześniejszy, zapisany na lewym marginesie tekstu wiersza, i późniejszy, zapisany na prawym marginesie (z opuszczeniami liter i słów). Komentuje ów wcześniejszy: „Już w nim ujrzałem wszystko, w głębi na dnie, / Jak w ciemnej wodzie, na którą blask padnie”¹⁷. W takiej sytuacji sformułowanie „w nim” oznacza według Lutosławskiego „w świetle”. Jednak uwaga o jeziorze górskim należy już do domysłów interpretatora, bowiem na podstawie wiersza trudno tę kwestię rozstrzygnąć: „Porównanie z wodą, na którą blask padnie, dotyczy przezroczystej wody jeziora górskiego, w którym przy właściwym oświetleniu widać dno” (L 19).

Punkt czwarty traktuje o wersach 17–23. Morze, wspomiane w nich przez podmiot, to zdaniem Lutosławskiego cały świat materialny, woda bowiem od dawna (przykładem Tales z Miletu) stanowi najpowszechniejszy świata tego symbol. Morze wypływa z Boga jako źródła bytu. Z kolei możliwość latania „po całym przestworze” czy biegania „jak promień przy boskim promieniu” dowodzi aktywności ducha podmiotu. Bycie przezeń światłem i jednocześnie źrenicą „określa przenikanie świata materialnego przez ducha” (L 19). Światło jest dla źrenicy „niezbędnym uzupełnieniem” – wywodzi Lutosławski. Bez światła źrenica nie widzi.

W punkcie piątym znajduje się zwięzła informacja na temat wersów 24–28. Ten fragment utworu rozwija poprzednią sekwencję. Duch, usytuowany w środku bytu, rzuca swe promienie wszędzie wokół, a więc rozświetla dzieło stworzenia, „przenika całość świata, rozlewa się w błysku” (L 20).

Punkt szósty komentuje wersy 29–36, związane z wprowadzoną tu figurą koła. Koło jest wyobrażeniem całości. Podmiot znajduje się w środku jako „oś” – „sam nieruchomy”, ale ruch czujący, podobnie jak inne duchy, też nieruchome, ale „świat ruszające”. Paradoks bezruchu i ruchu (tj. bycia nieruchomym źródłem ruchu) zilustrowany został w wierszu porównaniem ze słońcem jako źródłem blasku i gorąca, a więc energii (nieruchome słońce ożywia świat, wprawia wszystko w ruch, powoduje zmiany). Lutosławski interpretuje to trochę inaczej. Określenie „nieruchomy” zdaje się utożsamiać z określeniem „niewidomy” (w znaczeniu „niewidzialny”): „Słońce jest źródłem światła, które wszystko nam oświeca, lecz samo słońce zasłania. Ono dlatego jest niewidome, jak duch nieruchomy” (L 20). Wynika stąd, że to, co niewidzialne (nieruchome), czyli duchowe, przesądza o ruchu tego, co widzialne. Duch podmiotu przekonuje się o byciu duchem poruszycielem (*spiritus movens*).

17 Dodatek krytyczny, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*, t. 1, s. 603.

Punkt siódmy obejmuje wersy 37–39, które nieco inaczej wyrażają według Lutosławskiego to, co fragment uprzedni. Okazuje się, że duch nieruchomy znajduje się nie tylko w środku, ale i na obrzeżach rozszerzającego się koła, a więc wypełnia całość bytu. „Wszystko ku temu prowadzi, że duch przenika bezpośrednio świat materialny” (L 20), nigdy jednak (chyba przez to nieskończone rozszerzanie się) nie będzie w stanie ogarnąć „bóstwa”.

Charakteryzowane w punkcie ósmym wersy 40–46 uznaje Lutosławski za najważniejsze w *Widzeniu*. Ponieważ wraz kołem rozwija się i rośnie dusza, poszerzając swe granice – ma ona swój udział w dziele stworzenia. Jej rośnięcie, rozjaśnianie, rozżarzanie, rozlewanie się sprawia, że staje się coraz bardziej podobna do Boga, zwłaszcza że wzrasta też jej miłość do tego, co stworzone. Potężniejąc stworzeniem i miłością, utwierdza swoje zbawienie.

Wersy 47–52, objaśniane w punkcie dziewiątym, a zawierające porównanie z promieniem i wodą, uzmysławiają aktywność ducha wobec Boga. „Działalność ducha ukazuje słońcu, czyli najwyższej duchowej rzeczywistości, co się w wodzie, czyli w świecie materialnym dzieje” (L 20). Duch łączy zatem to, co najwyższe, z tym, co najniższe. Zastrzega przy tym Lutosławski, że „słońce nie oznacza samego Boga”, gdyż Bóg nie potrzebuje żadnego pośrednictwa w celu rozpoznania sytuacji w dole.

W ostatnim, dziesiątym punkcie znalazły się uwagi dotyczące wersów 53–66, zamykających *Widzenie*. Relację podmiotu Lutosławski odczytuje jako dokument zgłębienia istoty duchów, ich żądz i myśli. Wynika z niego „pewność wzajemnego działania duchów, ale zarazem ich zależność od człowieka, który może je wzywać lub odganiać” (L 20). Duchy są niczym piastunka posłuszna powierzonemu jej przez Boga dziecięciu. Mogą one pomagać lub szkodzić. Niemniej to porównanie z posłuszną piastunką dowodzi wolności woli ludzkiej – od człowieka zależy, jakie duchy (dobre czy złe) mają na niego wpływ. A to po raz kolejny w utworze Mickiewicza podkreśla aktywność, która nie sprowadza się tylko – jak u Dantego – do kontemplacji Bożych tajemnic. W rezultacie Lutosławski konstatuje, że aktywność duchowa zbliża poetę bardziej do mistyków hiszpańskich, jak św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Ávili, niż do autora *Boskiej Komedii*.

W zakończeniu swojej pracy filozof zapewnia, że nikt w języku polskim nie przedstawił ekstazy mistycznej lepiej od Mickiewicza, czego potwierdzeniem jest właśnie *Widzenie*. Co więcej, mimo że wiersz nie porusza problematyki narodowej, to powinien być w Polsce jak najczęściej czytany, „ponieważ związek z Bogiem jest źródłem tej widzącej wiary, która ukazuje nam posłannictwo narodu” (L 21). Analizowanie zarejestrowanego przez

wieszczka przeżycia przygotowuje do przeżyć podobnych, a porównanie go z przeżyciem Dantego uczy cenić doznania tego rodzaju. Lutosławski stawia nawet tezę, że gdyby wszyscy rodacy mogli czy umieli „przeżywać za Mickiewiczem jego *Widzenie*, nie byłoby sekt ani partii i zapanowałaby ta idealna jednomysłność, o której marzyli nasi przodkowie” (L 21). To samo przekonanie pojawiło się już we wstępie do rozbioru *Widzenia* przedstawionego w „Eleusis”: „Gdy wszyscy Polacy przenikną się duchem polskich wieszczów, zapanuje między nimi taka jedność i harmonia, o jakiej marzył Słowacki” (E 66).

*

Analiza *Widzenia* jest w „Eleusis” bardzo szczegółowa. Oto kilka wybranych uwag dotyczących każdego z wersów poematu:

- wers 1: dźwięk zapowiadający rewelację może być według autora komentarza „dźwiękiem srebrnych dzwonek w oddali” (E 67);
- wers 2: kwiat polny otoczony puchem to mniszek lekarski; wyzwolenie duszy z ciała (puchu) wymaga zewnętrznego działania „przy dojrzałych wewnętrznych warunkach” (E 68);
- wers 3: podmuch anioła jest przejawem siły natchnienia lub łaski Bożej umożliwiającej uwolnienie się z cielesnych więzów;
- wers 4: „ziarno duszy nagie” to według interpretatora „wyzwolona jaźń” będąca rzeczywistym bytem, w przeciwieństwie do ciała jako czegoś pozornego („pozory osobistości”, w jakie „obraca” dusza w ciągu życia); kumulowanie się doświadczeń ziemskich potęguje tęsknotę do poznania samego siebie, a to staje się możliwe w wyniku jasnowidzenia;
- wers 5: jasnowidzenie okazuje się przebudzeniem (co prawda nagłym, ale długo i powoli przygotowywanym);
- wers 6: życie powszednie, jako długi i straszny sen, przybliża wyzwolenie; im bardziej „kto jest dręczony w tej doczesności, tym prędzej zbliża się upragniona chwila przebudzenia” (E 69);
- wers 7: pot na czole, powstały podczas męczącego snu, służy za porównanie z doczesnymi czynami; czyny te mają „tyle rzeczywistości, co ów pot, są wywołane wyobrażeniami ograniczonymi i najczęściej fałszywymi, nie są istotnym wynikiem istotnej natury jaźni” (E 69);
- wers 8: przeszłe czyny można odrzucić bez konsekwencji, jakby były bez znaczenia;
- wersy 9–10: doczesna materialna forma życia zostaje porównana do łupiny chroniącej duszę, w miarę rozwoju stającej się zbędną;

- wersy 11–14: zagadki i tajemnice bytu dręczą zwłaszcza „ducha o wyższym rozwoju”; ograniczenia związane z doczesnością uniemożliwiają poznanie sedna rzeczy i właściwego sposobu postępowania;
- wersy 15–16: jasnowidzenie odkrywa metafizyczną istotę bytu; porównanie z wodą „objaśnia nagłą zmianę naszych widnokręgów życiowych” (E 71);
- wersy 17–18: olśnienie odkrywa zasadniczą jedność świata, gdyż wszystko pochodzi z tego samego źródła; różnice są tylko pozorne („pozory dzieł”), faktycznie panuje powszechny związek;
- wers 19: „światłość błoga” wypełnia całe morze istnienia; o ile zmysły odbierają jedynie jakiś fragment bytu, o tyle duch pozbawiony ograniczeń zmysłowych ogarnia i pojmuje od razu („jednym czynem poznawczym”) całość świata;
- wersy 20–22: pojmowanie całości zobrazowane zostało „jako latanie i bieganie po całym przestworze” (E 71), świadczące o niezależności i wszechobecności ducha; zestawienie tych możliwości podmiotu z promieniem przy boskim promieniu sugeruje „podobieństwo ducha ludzkiego do boskiego”;
- wersy 23–24: „Tożsamość światła i źrenicy odpowiada tożsamości podmiotu i przedmiotu” (E 71–72); rozszerzonej jaźni świat jawi się zatem jako byt własny;
- wersy 25–28: zogniskowanie w sobie całego bytu i promieniowanie światłem na zewnątrz siebie podkreśla jedność ducha z uniwersum;
- wers 29: poczucie bycia nieruchomą osią w nieskończonym kole ruchu stanowi inny sposób przedstawienia prawdy wcześniejszej; „Jaźń w zachwycie jest nieruchoma, bezczynna, lecz staje się jednym z ośrodków wszechruchu” (E 72);
- wersy 30–35: paradoks bezruchu i ruchu, czyli duchów nieruchomych poruszających świat, interpretator wyjaśnia, wywodząc, że ruch jest „objawem w przestrzeni, a duch od przestrzeni wcale nie zależy, więc pozostaje nieruchomym, choć ruch stwarza” (E 72);
- wersy 36–37: porównanie ze stojącym i niewidomym słońcem sygnalizuje specyfikę ducha, „który nie jest ani ruchem, ani światłem, choć jest źródłem ruchu i światła” (E 73); świadczy to o usiłowaniu (po raz kolejny) wypowiedzenia prawdy metafizycznej, skrywanej przez świat pozorów zmysłowych, za pomocą figur z tego świata zapożyczonych;
- wersy 38–40: wiecznie rozszerzające się koło zjawisk, z wypełniającym go, wszechobecnym duchem, nie może jednak ogarnąć bóstwa, czyli nieskończoności nieuznającej granic, przekraczającej wszelkie kręgi;

- wersy 41–43: rozwój duszy (pojęcia „dusza” i „duch”, podobnie jak w omawianym wcześniej artykule Lutosławskiego funkcjonują tutaj synonimicznie) przejawia się we wzmaganiu ognia, płonącego „w naszej tęsknocie i miłości (aż się przemieni w światłość – Słoneczność)” (E 74);
- wersy 44–46: wzrost duchowy wiedzie do twórczości, znaku potęgi; natomiast ukochanie tego, co się stworzyło, upodabnia do Boga i powiększa szansę zbawienia, obejmującą też „wszystko to, cośmy stworzyli” (E 74);
- wersy 47–52: duch potrafi przenikać i oświecać ciała niczym światło wodę, poznawać je i uduchowiać;
- wersy 53–58: w stanie jasnowidzenia przejrzyste dla ducha stają się nie tylko ciała, ale również myśli i uczucia ludzkie, „z całym ich powolnym a ukrytym przygotowaniem” (E 75);
- wersy 59–63: komentując obecność duchów czarnych i aniołów białych, interpretator twierdzi, że „w świecie myśli i uczuć ciągły jest ruch sił nadprzyrodzonych: natchnień dobrych lub złych pokus” (E 75); niewidzialne duchy mają więc swój udział w życiu wewnętrznym człowieka, wywierając wpływ dodatni bądź ujemny, odpowiadając za ludzkie radości i smutki;
- wersy 64–66: uzależnienie wpływu duchów od wolnej woli ludzkiej wskazuje na ich zależność „od jednego Boga” (E 75); równoznaczne jest to z wyróżnieniem czy z wywyższeniem człowieka, nad którym czuwa Opatrzność i który okazuje się mieć w sobie coś ze Stwórcy; ponieważ autor interpretacji wspomina, że porównanie z piastunką „nie jest dalej rozwinięte” (E 75), to prawdopodobnie – tak jak Lutosławski w uprzednio omawianym przez nas artykule – uznaje wiersz za nieukończony.

*

Polski romantyzm wywarł na Lutosławskiego ogromny wpływ. Pomimo odwoływania się do różnorodnej tradycji filozoficznej, to w nim upatrywał „główną inspirację swego światopoglądu”¹⁸. Uważany za kontynuatora romantyzmu,

zaproponował filozofię własną jako rozumowe uzasadnienie myśli romantycznej, zawierającej absolutną prawdę bytu i filozoficzne uzasadnienie polskości.

18 R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982, s. 57.

[...] Dla uzyskania prawdziwej wiedzy wystarczy właściwie studiować trzech wieszczów¹⁹.

Uprzywilejował jednak Słowackiego, uznając go za swego patrona.

Interpretacje Mickiewiczowskiego *Widzenia*, zawarte w obu omawianych w niniejszym szkicu artykułach, są do siebie zbliżone. Wydają się spojrzeniem na dzieło poety z perspektywy wypracowanej już przez Lutosławskiego filozofii. Być może są szukaniem potwierdzenia czy uwierzytelnienia posiadanych przekonań. Należą w każdym razie do jednych z pierwszych wykładni utworu wieszczą. Sam zresztą filozof dziwił się, że ten „wspaniały wiersz Mickiewicza jest mało znany i przytaczany” (L 13).

W pismach dojrzałego Lutosławskiego każda hipoteza metafizyczna utożsamiana jest z „jasnowidzeniem wiary”, wiary wyłożonej w poetyckich tekstach natchnionych wieszczów. Można przyjąć, że koncepcja sztuki Lutosławskiego wywodzi się z chęci zrozumienia i racjonalnego uzasadnienia romantycznych wizji poetyckich²⁰.

Przede wszystkim obie interpretacje *Widzenia* posługują się pojęciem „duszy” jako „wyzwolonej jaźni”. Przekonanie o istnieniu duszy wynika z indywidualnego doświadczenia wewnętrznego, „którego subiektywna oczywistość otrzymuje walor obiektywny przez analogię z doświadczeniami innych myślicieli”²¹. Poczucie własnego „ja” przekonuje, że jaźń stanowi to, co istnieje naprawdę. Dusza byłaby zatem obiektywną rzeczywistością tego, co subiektywnie odczuwa się jako swoje „ja”.

[...] to ja, czyli jaźń – to nie ciało ani organizm, ani stworzona przez jaźń, objawiająca się w przestrzeni osobistość – lecz tylko wewnętrzna istota naszej świadomości, bezprzestrzenna, nie mająca początku ani końca w czasie, bo czas jest jej wytworem. Uznanie jaźni za substancję, czyli byt rzeczywisty, prowadzi do wyniesienia jej ponad czas i przestrzeń – do uznania czasu i przestrzeni za formy wyobrażeń [...] ²².

19 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 176–177, 184.

20 M. Dernes-Sarnowska, *Koncepcja sztuki i twórczości Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Od Platona do współczesności*, zbiór rozpraw pod red. S. Sarnowskiego i G.A. Dominianka, Bydgoszcz 1999, s. 109.

21 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 198.

22 W. Jaworski, *Eleutyryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincentego Lutosławskiego*, Kraków 1994, s. 66.

Całość świata materialnego, dostępnego poznaniu, „jest wyobrażeniem jaźni w kategoriach czasu i przestrzeni”²³. Świat ten, istniejący na zewnątrz podmiotu, trudno uznać więc za materialny, gdyż pozostaje on efektem współdziałania istot duchowych, czyli wielu jaźni. Stanowisko Lutosławskiego określić należy jako pluralistyczne (niepoliczalna wielość jaźni różniących się doskonałością) i spirytualistyczne (istnienie tylko jednego rodzaju substancji – duchowych).

Na istotę jaźni (funkcje duszy) składają się: myślenie, uczucie i wola. Dzięki temu podmiot może „uchwycić” swoje realne istnienie, dotrzeć do swojej autentycznej egzystencji. Autentyczność tę nazywa Lutosławski „osobowością”. „Jest ona synonimem jaźni jako czegoś czasowo realnego”²⁴, czymś przypadkowym, dającym się umiejscowić w czasie i przestrzeni, oznacza samowiedzę własnej przemijalności. „Wolność twórcza jaźni [...] afirmuje się w świecie fizycznym dzięki zdolności jaźni do wcielania się, czyli do tworzenia osobistości. Jaźń jest przyczyną swojego związku z ciałem, buduje [...] organizm, który służy jej jako narzędzie twórczości”²⁵. Poprzez wcielenia ducha postępuje spirytualizacja materii.

Wolność, niezależność od ciała, jak też fakt nieustannego rozwoju mocy twórczej (widocznego nawet w ograniczonej czasem i przestrzenią osobistości) rodzą przekonanie, że jaźń cechuje się nieśmiertelnością.

Nieśmiertelność ma dla niej sens powinności. Jednostka winna dążyć do przezwyciężenia swej osobowości i przypadkowości. Warunkiem koniecznym realizacji tego postulatu jest uczestnictwo we wspólnocie. Lutosławski ma tutaj na myśli uczestnictwo w życiu narodowym. Na tym uczestnictwie polega sens nieśmiertelności²⁶.

Braterska wspólnota opiera się na miłości, a więc miłość zespala duchy w naród. „Świadomość narodowa” zdaje się po prostu warunkować nieśmiertelność jednostki.

Autonomiczna jaźń (dusza), będąc siłą duchową, tworzy cielesną osobowość i nadaje znaczenia światu materialnemu, przy czym ten kreacjonizm ma charakter ciągły, jest to nieskończone uzewnętrznianie się jaźni w świecie. Filozof próbował w związku z tym wytłumaczyć stosunek między stałością jaźni a zmiennością osobowości, co w obu interpretacjach *Widzenia* Mickiewicza przybiera formę paradoksu jednoczesności bezruchu

23 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 201.

24 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm*, dz. cyt., s. 68.

25 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 204.

26 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm*, dz. cyt., s. 68.

i ruchu. Jaźń zachowuje tożsamość, mimo nieustannego wzrostu kreacyjności, ekspansji w świat, tworzenia go. Lutosławski wyjaśnia to, przypisując jaźni, jako jednej z twórczych mocy świata, następujące cechy istotowe, stałe, niezależne od wcielenia: wolność (wszechmoc), nieśmiertelność, miłość (słoneczność). Osobistości (osobowości) zależą od jaźni, nie są wolne, mają być zakreślony w czasie i przestrzeni.

Człowiek ujmuje siebie jako istnienie, w którym wolność i miłość poprzedzają wszelką esencję, wszelkie stosunki do świata przedmiotowego. [...] W tym znaczeniu człowiek nie jest rzucony przez anonimową siłę w świat, ale sam dzięki właściwościom swej jaźni zmuszony jest go tworzyć. I ta nieustanna projekcja jaźni jest jej powinnością. Człowiek dzięki swojej „nieśmiertelnej jaźni” nie jest też bytem ku śmierci. Takim bytem jest tylko osobowość człowieka²⁷.

Tożsamość jaźni nie opiera się na treści świadomości, nie zależy od myśli lub woli, lecz pozostaje równoznaczna z istnieniem jaźni, „jest pierwszym faktem, uderzającym myśl przy wszelkiej próbie analizy świata wewnętrznego”²⁸.

W roku 1900 Lutosławski zmodyfikował poglądy. Przyjął, że Bóg nie jest najwyższym z niestworzonych i odwiecznych duchów, ale jest „wszechmocnym stwórcą wszystkich dusz”. Wcześniej uważał, że dusze nie potrzebują dla swojego istnienia być stworzonymi²⁹. Poznanie Boga wykracza poza racjonalność, nie poddaje się weryfikacji. „Istnienie Boga-Absolutu jest subiektywnym przeświadczeniem, nie każdemu dostępnym, a o jego prawdziwości świadczyć może tylko autorytet moralny ludzi, którzy takie przeświadczenie posiadają”³⁰. Wszystkie duchy przenika boska siła, wszystkie posiadają bezpośredni związek z Bogiem. Swoją filozofię wzbogaca teraz Lutosławski kategoriami „objawienia” i „łaski”. Nie ogranicza przy tym twórczej wolności jaźni, uważając nawet, że więź ze Stwórcą potęguje moc kreacyjną, poszerza możliwości.

Jaźń, której istotną cechą jest dążenie do doskonałości, tylko wtedy może rozwinąć potęgę twórczą, kiedy jej wola zgodna jest z wolą bożą. Harmonia z planem Opatrzności nie jest zewnętrznym przymusem, ale działaniem na mocy tego, co najgłębsze w naturze ludzkiej³¹.

27 Tamże, s. 78.

28 Tamże.

29 R. Padoł, *Filozofia religii polskiego modernizmu*, dz. cyt., s. 55–56.

30 H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha*, dz. cyt., s. 209.

31 Tamże, s. 210.

W okresie tym Lutosławski coraz silniej akcentuje związek sztuki z zadaniami narodowo-społecznymi. W tym celu wykorzystuje romantyczną koncepcję irracjonalnego przeżycia. Zdaniem Wita Jaworskiego, przykładem tego jest właśnie studium o *Widzeniu* z 1937 roku. Filozof dowodzi w nim, że dokonania jednostek wybranych (wieszczów) potrafią spotęgować ludzką aktywność społeczną. Twórczości nie da się zaś wyjaśnić racjonalnie.

Poezję Mickiewicza interpretuje Lutosławski w oparciu o kategorię „przeżycia” jako wyraz postawy twórczej artysty, w której nawiązuje on kontakt z pozadyskursywnie uchwytnymi wartościami. Kontakt ten stanowi gwarancję postawy społecznej zajmowanej przez poetę. [...]

Sztuka wartościowa społecznie wyrasta z przeżycia, z ekspresji twórcy, a nie z przemyślenia czy odzwierciedlenia rzeczywistości. [...] Opowiadając się za ekspresyjną koncepcją sztuki, Lutosławski przyznawał jej zarazem swoistą funkcję poznawczą, polegającą na budzeniu samowiedzy narodowej. Artysta obiektywizuje, uzewnętrznia swoje przeżycia w symbolicznych formach wyrazu. W ten sposób artysta czyni swoje przeżycie dostępnym społeczeństwu³².

Zestawiając *Widzenie* z ostatnią pieśnią *Boskiej Komedii*, Lutosławski zderza ze sobą „przeżycie” z „rozumieniem”. W utworze Mickiewicza „kontakt z Bogiem ma charakter bezpośredni, emocjonalny i kształtuje postawę społeczną poety”³³. Tymczasem dzieło Dantego jest uzasadnione racjonalnie, „scholastycznie”, zostało przemyślane (zaplanowane) pod kątem tematu i konstrukcji artystycznej, nie jest efektem przeżycia, ale kalkulacji mającej na celu zrozumienie prawd ostatecznych.

Jeśli według Lutosławskiego poezja Mickiewicza wyznacza określoną postawę społeczną, a wieszcz występuje w imieniu zbiorowości, z jaką się utożsamia, to poezja ta nacechowana jest dydaktycznie, podpowiada, co jest powinnością społeczeństwa. „Powinność” Lutosławski pojmował w sensie przewyżczania „tych form życia zbiorowego, które krępują spontaniczną twórczość. W tym znaczeniu urzeczywistnienie »wolnej woli« jest jedyną powinnością człowieka”³⁴.

Interpretacja *Widzenia*, zwłaszcza ta z 1937 roku, pokazuje, że o wartości sztuki stanowi zdolność budzenia aktywności społecznej. Poezja objawia więzi łączące jednostki w naród i jeśli opiera się na szczerym „przeżyciu”, to jej siła aktywizująca i skalająca jest większa niż wiedzy historycznej.

32 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm*, dz. cyt., s. 18.

33 Tamże.

34 Tamże, s. 19.

Sztuka budzi świadomość narodową, ukazuje nam pokrewieństwo dusz w sposób bezpośredniejszy, niż może to uczynić polityka. [...] Dzięki wspólnemu przeżywaniu dzieł sztuki jedność narodowa się wzmoże jeszcze więcej niż przez wspólną tradycję dziejową. Dzieje narodowe to są przeżycia naszych przodków, a produkcje artystyczne sami przeżywamy.

To, co w dziejach jest istotne, wchodzi do sztuki i dopiero przez sztukę osiąga nieśmiertelność³⁵.

Uświadamiając istnienie więzi społecznej, sztuka tym samym przypisuje wysiłkom jednostek wielkie znaczenie. „Jaźń ludzka osiąga wiedzę o swojej niczym nie skrzepowanej wolności, aż w końcu w twórczości jednostka identyfikuje się z Bogiem”³⁶. Lutosławskiemu zależało – jak Mickiewiczowi – na pokazaniu ducha aktywnego, czynnego, nieosamotnionego, niewyobcowanego ze świata i społeczeństwa, funkcjonującego we wspólnocie i o niej decydującego. Obie interpretacje *Widzenia* wskazują, że ich autor (autorzy) odczuwał jakieś pokrewieństwo ideowe z poetą. Niemniej wykładnie te trudno uznać za obiektywne. *Widzenie* posłużyło Lutosławskiemu do zilustrowania własnej nauki, tłumaczy je w kategoriach przez siebie wprowadzonych³⁷.

35 W. Lutosławski, *Praca narodowa. Program polityki polskiej*, Wilno 1922, s. 64.

36 W. Jaworski, *Eleuteryzm i mesjanizm*, dz. cyt., s. 98.

37 Na temat *Widzenia* Mickiewicza wypowiadało się wielu badaczy. Zob. M. Piwińska, „I ziarno duszy nagie pozostało”. Późne wiersze Mickiewicza w świetle twórczości genezyjskiej Słowackiego, [w:] tejsze, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 7–50; J. Sławiński, *Mistyka Adama Mickiewicza w świetle współczesnego przyrodznawstwa*, [w:] *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1993, s. 154–166; J. Kułakowska, „Widzenie” Adama Mickiewicza i „Zachwycenie” Juliusza Słowackiego jako przykłady aktywnego i biernego udziału człowieka w doświadczeniu mistycznym, „Ruch Literacki” 1995, nr 3, s. 363–378; J. Duk, „Widzenie”, [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, pod red. J. Brzozowskiego, Łódź 1998, s. 168–171; I. Jokiel, *O funkcji symbolicznej wizji przestrzennych w „Widzeniu” Adama Mickiewicza*, [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, dz. cyt., s. 175–184; B. Zeler, „Widzenie”, [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, dz. cyt., s. 185–196; M. Bukowska-Schiemann, „Widzenie” – alchemia człowieka, [w:] *Mickiewicz. Sen i widzenie*, pod red. Z. Majchrowskiego i W. Owczarskiego, Gdańsk 2000, s. 111; E. Kasperski, *Mistyka a nauka o literaturze. Wokół „Rozmowy wieczornej” i „Widzenia”*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego i E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 68–86; D. Seweryn, *O poezji mistycznej*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, dz. cyt., s. 87–103; M. Cieśla-Korytowska, *Co mnie dziwi w „Widzeniu” Mickiewicza*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, dz. cyt., s. 208–216; J. Fiecko, „Druga przestrzeń według Mickiewicza. Kilka uwag o „Widzeniu”, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, dz. cyt., s. 217–228; A. Mazur, „Snuć miłość” wariantem „Widzenia”? Rozważania nad symboliką mistyczną w dwóch wierszach Adama Mickiewicza, [w:] *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, pod red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2009, s. 69–81; M. Saganiak,

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Dante Alighieri, *Boska Komedia*, przeł. E. Porębowicz, wstęp i red. M. Brahmer, przypisy J. Gałuszka, t. 1–2, wyd. 5, Warszawa 1984.

Mickiewicz A., *Dzieła*, komitet red. Z.J. Nowak [i in.], t. 1: *Wiersze*, oprac. C. Zgorzelski, Warszawa 1993.

Mickiewicz A., *Dzieła*, komitet red. Z.J. Nowak [i in.], t. 3: *Dramaty*, oprac. Z. Stefanowska, Warszawa 1995.

Słowacki J., *Genezis z Ducha. Pierwsze wydanie krytyczne z komentarzem treści i formy*, cz. 1: *Tekst i komentarz krytyczny z przemową ogólną*, oprac. W. Lutosławski, Kraków 1903.

Słowacki J., *List do Jana Nepomucena Rembowskiego*, [Kraków 1910].

Opracowania

[Belmont L.], *Piasek profesora Lutosławskiego*, „Wolne Słowo” 1908, nr 34–35, s. 6–9.

Bukowska-Schiellmann M., „Widzenie” – *alchemia człowieka*, [w:] Mickiewicz. *Sen i widzenie*, pod red. Z. Majchrowskiego i W. Owczarskiego, Gdańsk 2000, s. 97–112.

Cieśla-Korytowska M., *Co mnie dziwi w „Widzeniu” Mickiewicza*, [w:] Mickiewicz *mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego i E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 208–216.

Dernes-Sarnowska M., *Koncepcja sztuki i twórczości Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Od Platona do współczesności*, zbiór rozpraw pod red. S. Sarnowskiego i G.A. Dominiaka, Bydgoszcz 1999, s. 105–113.

Duk J., „Widzenie”, [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, pod red. J. Brzozowskiego, Łódź 1998, s. 165–172.

Fiećko J., „*Druga przestrzeń według Mickiewicza. Kilka uwag o „Widzeniu”*”, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego i E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 217–228.

Floryńska H., *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław 1976.

Mistyczne doświadczenie jaźni: „Widzenie”, [w:] tejże, *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*, Warszawa 2009, s. 171–189; K. Świągocki, „*Stałem się osiłą w nieskończonym kole*”. Lektura „*Widzenia*”, [w:] tegoż, *Wizje człowieka i świata w poezji Mickiewicza, Norwida i Leśmiana*, Łódź 2013, s. 115–130.

Jaworski W., *Eleuteryzm i mesjanizm. U źródeł filozofii społecznej Wincen-
tego Lutosławskiego*, Kraków 1994.

Jokiel I., *O funkcji symbolicznej wizji przestrzennych w „Widzeniu”, [w:]
Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, pod red.
J. Brzozowskiego, Łódź 1998, s. 173–184.

Kaczyński J., *Wincenty Lutosławski jako interpretator i edytor Juliusza Sło-
wackiego*, [w:] *Twórczość Słowackiego. Oryginalność – uniwersalność – recep-
cja. Materiały z konferencji w 180-lecie urodzin poety*, Olsztyn, 21-23 listopada
1989, red. nauk. H.M. Małgowska, A. Kotliński, Olsztyn 1992, s. 173–185.

Kasperski E., *Mistyka a nauka o literaturze. Wokół „Rozmowy wieczor-
nej” i „Widzenia”, [w:] Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego
i E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 68–86.

Książd Robak [W. Lutosławski], *Teoria rasy Słowackiego*, „Eleusis” 1903,
t. 1, s. 85–95.

Kułałowska J., „Widzenie” Adama Mickiewicza i „Zachwycenie” Juliusza
Słowackiego jako przykłady aktywnego i biernego udziału człowieka w doświad-
czeniu mistycznym, „Ruch Literacki” 1995, nr 3, s. 363–378.

Lutosławski W., *Darwin i Słowacki*, Warszawa 1909 (toż: „Sfinks” 1909,
R. 2, t. 6, s. 176–198).

Lutosławski W., *Dogmatyka Słowackiego*, [w:] *Pamiętnik Zjazdu Histo-
ryczno-Literackiego im. J. Słowackiego we Lwowie...*, zestawił W. Hahn, Lwów
1910, s. 84–93 (przedruk [w:] tegoż, *Na drodze ku wielkiej przemianie*, War-
szawa–Kraków 1912, s. 301–320).

Lutosławski W., *Losy jaźni u Słowackiego*, Lwów 1910 (odb. z „Pamiętni-
ka Literackiego” 1909, R. 8, s. 3–21).

Lutosławski W., *Metafizyka w poezji Słowackiego*, „Biblioteka Warszaw-
ska” 1909, t. 4, s. 431–452.

Lutosławski W., *Praca narodowa. Program polityki polskiej*, Wilno 1922.

Lutosławski W., *Przyrodnicy a Słowacki*, „Świat” 1909, nr 11, s. 5–6
(przedruk [w:] tegoż, *Na drodze ku wielkiej przemianie*, Warszawa–Kraków
1912, s. 321–331).

Lutosławski W., *Psychologia Słowackiego*, „Głos Warszawski” 1909,
nr 17, s. 2; nr 18, s. 1; nr 19, s. 2; nr 20, s. 2–3 (toż: „Kurier Poznański”
1909, nr 77–83).

Lutosławski W., *Widzenie Mickiewicza*, Warszawa 1937 (odb. z „Przeglą-
du Współczesnego” 1937, nr 6 [182], s. 95–113).

Lutosławski W., *Zadania prac nad Słowackim*, „Eleusis” 1909, t. 5, s. 1–4.

Mazur A., „*Snuć miłość*” wariantem „*Widzenia*”? *Rozważania nad sym-
boliczną mistyczną w dwóch wierszach Adama Mickiewicza*, [w:] *Symbolika*

mistyczna w poezji romantycznej. *Słowacki i inni*, pod red. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprockiej-Podlasiak, Toruń 2009, s. 69–81.

Padoł R., *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982.

Piwińska M., „I ziarno duszy nagie pozostało”. *Późne wiersze Mickiewicza w świetle twórczości genezyjskiej Słowackiego*, [w:] tejże, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 7–50.

Saganiak M., *Mistyczne doświadczenie jaźni: „Widzenie”*, [w:] tejże, *Człowiek i doświadczenie wewnętrzne. Późna twórczość Mickiewicza i Słowackiego*, Warszawa 2009, s. 171–189.

Seweryn D., *O poezji mistycznej*, [w:] *Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego i E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 87–103.

Sławiński J., *Mistyka Adama Mickiewicza w świetle współczesnego przyrodoznawstwa*, [w:] *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, pod red. J. Kolbuszewskiego, Wrocław 1993, s. 154–166.

Świegocki K., „Stałem się osiǳ w nieskończonym kole”. *Lektura „Widzenia”*, [w:] tegoż, *Wizje człowieka i świata w poezji Mickiewicza, Norwida i Leśmiana*, Łódź 2013, s. 115–130.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, wyd. 8, Warszawa 1988.

Wiersze religijne Mickiewicza: „Widzenie”, „Eleusis” 1907, t. 2, s. 66–75.

Zeler B., „Widzenie”, [w:] *Wiersze Adama Mickiewicza. Analizy, komentarze, interpretacje*, pod red. J. Brzozowskiego, Łódź 1998, s. 185–196.

SŁOWA KLUCZOWE: romantyzm, poezja, interpretacja, mistycyzm, objawienie, Bóg, jaźń

THE EGO LIBERATED.
WINCENTY LUTOŚŁAWSKI ON *WIDZENIE* [*THE VISION*]
BY ADAM MICKIEWICZ

Abstract

This paper attempts to explain the extent to which the creative work of Adam Mickiewicz was a source of inspiration for Wincenty Lutośławski and the degree to which it was the subject of interpretations in the light of his own philosophical opinions. The examples used are Lutośławski's thoughts on Mickiewicz's poem *Widzenie* [*The Vision*], which was unpublished during the poet's lifetime. One particular work by Lutośławski was written in 1937 and is indisputably his own work. An earlier piece, from 1907, is anonymous but as it was published in the "Eleusis" magazine that was co-authored by Lutośławski, it is highly likely that the philosopher was also responsible for it.

The paper discusses both those works separately. The interpretations contained in them are similar and the analysis of them indicates that they represent the approach to the Mickiewicz's work from the perspective of the philosophy developed by Lutośławski. It is possible they are part of a search for confirmation or authentication of his beliefs. Firstly, both interpretations use the notion of "the soul" as the "liberated ego". The nature of the ego (functions of the soul) consists of: thinking, feeling and will. Freedom, independence from the body as well as the existence of continual development of the creative power lead to the conclusion that the ego is characterised by immortality.

Moreover, Lutośławski highlights the link between arts and nationalist-social tasks. For that purpose, he uses the romantic concept of irrational experience. The interpretations of *Widzenie*, in particular that of 1937, show that the value of arts is determined by the ability to stimulate social activity. The poetry reveals the links uniting individuals into the nation and, when it is based on the honest experience, its stimulating and unifying power is greater than that of historical knowledge.

Both interpretations of *Widzenie* prove that their author (authors) felt some affinity with the poet with regards to their ideas. However, it is hard to consider those interpretations objective. *Widzenie* served Lutośławski's purpose of illustrating his own science and he explains it by applying the categories he introduced.

KEYWORDS: romanticism, poetry, interpretation, mysticism, revelation, God, self