

Edward Young

MYŚLI NOCNE

Treny, albo Myśli nocne o życiu, śmierci i nieśmiertelności
Sąd Ostateczny. Poema

The Complaint: or Night-Thoughts on Life, Death & Immortality
Poem on the Last Day

Przekład
FORTUNAT RYDZEWSKI
FRANCISZEK KSAWERY DMOCHOWSKI

Wydanie polsko-angielskie

Układ tomu, opracowanie i redakcja tekstów polskich, przypisy i bibliografia
ŁUKASZ ZABIELSKI

Opracowanie i redakcja tekstów angielskich
JACEK PARTYKA

Wprowadzenie
MIKOŁAJ SOKOŁOWSKI, ŁUKASZ ZABIELSKI

Redakcja tomu i konsultacje naukowe
HALINA KRUKOWSKA, JAROSŁAW ŁAWSKI

BIAŁYSTOK 2016

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA „CZARNY ROMANTYZM”

REDAKCJA SERII

Jarosław Ławski (Przewodniczący)

Marcin Bajko, Grzegorz Czerwiński, Anna Janicka, Krzysztof Korotkich, Grzegorz Kowalski,
Dariusz Kukielko, Marek Olesiewicz, Iwona E. Rusek, Michał Siedlecki, Łukasz Zabielski

RADA REDAKCYJNA

Halina Krukowska – Przewodnicząca (UwB), Alina Kowalczykowska (IBL PAN),
Elżbieta Nowicka (UAM), Wojciech Gutowski (UKW), Maria Kalinowska (UW, UMK),
Michał Kuziak (UW), abp Edward Ozorowski (UwB), Leszek Libera (UZ), Marek Nalepa (URz),
Mikołaj Sokołowski (IBL PAN), Włodzimierz Szturc (UJ), Zbigniew Kaźmierczak (UwB)

Recenzenci tomu:

Prof. **Teresa Kostkiewiczowa** (IBL PAN, Warszawa)

Prof. **Joel Janicki** (Department of English Language and Literature, SCU, Taipei, Tajwan)

Streszczenie: Jacek Partyka, Małgorzata Biergiel

Indeks nazwisk: Magdalena Zabielska

Korekta tekstu polskiego: Łukasz Zabielski, Zespól

Korekta tekstu angielskiego: Jacek Partyka

Redakcja techniczna: Dariusz Kukielko

Ilustracje: Sebastian Kochaniec, Kamil Zaniewski

Grafika, projekt okładki i skład: Kamil Zaniewski

Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012-2017.



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2016

Na okładce wykorzystano fragment obrazu autorstwa Kamila Zaniewskiego,
stworzony na podstawie ilustracji do *Mysli nocnych* Edwarda Younga z wydania:
The complaint, or, Night thoughts on life, death, and immortality,
New York, Published by Sage & Thompson, no. 149 Pearl-street, L. Nichols, print., 1805.

ISBN 978-83-7657-213-0



Wydawnictwo PRYMAT

SPIS TREŚCI

I. Od Redakcji	12
II. Edward Young	15
II. Mikołaj Sokołowski, Edward Young – biografia literacka . . .	19
III. Łukasz Zabielski, Boskie Światło Mroku.	
Wprowadzenie do „Myśli nocnych” Edwarda Younga	31
Atrakcyjny zbiór sprzeczności	35
W obliczu kryzysu	41
Poemat (o) nocy?	55
Oświecenie poprzez mrok	61
Wysepka zmienności i ocean nieskończoności	71
Ogniwo wielkiego łańcucha bytu	80
Namiestnicza ranga nocy	92
„Poznawać jest to cierpieć”	100
Norma Dnia i Pasja Nocy	102
IV. Wprowadzenie do edycji dzieł Edwarda Younga	111
Geneza, cel i przedmiot edycji	111
Podstawa wydania	114
Podstawy transkrypcji	118
V. Edward Young	
1. Myśli nocne (tł. Fortunat Rydzewski)	123
Przemowa	125
Noc I. <i>Nędza natury ludzkiej</i>	153
Noc II. <i>Przyjaźń</i>	166
Noc III. <i>Czas</i>	174
Noc IV. <i>Narcyza</i>	186

Łukasz Zabielski

Dział Naukowy

Książnicy Podlaskiej im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku

BOSKIE ŚWIATŁO MROKU.
WPROWADZENIE DO
„*MYŚLI NOCNYCH*” EDWARDA YOUNGA

Wznijdź piękne światło nocy,
pokaż się na lazurowym posklepie,
i błysnij srebrnymi promieniami swoimi
na tę głuchą dolinę!
[...]¹

Który filozof obdarzy nas Metafizyką nocy, metafizyką ludzkiej nocy? Dialektyka czerni i bieli, ładu i nieładu – tak i nie – nie wystarczą do oznaczenia działającej w głębinach naszego snu nicości. Jakiż dystans przebyliśmy od wybrzeży Nicości, od tej Nicości, którą byliśmy do momentu stania się kimś, choćby nie wiem jak blahym, kto ponad snem odnajduje swój byt! Uff! Jakże Duch odważyć się może na sen².

Mysli nocne

Do rąk Czytelnika oddajemy dzieło, którego nie sposób scharakteryzować, oddając istotę rzeczy serią prostych odpowiedzi na pytania: *co to jest i o czym to jest?* Niemożliwe do napisania w ramach niewielkiego wstępu okazuje się też takie wprowadzenie do lektury, które mogłoby choć pobieżnie objąć całokształt kwestii fundamentalnych pod względem ich treści, formy,

¹ Tadeusz Nydpruck Lityński, *Noc*, [w:] Tad... N... Lit..., *Pisma różne wierszem i prozą*, t. V, Wilno–Warszawa 1817, s. 104-105. Pisownia oryginalna.

² G. Bachelard, „*Cogito*” *marzyciela*, [w:] tenże, *Poetyka marzenia*, przekł., oprac. i posłowie L. Brogowski, Gdańsk 1998, s. 168.

genezy i historycznego kontekstu, w jakim funkcjonował twórca. A więc tych elementów, które winny znaleźć się w tekście o naukowych aspiracjach. Dlatego autor niniejszego szkicu porzucił ambicje całościowego, monograficznego ujęcia tematu na rzecz – co bynajmniej nie okazało się łatwiejszym przedsięwzięciem – stworzenia tekstu-zachęty do dalszych, samodzielnych badań, analiz i wniosków.

W czym zatem tkwią trudności? Kłopot sprawiło już choćby sformułowanie takiego tytułu, który z punktu widzenia kompozycji tomu mógłby wspólną klamrą spiąć wszystkie publikowane tutaj teksty. Wszak okładkami jednej książki zamykamy kilka jakże różnych dzieł – co ważne: nie wersji, lecz osobnych dzieł – jednego autora. I to dzieł, dla których w procesie historycznoliterackim, jaki rozciąga się od momentu publikacji *Poematu o Sądzie Ostatecznym* (1713) do czasów współczesnych, formułowano liczne warianty tytułów. Na podparcie tezy wymienię kilka polskich przykładów translacji *Night-Thoughts* (chodzi o jeden poemat!): *Nocy Junga*; *Mysli nocne*; *Skarga, albo Mysli nocne*; *Treny, czyli Nocy Younga* itp. Ale przecież nie tylko – jak się popularnie je określało – „noce” weszły do tomu w obecnym jego kształcie. Publikujemy również: wspomniany już *Poemat o Sądzie Ostatecznym*, *Listy moralne o rozkoszy* i *Modlitwę rozpustnego libertyna*. Jednak to otwierający edycję tekst *Mysli nocnych* stanowi jej rdzeń i fundament, a Edward Young to w historii literatury przede wszystkim „poeta nocy”, „bard grobów”, „rozpaczający starzec”³. Dlatego ostatecznie zdecydowano się posłużyć najpopularniejszą formułą tytułu, czyli tą, która pojawia się nie tylko w polskich tłumaczeniach, ale też na karcie angielskich wydań poematu: *Mysli nocne* (*Night-Thoughts*).

Co więcej, jedną edycją łączymy dzieła w dwóch językach: polskim oraz angielskim. I nie są to wersje wobec siebie tożsame, tzn. polskie tłumaczenie nie jest wiernym odbiciem oryginału. Mówiąc inaczej: *Mysli nocne* oraz *Poemat o Sądzie Ostatecznym* pod względem układu, kompozycji, środków wyrazu, estetyki nie są paralelne wobec poematów *The Complaint, or Night-Thoughts on Life, Death & Immortality* oraz *Poem on the Last Day*. Polskie

³ Zob. M. Piwińska, *Rozpaczający Starzec*, „Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja” 1979, nr 1(43), s. 65-84. Charakteryzując polskich poetów romantycznych, pisze badaczka: „Byli starsi od starców, zanim poczuli się młodzi. Żyli przecież już po tym najstarszym z wieków, osiemnastym, który pokochał starą poezję, dawno umarłych ludów, którego nocne myśli o śmierci rymował stary poeta, Young, który interesował się starcami: Homerem i Learem, który sam siebie zobaczył na koniec w postaci starca, a raczej dwóch starców: Osjana i Woltera”. Tamże, s. 70-71.

wersje dzieł Younga opierają się bowiem – co zostanie dokładniej omówione w dalszej części niniejszego szkicu – na *Les Nuits d'Young. Traduites de l'Anglais* (1769) Pierre'a Letourneura. Ten tłumacz i wydawca dokonał nie tyle przekładu, ile raczej adaptacji obu angielskich poematów do wymogów, którymi kierowała się francuska kultura XVIII wieku. Stworzył w ten sposób podstawę do dalszych przekładów w Europie. Wyłączając oczywiście przypadek kultury niemieckojęzycznej, która przyswoiła sobie i zaadaptowała Younga z tekstów oryginalnych, angielskich⁴. Francuska podstawa okaże się na tyle trwała, że to na niej bazować będą wszystkie polskojęzyczne wersje dzieł kaznodziei z Welwyn. Do tego tematu przejdziemy w kolejnym podrozdziale.

Pierwotny zamysł książki obejmował właśnie wersje polską i francuską poematów Younga. Ostatecznie jednak zdecydowano się zmodyfikować wstępne założenie. Fortunat Rydzewski dokonał bowiem nie tylko wiernego przekładu dzieła (wraz ze wstępem: *Discours préliminaire*) Letourneura, ale wręcz stworzył jego „lustrzane odbicie”. Identyczny jest układ treści, podobny krój czcionek, te same rozwiązania edytorskie/graficzne

⁴ Za uwagi dotyczące recepcji Younga w kulturze niemieckojęzycznej dziękuję prof. Joelowi Janickiemu: „Niemiecka wersja *Youngizmu* pozwoliła tamtejszym pisarzom wyzwolić się z naśladownictwa, uwolnić spod wpływów francuskich. To z kolei spowodowało, że wytworzył się szczególnie odłam *Youngizmu kontynentalnego*, gdyż myśl i twórczość niemiecka, wypiełgnowana na wnikliwym zglębieniu *Myśli nocnych* i twórczej wyobraźni Younga, powróciła do Anglii w 1790 roku za pośrednictwem Coleridge'a i Carlyle'a. W marcu 1746 roku pojawiła się pierwsza niemiecka recenzja *Myśli nocnych* (*Gottingsche Anzeigen*). W lutym 1751 roku Vincenz Bernhard von Tscharnor, pisarz niemiecko-szwajcarskiego pochodzenia, odbył pielgrzymkę do Welwyn jako pierwszy spośród niemieckich entuzjastów Younga. Sam Young natomiast w 1757 roku nawiązał korespondencję z Klopstockiem. Po przeczytaniu *Myśli nocnych*, krytyk Johann Georg Hamann z jeszcze większym zapalem wystąpił przeciwko racjonalizmowi, przeciw duchowi racjonalnemu w historii, literaturze i polityce, co było w gruncie rzeczy sprzeciwem wobec francuskiej dominacji kulturowej oraz zainspirowanej Youngiem deklaracji o kulturowej niepodległości (Berlin 39). *Conjectures on Original Composition* (1759) to traktat Younga o kulcie geniuszu, o wyższości dzieł oryginalnych nad utworami o charakterze naśladowczym. Traktat ten został przetłumaczony na język niemiecki zaraz po jego ukazaniu się i wpłynął na formowanie się wrażliwości poetyckiej w okresie »Sturm und Drang«. J. G. Herder, który wierzył, że każda prawdziwa wiedza jest efektem działania intuicji, sil ukrytych w duszy człowieka, podziwiał Younga, podobnie zresztą jak Friedrich Gottlieb Klopstock (1724–1803) – czołowa postać grupy literackiej »Dichterbung of Gottigen«, założonej w 1772 roku. Goethe twierdził, że nauczył się języka angielskiego czytając Younga, natomiast Ebert i Cramer, tłumacze poety, zapoczątkowali gruntowne zmiany w literackiej wrażliwości Niemców. Young nawiązał korespondencję z Klopstockiem w październiku 1757 roku, a Ebert był z pewnością jednym z najbardziej sumiennych niemieckich tłumaczy Younga. Zainteresowanie, jakie żywił Klopstock do angielskiej literatury preromantycznej, przeszło na Richardsona, który napisał *Ode on the Death of Clarissa* (1757)” (jest to fragment recenzji – dotyczącej niniejszej edycji *Myśli nocnych* – autorstwa prof. Joela Janickiego). Zob. J. Kind, *Edward Young in Germany*, New York 1906.

w stosunku do przypisów, komentarzy tłumacza, objaśnień kontekstowych i biograficznych. Zofia Sinko zwróciła też uwagę na niejasności w kwestiach terminologicznych. Na przykład wyraz „objet” u Rydzewskiego występuje – w wersji graficznie zbliżonej do zwrotu francuskiego – jako „objestectwo” (przedmiot, obiekt). A wszak nawet w słowniku Lindego „obiekt” występował jako w polszczyźnie tamtego okresu w pełni poprawne i zasadne stylistycznie słowo⁵. Redaktorzy uznali więc, że zdecydowanie więcej korzyści – niż tożsame wobec siebie translacje: francuska i polska – przyniesie zestawienie w jednym tomie odmiennych, różniących się wersji poematów. Dać to może zdecydowanie szersze pole badawcze, tzn. więcej interpretacyjnych i analitycznych możliwości, a także umożliwi doskonały ogląd zmian i ewolucji, jakim podlegały angielskie oryginalne teksty Younga na przestrzeni wszystkich lat, od momentu ich powstania.

Również pierwotny plan publikacji *Mysli nocnych* oraz *Poematu o Sądzie Ostatecznym* wyłącznie w tłumaczeniu Rydzewskiego postanowiono zmienić. Pod względem bowiem artystyczno-estetycznym przykład ten nie dorównuje translacji stworzonej przez Franciszka Ksawerego Dmochowskiego. Co znalazło zresztą odzwierciedlenie w niezwyklej popularności tej wersji wśród wszystkich przywołań kontekstowych, nawiązań i inspiracji tekstami Younga w XVIII-wiecznej Polsce i epokach późniejszych, przede wszystkim w romantyzmie. Potwierdza to między innymi książka Marty Piwińskiej *Złe wychowanie*⁶, gdzie analiza sposobu czytania poematu twórcy-kaznodziei z Welwyn przez polskich poetów romantycznych oparta została właśnie na tłumaczeniu *Nocy I*, dokonany przez autora *Sztuki rymotwórczej*. Zdecydowano się zatem opublikować nie tylko *Noc I* (jedyne zachowane fragmenty *Nocy* w przekładzie tego polskiego tłumacza), ale również jego wersję *Poematu o Sądzie Ostatecznym*. Oba dzieła – w odróżnieniu od translacji Rydzewskiego – stworzone zostały w formie wierszowanej, choć również opartej o Letourneurowską przeróbkę oryginału.

Wierzmy, że edycja obu poematów Younga w ich polskiej wersji językowej oraz brytyjskim wydaniu źródłowym przyniesie współczesnemu czytelnikowi – wychowanemu w kulturze o nachyleniu wyraźnie

⁵ Zob. Z. Sinko, *Z zagadnień recepcji „Sądu Ostatecznego” i „Mysli nocnych” Edwarda Younga*, „Pamiętnik Literacki” 1974, z. 2, s. 136.

⁶ M. Piwińska, *Angielskie kazanie*, [w:] *też*, *Złe wychowanie*, Gdańsk 2005, s. 140-147.

anglojęzycznym – wymierne korzyści. Pragniemy, by dzieło to odebrane zostało jako znakomita panorama literacka, estetyczna i filozoficzna całość – obejmującej zarówno kontynent, jak i Wyspy Brytyjskie – osiemnastowiecznej Europy. Co więcej: by odebrane zostało jako dzieło, w którym znajdziemy zarówno poezję religijną, ślady XVII-wiecznej homiletyki protestanckiej, narrację dyskursywno-polemiczną, moralizatorsko-dydaktyczną, realizację wzorców klasycystycznych, oświeceniową gloryfikację rozumu, pierwiastki składające się na mit prefundacyjny europejskiego oraz polskiego romantyzmu, wanitatywną refleksję o nędzy ludzkiego losu i zarazem – dającą podstawę do osobistych medytacji – opowieść o eschatologii, o rzeczach ostatecznych. W kontekście założeń edytorskich, którymi kierują się redaktorzy Naukowej Serii Wydawniczej „Czarny Romantyzm” – w której książka się ukazuje – jest to dzieło będące źródłem tej właśnie odmiany polskiego romantyzmu: nocnej, mrocznej, melancholijnej.

Warto nadmienić, że wstęp został pomyślany jako wprowadzenie do *Myśli nocnych* w ich – co szczególnie podkreślę – polskiej wersji językowej. Wersji, która opiera się na *Les nuits d'Young* Pierre'a Letourneura. Dlatego też używając takich terminów, jak *Noce*, „poemat”, *Myśli nocne*, odwoływać się będę, o ile nie zostanie zasygnalizowane inaczej, do utworu otwierającego nasz tom. W związku z tym, że złożona problematyka recepcji dzieł Younga w Wielkiej Brytanii, ale też wśród Polaków, w krajach niemieckojęzycznych czy ogólnie w Europie, została dobrze rozpoznana i przebadana, ograniczam ją tutaj do niezbędnego minimum. Czytelnika zainteresowanego tematem odsyłam do *Bibliografii*, zamieszczonej na końcu książki. Zjawisko „biografii literackiej” dotyczącej twórcy *Poematu o Sądzie Ostatecznym*, a także problematyka kontrowersji, które narosły wokół jego dzieł, zostały omówione we wprowadzeniu Mikołaja Sokołowskiego.

Atrakcyjny zbiór sprzeczności

ANALIZA recepcji twórczości poety-kaznodziei z Welwyn w Anglii oraz formowania się legendy, która sztywno oplotła jego życie, wywołuje uczucia ambiwalentne. Historykowi szukającemu wyłącznie naukowej przejrzystości i pewności, łowiącemu nagie fakty z odmętów hipotez, niemożliwym zda się usystematyzowanie takich zjawisk badawczych oraz pojęć, jak „Edward Young”, „Youngizm”, „*Myśli nocne*” czy „*Sąd*

Ostateczny”. Tym większe więc uznanie należy się na gruncie nauki polskiej uczonym pokroju Mariana Szyjkowskiego⁷, Stanisława Pietraszki⁸, Zofii Sinko⁹ czy Grażyny Bystydzińskiej¹⁰, którzy zadaniu temu podołali. Powiedzieć trzeba przede wszystkim, że sylwetkę twórczą oraz dzieła Younga przenikają sprzeczne informacje i tropy. Zdumiewająca popularność krzyżuje się z otwartą wobec niego niechęcią, biografia łączy się z mitem, czy raczej historia życia z „biografią literacką”, fakty z fikcją, figuratywne oraz instrumentalne posługiwanie się całokształtem twórczości i odważne szafowanie generalizującymi hasłami krzyżują się z uwielbieniem i adoracją żywionymi wyłącznie dla wybranych jej fragmentów. Wystarczy spojrzeć na historię przekładów dzieł Younga na język polski, by przekonać się, że w naszym kręgu kulturowym sympatią cieszyły się przede wszystkim poszczególne fragmenty *Poem on the Last Day* czy *Night-Thoughts*, a nie całe dzieła w ich pełnej okazałości. I to fragmenty przecież nie źródłowe, oryginalne. Choć wzorce angielskie wywarły zauważalny wpływ na kulturę polską XVIII i XIX wieku¹¹, to francuska przeróbka poematów zdobyła popularność. Z drugiej jednak strony, wszystkie te fakty i okoliczności okazują się frapujące, skoro Young potrafił i potrafi przyciągać uwagę czytelników od ponad trzech wieków. Każda generacja odbiorców co innego w nim odkrywa, co innego przyswaja, innymi treściami się syci.

⁷ M. Szykowski, *Edwarda Younga „Myśli nocne” w poezji polskiej (ze studyów nad genezą polskiego romantyzmu)*, Kraków 1916.

⁸ S. Pietraszko, *Franciszek Ksawery Dmochowski. Wśród preromantyków. Nad Youngiem*, [w:] *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966, s. 492-500.

⁹ Z. Sinko, *Z zagadnień recepcji...*, dz. cyt., s. 93-155. Też: *Youngizm*, hasło [w:] *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 797-803.

¹⁰ G. Bystydzińska, *Między Oświeceniem a Romantyzmem. Studium o twórczości Edwarda Younga*, Lublin 1982; też: *Edward Young's „Night Thoughts”*, Gdańsk 1995.

¹¹ Wystarczy wspomnieć choćby przykład Puław czy angielskiego „Spectatora”. Zob. A. Aleksandrowicz, *Odkrycie nowej natury i literatury. Nieznana podróż Izabeli Czartoryskiej do Anglii i Szkocji*, [w:] *Z problemów preromantyzmu i romantyzmu. Studia i szkice*, red. A. Aleksandrowicz, Lublin 1991, s. 7-75; Z. Gołębiowska, *Angielskie wzorce i inspiracje w życiu dworu puławskiego na przełomie XVIII i XIX wieku*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1991/1992, Sectio FF, vol. XLVI/XLVII, nr 9, s. 191-228. Zob. też Z. Sinko, *Powieść angielska osiemnastego wieku a powieść polska lat 1764-1830*, Warszawa 1961; też: „Monitor” wobec angielskiego „Spectatora”, Wrocław 1956; też: *Twórczość Johna Milтона w Oświeceniu polskim*, Warszawa 1992. Zob. St. E. Koźmian, *Anglia i Polska*, T. 1-2, Poznań 1862; A. Budrewicz, *Stanisław Egbert Koźmian – tłumacz Szekspira*, Kraków 2009.

Do Europy, w tym także do Polski, przywędrowały *Myśli nocne* tą samą drogą, którą dotarły pierwsze utwory Szekspira: dzięki translatorskim i redakcyjnym wysiłkom ambitnego, popularnego i wpływowego francuskiego pisarza oraz tłumacza Pierre'a Letourneura (1737–1788)¹². Miał on wkrótce zasłynąć przekładem innego, bardzo ważnego dla kultury europejskiej dzieła – *Pieśni Osjana* (1760) Jamesa Macphersona (przekł. franc. 1777). W przypadku *Night-Thoughts* nie skończyło się jedynie na translacji tekstu z jednego języka na drugi. Letourneur dokonał w 1769 roku adaptacji pisanego wierszem białym (pentametrem jambicznym) poematu do artystycznych wymogów francuskiego klasycyzmu, całkowicie przerabiając kompozycję i układ. Umotywowował to w sposób następujący: „Zamiar mój był z Younga Anglika utworzyć Younga Francuza, który by się mojemu podobać mógł narodowi” [*Przemowa*, 144]¹³. Dziewięć „nocy” pisanych mową wiązaną przekształciło się w efekcie tych prac w dwadzieścia cztery pieśni prozą. Nadmierną, zdaniem tłumacza, warstwę teologiczno-moralizatorską i powtórzenia przesunięto do adnotacji pod tekstem głównym. Również estetyka dzieła uległa przekształceniom. Wycieniowane zostały i wygładzone wyrażenia naturalistyczne,

¹² Zob. M.-G. Cushing, *Pierre Le Tourneur*, New York 1908, s. 43-79. W niniejszym kontekście warto przywołać głos współczesnej rosyjskiej literaturoznawczyni Alewтины Stroilowej. Otóż badaczka w artykule pt. *Opyty pierwykh pierewodow paezii E. Junga w Rasii* (*Опыты первых переводов поэзии Э. Юнга в России*, „Текст. Книга. Книгоиздание” 2015, nr 1 [8]), powołując się na ustalenia P. R. Zaborowa i J.D. Lewina, podstawy pierwszych rosyjskich przekładów *Myśli nocnych* upatruje nie we francuskiej wersji Letourneura – na co zresztą wskazywała sama poetka-tłumaczka omawianej wersji poematu Younga, Marija Suszkowa (1752–1803), słynąca przede wszystkim ze swych translacji z języka francuskiego – lecz w źródle, czyli wersji angielskiej. Ma to stanowić oczywisty znak estymy i szacunku dla poematu Younga i odróżniać literaturę rosyjską od pozostałej części XVIII-wiecznej, zdecydowanie „franko-centricznej” Europy. „Первый перевод этой поэмы в России был сделан с оригинала и не был искажен переводами-посредниками, в которых авторы делали необходимые, по их мнению, изменения структуры, размера и даже смысла произведения” (s. 44). Dalsza część artykułu przynosi jednak takie m.in. informacje, że przekład Suszkowej został zrobiony prozą i że zmieniono w stosunku do oryginału pewne elementy wypowiedzi, m.in. budowę poszczególnych fraz, obrazów, motywów, inne jest rozłożenie niektórych akcentów (s. 45). Dlaczego te akurat zmiany oznaczają szacunek wobec oryginału, a inne (w tym Letourneura) już nie – tego wyraźnie się nie akcentuje. Zob. K. Lis, *Romantycy. Powinowactwa rosyjsko-europejskie*, Kielce 1998.

¹³ Cytaty fragmentów dzieł publikowanych w niniejszym tomie oznaczane będą w nawiasie kwadratowym: cyfrą rzymską numer *Nocy* (I – XXIV), słowem *Przedmowa* odsyłał będąc do wstępu Letourneura w tłumaczeniu Rydzewskiego, po przecinku cyfrą arabską lokalizowana będzie strona, z której cytat pochodzi. Odwołania do fragmentów innych dzieł: angielskich tekstów, tłumaczeń Dmochowskiego, *Listów moralnych czy Modlitwy rozpustnego libertyna* – będą sygnalizował przypisami.

kolokwialne. Pominięto akcenty antykatolickie i antypapieskie. Choć wytuszowanie jednych elementów, a wyeksponowanie innych zachwiało pierwotnym układem (m.in. bardziej zauważalne okazały się treści deistyczne i sentymentalne), ogólne przesłanie dzieła pozostać miało, jak przekonuje Zofia Sinko¹⁴, zgodne z tekstem oryginalnym.

Otrzymaliśmy więc poemat charakteryzujący się intrygującą genezą i owiany budzącą ciekawość legendą. Co więcej: poemat zróżnicowany pod względem zarówno treści, jak i formy, stanowiący zapis i świadectwo kilkuletniej aktywności twórczej ludzkiego intelektu. Dzieło tworzone – jeśli zawierzyć czytelniczey intuicji i zapewnieniom autora – podczas samotnych, wypełnionych refleksjami, bezsennych nocy. Poemat będący doskonałym materiałem do prowadzenia badań i interpretacji, a także (albo przede wszystkim) zachęcającą propozycją lekturową.

Gruntownego przeglądu bibliografii, weryfikacji dotychczasowych ustaleń Szyjkowskiego tudzież informacji Estreichera dokonała Zofia Sinko. Szczegółowe zestawienie publikacji znajduje się w *Bibliografii*. W tym miejscu dla zobrazowania polskich problemów translatorskich, jakie się w kontekście tłumaczeń z dzieł Younga pojawiały, warto dać pobieżny, propedeutyczny zarys historii przekładów. Tę listę rozpoczyna – co ciekawe – nie *Poem on the Last Day* czy *Night-Thoughts*, lecz mało dziś znana i nieceniona przez literaturoznawców sztuka pod tytułem *The Revenge* (1721). Wydano ją pod tytułem *Mściwość, tragedia Younga z angielskiego na francuski, z francuskiego na polski język przetożona*. Ukazała się ona bez miejsca wydania i daty. Według Estreichera musiało to nastąpić po roku 1774¹⁵. Wkrótce potem czytelnik otrzymał dwie pierwsze „noce” (tzn. *Noc I* oraz *Noc II*) w języku polskim. Opublikowano je w „Zabawach Przyjemnych i Pożytecznych” w 1777 roku (t. 16, cz. 2).

Jednak dopiero rok 1785 przyniósł całościowy przekład (oczywiście z języka francuskiego) słynnych już w tamtym czasie w Europie *Mysli nocnych*. Tomik

¹⁴ Z. Sinko, *Z zagadnień recepcji...*, s. 115: „Wydaje się wszakże, iż mimo opuszczenia czy przesunięcia do notek sporej ilości refleksji moralistycznej i teologicznej, które to zabiegi niewątpliwie czyniły z *Nocy* poemat mniej chrześcijański, a bardziej deistyczny i wzmocniły nieco wątki sentymentalne utworu, zachowały się w nim jednak wszystkie charakterystyczne dla Younga komponenty, choć w nieco odmiennych proporcjach i układzie”. Zob. M. Szykowski, dz. cyt., s. 10. Por. P. Van Tieghem, *La Poésie de la nuit et des tombeaux*, [w:] *Le Prérromantisme*, t. 2, Paris 1948, s. 59.

¹⁵ Zob. hasło *Young Edward (1684–1765)*, [w:] K. Estreicher, *Bibliografia polska*, wyd. S. Estreicher, t. XXXIII, Kraków 1939, s. 493.

wzbogacono o *Sąd Ostateczny*. Nadano mu tytuł: *Nocy Younga z angielskiego i francuskiego przetłumaczone*. Autorstwo translacji długo pozostawało tajemnicą. Dopiero XX-wiecznej badaczce, Elżbiecie Aleksandrowskiej¹⁶, udało się rozwikłać zagadkę. Tłumaczem okazał się ksiądz Fortunat Rydzewski, jeden z członków zakonu trynitarzy w Lublinie¹⁷, prowadzącego wydawnictwo, w którym książkę przygotowano i wydrukowano. W latach 1787 i 1798 w tej samej oficynie nastąpiło wznowienie tego wydania.

Rok 1809 przyniósł zbiorową dwutomową edycję dzieł angielskiego poety. Nadano jej tytuł: *Nocy Younga z angielskiego i francuskiego z dołączeniem listów jego (...)*, Lublin, nakładem Kazimierza Szczepańskiego. Drugi tom kończyły: *Sąd Ostateczny*, *Listy moralne* oraz *Modlitwa rozpustnego libertyna*. Trzeba jednak dodać, że oba te dzieła ukazały się wcześniej, w latach 1783 i 1785, w osobnych woluminach jako *Listy moralne z dzieł Edwarda Younga z francuskiego na polski przełożone*, u księży trynitarzy w Lublinie. Tłumacz (z języka francuskiego): ksiądz Fortunat Rydzewski.

W roku 1788 Michał Kazimierz Ogiński (ok. 1730–1800) stworzył niezbyt cenione wśród czytelników tłumaczenie z francuskiego czterech pierwszych *Nocy Younga*. Dołączył je do drugiej części zbioru zatytułowanego *Bajki i niebajki*. Wydano go w Warszawie. W tym samym roku ukazały się też tłumaczenia prozą *Nocy XIV, XVI i XVII* autorstwa Ignacego Jaksy-Bykowskiego (ur. 1750 – zm. po 1818). Tłumacz nadał im formę eseju.

Osobą, dzięki której nazwisko Younga zdobyło popularność wśród polskich czytelników, był Franciszek Ksawery Dmochowski (1762–1818). Jeszcze jako 23-latek przełożył *Sąd Ostateczny*, wydany następnie w Warszawie w 1785 roku pod tytułem *Sąd Ostateczny. Poema Edwarda Younga Anglika po francusku przez P. Le Tourneur prozą, a z francuskiego na polski język wierszem przełożone*. W roku urodzin Adama Mickiewicza, 1798, wychodzi przekład Dmochowskiego z francuskiej wersji *Nocy I*. Niedługo potem Ignacy Krasicki cytuje nieduży jego fragment w rozprawie *O rymotwórstwie i rymotwórcach* (prwdr. „Co Tydzień” 1798–1799).

¹⁶ Zob. E. Aleksandrowska, *Elizabeth Rowe: prekursorka europejskiego preromantyzmu na łamach monitorowych i jej tłumacz. Z warsztatu bibliografa „Monitora”*, „Pamiętnik Literacki” 1972 (LXIII), z. 4, s. 29-31. Jak zaznacza badaczka: „Był więc Rydzewski także autorem przekładów *Listów moralnych* Younga, wydanych w tejże oficynie już w r. 1783, ergo: tłumaczem największej liczby utworów tego autora w piśmiennictwie polskim. Bliższych danych o tłumaczeniu nie udało się dotąd znaleźć” (tamże, s. 30).

¹⁷ Zob. I. Strelnik, *Drukarnia trynitarzy w Lublinie*, „Bibliotekarz Lubelski” 1974, nr 3-4.

Początek XIX stulecia przynosi kolejne dzieła Younga w przekładzie Dmochowskiego z języka francuskiego na polski. W 1803 roku w Warszawie pojawia się *Sąd Ostateczny. Poema Edwarda Younga Anglika z przydaniem pierwszej jego Nocy i kilku ułomków Milтона*. Edycja druga. Dołączono zmienioną wersję *Sądu Ostatecznego* z 1785 roku oraz opatrzone korekturami tłumaczenie *Nocy* z roku 1798. Zbiorek wznawiano następnie kilka razy: 1805 Machnówka, 1819 i 1825 Wilno. Ta wersja tłumaczenia ukazała się również w I tomie *Pism rozmaitych tłumacza „Iliady”*, Warszawa 1826. Fragment pierwszej *Nocy* w przekładzie Franciszka Dmochowskiego z 1798 roku pojawi się w rozprawie Franciszka Nereusza Golańskiego *O wymowie i poezji* (1808).

Kolejne lata wzbogacają polską kulturę już tylko w przekłady fragmentów dzieł Younga. „Pamiętnik Warszawski” z 1817 roku (t. 7, s. 373-379) publikuje translację *Nocy II*, autorstwa Szymona Konopackiego (1790–1884), pod tytułem *Przyjaźń. Naśladowanie z drugiej Nocy Younga*. Kilka lat później, w 1822 roku, „Dziennik Wileński” (t. 2, s. 438-446) opublikuje inne tłumaczenie *Nocy II*, niestety jedynie w fragmencie. Jego autorem był ksiądz Aleksy Kotiuziński SP, ówczesnym czytelnikom znany dzięki przekładom *Georgik* Wergiliusza. Pieśni nadano tytuł *Przyjaźń. Noc druga Younga z prozy francuskiej Turnera*.

W roku 1828 w Warszawie pojawi się ostatni XIX-wieczny fragment twórczości Younga w języku polskim. Będzie to poemat o treści historycznej zatytułowany *Joanna Gray. Poema Edwarda Junga, autora Sądu Ostatecznego. Przekład z angielskiego przez St. Chr.*

Wydaje się, że niszczącej sile czasu oparła się twórczość poety z Welwyn między innymi dzięki jej prekursorskiej względem romantyzmu roli. Podobnej zresztą do tej, jaką miało odegrać dzieło Osjana Macphersona¹⁸ czy Elizabeth Rowe¹⁹. W takim duchu zinterpretował ją Marian Szyjkowski (1883–1952) w znakomitym studium *Edwarda Younga „Myśli nocne” w poezji polskiej (ze studiów nad genezą polskiego romantyzmu)* (Kraków 1916). Uruchomienie szerokiego kontekstu recepcji dzieła, z naciskiem na akcent klasycystycznej, oświeceniowej,

¹⁸ Por. A. Kowalczykowa, *Preromantyzm*, hasło [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz i A. Kowalczykowa, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994, s. 781. E. Kasperski, *Romantyzm i poprzednicy. Wokół dyskursów prefundacyjnych*, „Świat Tekstów. Rocznik Słupski” 2012, nr 10, s. 9-12.

¹⁹ Zob. E. Aleksandrowska, *Elizabeth Rowe*, dz. cyt.

ale też i barokowej jego genezy, zawdzięczamy takim badaczom, jak Stanisław Pietraszko²⁰, Zofia Sinko, Grażyna Bystydzieńska, Teresa Kostkiewiczowa²¹, Piotr Żbikowski²², Jarosław Płuciennik (u którego analiza inspiracji Younga sięga aż średniowiecza)²³. Mówiąc o badaczach Edwarda Younga chciałbym wspomnieć też Profesor Halinę Krukowską, która wielokrotnie w swych pracach powoływała się na *Myśli nocne*²⁴.

W obliczu kryzysu

CZASY Augustiańskie (*The Augustan Age*) to w dziejach Anglii okres oświecenia, rozkwitu nauki, kultury i sztuki. Rozkwitu niepozbawionego cieni i zgrzytów, XVIII stulecie rozpoczęło się wszakże od głębokiego kryzysu świadomości. Był on efektem ingerencji w kod kulturowy europejskiej cywilizacji, w fundament tożsamości, osobowości Europejczyków²⁵. Oto nadszedł – jak sądzono – czas, by człowiek nowoczesny jako istota rozumna stał się przeciwieństwem człowieka pobożnego, religijnego, pokornego, pietystycznego²⁶. Zgodnie z postępowymi ideami Epoki Świąteł opierać się należało na pewności przekonań, przejrzystości twierdzeń, a nie

²⁰ Z. Pietraszko, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966, s. 498-499.

²¹ T. Kostkiewiczowa, *Polski Wiek Świąteł. Obszary swoistości*, Wrocław 2002.

²² P. Żbikowski, *Klasycyzm postanistawowski. Zarys problematyki*, Warszawa 1999, s. 206-207, 214, 217.

²³ J. Płuciennik, *Nowożytny indywidualizm a literatura. Wokół hipotez o kreatywności Edwarda Younga*, Kraków 2006.

²⁴ Zob. refleksje Haliny Krukowskiej o *Myślach nocnych* Younga jako kontekście dla rozważań o „nocnej stronie egzystencji” w nurtach poezji polskiego romantyzmu: H. Krukowska, *Noc romantyczna. Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński. Interpretacje*, wyd. II rozszerzone, Gdańsk 2011, s. 44, 197-198, 228-231.

²⁵ Zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. XV: „Oświecenie zaczyna się, w Anglii i we Francji, od rozbicia dotychczasowej formy poznania filozoficznego: formy systemów metafizycznych. Nie wierzy już w rację i płodność »ducha systemu«, widzi w nim nie tyle siłę, ile raczej ograniczenie i hamulec rozumu filozoficznego”.

²⁶ Zob. P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1971, s. 225-252. Współczesne badania bezwzględność tezy o dechrystianizacji XVIII wieku podważają, postulując m.in. potrzebę odróżniania zmian zachodzących we wrażliwości religijnej Europejczyków od objawów jej zaniku. Ale także polaryzując stanowisk światopoglądowych w społeczeństwach Europy ze względu np. na miejsce zamieszkania. Kwestia ta nie pozostaje bez znaczenia w kontekście istotnego dla *Myśli nocnych* motywu ucieczki w „cień mizernej chatki”, o czym będzie w dalszej części mojego tekstu mowa. Zob. J. Black, *Europa XVIII wieku 1700-1789*, przeł. J. Mikos, Warszawa 1997, s. 234.

na idei objawienia, intuicji (w jej Pascalowskim ujęciu²⁷), wierze w istnienie tajemnic i ich afirmacji. W chrześcijańskiej Europie, gdzie stoczono niezliczoną liczbę wojen religijnych, gdzie dokonały się rozłamy i schizmy, oznaczało to prawdziwy światopoglądowy przewrót²⁸.

Ale zmiany te przyniosły również pogłębienie wewnętrznego rozdziwku w poglądach społecznych na kwestie wiary. Obok bowiem zdobywających coraz większą popularność tendencji rewizjonistycznych, bezwzględnie podważających wszystko, co wiązało się z pobożnością i religijnością – jak przekonuje Teresa Kostkiewiczowa –

[...] pojawiły się w niektórych miejscach dążenia do sublimacji tego, co nadprzyrodzone, nadające doświadczeniu religijnemu wymiar szczególnie intensywny, jak np. w niemieckim ruchu pietystycznym czy w nurtach kontynuujących tradycje jansenizmu²⁹.

Clovis Pinard, autor apologetycznej rozprawy *Duch wiary chrześcijańskiej*, zwrócił uwagę na wyjątkowo trudne położenie ówczesnego chrześcijanina, pragnącego harmonijnie pogodzić wiarę w Boga z potrzebą oświaty, wykształcenia. I stroniącego od wszelkich radykalizmów. „Najwięcej bowiem – wyjaśniał – tego obawiamy się, żeby nas za głupców nie wzięto. Niejeden bez zapłonięcia usłyszy, że obwiniają go o najsromotniejsze wady, a nie zniesie najlżejszego zarzutu, wymierzonego przeciw jego oświacie i umysłowym zdolnościom”³⁰. Obawa wiązała się nie tylko

²⁷ Wspominam o tym dlatego, że eksponowana przez niego figura człowieka ovladniętego metafizycznym przerażeniem ciemnością, otchłanią, nie cieszyła się wówczas – w epoce deifikacji światła i rozumu – popularnością, a jej wartość odkryto zdecydowanie później. Reprezentatywny jest tu głos przedstawiciela tzw. szkockiej filozofii umiaru, wpisującej rozum w schemat logiki wynikającej z doświadczenia, Jana Śniadeckiego, wyrażony w tekście *Filozofia umysłu ludzkiego* z 1822 roku (zob. współczesne wydanie: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1958, s. 389-390). Szerzej tę kwestię omawia R. Przybylski w studium *Oświeceniowy rozum i romantyczna przepaść*, [w:] *Problemy polskiego romantyzmu*, Seria III, red. M. Żmigrodzka, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1981, s. 109-141. Zob. też T. Boy-Żeleński, *Wstęp tłumacza*, [w:] B. Pascal, *Mysli*, przekł., wstęp i objaśnienia T. Boy-Żeleński, Warszawa 2008, s. 5-26.

²⁸ Por. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności. Wykłady*, Poznań 2009, s. 81 i n.

²⁹ T. Kostkiewiczowa, *Literatura wobec wiary*, [w:] tenże, *Polski Wiek Świateł. Obszary swoistości*, dz. cyt., s. 345. Niniejsze studium jest szczególnie cenne dla kontekstu moich rozważań, ponieważ podważa pogląd o niereligijnym charakterze polskiego oświecenia.

³⁰ C. Pinard, *Duch wiary chrześcijańskiej, czyli wpływ religii chrześcijańskiej na oświatę i sztuki*, przeł. F. S. Dmochowski, Warszawa 1860, s. 1.

z możliwością posądzenia o zacofanie i ciemnotę, ale też z groźbą społecznego ośmieszenia. Oręża w tej ideologicznej walce były groźne: ironia i kpina. Jak skonstatował Paul Hazard: „Wiek siedemnasty kończył się brakiem szacunku, osiemnasty zaczął się ironią”. Skutek: zawrotna kariera satyry, komedii, epigramatów, pamfletów, paszkwili, karykatur³¹. Jeśli akurat nie sztydono z konkretnych osób, społecznych postaw czy ról, zawodów czy przekonań, to naśmiewano się z człowieka jako takiego³². Coraz większą popularność zyskiwały więc utwory humorystyczne, heroikomiczne, groteskowe, powieści pokroju *Podróży Guliwera* (1726) Jonathana Swifta, w sposób szczególny podkreślające słabość rodzaju ludzkiego³³.

Właśnie szeroki kontekst historyczny warto mieć na uwadze, badając twórczość Edwarda Younga (1683–1765). Czas dzieciństwa oraz młodości poety przypada wszakże na szczyt wspomnianego światopoglądowego kryzysu Europy³⁴, co zarówno na całym jego życiu, jak też twórczości, odcisnąć miało nieścieralne piętno. Dostrzec je można przede wszystkim w charakteryzującej go potrzebie poszukiwania duchowej i psychicznej stabilności, pewności, trwałości. I głębi. Czyli takim osadzeniu podmiotu, które umożliwiłoby właściwy ogląd egzystencjalnej sytuacji człowieka, ułatwiło wybór drogi wyprowadzającej z krępującego ludzką doczesność labiryntu niepokoju, rozchwiania, półprawd. Pomogło też przy introspekcji, samopoznaniu, rozpoznaniu kondycji oraz własnej roli jako człowieka, jako stworzenia, jako członka określonej społeczności³⁵. Lokować miał zatem

³¹ P. Hazard, *Powszechna krytyka*, [w:] tenże, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, przeł. H. Suwała, wstęp S. Pietraszko, Warszawa 1972, s. 24.

³² Zob. R. Pomeau, *Voltaire*, [w:] *Literatura francuska. Od początku do końca XVIII wieku*, przeł. A. Żarska, t. I, Warszawa 1974, s. 603–604.

³³ P. Hazard, dz. cyt., s. 26–27: „Począwszy od 1726 roku dawał się wyczuć w tych rozlicznych utopiach wpływ mistrza gatunku, Jonathana Swifta. Dzisiaj, gdy *Podróże Guliwera* stały się własnością i ulubioną rozrywką dzieci, trudno nam dostrzec ich groźną siłę i zasięg. [...] Po przeczytaniu *Podróży Guliwera* ma się ochotę zmienić tytuł dzieła, dać mu tytuł jednej z książek należących do biblioteki Glumdalclitch, młodej olbrzymki z Brobdingnagu: *Traktat o słabości rodzaju ludzkiego*”.

³⁴ Zob. J. Starobinski, *Wynalezienie wolności: 1700–1789*, przeł. M. Ochab, Gdańsk 2006. Por. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974.

³⁵ J. Płuciennik nacisk Younga na potrzebę samowiedzy, introspekcji wpisuje w szerszy kontekst światopoglądowy epoki. Przywołuje i omawia sylwetkę Anthony’ego Ashley’a Cooper’a Shaftesbury’ego, ucznia i wychowanka J. Locke’a. Zob. J. Płuciennik, *Nowożytny indywidualizm a literatura. Wokół hipotez o kreacyjności Edwarda Younga*, dz. cyt., *passim*.

poeta swój czas i nadzieje pod przeróżnymi adresami. Upatrywał szczęścia w awansie społecznym, życiu towarzyskim, karierze literackiej, protekcjach, wykształceniu, rodzinie, karierze akademickiej. Wszystko to miało wcześniej czy później zawieść. Ale, co najważniejsze, prócz bólu i goryczy, przynieść rzecz w życiu chyba najcenniejszą: wiedzę i doświadczenie. Mądrość i natchnienie. Umiejętność tworzenia refleksyjnej narracji. Prowadzenia inspirujących dyskursów. Dokonywania namysłu, gruntownej analizy sytuacji egzystencjalnej i duchowej człowieka pierwszej połowy XVIII wieku. Wartości te znalazły ujście oraz konkretyzację w obfitej twórczości poetyckiej Younga.

Koroną tej twórczości, prawdziwym *opus vitae*, stał się poemat o poważnym tytule i podniosłej tematyce *The Complaint: or Night Thoughts on Life, Death & Immortality*. Składające się oryginalnie z dziewięciu części *Mysli nocne* powstały etapami. Narodziły się w ciągu kilku lat: 1742–1745. Do kontynuacji rozpoczętego dzieła miał poetę popchnąć entuzjastyczny odbiór trzech pierwszych „nocy”, najbardziej osobistych i intymnych pod względem treści. Jak się zdaje, dzieło jest świadectwem autentycznych uczuć i emocji targanego życiowymi tragediami starca. W każdym razie właśnie w takiej postaci prezentuje się czytelnikowi³⁶. Poetę z Welwyn dotknęły dramaty: śmierć ukochanej pasierbicy (1736) i jej męża (1740), a ostatecznie również Elizabeth, żony Younga (1741). Bez względu na to, w jaki sposób, w jakiej postaci i do jakich celów wykorzystywał je w dziełach, są to fakty z jego życia³⁷.

Dlatego zresztą poczucie straty – ujęte w duchowym, metafizycznym, ale też doczesnym wymiarze – stanowi punkt wyjścia poetyckiej wypowiedzi

³⁶ Autor wyartykułował to w przedmowie (pominiętej we francuskim i polskim tłumaczeniu), przekonując, że jego twórczość powstała spontanicznie, na kanwie autentycznych przeżyć, osobistego dramatu, że jest reakcją na śmierć bliskich mu osób: „As the occasion of this Poem was real, not fictitious; so the method pursued in it was rather imposed by what spontaneously arose in the Author's mind on that occasion, than meditated or designed. Which will appear very probable from the nature of it”. Cytuję za wydaniem: E. Young, *The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death and Immortality*, London 1768, s. 2.

³⁷ Odwołuję się do wysuwanych pod adresem poety oskarżeń o nieautentyczność. Zob. wstęp Mikołaja Sokołowskiego do niniejszego tomu: „Biografowie Younga postawili sobie za cel weryfikację prawdziwości jego największego poetyckiego dokonania, jakie stanowią *Night-Thoughts – Mysli nocne*. W biografii twórcy szukali źródeł wydarzeń przedstawionych w poemacie, bądź przeciwnie – dowodów świadczących o ich nieautentyczności. Wydawać by się mogło, iż Young padł poniekąd ofiarą własnego sukcesu literackiego. Podawane przez biografów pogłoski, często plotki, a nawet pomówienia, miały go zdezwauować nie tylko jako człowieka, lecz także i twórcę” (s.19-20).

Younga w *Myślach nocnych*³⁸. Straty jako uczucia pokonanego, uczucia, z którym zdołał się poeta – nie bez trudu i bólu – oswoić. Dlatego zresztą, jak się zdaje, charakteryzuje go predylekcja do tworzenia krytyki konstruktywnej, a nie destruktywnej, „budowania”, a nie „burzenia”, posługiwania się formą i estetyką heroicznego kupletu, elegii, patosu, a nie pamfletu, groteski czy satyry³⁹. Nawet publikowana w niniejszym tomie *Modlitwa rozpustnego libertyna* posiada charakter moralizatorsko-dydaktyczny, poważny, a nie ironiczny czy kpiarski. W wypowiedziach o charakterze polemicznym wolał być Young apologetą wiary niż kontestatorem ateizmu. Wymagało to prawdziwej odwagi.

Odwaga potrzebna była nie tylko przy posługiwaniu się określoną formą wypowiedzi, ale w większym jeszcze stopniu przy formułowaniu niepopularnych poglądów. Poglądów, co warto dodać, budowanych nie w oparciu o modne i nowoczesne koncepcje (była to przecież praktycznie połowa XVIII wieku), lecz o przestarzałą XVII-wieczną homiletykę. Poglądów opartych na tradycji zanurzonej w ponurym realizmie, na pejzażach malowanych barwą mrocznego baroku, a jednak odbieranych powszechnie jako wyraz autentycznych emocji. Dość wspomnieć, że Young – nazywany „poetą grobów”⁴⁰ – tworzy dzieło, gdzie śmierć odgrywa jedną z głównych ról. A dzieje się to w tym historycznym momencie, gdy w europejskich społeczeństwach traci ona właściwie już to wyjątkowe znaczenie, które nadały jej średniowiecze, a później barok, by stać się w XVIII wieku obiektem żartów (co miało się zmienić w latach 70. XVIII wieku, i później, w romantyzmie)⁴¹.

³⁸ Z. Sinko (dz. cyt., s. 113, przyp. 42) przywołuje głos angielskiego badacza, H. Pettit'a (*The Occasion of Young's Night Thoughts*, „English Studies” 1969, s. XI-XX), który ustalił inne – obok śmierci żony, pasierbicy i jej męża – bolesne fakty z życia Younga, a mianowicie ciężką chorobę poety, śmierć przyjaciela, niezrealizowane zamiary ponownego ożenku.

³⁹ Szczególnie znaczące: przed tragedią, która go dotknęła, tworzył również satyry. Opublikowane zostały w roku 1728 w zbiorze *Namiętność powszechna* (*Love of Fame, the Universal Passion*).

⁴⁰ Por. Z. Sinko, *Youngizm*, [hasło w:] *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, dz. cyt., s. 681: „*Noc pierwsza* [...] stała się początkiem legendy o mędrцу z mglistego Albionu, błądzącym wśród grobów swych najbliższych przy świetle księżycy i oplakującym swą utratę w sentymentalnej manierze wieku”.

⁴¹ Por. rozważania Louis-Vincenta Thomasa (tenże, *Tworzenie tanatologii*, przeł. M.L. Kalinowski, [w:] *Wymiary śmierci*, wybór i słowo wstępne S. Rosiek, Gdańsk 2010, s. 18-19): „[...] w świecie zachodnim jest tak, iż śmierć albo staje się bardzo ważna, co było charakterystyczne dla schyłku średniowiecza, dla XVII-wiecznego baroku, wieku XIX i nurtu romantycznego tego stulecia, albo – przeciwnie – traci na znaczeniu, co wydaje się znamienne dla renesansu, oświecenia i czasów obecnych”; i dalej (s. 20): „W XVIII wieku obserwuje się już ustępowanie wielkich epidemii i zmniejszenie śmiertelności, a prócz tego [...] obrazy śmierci stają się pogodniejsze, wyzbywają się patosu i dramatyzmu. Śmierć jawi się jako coś naturalnego. Bywa nawet przedmiotem żartów”.

Odwaga poety polega też na sposobie kreacji obrazu człowieka, na udowodnieniu, że nie posiada on wyłącznie przywilejów, ale w pierwszym rzędzie ciąży na nim obowiązki, którym bezwzględnie należy podołać. Co więcej: na upominaniu czytelników, by odważyli się na ponadludzki wysiłek, na akty heroizmu. Do tego bowiem – co pragnął udowodnić – zostaliśmy stworzeni. Istnieją słabości ciała, nie mamy wpływu na to, jaki los nas spotka, pobłogosławi fortuna czy uderzy nieszczęście, ale powołani do życia przez Stworzyciela, na jego wzór mamy stać się „bogami”, dążyć ścieżką prowadzącą do boskości („Bądź człowiekiem, a staraj się stać bogiem”, [Noc XI, 285]). Ludzie-bogowie w świecie Younga posiadają ludzkie cechy, cierpią, przeżywają miłości i rozczarowania. Z tą wszakże różnicą, że według angielskiego poety predestynowani są – jeśli chcą wypełnić to, do czego zostali powołani, nadaną im przez Stwórcę rolę – do mężnego i odważnego przeżywania ziemskiego losu. Nie wolno im zapomnieć ani na chwilę o boskiej swej naturze, czyli wartości, dla której Bóg pokochał ich bardziej niż aniołów, dla której zdecydował się wysłać swego Syna na śmierć, aby odkupił ich winy. Young formułował twierdzenia, które pozbawiały złudzeń: do boskości nie prowadzi droga na skróty. Wiedzie ona wyłącznie przez cierpienie, wyrzeczenia, ból i samotność: „Człowiek [jest] szlachetnie dręczony od wielkości swojej” [Noc X, 258]⁴². W odróżnieniu od wielu dzieł obnażających nędzę kondycji ludzkiej, w narrację angielskiego kaznodziei-poety wpisana jest nadzieja, wykluczająca możliwość poddawania się zwątpieniu, postawie indyferentyzmu, defetyzmu czy nihilizmu.

O takie właśnie rozwiązania najłatwiej, jeśli odrzuci się uproszczone schematy postrzegania świata, alegoryczne interpretowanie rzeczywistości, stereotypowe wyobrażenie Boga, własnego miejsca na ziemi, roli i powołania. Poeta zmusza czytelników do weryfikacji wyuczonych, narzuconych, gotowych klisz myślowych. I bynajmniej nie podsuwa innych, łatwych do przyswojenia kodów czy kluczy. Jakże dalekie to od edukacji szkolnej i uniwersyteckiej wszczepionej w scholastyczny fundament, od wiedzy książkowej, usystematyzowanej. Nie chodzi wszak poecie o burzenie istniejącego porządku rzeczy, lecz o odwagę podjęcia boskiego (twórczego) wysiłku przededefiniowania światopoglądu, przy jednoczesnym odrzuceniu

⁴² Wszystkie podkreślenia w przywoływanych cytatach, o ile nie zostanie zaznaczone inaczej, są mojego autorstwa – Ł.Z.

obcych narzędzi i wzorów. Sensu nie otrzymamy w darze, a z pewnością nie będzie to dar jednorazowy. Trzeba go nieustannie poszukiwać: „Zbierać będą na tym boleści polu zbawienne myśli, które mają dzielność leczyć choroby duszy” [*Noc XIII*, 303]. Należy więc podejmować niekończącą się, mozolny trud odsłaniania znaczeń w świecie zewnętrznym, ale też „wyprawy” do własnego wnętrza. W ten sposób wpisywał się Young w ponadwiekową już tradycję humanistyczną, której przedstawicielem jest między innymi Robert Burton (1577–1640), autor głośnego traktatu *The Anatomy of Melancholy* (1621).

Niepopularność rozwiązań proponowanych przez weryfikatorów „tradycyjnych sposobów interpretowania świata” pokroju Burtona polegała przede wszystkim na kontestowaniu takich rozwiązań światopoglądowych, które były najbardziej wygodne⁴³. Człowiek w ich wizji świata, jak przekonuje Izabela Trzczińska:

Musiał poradzić sobie z wyobrażeniem wieczności niemającej nic wspólnego z naiwnymi koncepcjami *sacrum* rozpowszechnianymi przez domorośłych teologów. W takiej sytuacji Bóg staje się z założenia niezrozumiały i nieskończenie odległy od świata, a wiara jawi się jako akt prawdziwie heroiczny, symbolizowany przez Hioba, dotkniętego osobistym nieszczęściem, wynikającym z własnej choroby, śmierci najbliższych i społecznego odrzucenia. Doświadczenie takiej wiary jest wejściem w mrok, zaufaniem Mocy, która nie budzi zaufania, ale grozę. W tej perspektywie ucieczka w melancholię jest obroną przed rozpaczą dla tych wszystkich, którym zabrakło radykalnej wytrwałości, jest także tęsknotą za Bogiem bliskim światu, jasnym i określonym.⁴⁴

⁴³ Mam na myśli podstawową potrzebę (charakteryzującą zarówno pojedynczego człowieka, jak i całą społeczność) tożsamości, swojskości, okiełznania i oswojenia rzeczywistości, odgórnego wskazania sposobów interpretacji/ rozumienia znaków składających się w to, co nazywamy „światem zewnętrznym”. Jak przekonuje Barbara Skarga, istnieje w nas potrzeba identyczności, której brak „[...] postawiłby nas wobec świata chaosu, pojawiających się bezsensownych rzeczy i wydarzeń, zmienności absolutnej [...] We władczej ręce innego rysuje się możliwość odnalezienia własnego Ja, czy jest to ręka mistrza czy tyrana. [...] I tak oto kategoria identyczności staje się czymś więcej niż logiczną zasadą myślenia, jest ona też zasadą porządku świata, naszego własnego istnienia, ciągłości istnienia naszej kultury. Nic tedy dziwnego, że zaczynamy traktować ją jako wartość”. B. Skarga, *Tożsamość i różnica, eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 12-13.

⁴⁴ I. Trzczińska, *Uniwrszum melancholii, czyli świat według Burtona*, wstęp do: R. Burton, *Religijna melancholia*, przeł. A. Zasuń, Kraków 2010, s. XXIII.

Bóg w dziele Younga jest Bogiem milczącym. Choć pojawiają się apostrofy do Stwórcy czy aluzje biblijne, to jednak narrator, kaznodzieja, teolog protestancki, nie cytuje Pisma Świętego, nie przywołuje żadnych słów, dzięki którym czytelnik miałby możliwość stwierdzić rzecz dla chrześcijanina najcenniejszą: oto Bóg przemówił. A więc istnieje i czuwa nad wszystkim. Nie. Tutaj przemawia zawsze człowiek. Do wysiłku, interpretacji, medytacji, słowem: postawy aktywnej, zobowiązany jest potomek Adama i Ewy. Co istotne: jest to człowiek o niezachwianej wierze, przekonany, że Istota Sprawcza jest, że słyszy, obserwuje i opiekuje się światem. Hiobowa dola, która jest udziałem bohatera-narratora *Mysli nocnych*, spełniać ma rolę ważniejszą niż tylko umocnienie w wierze. Ma umożliwić wyjście z mroku niebytu, nieistnienia, spętania ducha i rozumu. Paradoksalnie „wyjście” oznacza tutaj „wejście” w głąb siebie samego, zanurzenie w wewnętrznym, bezbrzeżnym oceanie duszy (w poemacie dokonuje się adoracja przestrzeni i otchłani zarówno w jej geograficznym, kosmicznym, jak też duchowym wymiarze: „Co za przepaść gruntu niemająca! O straszna wieczności, ciebie ja widzę!” [Noc I, 155]). Finałem tej trudnej wędrówki ma być odzyskanie świadomości, „uprzytomnienie”⁴⁵, stanie się człowiekiem, pełnoprawnym (tzn. twórczym) i świadomym samego siebie podmiotem.

Pomocny przy interpretacji *Mysli nocnych* okazuje się traktat Younga, napisany w roku 1759: *Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości*⁴⁶. Pozwala on zrozumieć⁴⁷ wiele niejasności, które odsłania lektura poematu, a które

⁴⁵ Chodzi mi o Bachelardowskie rozumienie tego terminu (*Poetyka marzenia*, dz. cyt., s. 13): „Wszelkie uprzytomnienie jest rozrastaniem się świadomości, pomnażaniem światła, wzmocnieniem psychicznej spójności. Jego błyskawiczność lub chwilowość mogą skrywać przed nami wzrost. Ale w każdym uprzytomnieniu dokonuje się wzrastanie bytu”.

⁴⁶ E. Young, *Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości w liście do autora „Sir Charlesa Grandisona”* (*Conjectures on Original Composition in a Letter to the Author of „Sir Charles Grandison”*), cytuję w przekładzie Apolonii Bejskiej, z wydania: *Europejskie źródła myśli estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia. Antologia wypowiedzi pisarzy francuskich, niemieckojęzycznych i angielskich 1674–1810*, oprac. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, Warszawa 1997, s. 623–627.

⁴⁷ Warto dodać, że J. Pluciennik taką formę interpretacji – przez porównanie – obu tekstów Younga uznaje za „dość wątpliwą metodologicznie, bo autor wyraźnie tego nie chciał. Przynajmniej nie mogło to być jego główną intencją”. Zob. tenże, *Nowożytny indywidualizm...*, s. 59. Ową „intencję” autora dostrzegł polski badacz w tym, że traktat o oryginalności ukazał się anonimowo. Czy rzeczywiście jednak – badając złożoną treść poetyckiego przekazu i za jego pośrednictwem dokonywanej introspekcji – nieuprawnionym jest zestawianie przesłań płynących z obu dzieł angielskiego poety? Pytanie jest tym bardziej zasadne, że porównanie takie tworzy Letourneur we wstępie do *Les Nuits d'Yung*, przekładając jednocześnie duży fragment traktatu Younga.

dotyczą ludzkiej potrzeby tworzenia i przymusu poznawania samego siebie (samorozumienia)⁴⁸. Uwypukla Young – wpisując się tym samym w kontekst sporu starożytników z nowożytnikami – potrzebę zachowania najwyższej ostrożności wobec „lęku przed wpływem” innych twórców: „[...] wspaniałe przykłady pochłaniają, uprzedzają i onieśmielają. Pochłaniają naszą uwagę i w ten sposób przeszkadzają nam w należyтым wnikaniu w siebie [...]”⁴⁹. Oświecenie to miecz obusieczny, o czym chyba najbardziej otwarcie mówiono pod koniec Epoki Rozumu: „Zbyt wielkie światło razi, ale nie oświeca”, poucza Dyteryk Wagnera w *Fauście* Klingemanna⁵⁰, tragedii z 1815 roku, podającej w wątpliwość sens nadmiernego zawierzenia ambicjom i ciekawości. W tym miejscu wypada przede wszystkim rozważyć powód i narzędzia wspomnianego przez Younga „wnikania w siebie”. Starożytność to wzór i inspiracja. Do tego jednak momentu, do którego udaje nam się zachować samoświadomość i kontrolę nad czerpaniem z inspiracji. Przekroczenie tej granicy wiedzie ku zatraceniu:

Ta zbyt przerażająca myśl o ich [twórców starożytnych – Ł.Z.] wyższości niczym widmo odstraszyłaby nas od należytego posługiwania się naszym umysłem i w karła przeobraziłaby nasz rozum⁵¹.

Nie o kwestie estetyczne tutaj chodzi, lecz etyczne i epistemologiczne. „Karli rozum” to nie synonim upośledzenia, umysłowego skrzywienia, lecz zatracenia. Indywidualizm to *być albo nie być* pojedynczego człowieka i całej

⁴⁸ Traktat Younga w polskiej wersji językowej nie był w całości publikowany, jego fragmenty przekładano w cytowanej antologii, a także w: *Teoria badań literackich za granicą. Antologia*, wybór, rozprawa wstępna i komentarze S. Skwarczyńskiej, t. 1, Kraków 1965 (w tł. A. Bejskiej). Na polu polskiej nauki doczekał się za to ten właśnie tekst Younga interesującej monografii, akcentującej kwestie indywidualizmu, kreatywności, czy szerzej: kształtowania się indywidualistycznej antropologii XVIII wieku (z akcentem kognitywistycznym), gdzie rozważania angielskiego poety stanowią podstawę i punkt wyjścia ogólniejszych refleksji: J. Pluciennik, *Nowożytny indywidualizm a literatura*, dz. cyt. Warto dodać, że jednym z pierwszych badaczy, którzy zwrócili uwagę na pokrewieństwo obu tekstów – traktatu o oryginalności i poematu o życiu, śmierci i nieśmiertelności – pod względem nawiązania do idei samopoznania, był D.W. Odell, zob. tenże, *The Argument of Young's „Conjectures”*, „Studies in Philology” 1981, nr LXXVIII, s. 94.

⁴⁹ E. Young, *Propozycje dotyczące...*, dz. cyt., s. 624.

⁵⁰ Zob. A. E. F. Klingemann, *Faust. Tragedia w pięciu aktach*, przekład i wstęp księcia Edwarda Lubomirskiego, wydanie polsko-niemieckie, red., oprac. przypisy i bibliografia Ł. Zabielski, wstęp J. Ławski, S. Dietzsch, L. Libera i M. Kopij-Weiß, Białystok 2013, s. 131.

⁵¹ E. Young, *Propozycje dotyczące...*, s. 624.

kultury określonego narodu⁵². „Nie tylko nie znamy rozmiarów ludzkiego umysłu w ogóle, lecz nawet nie znamy naszego własnego”⁵³. Odwróćmy to twierdzenie: zacząć trzeba od poznania siebie samego, by móc podejmować poznawcze eksploracje świata oraz kosmosu. Jesteśmy obcy samym sobie, dopóki nie zmusimy – literalnie: zmobilizujemy – rozumu do wysiłku poznawczego i kreacjonistycznego.

Powiada Young: „Jednak tylko niewielu wybitnych autorów doświadczyło czegoś w tym rodzaju w pierwszym rozkwicie swego jeszcze nie odgadnionego geniuszu z racji niewiadomego dotychczas utworu”. I kończy myśl cytatem z *Raju utraconego* Milтона: „[...] To, co tam widzisz, o piękne stworzenie, / Jest tobą”⁵⁴. Dopóki człowiek nie zaufa sobie, nie pozna własnych możliwości i zdolności, nie posłuży się nimi, dopóty nie pozna siebie samego. Nie stanie się podmiotem, „trzcina myślącą”. W nieodległej przyszłości Kant, wprowadzając pojęcie *noumenów*, z chłodną bezwzględnością obnaży mankamenty tej optymistycznej z epistemologicznego punktu widzenia teorii, tymczasem jednak *cogito* nabierało określonego znaczenia dzięki pokładanym w nim nadziejom poznawczym.

Czym grozi duchowa i intelektualna – co ważne: dobrowolna – inercja? Pod jej wpływem „[...] można stracić imię, może nawet imię nieśmiertelne”. Imię, czyli tożsamość, „ja” człowieka⁵⁵. Nie chodzi wyłącznie o zatrącenie samego siebie. Nic przecież nie kosztuje zguba tego, z istnienia

⁵² Por. uwagi J. Płuciennika odnośnie traktatu Younga *Conjectures on Original...*, według których tekst ten ma stanowić „[...] klucz do zagadnienia indywidualizmu nowożytnego w zakresach związanych z literaturą. Indywidualizm kojarzy się z tym traktatem przede wszystkim dlatego, że streszcza osiemnastowieczne myślenie na temat geniuszu oraz przedstawia indywidualistyczną antropologię”. Zob. J. Płuciennik, *Nowożytny indywidualizm...*, s. 10.

⁵³ E. Young, *Propozycje dotyczące...*, s. 625.

⁵⁴ Tamże, s. 625. Cytat przywołano za wydaniem: J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1974, w. 598-599.

⁵⁵ Symbolika i rola imienia w starożytności, a także w tradycji biblijnej i chrześcijańskiej, jest tematem niezwykle złożonym. Warto jednak przywołać w tym miejscu najbardziej podstawowe informacje: „[Imię] określało tożsamość każdej osoby w relacji do innych ludzi i do Boga. Nadawanie imienia zawsze było bardzo ważnym elementem życia. W samym akcie nadania imienia podkreślona była rola ojca jako tego, który dał życie synowi (zob. Łk 1, 62-63). [...] Możliwość nadawania czy też zmiany imienia była w starożytnym świecie oznaką panowania nad daną osobą. [...] W Starym Testamencie Bóg zmienia imiona niektórym wybranym na znak specjalnej misji, jaką ma zamiar im powierzyć, a także na znak szczególnego błogosławieństwa i opieki nad danym człowiekiem oraz dla podkreślenia przełomu, zmiany zachodzącej w jego życiu (np. Abraham, Sara, Jozue, Izrael)”. *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 13.

czego nie zadawano sobie sprawy. Chodzi o bycie zniewolonym połączone z nieświadomością istnienia wolności. To dobrowolna, a raczej bezwolna dehumanizacja.

Jakie jest lekarstwo? Rozwiązania proponuje poeta dwa: „1. Poznaj samego siebie. 2. Szanuj siebie”. Każda z tych sugestii związana jest ze zbudowanym na optymizmie wysiłkiem, podjęciem trudu i niewygody: „[...] zanurz się głęboko w swe własne serce, poznaj głębię, rozmiary, ciężar i pełną siłę twego umysłu; nawiąż zażyłość z owym »cudzoziemcem« w tobie”⁵⁶. By to zrobić, przede wszystkim trzeba uwierzyć w swoją wartość. Dążyć do zdobycia „szlachetnego miana pisarza”. To ideał, wzór „kogoś, kto myśli i tworzy, podczas gdy inni uzurpatorzy sztuki drukarskiej, choćby nie wiem jak płodni i uczeni, tylko czytają i piszą”⁵⁷. Trafiamy w sedno problemu. Akt twórczy nie może polegać na „uczonym czytaniu i pisaniu”, na potoku narracji sterowanej różnymi siłami z zewnątrz: autorytetem, wzorami, stereotypami. Nie może to być też wyławianie – jak w psychoanalizie – znaczeń z bezkształtu nieświadomości. Nieświadomość dla Younga jest efektem działania obcej mocy, spod wpływu której chcemy się przecież wyrwać. W sposób irracjonalny, poddając się nieświadomości, możemy jedynie powielać i mnożyć nieswoje treści. Pod wieloma względami jest to bliskie – w moim przekonaniu – filozofii hermeneutycznej Paula Ricoeura (po jego odcięciu się od idealizmu Husserla), który stwierdził, że:

Ideą przewodnią fenomenologii hermeneutycznej jest przeświadczenie, że samorefleksja stanowi cel, interpretacja zaś środek do tego celu. Inaczej mówiąc, nie istnieje bezpośrednia droga samopoznania, lecz jedynie okrężna droga przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury⁵⁸.

⁵⁶ E. Young, *Propozycje dotyczące...*, s. 626. Zob. interpretację tego fragmentu w kontekście wykorzystywania elegijnych form wypowiedzi literackiej: B. Kuczera-Chachulska, *Przemiany form i postaw elegijnych w liryce polskiej XIX wieku: Mickiewicz, Słowacki, Norwid, Faleński, Asnyk, Konopnicka*, Warszawa 2002, s. 311.

⁵⁷ E. Young, *Propozycje dotyczące...*, s. 626.

⁵⁸ P. Ricoeur, *Reply to Lewis Mudge*, [w:] P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980, s. 43. Cytuję w przekładzie Katarzyny Rosner za wydaniem: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff i K. Rosner, Warszawa 1989, s. 10. Na temat koncepcji, że podmiot ustanawia się dopiero w obrębie mowy, zob. P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, wybór i oprac. S. Cichowicz, Warszawa 1975, s. 208.

Centrum ludzkiej aktywności winna wyznaczać samorefleksja. Samopoznanie. Introspekcja. Realizacja starożytnej delfickiej maksymy, tak przez Sokratesa ukochanej: *Gnōthi seauton* (łac. *nosce te ipsum*)⁵⁹. „Poznaj samego siebie” to jedna ze składowych części przyświecającego rodzajowi ludzkiemu imperatywu *poznawania*. Imperatywu, który do XX wieku był przecież podstawowym wyznacznikiem człowieczeństwa, a mówiąc inaczej: niepodważalnym dowodem twierdzenia, że człowiek jest człowiekiem wówczas jedynie, gdy podejmuje trud poznawania⁶⁰. Zasadę tę można odczytać też *à rebours*: zaniechanie aktywności epistemologicznej skutkuje odczłowieniem, dehumanizacją. To *być albo nie być* istoty ludzkiej. Od „zwierzęcej egzystencji” odróżnia człowieka między innymi zdolność do zadawania pytań (rozum). Warto tu jednak raz jeszcze nawiązać do Sokratesa jako w historii filozofii figury przeciwstawianej symbolowi Sfinksa: „Sokrates chciał – przekonuje Piotr Graczyk – żeby pytany sam siebie odnalazł, Sfinks – aby pytany sam siebie zagubił. Pytanie Sfinksa dobiega wyraźnie z zewnątrz – spoza ludzkiego porządku, spoza sfery konstytucji podmiotu, spoza świata, jaki możemy poznać”⁶¹. Dla poety z Welwyn nieludzkim było wszystko to, co oddziało człowieka od niego samego, co uniemożliwilo mu aktywność (samo)poznawczą. Wszakże to wybór szlaku planowanej podróży – wydeptanego, bezpiecznego czy dziewiczego, nieznanego – odróżnia eksploratora od turysty⁶².

⁵⁹ „Poznaj samego siebie” nie oznaczało biernej (auto)obserwacji. Poznawanie miało być czynnością maksymalnie angażującą człowieka i w pełni twórczą. Ernst Cassirer (dz. cyt., s. XVI) tak właśnie definiował rolę filozofii oświecenia: „[...] nie stawia sobie ona za cel towarzyszenie jedynie życiu i uchwycenia go w zwierciadle refleksji. Wierzy ona raczej w pierwotną spontaniczność myśli, nie przypisując jej funkcji wyłącznie wtórnych i odtwórczych, lecz moc i zadanie kształtowania życia. Myśl ma nie tylko segmentować i analizować, lecz winna także sama wprowadzać i urzeczywistniać porządek, który pojmuje jako konieczny, by – właśnie w owym akcie urzeczywistnienia – wykazać swą własną rzeczywistość i prawdziwość”.

⁶⁰ Zob. P. Dybel: „W tradycji hermeneutycznej do wieku XX rozumienie uznaje się za podstawowy wyznacznik tego, co ludzkie, czyli tego, co w ogóle człowieka czyni człowiekiem”; tenże, *Tradycja filologiczna a rewolucja pojęcia interpretacji w hermeneutyce XX wieku*, [w:] *Humanizm i filologia*, red. A. Karpiński, Warszawa 2011, s. 515, przyp. 3.

⁶¹ P. Graczyk, *Sokrates i Sfinks*, [w:] tenże, *Maska i oko. Rozważania o tragedii, ironii i polityce*, Warszawa 2013, s. 17.

⁶² Nawiązuję tu do fragmentu traktatu o oryginalności: „[...] prawdziwy geniusz wszelkimi publicznymi drogami zmierza na świeży, nietknięty żadną stopą grunt, on [twórca ślepo wpatrzony we wzory – Ł.Z.], aż po kolana brnąc w starożytności, kroczy świętymi śladami wielkich wzorów [...]”. E. Young, *Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości*, dz. cyt., s. 626.

Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości napisał Young, będąc młodym już autorem (miał wówczas 76 lat). Są to, można ufać, refleksje oparte na doświadczeniu. „Myśl i twórz”, a nie (lub: nie tylko) „czytaj i pisz”. Twórz myśląc i zapisuj efekty. Myśl ma być narzędziem i środkiem (auto)kreacji, co stanowi najlepszą drogę prowadzącą do samopoznania, zaznajomienia się z „wewnętrznym cudzoziemcem”. To skuteczny sposób odkrycia i zachowania Ja, klucz wewnętrznej harmonii, swoistości, czyli *de facto* wolności. To również, w moim przekonaniu, klucz otwierający wrota świata *Myśli nocnych*. A więc utworu, będącego efektem takiego właśnie mozolnego, dyskursywnego dochodzenia, krok po kroku, do samo-zrozumienia człowieka, do rozpoznania się podmiotu w wytworach umysłu, narracji tworzonej w głębinach serca, zakamarkach geniuszu⁶³. Taka forma aktywności twórczej wyzwala z podległości mentalnej i duchowej, pozwala na stabilność, odnalezienie się wśród niezliczonych koncepcji filozoficzno-teologicznych, jakie oferowała epoka przełomu, granica oddzielająca wiek XVII od XVIII, tradycję od nowoczesności, przeszłość od przyszłości. Nie nazwałbym więc poematu Younga kolejnym głosem (poetyckim) w światopoglądowym dialogu, kulturowej „debacie” epoki, lecz raczej reakcją na nią, sposobem poradzenia sobie z nią, oswajania jej⁶⁴.

Co więcej: taka perspektywa rzuca nowe światło na pojawiające się w poemacie nielogiczności, niekonsekwencje czy inne „niedociągnięcia

⁶³ Por. J. Płuciennik, dz. cyt., s. 54: „Radą główną Shaftesbury’ego dla piszących była rozmowa z samym sobą: solilokwium z zapisków. [...] Ale samobadanie pozostaje głównym środkiem do filozoficznej równowagi. Solilokwium jest najpowszechniejszym ćwiczeniem wśród poetów: poprzez samoanalizę [*self-analysis*] staje się poeta dwoma osobami”.

⁶⁴ Istotnym tłem są tutaj rozważania opozycyjne do Husserlowskiej fenomenologii, według której mowa podmiotu nie wpływa na jego konstytucję. W takim ujęciu podmiot jest transcendentálny wobec świata, a sądy o nim formułuje na podstawie języka. Mojej interpretacji *Myśli nocnych* jest zdecydowanie bliżej do filozofii Hegla: „[...] wszystko sprowadza się do tego, aby prawdę ująć i wyrazić nie tylko jako substancję, lecz w tym samym stopniu jako podmiot” (G.W.F. Hegel, *Przedmowa*, [w:] tenże, *Fenomenologia ducha*, tł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 22). Trafnie, jak się zdaje, powyższą koncepcję Hegla zdefiniował Michał Paweł Markowski: „[...] podmiotem się nie jest, ale się staje i to dopiero wówczas, gdy zostanie przekroczona sfera doświadczenia bezpośredniego (substancja). Przekroczenie to dokonuje się poprzez dyskurs, który należy rozumieć zarazem jako język i jako refleksję (refleksja odbywa się w języku) [...]. Rzeczywistością jest właśnie to, co dyskursywne. Hegel po raz pierwszy w dziejach filozofii nowożytnej uzależnił formowanie się podmiotu od dyskursu”. M.P. Markowski, *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristewej*, [w:] J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M.P. Markowski i R. Rzyński, Kraków 2007, s. IX.

warsztatowe”⁶⁵. Jeśli uznamy, że narracja *Mysli nocnych* stanowi autentyczne (choć ujęte w literackiej formie) świadectwo „pracy myśli”, owoc auto-refleksji, medytacji, których treść zmieniała się w zależności od zmiany kontekstu aktualnie na przestrzeni tych kilku płodnych twórczo lat rozważanego przez Younga tematu/ zjawiska – a nie, że jest „prostą” konkretyzacją jakiegoś wzoru, gotowego schematu, konwencji – łatwiej pojąć powód takiego, a nie innego ukształtowania dzieła. Jego tajemniczej, zaskakującej struktury. Oto w różnych momentach pisania dzieła różne tematy zajmowały myśli poety, innym wyzwaniom chciał podołać, inną część siebie i otaczającego go świata odsłonić za pośrednictwem narracji.

Dowodem tych zmian perspektywy światopoglądowej i tematów mogą być między innymi tytuły poszczególnych rozdziałów poematu: od *Nędzy natury ludzkiej (Noc I)* poczynając, poprzez *Przyjaźń (Noc II)*, *Lekarstwo przeciw bojaźni śmierci (Noc V)*, *Nieśmiertelność (Noce VIII – X)*, *Zniszczenie (Noc XI)*, na tematyce dotyczącej nieba (*Noce XX – XXII*) oraz Boga (*Noc XXIII*) kończąc. Ostatnia pieśń nosi znamieny tytuł *Pociecha*. Gdybyśmy chcieli schematycznie ująć tę narracyjną ewolucję, miarodajnymi ramami mogłyby być incipity pierwszej i ostatniej nocy:

Noc I:

Słodki śnie, którego balsamiczna dzielność wysiloną pokrzepia naturę... Niestety! Oto mnie opuszcza. Podobny zepsutemu światu ucieka od nieszczęśliwych. Pilny stawić się tam, gdzie się fortuna przymila, szybkim omija lotem mieszkanie, w którym jęk słyszy, a spieszy spocząć na oczach łzami nieskropionych.

Noc XXIV:

W środku ciemności oświecona dusza moja, natchniona zakonnym wzdrygnięciem milczenia, prawd wysokich rozważaniem pocieszona, nieznacznie przeszła od ucisku do spokoju. Muza moja wzbiła się nad okrąg, w którym smutny ptak nocny przelatuje. Usiłująca dojść nieskończonego horyzontu, przebyła świetne całego niebios okręgu granice.

⁶⁵ A.O. Lovejoy pojawiające się w narracji Younga nielogiczności nazwał „konsekwencją osobliwej fuzji literackich wpływów i wynikłego stąd pomieszania idei”. Zob. tenże, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009, s. 130. Zob. Z. Sinko, *Z zagadnień recepcji...*, dz. cyt., s. 113: „[...] pisał i wydawał »noce« następne, w których zaczął się powtarzać, niekiedy przeczyć samemu sobie; powstała więc kompozycja niespójna [...], wyraźnie chybiona z punktu widzenia harmonii i jedności zamysłu artystycznego”.

Poemat angielskiego kaznodziei to droga, to świadectwo ewolucyjnego procesu, egzystencjalnego i twórczego wysiłku podmiotu zanurzonego w świecie, a nie stworzony *a priori* konstrukt, efekt pracy czystego intelektu, uporczywego wpatrywania się w godzien uwielbienia wzór, czy skutek uproszczonego „czytania i pisania”. W takim świetle innego znaczenia nabiera pytanie, czy poetyckie wyznania Younga – pomijając już indywidualistyczny, subiektywny charakter poezji jako formy przekazywania treści – są autentyczne, tzn. czy w sposób bezpośredni zakorzenione zostały w empirii, historycznych realiach, biografii człowieka żyjącego na brytyjskiej ziemi, w Upham nieopodal Winchesteru, a następnie w Welwyn obok Hertfordshire, na przełomie XVII i XVIII wieku. Wartości nabiera natomiast pytanie: czy poszczególne figury, toposy, motywy, obrazy czy tematy, które się w *Myślach nocnych* pojawiły, stanowią (czy nie stanowią) szczeble w drabinie prowadzącej do samopoznania, oświecenia, do „wędrówki” w głąb siebie w celu oswojenia „wewnętrzznego cudzoziemca”. Jeśli odpowiedź brzmi „tak” – można narrację postrzegać jako szczerą⁶⁶.

Dlatego zresztą poemat w takiej formie, oparty na takich założeniach, nie mógł się spodobać klasycystycznym arbitrom smaku, którzy jego wartość oceniali pod względem przejrzystości i odpowiedniości stylu, logiczności wypowiedzi i tożsamości z odgórnie ustalonymi wzorami. Z tego samego też powodu, jak się wydaje, chętniej przekładano wybrane fragmenty poematu Younga niż całość dzieła. Lub zdecydowano się na odważną – jak w przypadku wersji Letourneura – jego przeróbkę.

Poemat (o) nocy?

ORYGINALNA formuła tytułu *The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death & Immortality* (w tłumaczeniu filologicznym: *Skarga, albo Myśli nocne o Życiu, Śmierci i Nieśmiertelności*) w porównaniu z brzmieniem francuskim *Les nuits d'Young*, czy polską XVIII-wieczną i rozpowszechnianą

⁶⁶ Nawiązuję tu do oskarżeń Younga o hipokryzję. Zob. rozważania Mikołaja Sokołowskiego w niniejszym tomie poświęcone pracy G. Eliot *Worldliness and Otherworldliness* z 1857 roku.

w niezliczonych nawiązaniach wersją *Nocy Junga*⁶⁷ niesie ze sobą chyba najmniej niejednoznaczności. W obu ostatnich przypadkach wpisana w tytuł sugestia interpretacyjna może się okazać złudna. Przede wszystkim nie wydaje się, by mogła istnieć prosta, przekonująca odpowiedź na pytania związane z ontologią, rolą i statusem nocy w całokształcie twórczości Edwarda Younga. Ani też z tym, jak należy ją rozumieć w kontekście publikowanych w niniejszym tomie tekstów. Brak w *Mysłach nocnych* jednoznacznej aksjologii nocy. Sens leksemu „noc” ulega zniekształceniom, a przez to umyka jednoznacznym definicjom. Zmienia się w zależności od kontekstu, w jakim występuje, tematu czy wątku, z którym się go zestawia. I co najciekawsze: to nie noc stanowi dominantę, nie ona wyznacza centrum opowieści. Jest tłem. Czy raczej podłożem, na którym wznosi się *świątynia myśli*, narracyjny – by posłużyć się terminem George’a Kelly’ego⁶⁸ – konstrukt zbudowany z refleksji, ale też przystrojonych w liryczną szatę uczuć, spostrzeżeń, osobistych wynurzeń angielskiego kaznodziei-poety.

Nie chodzi zatem o kontemplację nocy jako dającego się empirycznie uchwycić i precyzyjnie opisać bytu czasoprzestrzennego. Ani też jako stanu umysłu, duszy, serca człowieka. Brak tu bezpośrednich inspiracji nocą mistyków – czyli swoistego filtra oczyszczającego więź Stwórcy ze stworzeniem⁶⁹. U Younga istotne staje się przede wszystkim to: 1) co noc pod swym płaszczem skrywa, albo, w zależności od punktu widzenia, ekspozuje; 2) do jakich celów została przez poetę wykorzystana jako motyw/wątek, symbol; 3) kim bohaterowie poematu (w tym i narrator) w jej obliczu i pod jej wpływem się stają; 4) w jaki sposób oddziałuje ona na czytelnika. Za fundamentalne uznać trzeba bowiem to, czy odbiorca, bez względu na to, jakiego jest pochodzenia, wyznania czy przekonań, będzie zdolny uchwycić subtelną nić dyskursywnego porozumienia rzuconą przez poetę, zdekodować aluzje i ukryte w tekście sensory, a także odpowiedzieć na stawiane pytania.

⁶⁷ Zob. np. hasło *Dmochowski Franciszek*, [w:] *Dykcjonarz uczonych Polaków, zawierający krótkie rysy ich życia, szczególne wiadomości o pismach i krytyczny rozbiór ważniejszych dzieł niektórych. Porządkiem alfabetycznym ułożony przez ks. Ignacego Chodyńskiego, zakonu karmelitów*, t. I (A – K), Lwów 1833, s. 130. Taką formę przybrał też tytuł przekładu Dmochowskiego z *Nocy pierwszej* Younga, Warszawa 1803. Zob. *Bibliografia*.

⁶⁸ Zob. *Słownik psychologii*, red. J. Siuta, Kraków 2009, s. 417-418 (hasło *George Kelly*).

⁶⁹ Zob. W. Stinissen OCD, *Noc jest mi światłem. Święty Jan od Krzyża na nowo odczytany*, tł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 2010.

Myśli nocne nie są bowiem – jak już wspomnieliśmy – prostą historią na określony temat, wewnętrznie spójną narracją oplatającą jeden, nadrzędny wątek. W tym jednak tkwi ich urok, na tym polega plastyczność oraz łatwość przeszczepiania na grunt różnych estetyk i konwencji literackich. Na tym też polega ich ponadczasowość, uniwersalistyczny charakter. Co uznać można, jak się zdaje, za efekt zamierzony, intencję autorską. Jeśli krytykował Young instytucję „wzoru”, łatwo uwierzyć w to, że nie chciał, by jego dzieło było jako wzór postrzegane. Tłumaczenie czy wykorzystywanie fragmentów, czytanie/ „smakowanie” poematu urywkami – wszak fragmentami powstawało – byłoby więc realizacją autorskiej woli.

Całą uwagę w pierwszej kolejności należałoby skierować nie na noc czy jakiegokolwiek inne zjawiska, cechy lub właściwości świata stworzonego *Myśli nocnych*, lecz na człowieka jako podmiot, myśliciela medytującego o życiu, śmierci i wieczności. Ale także na człowieka jako bohatera/ obiekt medytacji. *Night-Thoughts* są to bowiem refleksje zsubiektywizowane, *par excellence* antropocentryczne. Ich punktem wyjścia jest osoba ludzka, jej ranga i zajmowana w Bożej hierarchii pozycja. Centrum stanowi człowiek, a więc „byt” potrafiący równoważyć takie skrajności, jak: 1) „uwikłanie” w świat doczesny, pełne zanurzenie w rzeczywistości ziemskiej ze zdolnością do samoobserwacji, introspekcji i autoanalizy, z umiejętnością dystansowania się od siebie samego, swego życia i świata; 2) uczestnictwo w codzienności, „prozie życia”, podleganie zmęczeniu, zniechęceniu, chorobom i fizycznym ograniczeniom, z poczuciem bycia częścią czegoś o wiele donioślejszego, porządku idealnego, rzeczywistości Boskiej; 3) pogodzenie się ze stratą, przemijaniem i przeświadczeniem o nieśmiertelności człowieka. Doprecyzujmy: bycia nieśmiertelnym już teraz, a nie dopiero po śmierci. Świadomość tego stanu nie przychodzi jednak łatwo, wymaga nadludzkiego wysiłku woli i rozumu, a także zdobytego w trudzie, niepowodzeniach, bólu doświadczenia.

Jednakowoż opowieść Younga, choć po części to narracja o zabarwieniu konfesyjnym, nie ma charakteru egocentrycznego, solipsystycznego. Nie jest też wycinkiem strumienia świadomości skoncentrowanej wyłącznie na samej sobie, wpatrzonej w samą siebie. „Zejsście w głębie” ma tu być narzędziem epistemologicznym, służącym do dekodowania znaków bez względu na ich proveniencję (tzn. na to, czy składają się na rzeczywistość dookolną, czy raczej wypełniają otchłanną przestrzeń wewnętrznego Ja).

Nie jest to też refleksja *stricte* wspomnieniowa, retrospektywna, bo nie o eksplorację pamięci w niej chodzi. Pod wieloma względami wypowiedź

ma cechy kazania; nie tyle więc rozmowy, *quasi*-dialogu duszy z Bogiem czy człowiekiem, ile raczej monologu z wyraźnym ukłonem w stronę słuchacza/ czytelnika/ odbiorcy potrzebującego oświecenia. Tym odbiorcą – co ciekawe – jest również sam narrator, czyli człowiek, który pragnie „odnaleźć” siebie, odsłonić sens swego indywidualnego losu i zarazem losu ogólnoludzkiego, ujrzeć się w dyskursywnych wytworach swego geniuszu, znaleźć duchowe pocieszenie, pokrzepienie, wzmocnienie. Poeta dąży więc do odkrycia mądrości. Mądrości – dodajmy raz jeszcze – opartej na doświadczeniu, nie objawieniu czy studiach/ wiedzy książkowej. Nie znaczy to, że w objawienie nie wierzy. Jednak ani jego wiara, ani też uzyskana z książek wiedza (filozoficzna, teologiczna, prawnicza) nie wystarczyły, aby osiągnąć wewnętrzne oświecenie. Musiał więc poetę dotknąć „palec Boży” w postaci bolesnego, porażającego zdarzenia, przeżycia granicznego. Pozwoliło ono odsłonić pokrywę blokującą strumienie boskiej mądrości.

Lektura poematu ma zmobilizować czytelnika do określonych, stematyzowanych przemyśleń. I nie o cienie życia (przemijanie, melancholia, ból etc.) w niej chodzi, lecz – wręcz przeciwnie – o jego blaski, o jego afirmację⁷⁰. *Mysli nocne* to hołd złożony Bogu, ludzkiemu życiu i samemu człowiekowi. Są – co w dalszej części niniejszego szkicu zostanie szerzej omówione – opowieścią o wychodzeniu z cienia, o iluminacji, o egzystencji w jej maksymalistycznym wymiarze, o nienasyconym i niedającym się nasycić czerpaniu z życia i wykorzystywaniu wszelkich szans oraz nadziei, jakie ono ze sobą niesie. O eksploatacji pełnego potencjału i możliwości drzemających w najgłębiej skrywanych pokładach człowieka jako istoty z ciała i duszy⁷¹ złożonej, jako stworzenia mającego prawo i przywilej partycypacji w rzeczywistości Bożej. W rozkoszy idealnej,

⁷⁰ Poetycko ujął to anonimowy francuski tłumacz we wstępie do wiersza *Samotność* Johanna Friedricha von Cronegka: „O Young, tylko tobie dane były słabości i cierpienia po to, byś zrozumiał wielkość i godność ludzkiego życia i promieniami oświecił ciemność grobu”. Cytuję we własnym przekładzie z j. rosyjskiego za: P. R. Zaborow, „*Noćnyje razmyślenia*” Junga w *rannych ruskich pierewodach* („*Ночные размышления*” Юнга в ранних русских переводах), [w:] *Русская литература XVIII века: Эпоха классицизма*. М.; Л., 1964, s. 271. Źródło przywołanego przez rosyjskiego badacza cytatu: „*Journal Étranger*” 1762, Paryż, czerwiec (juin), s. 34. Warto też dodać, że *Samotność* (*Einsamkeiten*) von Cronegka to wiersz inspirowany *Mysłami nocnymi* Younga.

⁷¹ Zob. E. Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, wybór H. Eckstein, przeł. J. Korpanty, Kęty 2007; tu szczególnie rozdziały: *Kult duszy*, s. 115-147; oraz *Źródła wiary w nieśmiertelność duszy*, s. 170-216.

pełnej, prawdziwej. Wyrażonej w poemacie na różne sposoby: „Zgódźmy się więc, że rozkosz najwyższym jest człowieka dobrem; ale nauczmy się między fałszywą i prawdziwą czynić różnicę” [*Noc XVI*, 342]. „Próżne rozkosze, które moment tylko trwają, nie są tej dzielności, która uszlachetnia człowieka [...]” [*Noc XVI*, 345].

Night-Thoughts mają za zadanie ukazać prawdę o człowieku, o jego wielkości i przeznaczeniu („Cóż jest tytuł króla w porównaniu z wspaniałością człowieka?”, [*Noc XIV*, 321])⁷². Są więc zdecydowanie lekturą budującą, przywracającą wiarę, umacniającą sens i wartość życia. Zrozumienie przesłania poematu ma więc, jak się zdaje, przynieść wielopoziomową korzyść: duchową, umysłową, estetyczną, moralną i religijną. A także związaną z rozkoszą i poczuciem spełnienia. Spróbujmy to rozwinąć:

1. Duchowa wartość związana jest z ukazaniem przez poetę właściwej „substancjalnej” hierarchii w człowieku. Polega na uzmysłowieniu mu, że ulepiony został z czegoś prócz materii (gliny, prochu) i że właśnie owo „coś więcej” oddaje pełną prawdę o nim samym. A przez to pozwala „rozpoznać się w jestestwie swoim”. Dojście do tej prawdy obarczone jest wysiłkiem, potrzebą podjęcia poznawczego trudu.

2. Umysłowa wartość płynąca z lektury poematu związana jest z rehabilitacją, a wręcz apoteozą rozumu jako podstawowego narzędzia, w jakie wyposażony został człowiek. Takie władze człowieka, jak – rozumiana po Kartezjańsku, tzn. jako siła wpisana w sferę rozumu – wyobraźnia, serce, talenty, intelekt, dusza, prawidłowo funkcjonują wyłącznie pod arbitralnym nadzorem rozumu. „Rozumie, święte cnót źródło, serce moje tobie poddaję, szczęśliwość moja jest słuchać głosu twego; trwaj równo ze mną i niech cię więcej zawsze nad życie moje szacuję. Ty zaiste, a nie ślepe wierzenie, zaręczasz mi nieśmiertelność moją” [*Noc IX*, 251]. Poeta przekonuje, że rozum stanowi źródło jego wiary: „Rozumowi pierwszy nasz hołd należy; strzeżmy się myśleć, że wiara go wyłącza. Bez

⁷² To wyraźne zaakcentowanie wysokiej rangi człowieka w świecie stanowić może odpowiedź na rodzące się od XVII wieku, wraz z rozwojem nauk przyrodniczych, tendencje umniejszania roli jednostki ludzkiej, dostrzegania w człowieku i Ziemi (planecie) jedynie znikomych elementów, pyłków w przepaścistych, nieskończonych otchłaniach Kosmosu. Zob. A. Toynbee, *Zmiana postaw wobec śmierci w nowożytnej cywilizacji europejskiej*, [w:] tenże, A. K. Maint, N. Smart, J. Hinton, S. Yudkin, *Człowiek wobec śmierci*, przeł. D. Petsch, wstęp B. Suchodolski, Warszawa 1973, s. 196-211.

niego wiara nie byłaby cnotą” [*Noc IX*, 251]. „Wyrugowałem z mej duszy wszystkie mniemania, które on [rozum – Ł.Z.] odrzucił”.

3. Estetyczna wartość poematu związana jest z formą przekazu. W tym wypadku treść oraz waga wypowiedzianych prawd zostaje wzmocniona poprzez określony sposób wyrazu. I nie mówimy wyłącznie o rytmizowanej, wierszowanej formie wypowiedzi (w francuskiej i polskiej – Rydzewskiego – wersji językowej to oczywiście proza), w większym stopniu o obfitym czerpaniu z tradycji śródziemnomorskiej, mitów, aluzji biblijnych czy literackich toposów. Ale też o wplataniu w narrację wątków autobiograficznych. Cała ta paleta kontekstowych nawiązań, nazywana balastem⁷³, zdaje się umożliwiać i usprawniać hermeneutyczny proces odsłaniania znaczeń, ułatwiać „dyskursywne samopoznanie”, stanowić rezerwuuar użytecznych znaków ułatwiających dekodowanie sensu.

4. Moralna wartość leży w wiedzy, którą autor pragnie się podzielić. Jest to nauka zakorzeniona w chrystianizmie, w prawdzie o zbawieniu lub wiecznym potępieniu człowieka. Informacje, które poeta przekazuje, oparte zostały nie na wykoncypowanych tezach czy hipotezach, lecz na doświadczeniu. To znaczy na ziemskim, doczesnym życiu. Na opowieści mężczyzny, człowieka dotkniętego przez los, osoby, która wiedzę zaczerpnęła z różnych źródeł, zarówno tych zaprawionych goryczą, rozpaczą, tragedią, jak też mających smak szczęścia, rozkoszy i niezmałconej ziemskiej przyjemności. Na podstawie wniosków wyciągniętych z własnego życia może autor przekazać wskazówki odnośnie tego, jak się powinno żyć, aby być szczęśliwym. Jaką drogą podążać, by trafić do nieba. Jakim szlakiem pielgrzymować, by nie zbłądzić.

5. Religijna wartość dotyczy obrazu Boga i człowieka, ich wzajemnej relacji. Leży ona też w ukazaniu prawdziwej wielkości człowieka jako istoty wywyższonej ponad stworzenie, w tym również anioły, byty czysto duchowe, stojące najbliżej Stwórcy. Young celowo podkreśla kluczowe dla całej historii ludzkości wydarzenie, jakim było posłanie Syna Boga, Jezusa Chrystusa, by własną krwią odkupił winy ludzi,

⁷³ Zob. Z. Sinko, dz. cyt., s. 114: „Zasadniczą cechą poetyki Younga stanowi [...] styl wysoki, retoryczny, obciążony balastem mitologicznym, bogatą metaforyką i wymyślnymi peryfrazami”. Badaczka dodaje, że przeróbki Letourneura wiele z tych warsztatowych i kompozycyjnych nierówności pozwoliły wygładzić.

aby dobitnie pokazać, że Jego miłość do potomków Adama i Ewy jest autentyczna i przed niczym nie ulegnie. Ten wątek zostanie rozwinięty w części niniejszego szkicu zatytułowanej *Ogniwo wielkiego tańcu-cha bytu*.

6. Poeta ukazuje drogi, którymi należy podążać, aby zdobyć prawdziwą, pełną rozkosz⁷⁴ („Co to jest rozkosz? Jest to cnota pod wesel- szym imieniem. [...] Cnota jest latoroślą; rozkosz jest kwiatem, który ona wydaje; i nieprzyjaciele poczciwego Epikura nierozsądnymi byli potwar- cami”, [Noc XVI, 337]). Poeta przekonuje, by nie wstydzić się najodważ- niejszych pragnień. W nich bowiem upatruje cielesny znak aktywno- ści i dynamizmu stłumionej w ziemskim wymiarze życia duszy, tęsk- niącej ku rzeczom Boskim: „Skąd pochodzi ta nienasycona zysku chci- wość, która jest w sercu człowieka? Izaliż ta nie ogłasza, że życie jego jest niewyczerpane?” [Noc X, 273]. Innymi słowy: pożądlivość ciała to znak „głodu” duszy, jej tęsknoty za rozkoszą idealną. Oczywiście nale- ży ową pożądlivością umiejętnie pokierować, inaczej przeradza się ona nie w rozkosz, lecz rozpacz⁷⁵.

Oświecenie poprzez mrok

Noc ciemnością swoją pokrywa ziemię. Same rozumu światło
99 oświeca duszę moją” [Noc IV, 186]. Początek *Nocy czwartej* niesie treść, którą można uznać za reprezentatywną dla całego poematu. W świecie

⁷⁴ Zob. *Przyjemność w kulturze epoki rozumu*, red. T. Kostkiewiczowa, Warszawa 2011; tutaj szcze- gólnie rozdziały: M. Górska, *Definicje i synonimy „przyjemności” w polskich i obcych słownikach XVI-XVIII wieku* (s. 9-31) oraz T. Kostkiewiczowa, *Przyjemność w XVIII wieku: perspektywa leksykologii, semantyki, estetyki* (s. 33-43).

⁷⁵ Ważnym kontekstem dla tej koncepcji mogą się okazać rozważania mistyków, np. św. Jana od Krzyża. Zob. tenże, *Noc ciemna*, przeł. B. Smyrak OCD, Kraków 2010, s. 23: „Zdarza się bowiem często, że w samych ćwiczeniach duchowych bez winy duszy budzą się i podnoszą poruszenia zmysłowości i nieczyste podniety. Zdarza się to nawet wówczas, gdy dusza zatopiona jest głęboko w modlitwie lub przystępuje do sakramentu pokuty czy Eucharystii. [...] Pierwszą przyczyną jest upodobanie natury w rzeczach duchowych. Gdy duch i zmysły doznają zadowolenia w rzeczach duchowych, wtedy również niemal każda cząstka człowieka rozkoszuje się w tym stosownie do swej właściwości i uzdolnienia z pewnym pokrzepieniem. Duch zwraca się wtedy do pokrzepienia i upodobania w Bogu, to jest do wyższej części. Zmysłowość zaś, czyli niższa część człowieka, zwraca się do upodobania i rozkoszy zmysłowej”.

Younga mrok jedne rzeczy zakrywa, innym pomaga rozkwitać⁷⁶. Pozwala skupić i przefiltrować energię rozumu, w blasku dnia rozproszoną, zanieczyszczoną, obciążoną nadmiarem odbieranych przez zmysły bodźców. Zostaje to zresztą wyartykułowane wprost: „Zawsze jakaś myśl w dzień zatrze się, jakieś przedsięwzięcie zostanie osłabione, jakieś wyobrażenie zrazu odrzucone, które jednak znowu powraca” [*Noc XII*, 296]. Człowiek jako indywiduum, mające niepowtarzalne cechy i duszę, do normalnego funkcjonowania potrzebuje dystansu, wewnętrznej przestrzeni. „Wieści, zamieszanie, światło, nacisk liczny mnóstwa obiestectw i ludzi” [*Noc XII*, 296] to czynniki, które przestrzeń blokują, zaśmiecają duszę i rozum. Skutki takiego stłoczenia mogą okazać się opłakane: „Dusza obłąkana rozsypuje się i czujną przytomność swą traci” [*Noc XII*, 296], zatracą siebie.

Nie chodzi wyłącznie o ciszę i ciemność jako środki wspomagające odpoczynek, regenerację sił. Podmiot funkcjonuje jako byt twórczy, dynamiczny, a jak przekonuje poeta, pośród „ciemności dusza najżywsze swe oświecania odbiera i wzrok jej więcej przenikający się staje” [*Noc XII*, 295]⁷⁷. W takich warunkach możliwe jest wewnętrzne skupienie, zogniskowanie duchowego wzroku, odseparowanie światła rozumu od oślepiającego blasku „powierzchnowych obiestectw”. To „z nocą dusza odzyskuje wolność swoją i zupełnie się posiada” [*Noc XII*, 295]. Czyli może podjąć się tego, do czego została predestynowana jako stworzenie Boże, mianowicie wysiłku poszukiwania samego siebie. Odkrywania Sensu. Inspirująco określił to Marian Zawada, pisząc o antropologii teologicznej:

⁷⁶ Por. refleksje Wojciecha Nowika na marginesie analizy poświęconej *Chopinowskiej poetyce nocy*: „Czym dla klasycyzmu była jasność dnia rozpraszająca mroki myśli, przydająca zarazem ostrości spojrzeniu, które wyłuskiwało kontury rzeczywistości, w celu precyzyjnego ich opisanie i zrozumienia, tym dla romantyzmu stała się noc. [...] Gasnące światło, rodzące się cienie odnajdywały swe refleksy w wyobrażeniach uwiecznionych w *Odzie do wieczoru (Ode to Evening)* Williama Collinsa. To w *Nocnych rozmyśleniach... (The Complaint, or Night Thoughts on Life, Death and Immortality)* Edward Young szukał tajemnicy życia, śmierci, nieśmiertelności, a Novalis – w *Hymnach do nocy – (Die Hymnen an die Nacht)* stworzył romantyczną jej apoteozę. Sen zaś kołt cierpienia, budził marzenia, wyzwalał fantazje, lecz rodził także irracjonalne niepokoje, dusił zmorą strachu, przynosił obywatniające przerażenie – jak to przedstawił Francisco Goya w swych *Los Caprichos* oraz freskach zw. *Quinta del Sordo*, czy Edgar Allan Poe w niesamowitych *Tales of Mystery and Imagination*”. W. Nowik, *Chopinowska poetyka nocy*, tekst dostępny on-line [dostęp: grudzień 2016]: <http://2010.chopin.edu.pl/?q=node/594>

⁷⁷ Co ciekawe, w oświeceniu pojmowano rozum nie jako narzędzie o określonych właściwościach, możliwościach, przeznaczeniu, zasobie i potencji, lecz w kategoriach ruchu, działania. „Rozum to podstawowa moc duchowa, która prowadzi do odkrywania prawdy”; „pojęcie rozumu – jako pojęcie nie pewnego bytu, lecz pewnego działania”. Zob. E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, s. 11.

Silencyjne i tenebryczne słowa pragną rodzić się w cieniu Boga. A z boskiej i ludzkiej ciemności wydobywają się *wspólnie* słowa-echa boskich miar. Uprawianie teologii jest uprawianiem *obecności*, uprawianiem wspólnego pola, gdzie lemiesz słów obnaża sens. Antropologia teologiczna jest też *trwaniem*, trwaniem przy człowieku – stanowczym, mężnym, pokornym. Jest ona trwaniem przy zamkniętych pąkach kwiatów Boskich tajemnic. Takie myślenie o człowieku jest świadectwem Boga *przechodzącego*⁷⁸.

Dotykamy tu granicznych obszarów ludzkiej złożoności. W tym miejscu krzyżują się prawa i obowiązki, przywileje i powinności człowieka jako żyjącego paradoksu, duchowo-fizycznej istoty. W narracji Younga pojawia się pitagorejsko-platońska wizja duszy: „Dusza uwięziona w ciele żyje tam niby w grobie. Niewolnica udręczona w ciemnościach ledwie może przez grube zmysłów ciała narzędzia jaki prawdy zachwycić promyk” [*Noc V*, 202]). Człowiek złożony jest z dwóch substancji: „części” niematerialnej i „grubej gliny” [*Noc XXI*, 389]. Jego egzystencja przebiega na ziemi, w królestwie materii, dlatego w momencie narodzin to ciało otrzymało „substancjalne” pierwszeństwo. Aby tę hierarchię odwrócić, potrzebny jest – stymulowany przez wolną wolę – wysiłek. Niepodjęcie się tego wyzwania może prowadzić do zguby. Czy raczej: „nieodnalezienia” siebie. Z pewnym jednak zastrzeżeniem. Poeta mówi co prawda o tym, że „gruba glina zabija duszę” [*Noc XXI*, 389], jednak nie chodzi o doprowadzenie do sytuacji odwrotnej. Należy stworzyć taką hierarchię, w wyniku której zapanuje równowaga. Skoro zbudowani jesteśmy z dwóch rodzajów substancji, powinny one ze sobą współgrać: „Niebo przywiązało życie do zjednoczenia ciała i duszy, a rozkosz do połączenia duszy i cnoty” [*Noc XVI*, 339].

Nie wolno tłumić – idąc za popędami ciała – siły ducha. Ale jeżeli – egzystując w doczesności – potrafimy podporządkować ciało duchowi, wówczas osiągamy równowagę. Skoro celem życia ma być wieczne szczęście, wieczna rozkosz, wtedy to harmonia pomiędzy duszą i ciałem jest wyznacznikiem osiągniętego celu: „Zdrowie ciała, czerstwość duszy, rozradowania umiarkowane, którym nie sprzeciwia się cnota, radość słodka i czysta jak przyjemny wieczór w lecie, oto wszystkie dobra, których używać możemy w niniejszym stanie” [*Noc XIV*, 320]. Zwróćmy uwagę na

⁷⁸ M. Zawada OCD, *Szkice do tajemnicy człowieka*, Kraków 2000, s. 16.

zwrot „w niniejszym stanie”, jednoznacznie świadczący o tym, że nie tylko o „przyszlą formę egzystencji” mieć trzeba staranie. W skali nieporównanie mniejszej, ale „dobra”, „przyjemności”, „radość” mogą – i powinny – być udziałem również doczesności człowieka.

Jak spełnić, zrealizować „boską rolę”, będąc poprzez ciało („grubą glinę”) zakorzenionym w doczesności? Zespołona z ciałem oraz zmysłami człowieka dusza partycypuje w rzeczywistości ziemskiej. Podlega wpływom tych samych czynników zewnętrznych, co ciało („Dusza moja, równie jak i zmysły moje, są w ciemnościach”, [Noc I, 154]). W takim samym więc stopniu potrzebuje odpoczynku:

[Nocy] przywiedź za sobą nie już te okropne straszdyła, które mi tak długo dokuczały, ale te sny lekkie miłego i doskonałego spoczynku, zlej na moje zmysły ten czerstwiący balsam, tę słodką rosę, która ożywia człowieka i przywraca rześkość i siłę sprężynom słabej jego maszyny. [Noc XXIV, 412]

Noc jednak bohaterowi poematu Younga wyczekiwanego daru nie przynosi, nie daje ciału ulgi. Nie stanowi też duchowego azylu, lekarstwa na nietrwałość i związane z nią metafizyczne nienasycenie jako rudymენტarną właściwość tego – by użyć Leibnizowskiej frazeologii – najlepszego z możliwych światów. Nie zmienia się w eskapistyczną odskocznnię od bólu doczesności. Choć wiele fragmentów dzieła taką ewentualność uwzględnia:

Tak sprzykrzywszy sobie długie życia mego obłąkania i burzliwego świata głupstwa, wolny od uprzedzenia mych próżnych nadziei na schyłku wieku mego, schroniłem się na koniec w cień mej mizernej chatki, wyrzuciłem z mej duszy próżne żądze, które mię dręczyły; przyrzekłem sobie nie opuszczać więcej mej osobności; oczekując spokojnie upragnionej spoczynku mego godziny, osładzam sobie ten życia mego wieczór poważnymi i użytecznymi pieniami. Starość ma ciężkie przykrości, ale pienie mej muzy osładza starości goryczy. [Noc XX, 367]

„Długie życie”, „burzliwe głupstwa”, „dręczące żądze” – obecność tych kilku wyrażen rodzi przypuszczenie, że chodzić może o inny niż fizyczny rodzaj zmęczenia i odpoczynku. Skojarzenia ze „snem utrudzonego rolnika”

są zresztą wywoływane przez autora celowo. Człowiek to ciało i dusza, obie substancje podlegają zmęczeniu⁷⁹. Różny jest jednak tego zmęczenia charakter, inne też lekarstwo. Skoro bohater upragnionego „czerstwiącego balsamu”, „słodkiej, ożywczej rosy” nie otrzymuje, uaktywnia się i zaczyna jej poszukiwać samodzielnie.

Warto zwrócić uwagę na to, w jak zdumiewający sposób wykorzystany został topos „mizерnej chatki”, ustronnego azylu. Narracja w tym miejscu poematu została tak skonstruowana, aby przekonać czytelnika o beztróskim sposobie spędzania czasu przez bohatera. Oto ucieka on od trudu, zgiełku wielkiego świata do „cienia”. W rzeczywistości to misternie zawołany obraz wzmożonej mobilizacji sił twórczych podmiotu. Owszem, ucieczki, ale od ogłupiającego, wyniszczającego dryfowania w bezmyślności, do azylu, jaki udaje się odnaleźć-stworzyć w akcie kreacji. Tworzenie „poważne i użyteczne” nigdy nie jest pozbawione wysiłku, nigdy nie przychodzi łatwo, automatycznie.

Co ciekawe, na spoczynek – w tym kontekście występujący też jako synonim śmierci – bohater czeka, spoczynek dopiero ma nadejść. A to oznacza, że chwilę obecną, moment wypowiedzania słów, wypełnia praca. Brak tutaj stanu pośredniego: pół-aktywnego, pół-biernego. Życie doczesne nie ma prawa dać spoczynku, dopiero kres go przynosi. Poeta po to „schronił się w cień mizерnej chatki”, wyswobodził od spraw doczesnych, prowadzących do „rozsypania się duszy”, „utruty czujnej przytomności”, nie-twórczości, by oddać się wymagającemu wysiłku, skupienia, siły woli aktowi kreacjonistycznemu w jak najczystszej jego postaci. W jak najbardziej maksymalistycznej skali. Pracy, dodajmy, która nie ma prawa być pustym budowaniem „pieni dla osłody”, lecz stanowi drabinę, po której trzeba się mozolnie wspinać, szczebel po szczeblu, wprost do coraz większej samowiedzy. Do wolności. Pamiętając, że „lemiesz słów obnaża sens”. Powtórzmy: zwroty „osładzam” i „spokojnie” nie są wyrażeniami synonimicznymi do „odpoczywam”. Wręcz przeciwnie, informują, że bohater owocnie i pracowicie, w twórczym skupieniu „oczekuje upragnionego spoczynku godziny”.

⁷⁹ Zob. rozważania Joanny Usakiewicz w studium: „Dlaczego duch czy dusza jest tak cierpiąca, kiedy cierpi ciało?”. *Anne Conway – cierpiący człowiek i filozof*, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej” 2002, t. 3, s. 105-116.

Bóg przywiązał rozkosz do użycia czasu, a przykreść do jego straty. Skoro nas tęsknica napastować zaczyna, uciekajmy się do pracy: lekarstwo jest doświadczone. Nie bierzmy nigdy próżnowania za spoczynek. Starania i prace życia powab i ukontentowanie jego sprawują. [...] Dusza cieszy się wtedy, gdy jest zatrudniona. Próżnująca nieznośnych doznaje udręczeń. Ukontentowanie jest to owoc, który na samym polu pracy rośnie, a jestestwo, gdy nie jest rozkoszą, jest męką. [*Noc III*, 178]

Ten intencjonalny, wymagający świadomego wyboru akt, zmuszenie się do aktywności, przynosi zdumiewające rezultaty, daleko przekraczające pierwotne oczekiwania bohatera. Staje się kamieniem węgielnym jego wewnętrznej przemiany.

Marszczyłem bindę, która zasłaniała rozumowi memu widok nieba i prawdy. Tracąc po stopniach światło jego, dobrowolnie zaślepiony i czołgając się w ciemnościach, które dziełem moim były, taczałem się po łańcuchu moim i krępowałem się nim bez końca. Czciłem błąd mój: świat i serce, ściśle zjednoczone i spojone razem, stały się nierozdzielne. Karmiłem się fałszywą nadzieją, że znajdę tu uszczęśliwienie; gdy jedną razą ocknąłem się na przerażający głos dzwonu pogrzebowego, który, codziennie wybijając, nie przestaje przesyłać tysiące ludu na ofiarę nienasyconej śmierci, przerażony bojaźnią, ze snu porywając się, pojrzałem na siebie i przeląknąłem się widząc i mnie już na pół umarłego! [*Noc I*, 157]

Zamiast więc wyczekiwanego ukojenia i błogiej niepamięci przyszło egzystencjalne poruszenie i oświecenie. Nie ma innej możliwości; dla bytów uwięzionych w ciele i w rzeczywistości doczesnej proces zdobywania wiedzy musi pozostawać bolesny. „Zbierać będę na tym boleści polu zbawienne myśli, które mają dzielność leczyć choroby duszy” [*Noc XIII*, 303]. „Poznawać jest to cierpieć” [*Noc XI*, 277]. Ale – dopowiedzmy – jest to też podstawowy obowiązek człowieka, który został na niego nałożony już w Raju: zdobywanie „pożywienia”, wysiłek uprawy ziemi ma się wiązać z trudem.

Jeśli więc podtrzymać w mocy metaforę słowa (owego pożywienia dla umysłu i ducha) jako „lemieszka odslaniającego znaczenie”, otrzymamy jasno sformułowany przekaz: poszukiwać i poznawać trzeba już teraz, w wymiarze doczesnym, nie czekając biernie na pośmiertne oświecenie, zerwanie łusek z oczu. Tarczą przed nihilizmem i „śmiercią wieczną” jest dynamizm, wysiłek woli, praca umysłu i duszy. Podmiot musi chcieć niezłomnie i wytrwale poszukiwać

prawdy, szukać potwierdzenia dogmatu o szczęśliwym końcu ziemskiego trudu, pewności istnienia raju, życia wiecznego. Należy więc starać się odrzucić przypisaną naturze człowieka postawę roszczeniową i bierną, a uruchomić wszystkie siły zdolne do percepcji, do poznawania i interpretowania sensu. Wartości, co trzeba dodać, która potrzebuje pomocy przy „odślanianiu się”. Tak samo, jak rośliny, które, owszem, mogą samodzielnie rosnąć, jednak pod troskliwym nadzorem człowieka dają stukrotnie większy plon. Praca, o której mowa, staje się łatwiejsza właśnie po zmroku, powtórzmy: „Z nocą dusza odzyskuje wolność swoją i zupełnie się posiada”. Jest to też związane z nocą jako czasem „słabości ciała”. Zmęczenie materii, tego „więzienia duszy”, „grubej gliny”, zdaje się osłabiać przynależną jej właściwość wikłania człowieka w doczesność, w sprawę codzienności.

Pośród mroku uaktywnia się bezcenny dar, w który wyposażono człowieka, a o którym on zbyt łatwo w codziennym zabieganiu zapomina: „światło rozumu”, zdolność abstrakcyjnego myślenia. Możliwość „schodzenia w głąb”⁸⁰. Owa wewnętrzna siła uniezależniona od warunków bytowych, kołowrotka losów świata, kaprysów fortuny, gniewu historii. Uniezależniona też od tak przyziemnych czynników, jak zmiany pór roku czy dnia. Trzeba bowiem powiedzieć, że promienie słoneczne jako jeden z podstawowych pierwiastków życia, źródło biologicznej i kosmicznej energii, wbrew pozorom nie kolidują w świecie Younga ze „światłem rozumu” czy sferą duchową człowieka. Nie o potoczne rozumienie dnia i nocy tutaj chodzi. I nie o „czerstwiący balsam” jako bezmyślny sen, chwilę niebytu. Męczące i destrukcyjne jest uwikłanie w prawa rządzące rzeczywistością doczesną, w „oblakania i burzliwego świata głupstwa” [*Noc XX*, 367]. A jest to świat zazdrosny, zabiegający o względy, przyciągający wzrok i uwagę. Zmuszający człowieka do podziwiania i gloryfikowania tego, co znajduje się przed jego oczami, czyli *de facto* „na zewnątrz”, poza nim samym.

Obroną przed zatraceniem samego siebie ma być właśnie czas wyciszenia, mroku. Narzędziem obrony – dyskursywność, narracja, możliwość snucia opowieści, prowadzenia autoanalizy, w słowach (znakach) poszukiwania znaczeń (sensu). W blasku i hałasie, które znamionują dzienną stronę ludzkiej egzystencji, nie wydaje się to możliwe (lub okazuje

⁸⁰ Wpisuje się to w paradoks, na który zwrócił uwagę Arnold Toynbee: „O ile odkrycie teorii względności przywróciło w pewnej mierze uznanie znaczenia człowieka we wszechświecie fizycznym, o tyle odkrycie podświadomej otchłani w psychice ludzkiej ujawniło, że w sferze psychicznej pojedyncza istota ludzka jest wszechświatem sama w sobie”. Tenże, *Człowiek a czas, przestrzeń i przyroda*, [w:] *Człowiek wobec śmierci*, dz. cyt., s. 257.

bardzo utrudnione): „[...] jest jaka[s] przyjemność w tych wierszach, które ja przy bladym cichych gwiazd nocnych świetle pisałem, wtedy, gdy uciszenie spoczywało na powiekach pospolitego ludu i gdy sen opanował ich duszę próżnym swym marzeniem” [*Noc XXIV*, 410].

Warto zwrócić na to uwagę: sen również buduje narrację (marzenie): „Opuszczając dziwaczne marzenia, w które sen obłąkał myśli moje, jeszcze raz budzę się!” [*Noc IV*, 186]. Niezwykle sugestywna jest to narracja, potrafiąca opleść, pochłonać umysł i duszę. Ale za znakami, które on tworzy, kryje się próżnia. Niestety nie zostaje doprecyzowane, czy chodzi o próżnię rozumianą jako „brak” przestrzeni i niebyt, czy wręcz przeciwnie: jako „nadmiar” przestrzeni, bezdenną głębinę. Ujmując to pytanie inaczej: czy „senne marzenie” Younga skutkuje jałowym kręceniem się w kółko, czy raczej wiedzie w „mroki”, o których pisał Freud?⁸¹

Poeta wykorzystuje topikę nocy i dnia jako jednostek empirycznego czasu w pragmatycznym, jak się zdaje, celu. Chodzi o przeciwstawienie postawy twórczej podmiotu zanurzonego w rzeczywistość doczesną postawie odtwórczej. W tej ostatniej mieści się wszystko, co nie jest związane z indywidualizmem, niepowtarzalnością. A więc stereotypy, role społeczne, światopoglądowe klisze, schematy, którymi posługuje się społeczeństwo. Dlatego wschód słońca ukazany zostaje właśnie jako moment narodzin „hałasu i próżnego gadania”. Są to bowiem siły na tyle skuteczne, że najbardziej nawet wprawionego w kontemplacji mistyka czy filozofa potrafią oderwać od rozmyślań i „w zgiełk świata wciągnąć” [*Noc XII*, 299].

Właśnie „zgiełk” jest kolejnym słowem-kluczem, który trzeba mieć na uwadze podczas lektury *Mysli nocnych*. Zgiełk to brak możliwości odczucia waszej niepowtarzalności i wyjątkowości, usłyszenia własnego głosu. Dlatego tak częste są w poemacie inwokacje takiego oto typu:

O nocy, jam ci wszystkie me winien myśli, które powtarzają me rymy. Tyś mi je podawała w tych cichych godzinach, w których miłośnicy tajemne ci swe zasylają westchnienia; gdy reszta śmiertelnych kosztowała słodczy snu, ja sam z tobą czuwałem. [*Noc XX*, 368]

⁸¹ Zob. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 1, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 430: „[...] od chwili, gdy zawładnęło nami pragnienie głębszego wejrzenia w procesy psychiczne zachodzące w trakcie snu, wszystkie ścieżki, którymi zdążamy, będą nas wiodły w mroki”.

„Jam ci winien wszystkie me myśli”, „tyś mi je podawała”. Halina Krukowska pisze o odkryciu przez Younga „momentu genetycznego swej poezji”⁸². Noc przyobleczona zostaje w maskę, czy wręcz otrzymuje postać... rozumu. Ujmowanego dokładnie w tym sensie i roli, w jakim pojawia się on w poemacie: źródła potencji twórczej, siły wytwarzającej niematerialne znaki (fenomeny) niosące określoną treść.

Rysuje się zatem noc jako element, obok „przyrodzonego” rozumu, który umożliwi człowiekowi stanie się podmiotem. „W dziele Younga – przekonuje badaczka – noc oznacza aktywizowanie się najgłębiej wewnętrznej podmiotowości poety, uniezależnienie jej od świata zewnętrznego, wyzwolenie twórcy w sensie pozazmysłowego »wyjścia z siebie«”⁸³. To noc pozwala na wyswobodzenie się z imperatywów, reguł, przymusu imitowania wzorów, którymi kieruje się „rzeczywistość dnia”, i dojście do pełnej wolności podmiotu („wyjścia z siebie”, czyli swej ograniczoności), do uruchomienia w człowieku potencji twórczych. Pod taką postacią jawi się noc jako „drugi biegun” (obok umysłu człowieka) kosmicznej, boskiej rozumności.

Człowiek zostaje umieszczony pomiędzy płaszczyznami, dwoma polami wytwarzającymi boską energię twórczą: *nocą* i *rozumem*. Siłami wobec siebie autonomicznymi (rzecz nie do przyjęcia przez racjonalistów⁸⁴), ale które – zaryzykuję dopowiedzenie – potrzebują siebie nawzajem, by ustanowić równowagę, by (niczym ładunek dodatni i ujemny w atomach⁸⁵) prawidłowo funkcjonować, by uruchomić pełny potencjał człowieka.

⁸² H. Krukowska, *O nocy cicha skąd przychodzisz?*, [w:] tejże, *Noc romantyczna*, dz. cyt., s. 197.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Zob. interpretację antyracjonalistycznej bajki La Fontaine’a pt. *Astrolog, co wpadł do studni*, [w:] R. Przybylski, *Klasycyzm, czyli Prawdziwy koniec Królestwa Polskiego*, Warszawa 1983, s. 196-197.

⁸⁵ Pogląd o „biegunowości świata” jest koncepcją Newtona, przejętą i rozwinietą następnie przez romantyków, którzy „myśl o świecie – jak przekonuje Włodzimierz Szturc – jako o bezustannej oscylacji biegunów przekształcili w uniwersalny dramat kolei losu. Harmonia, ku której dążył romantyzm, tworzyła się właśnie w jakiejś dialektycznej grze opozycji, tak jak i doskonałość świata, konstruowana na zasadzie akcji i reakcji dwóch sił przeciwstawnych, tylko poprzez sprzeczność mogła zaistnieć”. W. Szturc, *Idea „Wielkiej Całości” od Oświecenia ku romantyzmowi*, [w:] tenże, *O obrotach sfer romantycznych. Studia o ideach i wyobraźni*, Bydgoszcz 1997, s. 17. Badacz powołuje się na ustalenia zawarte w pracach: R. Wellek, *Pojęcie romantyzmu w historii literatury* (w: tenże, *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, wyb. i przedmowa H. Markiewicz, Warszawa 1979, s. 216-271); A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Baltimore 1936; polskie wydanie: A. O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybylski, Warszawa 1999. W niniejszym tekście korzystam z wydania II: Gdańsk 2009, a także H. Tuzet, *Le Cosmos et l’imagination*, Paris 1965, s. 85-89.

Zauważmy, jak dalekie jest to od ogólnych przekonań egzystencjalnych i filozoficznych „epoki rozumu”, a jak bliskie epoce romantyzmu⁸⁶. Owszem, u Younga człowiek stawiany jest na pozycji centralnej, wywyższony ponad wszelkie inne byty. Ale nie człowiek jako taki, nie – jak chciał John Locke – jako samowystarczalna i egoistyczna *rozumna istota* (tzn. zdolna generować i dekodować sens), grubą kreską odgradzająca się od nierefleksyjnej natury⁸⁷; jako przepelniony pychą rozum czy nieautonomiczny przedstawiciel gatunku zaurozonego ideą *Homo Sapiens*⁸⁸. Zbliży się poeta tym samym do poglądów, które będą rozwijane w romantyzmie – o potrzebie akceptacji i badania idei oraz sił wobec człowieka zewnętrznych, zamkniętych w niemożliwych do ogarnięcia rozumem tajemnicach wszechświata, tajemnicach skrywanych w głębinach nocy, kosmosu: *Tys mi je podarwała...*

Zaryzykować można twierdzenie, że figura śmiertelnika, przedstawiciela „pospolitego ludu”, w narracji Younga oznacza nie kogoś pokornie wykonującego codzienne zadania, lecz tego, kto nie wychodzi ponad utarte schematy i wzory, kto nie podejmuje wysiłku samopoznania, medytacji, pracy myśli, tworzenia. W dzień daje się porwać „zgiełkowi świata”, a w nocy zażywa „słodczy snu”, zapomnienia. Nigdy „się nie posiada”, nigdy nie jest sobą, nawet nie przeczuwa istnienia w głębinach swej osoby „cudzoziemca”. Działa to też w drugą stronę: każdy człowiek, nie tylko poeta, może przestać być śmiertelnikiem, a zostać jednostką genialną, ponadprzeciętną, wieczną. Twórczą i samoświadomą („[...] i prosty rolnik może być mędrce, nie opuszczając swego pługa”, [*Noc XI*, 284]). By to zrobić, należy podjąć próbę zestrojenia swojego umysłu („ośrodką” myśli) z nocą, kosmicznym, boskim rozumem.

⁸⁶ Zob. rozważania na temat idei „uczucia istnienia” (*sentiment of being*), a także rewizjonistycznych teorii opozycyjnych wobec mechanicznego rozumienia świata i kosmosu, stabilnych, matematycznych ujęć Uniwersum, zawarte w pracy: M. Peckham, *O koncepcję romantyzmu*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 1, s. 233.

⁸⁷ Zob. W Szturc, dz. cyt., s. 9: „W literaturze przed romantyzmem kosmos rozumiany jako idea wszechobejmująca całość, jako byt autonomiczny nie był przedmiotem poważniejszych zainteresowań. Odrębność »rozumnej istoty« od nierefleksyjnej natury wiodła do uznania dwóch porządków panujących w świecie myśli: jeden dotyczył poznania człowieka samego w sobie i w jego »tu i teraz«, a drugi, z pierwszego wynikający, metod, jakimi posługuje się ludzki rozum, gdy chce opisać i usystematyzować odbierane zmysłami zjawiska”.

⁸⁸ Tamże, s. 10.

*Wysepka zmienności i ocean nieskończoności*⁸⁹

OPOWIEŚĆ Younga zbudowana została na motywie, jak zostało zauważone, przebudzonej świadomości. I to przebudzonej nocą. W tym tkwi jej niezwykłość. To pracujący po zmroku i w ciszy rozum okazał się czynnikiem uaktywniającym inne siły drzemiące w człowieku: duszę, intuicję, wyobraźnię, pamięć, serce, wiarę. Odpowiednie uporządkowanie wewnętrznych sił, zmysłów, właściwa wewnętrzna hierarchia uwolniła ukryte dotąd sensory, zmieniła spojrzenie na świat. Świat, w którym znaczenie tracą oczywiste podziały egzystencji: na sferę dzienną i nocną, religijną i świecką, *sacrum* i *profanum*, fizyczną i duchową, racjonalną i irracjonalną. Na *człowieka nocy* i *człowieka dnia*.

Pryncypialną okazuje się demarkacja innego rodzaju: wyraźne, stanowcze przeciwstawienie życia doczesnego wiecznemu. To podstawa, na której się opiera, realizuje i wyczerpuje przesłanie poematu: jako ludzie zmuszeni jesteśmy do wyboru jednego z dwóch nieadekwatnych wobec siebie wymiarów życia. Jeśli wierzymy w istnienie pozaziemskiej, idealnej rzeczywistości Boga, to nie możemy jej nazywać „życiem po śmierci”. Skoro panuje tam bezczas, znaczy, że ono już trwa, a nie dopiero „się zacznie”. I że trwało przed naszym urodzeniem. Doczesne życie zostało więc w tę rzeczywistość wpisane, stanowi niewielki zaledwie, choć relewantny fragment⁹⁰. Jest, mówiąc metaforycznie,

⁸⁹ Niniejszy podrozdział powstał jako inspiracja tekstem Arnolda Toynbee’go pt. *Człowiek a czas, przestrzeń i przyroda* (w: tenże, *Człowiek wobec śmierci*, s. 255-263): „Podobieństwo odkryć – przekonuje badacz fenomenu śmierci w kulturze europejskiej – nowoczesnych psychologów zachodnich, filozofów indyjskich i mistyków wielu szkół sprowadza się do możliwości wyjaśnienia problemu następstw śmierci. Odkrycia te sugerują, że to, co następuje po śmierci, nie jest ani unicestwieniem, ani nieśmiertelnością indywidualną, lecz jest ponownym powstaniem w absolutnym bycie duchowym, z którego osobowość ludzka, która żyje i umiera, przejściowo się wydarła – osiągając częściową niezależność od swego źródła za cenę częściowego wyobcowania od niego. Jeśli faktycznie tak jest, to intuicyjne poznanie tej sytuacji należy nie tylko do filozofów i mistyków, lecz także do poetów” (s. 260). Tezę tę popiera badacz analizą twórczości Eurypidesa, Henry’ego Vaughana (1621–1695) oraz Williama Wordswortha (1770–1850).

⁹⁰ Zob. tamże, s. 261: „Życie jako forma osobowości ludzkiej na ziemi jest odnogą innego, lepszego typu życia na innej płaszczyźnie. Życie na ziemi jest także trajektorią, której doczesny zenit, tak zwany »szczyt rozwoju«, stanowi faktycznie najniższy punkt życia duchowego. Dziecko zachowuje wspomnienia swojego prawdziwego domu, które bledną, gdy człowieka dorosłego, u szczytu sił, całkowicie pochłania »pieczołowienie świata«. Kiedy jednak domniemany zenit mija, a trajektoria życia zniża się poprzez starość do śmierci, człowiek może odzyskać przejściowo przyćmioną świadomość prawdziwego domu. Vaughan zatytułował swój niewielki poemat *Ucieczka*. Wordsworth [...] nazwał swoją potężniejszą odę *O przeczuciach nieśmiertelności* [...]”.

podlegającą nieustannej zmienności, nietrwałości, ulotności wysepką pływającą w nieprzebranym oceanie spokoju, bezczasu, nieskończonego „tu i teraz”⁹¹. Jeśli zaś to ową wysepkę uznamy za jedyną możliwą formę egzystencji, co się najczęściej dzieje, wówczas zaprzeczamy istnieniu oceanu, czyli idealnej rzeczywistości nieba. Musimy zatem przejrzeć na oczy, dokonać wyboru i się go konsekwentnie trzymać. Od niego uzależnić sposób i jakość życia, myślenia, postrzegania, bycia w świecie.

Narracja poematu prowadzona jest z perspektywy osoby, która chce nakłonić czytelnika do podjęcia wyboru właściwej perspektywy. Sama, rzecz jasna, uprzednio już go dokonała. Choć nie był to proces łatwy czy bezbolesny. Nie był też, co warto podkreślić, w pełni samodzielny, podległy wyłącznie prawu woli. Zadziałać musiały określone czynniki, przeżycia graniczne, egzystencjalne wstrząsy. I nastąpić ich – tzn. zgromadzonych doświadczeń – „intelektualne przepracowanie” w umyśle, sercu i duszy człowieka: „Bardzo długo, upornie trwałem w mym smutku. Bardzo długo napastowałem nieba mymi nagany godnymi skargami. Odmieniło się na koniec serce moje. Nauczyłem się poddawać i uśmiechać wpośród przykrości moich” [*Noc XX*, 368]. Ponieważ – dopowiedzmy – nieszczęścia okazały się czytelnymi znakami, przynoszącymi oświecenie: „O, jak ślepi jesteśmy, że oplakujemy nieszczęścia nasze! Najnieszczęśliwszy powinien by uśmiechać się w żalu swoim” [*Noc XIII*, 307]. Dotykające bohatera cierpienia i tragedie były przez niego błędnie uznawane za „nagany godne skargi”. Odmieniło się na koniec serce, zmieniła się też aksjologia „przykrości”, bolesnych doświadczeń. Stały się one znakami niosącymi wartość pozytywną, odkrywającymi sens. Jakiego nabierają te analizy znaczenia w kontekście tytułu całego poematu: *Treny, albo myśli nocne...*? Zwróćmy uwagę na kolejność wyrazów: 1. *Treny*, 2. *Myśli nocne*, 3. *Życie*, 4. *Śmierć*, 5. *Nieśmiertelność*. Trudno chyba o bardziej sugestywną wskazówkę interpretacyjną...

Czy mamy więc w poemacie do czynienia z destrukcyjną siłą melancholii? Ze zdiagnozowaniem u bohatera-narratora przewlekłej niechęci do

⁹¹ Young w *Nocy piątej* mówi o świecie jako okręcie: „Świat jest [to] okazały okręt po burzliwych pływającym morzach, patrzymy na niego z ukontentowaniem, ale wsiadamy weń z niebezpieczeństwem” [*Noc V*, 203].

wszystkiego, co określić można jako „na zewnątrz mnie”?⁹² W moim głębokim przekonaniu: nie. Przekaz jest zupełnie inny: „Ślepi jesteśmy”, że płacemy nad nieszczęściami. „Najnieszczęśliwszy” powinien uśmiechać się. Bohater nie ucieka od rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, próbuje udowodnić, że to świat ucieka przed sobą samym, przed prawdą, przed „krajną istotnego życia” [*Noc XI*, 287]. Hałas i pośpiech dnia to maski, tarcze, którymi doczesność pragnie się osłonić. Ślepotą jest w tym kontekście określeniem nie metafizycznym, transcendentnym – lecz związanym z najbardziej podstawową potrzebą osoby ludzkiej, a więc jednostki wyposażonej w zdolności i władze pozwalające ubierać puste znaki w sens. Świat po tragedii nie stracił wartości, ponieważ w dotychczasowej, tzn. „ziemskiej”, doczesnej, postaci w ogóle jej nie miał. Był iluzją. Teraz dopiero – po osiągnięciu boskiej świadomości, po obraniu przez człowieka „kosmicznej” perspektywy oglądu – zaczyna wartość odzyskiwać. Rzeczywistość nabiera kolorów. I to pomimo (czy raczej: za sprawą) tylu nieszczęść, które spadły na bohatera.

Myśli nocne to opowieść człowieka, który ogląda świat i snuje o nim refleksje z nieoczywistej perspektywy, bo z punktu widzenia wieczności. Wracając do naszej metafory: człowiek ten nie zaprzecza istnieniu „wyspy”, ale postrzega ją wyłącznie jako mało znaczący element prawdziwej i jedynie istotnej rzeczywistości, czyli rzeczywistości „oceanu”. Fizycznie, biologicznie nie umarł, lecz jest – i chce być – martwy dla świata doczesnego, dla jego iluzji, fałszywych prawd. Rzeczywistość ziemską nie trzyma go już w swojej mocy, jej rozkosze straciły smak i wszelkie znaczenie. „Wyblakły”.

Bohater *Myśli nocnych* może się uznawać za szczęśliwca, bowiem oświecenie otrzymał w darze. Wszystko, co jego dotychczasowemu byciu w świecie nadawało sens (córka, żona, przyjaciel), zostało napiętnowane przez śmierć. Najbliżsi odeszli, marzenia o karierze okazały się płonne, projektorzy zawiedli. Pozostało poszukiwać dalej. Śmierć bliskich nie oznacza więc dla bohatera końca. To początek, wybawienie: „Nie, zaiste, nie masz

⁹² Oczywiście, „melancholia” to słowo, którym określać można nawet wykluczające się stany, jak np. „forma depresji” i „stan pozwalający tworzyć dzieła o określonym odcieniu emocjonalnym”. Zob. R. Klubansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn i Melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, przeł. A. Kryczyńska, Kraków 2009. W tym tekście terminu „melancholia” używam w znaczeniu, w jakim pojmował go Young – jest to głęboki smutek, uniemożliwiający swobodne, spontaniczne wchodzenie w interakcję z „zewnątrzną rzeczywistością”. Czyli stan, z którego udało mu się wyrwać i przed którym pragnie – za pośrednictwem *Myśli nocnych* – uratować innych.

życia z tej strony grobu, ale z tamtej jego strony zaczyna się. Śmierć nas rani, aby nas zachowała” [*Noc V*, 204]. Świadomość śmierci, uświadomienie sobie jej istnienia nie spowodowały wewnętrznej blokady, marazmu. Wręcz przeciwnie, dzięki temu możliwe stało się pełniejsze zrozumienie losu, kondycji ludzkiej, powołania. Pojawiła się próba odpowiedzi na najważniejsze dla człowieka pytania: o powód istnienia świata, jego jakość, kształt i cel. To te pytania, a właściwie próba odpowiedzi na nie, stały się punktem zwrotnym w życiu bohatera-narratora poematu.

Bohater *Mysli nocnych* należy więc do elitarnego grona osób, które wierzą, że nieszczęścia ratują od zupełnej zguby. I jest wiarygodny, ponieważ autentyczność świadectwa swych słów zakorzenił w doświadczeniu. Choć właściwie sprecyzować by trzeba, że mamy tu do czynienia już nie z wiarą, nie z siłą uprzednią wobec doświadczenia, lecz z jego efektem: wiedzą. Dzięki zdobytej pod wpływem nieszczęścia wiedzy o podstawowych mechanizmach, na których opiera się świat i ludzkie życie, udało mu się wyrwać z nieprzyjemnego uścisku melancholii. Udało mu się też uwolnić z zakleszczenia w nienawiści wobec rzeczywistości, która uporczywie, z perwersyjnym upodobaniem przypomina o stracie. Nie tyle nawet stracie, ile zięjącej mrokiem szczelinie, która pozostała po zniknięciu ze „świata dnia” obiektu miłości i nadziei. Oto głos rozsądku, głos rozumu, głos filozofa, któremu udało się przebić przez mur emocji i zrzucić przygniatający duszę balast: „[...] zapewne ze wszystkich darów, którymi mnie nieba obdarzyły, największe są pociski, którymi serce moje zraniły” [*Noc XIII*, 305]. W ten bowiem sposób otworzyły się kanały poznawcze, „receptory” sensu.

Poeta przypomina jednak o potrzebie zachowania pokory. Łaska „przebudzenia” nie od nas wszak pochodzi, zawsze jest darem niebios. Darem, który można przyjąć lub odrzucić. „Jeżeli przeciwność uleczyć nas nie mogła, Bóg wysilił już wszystkie dobroci swojej sprężyny, opuszcza nas, jak zwątpionych chorych” [*Noc XIII*, 305]. Trzymający się usilnie doczesności ludzie są istotami chorymi, zaś „przeciwności” to podsyłane przez Stwórcę „lekarstwo”. Każdy znak niesie ze sobą treść („lek”), trzeba podjąć wysiłek odsłonięcia jego sensu: „Gniew Twój grzmot wydaje, aby nas ostrzegł, że piorun nas trafić może; prawica Twoja umacnia człowieka dotykając go; i to, co my zemstą Twoją nazywamy, jest dobrodziejstwem” [*Noc XIII*, 305]. „Człowiecze, pysznij się łzami twoimi, cnotą są one, gdy rozum utrzymać je umie” [*Noc XIII*, 305]. „Utrzymać”, czyli użyć, posłużyć się, wykorzystać. Obojętnie w jakim charakterze: jako narzędzia, jako oręża, jako lekarstwa.

W poemacie wielokrotnie i pod różnymi postaciami pojawia się motyw przemiany świata, dokonujących się w nim gwałtownych metamorfoz. Najbliżsi umierają, zmienia się rzeczywistość, bohater zaczyna być postrzegany przez otoczenie jako ktoś obcy. Owszem, mamy do czynienia z osobą w podeszłym wieku, ale nie chodzi tu wyłącznie (choć pod pewnymi względami zapewne też) o społeczną alienację starca. „O, jak im jest dziwno patrzeć na mnie! Ja z równym na nich patrzę zadziwieniem. Sąsiad mój jest mi nieznamy” [*Noc V*, 198]. Fakt przynależenia do innej rzeczywistości jest już niemożliwy do ukrycia, staje się wręcz demonstracyjny, na-oczny. To naturalne następstwo świadomego samowykluczenia podmiotu z porządku uznanego za pozbawiony wartości⁹³.

Jeśli pojawia się konstatacja, że życie zaczyna się z „drugiej strony grobu”, uwaga skupia się tam, skąd płyną znaki mające znaczenie i wartość. Dzięki ich odczytaniu, zrozumieniu stać się można (o)sobą, ukonstytuować podmiot. Bohater koncentruje się więc na wieczności i pod jej kątem przeprogramowuje myślenie o sobie, życiu i śmierci. Taki człowiek siłą rzeczy nie odnajdzie wspólnego języka z ludźmi krzątającymi się wyłącznie wokół własnej doczesności⁹⁴: „W tej publicznej występku i błędu szkole trzeba obierać osobę ucznia i postrzegacza, trzeba się ogłosić społecznikiem, albo się oświadczyć nieprzyjacielem. Pierwsze kazi niewinność naszą; drugie miesza niepokój [...]. Dlatego mądrych natchnęła natura, aby ku schronieniu dążyli i żądali cienia i samotności” [*Noc XII*, 297]. „Cień i samotność” nie oznaczają wszakże zerwania relacji interpersonalnych, lecz przeniesienie ich na inny poziom, posłużenie się innymi kanałami kontaktu człowieka z człowiekiem, duszy z duszą.

Z perspektywy wieczności doczesność to zaledwie namiastka życia. Jej przedsmak. Iluzja, z której wbrew pozorom nietrudno się uwolnić. Ta łatwość wybudzenia ma zresztą poświadczać fikcyjną jej naturę.

⁹³ Na temat rozwoju koncepcji podmiotowości w historii idei i filozofii zob. antologię *Podmiotowość i tożsamość*, pod red. J. Migasińskiego, przeł. J. Migasiński, Warszawa 2001.

⁹⁴ Ciekawym kontekstem mogą się w tym miejscu okazać rozważania Hanny Arendt poświęcone trzem rodzajom działalności człowieka w starożytnej Grecji, związanym z kondycją ludzką (*vita activa*): działaniu, wytwarzaniu i pracy. Najszlachetniejsze z nich jest działanie (domena wolności i pluralizmu), najmniej wartościowa była praca (domena podległości, niewolnictwa). W przypadku poematu Younga trzeba by było mówić o pograniczu „działania” (jako obszaru *vita activa*) i *vita contemplativa*, czyli potrzeby snucia refleksji w oderwaniu od doczesności i przygodności. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, wstęp M. Canovan, Warszawa 2010.

Czynnikiem deziluzyjnym okazuje się – rzecz zdawałoby się oczywista – śmierć („życie jest dłużnikiem grobu”). Ale nie o to chodzi, by nastąpiła, by ją przywołać, przyspieszyć, ponaglić. Gdy bowiem nadejdzie, jest za późno na jakiegokolwiek działanie. Zbyt dużą wagę przykładają się w *Mysłach nocnych* do potrzeby wzmocnienia aktywnej postawy podmiotu, nieskrępowanego funkcjonowania, możliwości niezawisłego decydowania o sobie, by bezwiedne poddanie się śmierci oceniać pozytywnie, by zderzenie z nieuniknionym uznać za błogosławieństwo.

Ludzie żyją, jak gdyby nigdy umierać nie mieli; widząc ich sprawy, mówić można, że nie są o tym dość przekonani. Trwożą się jednak, gdy śmierć blisko nich niespodziewany rzuci pocisk. Ale chociaż przyjaciele nasi ubywają, i chociaż my sami rażeni jesteśmy pociskiem, który ich położył, rana się wprędce goi. *Zapominamy, że piorun uderzył, skoro ogień jego [został] przygaszony. Ślad ptaka po powietrzu lecącego nie zagładza się, ani okrętu płynącego po morzu nie ginie równie prędko, jak pamięć śmierci w sercu człowieka.* [*Noc I*, 163]

Kluczem do świata realnego jest więc sama świadomość istnienia śmierci, pamiętanie (nieustanne przypominanie) o niej, snucie na jej temat refleksji. Można dostrzec tu pewną analogię do fenomenu snu. Gdy uświadomimy sobie, że wydarzenia, w których bierzemy udział, nie dzieją się na jawie – następuje wstrząs (utrata poczucia realności), który prowadzi do wybudzenia, ewentualnie do radykalnych zmian w fabule snu. Dla Younga potrzeba wybudzania się ze snu nabiera charakteru wyjątkowego: „[usłyszałem] czujnego koguta: jest to straż, którą Bóg położył przy człowieku, aby go budziła w nocy i przyzywała myśli jego do swego Stwórcy” [*Noc II*, 166].

[...] noc jako bóstwo jakie w ukrytym majestacie i, nie rzucając promieni, rozciąga ołowiane swe berło nad uspionym światem. O, jak powszechnie uciszenie! O, jak gruba ciemność! Oko żadnego nie widzi obiectw, ucho żadnego nie słyszy dźwięku. Całe śpi stworzenie. Wszystko zdaje się być o b u m a r ł e . Zdaje się, że poruszenie, które daje życie światu, jest zatrzymane i że natura pauzę czyni. Okropny spoczynku, prorocki wizerunku końca świata! [*Noc I*, 153]

Przekaz jest następujący: obowiązkiem człowieka jest czuwanie i medytacja nad rzeczami ostatecznymi, nad wiecznością. Nieświadomość i błogie „kosztowanie snu” równoznaczne są z zatraceniem się. Uświadomienie, skupienie, uprzytomnienie to podstawowe warunki istnienia podmiotu⁹⁵. Ich przeciwieństwem jest bierna obserwacja wydarzeń (obojętne, fikcyjnych czy prawdziwych) i bezwiedne w nich uczestnictwo. Źródłem zbrodni i nieszczęścia jest – przekonuje narrator – „niepamięć śmierci”. A zatem nieobecność kluczowego czynnika, pierwiastka wybudzającego z iluzji, umożliwiającego i wspomagającego wszelkie działanie. Pierwotnie bohaterowi tego czynnika brakowało: „Ah! jam zbyt długie w tej niepamięci pędził życie” [*Noc V*, 208]. To świadomość bycia śmiertelnym każe mu tęsknić za wiecznością. Ona zmusza do poszukiwania w świecie materialnym śladów nieśmiertelnej natury, dostrzeżenia w sobie obrazu dziecka Bożego, dziedzica królestwa niebieskiego.

Warto raz jeszcze podkreślić rzecz z pozoru oczywistą: narracja poematu Younga toczy się w nocy. W nocy pojmowanej nie jako „brak światła”, lecz jako swoisty filtr dla zmysłów człowieka, dzięki któremu zdaje się on widzieć nie tyle więcej bądź mniej, ile... inaczej. Tę zmianę perspektywy percepcji rzeczywistości umożliwia mu nie tylko świadomość własnej śmiertelności, zmaganie z nieszczęciami czy nocna pora. Warto pamiętać, że obcujemy z człowiekiem cierpiącym. Bohater nie staje się „człowiekiem nocy”, *homo nocturnus*, z własnego wyboru. Możemy się domyślać, że gdyby miał możliwość cofnięcia czasu, ponownie zrobiłby wszystko, by nie dopuścić do śmierci najbliższych. Ale godzi się na sytuację, w której został mimowolnie umieszczony. Próbuje wyciągnąć z niej jak najwięcej korzyści. Jest aktywny. I to przynosi pociechę. „Słodki śnie, przez tak długi czas omijający mieszkanie moje, pospiesz się, gdyś już uspił rolnika w jego chałupie, majtką na jego rogoży, żołnierza w jego namiocie” [*Noc XXIV*, 412].

Cierpienie z powodu bezsenności nie jest doznaniem pozbawionym znaczenia. Daje bezpośrednią informację i jasny sygnał o trzeźwości i aktywności umysłu opowiadającego. Pomimo zmęczenia, nie śpi on, a zatem nie

⁹⁵ Odwołuję się w tym miejscu do refleksji Gastona Bachelarda z jego *Poetyki marzenia*, gdzie pracę człowieka nad ukonstytuowaniem się podmiotu definiuje badacz jako nieustanną dialektykę „nieświadomości” ze „świadomością”, „uprzytomnienia” i „rozproszenia”: „Marzenie sennie nie do nas należy. Nie jest naszym dobrem. Jest wobec nas porywaczem, najbardziej zbijającym z tropu porywaczem: porywa mianowicie nasz byt. Noce. Noce nie mają historii”. G. Bachelard, „*Cogito*” *marzyciela*, [w:] tenże, *Poetyka marzenia*, przeł., oprac. i posłowe L. Brogowski, Gdańsk 1998, s. 166.

przemawiają przez niego „próżne marzenia”, majaki bezwolnego umysłu⁹⁶. Wręcz przeciwnie, zmysły ma wyostrzone, skoncentrowane. To właśnie nieustannie podkreśla bohater: w jego egzystencji króluje *ratio*, oświecenie poprzez pracę rozumu. Nie ma tu miejsca na czynniki i siły odbierające człowiekowi jego podmiotowość, prawo i możliwość wpływania na życie oraz aktywnego w nim uczestnictwa.

Pozostajemy na chwilę jeszcze przy wątku błogosławionej roli nieszczęść. „Dlaczego – pyta retorycznie narrator w *Nocy szóstej* – przyjaciele nasi są od nas porwani? Nie przez zemstę, ale raczej przez litość niebo nas z nich ogołaca. Dla zagnieżdżenia zaiste w sercu człowieka, przez związek miłości, pamięci o śmierci, o zachowanie której nieudolny bardzo, albo zepsuty rozum pospolicie nie dba” [*Noc VI*, 228]. Nieudolny rozum to taki, który długo oddawał się ospałości, pozostawał w marazmie. Nie każdy człowiek potrafi odpowiedzieć na podsuwane przez Boga znaki, owe „sprężyny dobroci” (zwrot z *Nocy trzynastej*). Nie każdy też zostaje, tak jak bohater poematu Younga, oświecony w tak sugestywny sposób „palcem” Stwórcy. Istnieje wszakże i dla nich furтка prowadząca do „przebudzenia”. Okazuje się nią, jak wspomnieliśmy, śmierć. Owszem, gdy ona nadejdzie, jest już za późno: „Grób jest dobrze zamknięty, żadna z niego do żywych nie dochodzi tajemnica” [*Noc V*, 196]. Do wieczności prowadzi jednak ścieżka: „Śmierć dla człowieka niby głębią być się zdaje, w której ponurzony nieśmiertelnym się zaraz podnosi. Grób jest tylko podziemną ścieżką do uszczęśliwienia wiodącą” [*Noc X*, 258]. I, jak każda ścieżka, ma ona swój początek, ma też koniec. Na końcu czeka nieskrępowanie, wolność, wieczne uszczęśliwienie. Ale jej początek okazuje się dla ludzi żyjących niezwykle użyteczny. Pozwala „dostrzec”, wyczuć obecność „tamtej”, zakrytej przed oczami śmiertelników strony egzystencji. Czyli *de facto* wybudzić się z iluzji życia doczesnego. Jest uniwersalnym znakiem, środkiem prowadzącym do „wybudzenia”: „Zaświaty – zauważa Régis Debray – wzywają nas do medytacji. Bez niewidzialnego tła nie ma widzialnej formy. Gdyby nie lęk przed nietrwałością, nie potrzebowalibyśmy pomników.

⁹⁶ Chodzi o wątpliwość, którą Albert Béguin wyraził pytaniem: „Czy to ja jestem tym, który śni? Czy to ja śnię w nocy, czy też stałem się teatrem, w którym ktoś lub coś odgrywa swoje spektakle?”. Zob. tenże, *Dusza romantyczna i marzenie senne. Esej o romantyzmie niemieckim i poezji francuskiej*, przeł. T. Stróżyński, Gdańsk 2011, s. 7.

Nieśmiertelni nie fotografują się nawzajem. [...] Bo pozostać chce tylko ten, kto przemija i o tym wie”⁹⁷.

Jaką więc w poemacie Younga rolę pełni śmierć? Jaki uzyskuje status? Warto zapytać też o jej ontologię. Przede wszystkim – rzecz szczególnie cenna w rzeczywistości pozbawionej stałych sensów i wartości – jest ona realna. W świecie doczesnym, królestwie zmienności, podobnie jak ono chwilowa, śmierć staje się tchnieniem rzeczywistości wiecznie istniejącej. Rzeczywistości prawdziwej, niepotrzebującej żadnych form mediacji, pośrednictwa, reprezentacji (zastępowania materii przez znak). Prawdziwej, to znaczy tej, która rzuca cienie w Platońskiej jaskini. Dlatego obcowanie z nią ludzicom, to znaczy istotom niepotrafiącym żyć i percypować bez – umożliwiającego podmiotowi zdystansowanie się wobec przedmiotów⁹⁸ – systemu znaków i symboli, przynosi tak zdumiewające efekty. Śmierć jest więc pochodną Realnego. Nie należy jednak do żadnego z obu światów: wieczności czy doczesności. Cechuje ją aktywność: „Tyranka ta nie spoczywa i chwili jednej” [*Noc V*, 196]. Porusza się na granicy, pełniąc rolę... złodzieja. Okrada doczesność z dusz. Wszak Narcyza, córka bohatera, „stała się jednej chwili łupem” [*Noc IV*, 188]. Cóż to oznacza? Tkwiąc w przeświadczeniu o doczesności jako absolutnym kresie egzystencji, śmierć uznajemy za tak samo chwilową, jak całą ziemską egzystencję. Trudno moment śmierci odróżnić od momentów pozostałych. Niesie co prawda inną treść, ale – niczym na filmie – jest to po prostu ostatnia, choć wciąż jedna z „klatek” naszego życia. Stwierdzenie „być łupem jednej chwili” oznacza inne postrzeganie rzeczywistości. Jeśli uznamy, że już teraz

⁹⁷ R. Debray, *Narodziny przez śmierć*, przeł. M. Ochab, [w:] *Wymiary śmierci*, wybór i słowo wstępne S. Rosiek, Gdańsk 2010, s. 249. Pisarz, nawiązując do starożytnej idei „ocalenia przez sztukę” (widoczną np. w horacjańskim *Exegi monumentum aere perennius*), uwypukla znaczenie śmierci w życiu człowieka jako czynnika zmuszającego do postawy twórczej: „Dopóki istnieje śmierć, dopóty jest nadzieja – estetyczna”, tamże, s. 259.

⁹⁸ Moje uwagi o języku i zjawisku dystansowania się podmiotu do rzeczywistości w oświeceniu inspirowane są myślą T. Adorno i M. Horkheimera: „Wraz z rygorystycznym rozgraniczeniem nauki i poezji podział pracy wkracza też w dziedzinę języka. Słowo jako znak przypada nauce; jako dźwięk, obraz, jako właściwe słowo rozdzielone zostaje między rozmaite dyscypliny sztuki – i nawet w drodze ich zsumowania, synestezyj albo sztuki totalnej nie można odtworzyć jego jedności. Jako znak język ma ograniczyć się do kalkulacji, i żeby służyć poznaniu przyrody, ma wyzbyć się pretensji, jakoby był do niej podobny. Jako obraz ma ograniczyć się do odbicia, i żeby być całkowicie przyrodą, ma wyzbyć się pretensji do jej poznawania. W miarę postępu oświecenia tylko autentyczne dzieła sztuki zdolne były wykraczać poza prostą imitację tego, co i tak już jest”. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, przekł. przejrzał i posł. opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 2010, s. 28.

uczestniczymy w wieczności, a dokonujące się na naszych oczach zmiany to różne formy/ kształty iluzji – tylko jednej z chwil nie uda nam się zlekceważyć i nazwać nieprawdziwą. Właśnie momentu śmierci. To zatem nie jedna z wielu, kolejna z szeregu, lecz chwila konkretna, „ta” chwila. Otwierająca wrota do wieczności.

Mysli nocne oswajają człowieka ze śmiercią. Ukazują jej prawdziwą rolę. Uzmysławiają potrzebę pamiętania (przypominania sobie), nieustannego rozmyślania i mówienia o niej. Dlatego bohater najlepiej czuje się w miejscu, które ze śmiercią ma najwięcej wspólnego: na cmentarzu. Poszukuje tam nie śmierci, lecz życia właśnie. Nie iluzji, lecz prawdy. Nie fikcji, lecz tego, co istnieje realnie. Mogiły, płyty nagrobne – podobnie jak otwarte przestrzenie i ogrom natury czy kosmosu – to w pełni czytelne znaki, które ułatwiają odnalezienie trwałych sensów i wartości. Świat poza murami cmentarza nie może zaferować nic prócz ułudy. Człowiekowi, który skonstatuje, że nie należy do „świata tego”, lecz do „rzeczywistości niebiańskiej”, tylko takie miejsca jak cmentarz pozwalają poczuć nieskrępowanie. To wrażenie, które można porównać do uczucia, jakiego doznaje obcokrajowiec widzący flagę ojczyzny na tle nieswojskich krajobrazów:

O śmierci, jedynym przyjacielu, który pozostał człowiekowi, przybądź na łono moje. Ty jesteś jedynym darem, którym mię niebios obdarzyły. Skończ udręczenia moje i nie dopuszczaj mi dłużej błąkać się w tej dzikiej pustyni, jeżeli nie masz miłego chłodnika, gdzie bym mógł odetchnąć i słodczy spoczynku kosztować [*Noc XI*, 279].

Pustynia oznacza pustkę, monotonię, bezsens (uściślając: chodzi o absolutny brak sensu); „miły chłodnik” – to z kolei symbol pracy umysłu, kreacyjności, „czujna przytomność duszy”, skoncentrowanie wszystkich władz i sił podmiotu.

Ogniwo wielkiego tańcucha bytu

99 **U**SIEŁUJ jak najprędzej być takim, jakim byli na ziemi ci, którzy teraz już są bogami” [*Noc V*, 206-207]. „Bądź człowiekiem, a staj się stać bogiem” [*Noc XI*, 285]. Według platońskiej wizji świata ludzie to istoty, w których egzystencję wpisany został tragizm jako efekt wewnętrznego rozdarcia. Rozdarcie niejako zakodowano w naszej naturze: ludzie to

„substancjalne” hybrydy, których warstwa niematerialna (wyobraźnia, dusza, serce) otoczona została powłoką skończoności, doczesności (ciało, rozum, zmysły). Przy analizie zjawiska dwoistości natury człowieka i jego miejsca we wszechświecie Young posługiwał się dostępnymi w jego epoce schematami myślowymi:

Refleksja poety angielskiego – przekonuje Zofia Sinko – piszącego w pełni epoki Oświecenia, porusza się w kręgu idei-kluczy tego okresu, a jedną z nich jest koncepcja wszechświata złożonego z powiązanych ze sobą jestestw i łączące się z tą strukturą myślową pojęcie ciągłości i gradacji.⁹⁹

Poeta z Welwyn pojawia się więc w podręcznikach i opracowaniach historycznoliterackich jako twórca zakorzeniony intelektualnie w idei „wielkiego łańcucha bytu”. Był to konstrukt – rodem z antyku – opisujący hierarchiczny system wszechświata. Najwyżej w tej hierarchii miał być Bóg, pod nim anioły i inne byty „czysto duchowe”. Na samym końcu: materia nieożywiona, kamienie, szlachetne metale, minerały itd. Była to idea niezwykle w tamtym czasie, w XVII, XVIII i XIX wieku, popularna, o czym najlepiej świadczy jej obecność w fundamentalnych dziełach epoki: u Josepha Addisona, Alexandra Pope’a, Jamesa Thomsona, Marka Akenside’a, Georges-Louis Leclerc Buffona, Johanna Gottfrieda Herdera¹⁰⁰. Doczekała się też w XX wieku monografii amerykańskiego historyka Arthura Lovejoy’a, zatytułowanej: *The Great Chain of Being. A Study in the History of an Idea* (1936).

Warto jednak postawić kilka pytań w kontekście tej niezwykle użytecznej kategorii porządkowania i wyjaśniania sprzecznych pojęć¹⁰¹. *Noc piąta* zawiera podrozdział zatytułowany *Odkupienie*. „Aniołowie – zauważa narrator – nie znajdują w niebie dobrodziejstwa, które by wyrównało dobrodziejstwu uczy-nionemu dla ziemi” [*Noc V*, 212]. Bariery nie do pokonania przez ludzki rozum

⁹⁹ Z. Sinko, *Z zagadnień recepcji...*, s. 121.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Przy próbie zrozumienia roli, jaką odgrywał „wielki łańcuch bytu”, warto mieć na uwadze tezy T. Adorno i M. Horkheimera o ludzkiej potrzebie „ujednoczenia świata”: „Wielość kształtów zostaje sprowadzona do położenia i miejsca w szeregu, historia do faktów, rzeczy do materii. Również według Bacona między najwyższymi zasadami a zdaniem obserwacyjnymi ma zachodzić jednoznaczny związek logiczny, mianowicie poprzez stopniowe uogólnienia. De Maistre wyśmiewa się, że Bacon hołduje »idolowi drabiny«. Logika formalna była wielką szkołą ujednoczenia. Podsunęła oświeceniemu schemat obliczalności świata”. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 8.

staje się fakt, że Istota Wszechmogąca zdecydowała się przyoblec w podległą zmienności i niedoskonałości formę, nieskończoność zamknąć granicami ludzkiego ciała, poddać się niewygodzie, chorobom, cierpieniu i... śmierci. „Odkupienie śmierć w niebie sprawiło”: to rzecz niepojęta, zjawisko niedające się wyjaśnić racjonalnymi kategoriami. Rozum próbuje taką myśl odrzucić. Trudniejsze zadanie stoi przed rozumem, którym steruje pokora: „Byłoby zapewne wielką zuchwałością wierzyć prawdzie tak dziwnej, gdyby nie było większą niebacznością o niej powątpiewać” [*Noc V*, 213]. Owa „niebaczność”, czyli „nieostrożność”, to pierwszy stopień zatracenia.

W moim przekonaniu ten fragment poematu zasługuje na szczególną uwagę. Jest efektem światopoglądowego „zgrzytu”, potknięcia się przez wędrującego radośnie po ścieżce „dyskursywnej autoanalizy” ku pełnej introspekcji podmiotu. Roger Scruton analizując teorię Immanuela Kanta z *Krytyki czystego rozumu*, mówiącą, że nie jesteśmy zdolni do badania metafizyki, ontologii człowieka, ani tym bardziej natury Boga, ponieważ nie mamy możliwości zdystansowania się wobec własnego bytu, wyjścia „poza siebie”, zauważa:

W jakimś punkcie jesteśmy zmuszeni zaakceptować to, że rzeczy tak się mają i że wyjaśnienia się kończą. Wszelka próba zobaczenia świata jako całości, aby znaleźć jego wyjaśnienie, jest skazana na niepowodzenie: rzeczywiście, jak uważał Kant, musi skończyć się na sprzeczności. Mogłoby to się udać jedynie wtedy, gdybyśmy mogli myśleć poza granicami naszego własnego myślenia i osiągnąć poziom „transcendentalny”, który jest właściwy tylko Bogu¹⁰².

Brytyjski pisarz dodaje, że osiągnięcie transcendencji pozwoliłoby na podanie niepodważalnego dowodu na istnienie Boga oraz życia pośmiertnego.

Filozof z Królewca swoje rewolucyjne tezy ogłosił, rzecz jasna, w kilkadziesiąt lat (1781) po powstaniu *Myśli nocnych* Younga. Warto jednak rozważyć kilkakrotnie przywoływane w analizowanym poemacie wezwanie: „Bądź człowiekiem, a staraj się stać bogiem”. Można w nim dostrzec przeciwstawne stanowisko wobec oświeceniowego optymizmu, który kazał zapomnieć o skromności, o potrzebie akceptacji istnienia niedających się złamać tajemnic świata, a skupić się na metodach rozumowania, których dostarczył Newton, czyli zdolności

¹⁰² R. Scruton, *Oblicze Boga. Wykłady imienia Gifforda 2010*, przeł. J. Grzegorzcyk, Poznań 2015, s. 13.

do dedukcyjnego poszukiwania prawidłowości, wzoru, formy w dostrzegalnych za pomocą doświadczenia faktach. Miało stanowić – jak twierdził Wolter¹⁰³ – laskę w rękach ślepcy, pozwalającą mu pewniej poruszać się w królestwie fenomenów¹⁰⁴. Young pisze, że eksploracja świata w empirycznych granicach, zdobywanie wiedzy, gromadzenie faktów jest działalnością jałową. Wartością jest wyłącznie ciążenie ku transcendencji, dążenie do odkrycia choćby skrawka, cienia Tajemnicy, dostrzeżenie istoty rzeczy wobec człowieka zewnętrznym¹⁰⁵. Trzeba się zatem posługiwać zupełnie innymi – nie tymi, które proponują „filozofowie oświeceni” – narzędziami, gdzie indziej lokować epistemologiczne wysiłki. Przywołajmy cytat *Nocy dwudziestej pierwszej*:

Urodziłem się w wieku bardziej ciekawym niż pobożnym, i w którym więcej są zawistni ludzie, aby mogli oznaczyć, na którym miejscu jest niebo i piekło, jak starowni, aby uniknęli jednego, a pozyskali drugie. Nie umiejętność i nauka, ale wiara mię aż do Niego odprowadzi, serce cnotliwe, które chwali Boga, jest mędrce, który Go znajduje i nie potrzebuje ani gwiazdy, ani anioła za przewodnika, pokorna miłość przenika, gdzie pyszny rozum dosięć nie może i idzie prosto pukać do zatworów niebieskich. Mędrzec w głupca się zamienia, gdy chce na ziemi przenikać tajemnice natury [...]. Człowiek nie jest stworzony, aby wiele się uczył i wiele umiał, ale aby z podziwieniem czcił. [*Noc XXI*, 394-395]

¹⁰³ Wolter jest tu zresztą postacią reprezentatywną, jeśli chodzi o kwestie przechodzenia do porządku dziennego nad tajemnicami niedającymi się rozwikłać. W kontekście naszych rozważań interesująca byłaby interpretacja całego zbioru jego *Listów o Anglikach* (1743), szczególnie jednak warto zwrócić uwagę na tekst: *O „Myślach” pana Pascala* (zob. wydanie w przekł. B. Baczeki [w:] *Filozofia francuskiego Oświecenia*, wybór, wstęp i przypisy B. Baczeko, Warszawa 1961, s. 91-92). Tekstem Woltera, w którym użyta została metafora „ślepcy”, jest *Traktat o metafizyce* (1734). Jeśli chodzi o polską kulturę, trzeba wymienić J. Śniadeckiego i jego koncepcję niepoznawalnych „rzeczy pierwszych”, wyrażoną w *Filozofii umysłu ludzkiego* (1822). Zob. J. Ryba, *Wolter i jego starość*, „List Oceaniczny” 1994, nr 10.

¹⁰⁴ Por. R. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, dz. cyt., s. 11: „Moc ludzkiego rozumu nie polega na tym, że przełamuje ona ów krąg [empirycznego porządku natury i prawidłowości – Ł.Z.], że umożliwia nam wyjście z niego do królestwa transcendencji, lecz na tym, że uczy nas przemierzać go z poczuciem pewności w pełni czuć się w nim swojsko”. Young stawia postulat przeciwny: nie chodzi o to, byśmy poczuli się swojsko i komfortowo, lecz pamiętali, że – choć funkcjonujemy wyłącznie w kręgu empirycznego porządku natury i prawidłowości z tego porządku płynącej – ponad tym horyzontem widnieje „królestwo transcendencji”, do którego powinniśmy dążyć, i właśnie tę aktywność uznać za nadrzędny cel życia („staraj się stać bogiem”).

¹⁰⁵ Inaczej niż np. u Kartezjusza, dla którego aksjomatem było, że nie należy rozważać pojęć od człowieka oderwanych, wobec których myśl jest bezradna. Zob. W. Szturc, *Idea „Wielkiej Całości”*, dz. cyt., s. 10; J. Kopania, *Amo ut intelligam czyli poznanie Boga według Descartes’a*, „Idea” 1995, nr 5.

Co dla osoby, która ponad wszystko w życiu stawia twórczość, aktywność podmiotu, oznaczać może apel, by „usiłować być takimi”, jak ci, którzy „teraz już są bogami”? Usiłować to nie to samo, co zrealizować zamiar. Istotne jest wytrwałe podejmowanie prób bycia „bogiem”, czyli obrania boskiej perspektywy oglądu i interpretacji świata. Czy jest to możliwe? Istota opierająca się wyłącznie na rozumie, wykluczająca lub umyślnie lekceważąca istnienie czegokolwiek, co mogłoby przekraczać granice racjonalnego poznania, odpowie jednoznacznie: nie. Dla Johna Locke’a nieprzekraczalną zaporą oddzielającą od „epistemologicznej przepaści” była granica poznania, bariera, poza którą nie sięgają nasze własne idee, ograniczone do właściwych nam sposobów postrzegania¹⁰⁶. Ale poeta z Welwyn przekonuje, że nie mamy prawa poddawać się zniechęceniu.

Akceptacja tego, że „rzeczy tak się mają”, nie jest aktem bezsilności, lecz wzorcową realizacją potrzeby pozostania podmiotem, jednostką aktywną. Potknięcie się na ścieżce samopoznania nie oznacza zezwolenia na zawrócenie z drogi czy zatrzymanie się. To wielka próba pokory. Nie jesteśmy chodzącym rozumem, lecz ludźmi, istotami złożonymi z różnych pierwiastków, ducha i materii, przynależnymi do świata nieustannej zmienności, niestabilności, skończoności i jednocześnie partycypującymi w idealnej rzeczywistości nieba. W nieskończoności.

W te uciszenia godziny, czarnym okryty płaszczem [...] piszę o człowieku nieśmiertelnym. Często ciskam się za określone życie granice, bo cóż mi się teraz podobać może, jeżeli nie nieśmiertelność? Jestem tu nieszczęśliwym.
[*Noc I*, 164]

To między innymi odróżnia Younga od Pascala: stosunek do bezkresu. Odróżnia i – paradoksalnie – zarazem zbliża. Dla autora *Mysli nocnych* nieskończoność zdaje się podstawowym obiektem, nad którym człowiek powinien medytować, aby stać się podmiotem; jawi się jako stan, za którym – zamknięty skończoną powłoką ciała – powinien człowiek nieustannie tęsknić. Dla Pascala z kolei bezkres był źródłem traumy, niepokoju, egzystencjalnego przerażenia:

¹⁰⁶ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, t. 2, Warszawa 1955, s. 187, 236, 243. Por. R. Przybylski, *Oświeceniowy rozum...*, dz. cyt., s. 114-115.

W nieskończonym dystansie czasoprzestrzennym – przekonuje Marcin Polak, analizując wypowiedzi Pascala o nieskończoności – nie jest istotne, czy zabezpieczę sobie przeżycie kilkuletnie czy kilkudziesięcioletnie. Egoistyczne korzenie altruizmu zostają w tym miejscu podcięte. W nieskończoności jest wszystko jedno, czy przetrwa ten, czy tamten, wszystko jedno, czy przetrwa jakikolwiek żywy organizm¹⁰⁷.

Obu myślicieli – Pascala i Younga – odróżnia stosunek do bezkresu, ale zbliża przeświadczenie o zmianie perspektywy percepcyjnej, jaką medytacja nad fenomenem bezkresu uruchamia. Poczucie nieskończoności wyalienowuje z porządku i praw świata doczesnego¹⁰⁸. Sensy, z których zbudowana jest ludzka codzienność, na których oparł on doczesną swą egzystencję, zaczynają niebezpiecznie odsłaniać coraz większe szczeliny (skutek: lęk Pascala, zachwyty Younga). Szczeliny będące właśnie bramą oddzielającą dwa uniwersa: boskie i doczesne.

Jest w nas zatem ów „bóg” i to on jest kresem wędrówki po ścieżce samopoznania, a nie wyjaśnienie wszelkich zagadek i nielogiczności „świata tego”. Dlatego to nie braku „racjonalnej przejrzystości” należy się wystrzegać, a raczej acedii¹⁰⁹, choroby duszy, czyli tego grzechu, za który w *Boskiej komedii* Dantego ludzie cierpią aż w piątym kręgu piekieł. Frederick William Faber, XIX-wieczny angielski pisarz i teolog, nazywa ten stan ducha i umysłu zniechęceniem, czynnikiem sprowadzającym na człowieka „wyczerpanie i smutek – dwie najgorsze plagi, jakie na nas przypaść

¹⁰⁷ M. Polak, *To kill, or not to kill*, [w:] tenże, *Trauma bezkresu. Nietzsche, Lacan, Bernhard i inni*, Kraków 2016, s. 21. Zob. w tej książce również rozdział: *Wzlot i upadek Pascala*, s. 47-57.

¹⁰⁸ To jeden z najpopularniejszych motywów dociekań filozofów, poczynając od starożytności; powyższy kontekst mogłyby wzbogacić na przykład rozważania poświęcone myśli francuskiego filozofa-teologa łączącego spirytualizm augustiański z kartezjańskim racjonalizmem, Nicolasa de Malebranche'a (1638–1715), który wypowiadał takie m.in. tezy: „[...] wszystko, co przemija, tak mocno upodabnia się do nicości – gdy porównać ją z błogosławioną wiecznością, której się spodziewamy – że niemożliwe jest, aby człowiek był zadowolony ze swego postępowania, jeżeli całą swą pilność i wszystkie zabiegi poświęca czemuś równie mało znaczącemu. [...] śmierć jest nieunikniona. Ona przekreśla wszystkie nasze zamysły. Powinna zatem zmienić też wszystkie nasze zapatrywania. Winna zmusić nas do poszukiwania dóbr, których sama nie będzie mogła nam odebrać”. N. de Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 9.

¹⁰⁹ Zob. D. Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, posłowie i przypisy M. Maślanka-Soro, Kraków 2004, *Piektło*, rozdz. VII, s. 121-123. Por. M. Bieńczyk, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa 2000; A. Grün, *W potowie drogi*, Kraków 2008.

mogły, zabijające w nasieniu wszelki bohaterski podryw”¹¹⁰. Young artykułuje to wprost: „Cała sława nasza jest, aby nie ustąpić z kroku i nieustannie powstawać, choćbyśmy nieustannie obalani byli” [*Noc XII*, 300]. Nie finał wędrówki, lecz sama wędrówka jest kluczowa.

Rozumny jest więc ten, kto nie jest „niebaczny”. Kto chłonie rzeczywistość nie tylko jednym kanałem percepcji (poprzez „przyrodzone” zmysły), lecz wszelkimi możliwymi. Podkreślę: nie tylko wszelkimi dostępnymi, lecz możliwymi. „Bądź człowiekiem, a staraj się stać bogiem”. To przymus transgresji. Usiłować stać się bogiem oznacza p r ó b o w a ć „sięgnąć” bezkresu, a więc „wyjść poza” siebie samego, dalej niż sięga wzrok (nawet ten uzbrojony w „szkiełko i oko”), wyrzec poza swoją ograniczoną, skończoną powłokę ludzką, poza granicę, którą wyznacza rozum człowieka¹¹¹. Jest on bowiem zaledwie narzędziem. Tylko w ten sposób można znaleźć dowód na istnienie tajemnicy, tej „fatalnej siły”, której cały „oświecony” świat mówi, że istnieć nie może.

Jakie zatem miejsce przeznaczono człowiekowi w „wielkim łańcuchu bytu”? Środkowe? Ale to przecież nie człowiek wspiął się po ogniwach tego łańcucha, by zająć miejsce – jako istota na poły duchowa, na poły cielesna – przy swoim Stwórcy i aniołach, lecz Bóg schodzi do poziomu stworzenia (kontekst chryzologiczny). Aniołowie to byty wyższe nad zbudowanego z materii potomka Adama i Ewy. „Ale ci bogowie – zauważa narrator – nie są odkupieni”. Czy zatem możliwe jest, aby istoty wywyższone zazdrościły tym stojącym niżej? „Szczególny to jest człowieka triumf i proch jego w porównaniu z niebiosami wchodzić może” [*Noc V*, 213]. Dokonuje się cud, rzecz z logicznego punktu widzenia niemożliwa. „Powód ten może człowieka wynieść nad niego samego i anioła z niego n a z i e m i uczynić. Odkupienie jest stworzeniem zacniejszym nad pierwsze” [*Noc V*, 213].

Odwraca się hierarchia „wielkiego łańcucha bytu”, człowiek nie stoi już w środku, lecz jest u szczytu: „Czemuż miałbym się lękać powiedzieć

¹¹⁰ F. W. Faber, *Postęp duszy, czyli wzrost w świętości*, przeł. W. Zajączkowski, Kraków 1935, s. 33.

¹¹¹ Ta postawa Younga interesująco rysuje się na tle ogólnych tendencji filozoficzno-światopoglądowych wieków XVII i XVIII w Europie. Jak przekonuje Cassirer (dz. cyt., s. 20): „[...] gdy porównać myślenie XVIII wieku z myśleniem wieku XVII brak gdziekolwiek właściwego zerwania między nimi. Nowy ideał poznania rozwija się nieprzerwanie i konsekwentnie z założeń, które stworzyła logika i teoria nauki XVII stulecia, zwłaszcza Descartes i Leibniz. [...] Nigdzie nie zostaje naruszone »zaufanie rozumu do samego siebie«”. Zob. również rozdział z cytowanej książki Cassirera, zatytułowany *Psychologia i teoria poznania*, s. 85-121. Por. J. Usakiewicz, *Anne Conway i Gottfried W. Leibnizowski – zbieżność czy zależność poglądów?*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, vol. 27, s. 287-299.

prawdę, która dotąd podobno zmilczaną była, iż się zdawała być zuchwałą. Aniołowie ludźmi są wyższego tylko rodzaju, których natura subtelniejsza jest i którym dane są skrzydła [...]. Ludzie są także aniołami, ale obciążonymi ciężarem materii [...]” [*Noc V*, 214]. Nic nie odgradza człowieka od jego Stwórcy w kosmicznej hierarchii bytów. Jeśli przyjmując za prawdę twierdzenie, że aniołowie „mieli ułomność swoją”, a także wziąć pod uwagę rzecz chyba najistotniejszą, wiarę, która jest darem danym wyłącznie człowiekowi, trzeba zweryfikować poglądy o podległości człowieka w stosunku do aniołów. Chrześcijanin został wyposażony w siłę, której nic nie jest w stanie pokonać:

Krzyż, krwią zbroczony, wszystko przyrzekł człowiekowi, na zawždy mu swoją poprzysiągł łaskę. Izaliż mu co odmówi Ten, który zań własne dał życie? [*Noc V*, 213]

Według Lovejoy’a kluczowym fragmentem *Myśli nocnych*, bezsprzecznie zaświadczającym wiarę jej autora w teorię „wielkiego łańcucha bytów”, jest dwuwiersz: „Wyróżnionym ogniwem w istot nieskończonym łańcuchu, / W pół drogi między nicością a bóstwem”¹¹². Ma on stanowić dowód na to, że poeta „pojęcie ogniwa środkowego rozumiał dosłownie”. Z kolei polska badaczka cytuje inny urywek, pochodzący z *Nocy I* (w przekładzie Dmochowskiego), gdzie człowiek ukazany został jako „[...] świetne ogniwo szrodek trzymające niezmiernego łańcucha istności”¹¹³. Ale te cytaty udowadniają wyższość człowieka względem wszelkich bytów stworzonych w sposób, jaki sugeruje to chrześcijańska kosmogonia. Tylko bowiem człowiek (i Bóg, który decyduje się na „substancjalną” degradację) otrzymał przywilej dokonywania wyboru. Tylko potomka Adama i Ewy spośród istot skutych „wielkim łańcuchem bytu”¹¹⁴ obda-

¹¹² A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, dz. cyt., s. 177.

¹¹³ Z. Sinko, *Z zagadnień recepcji*, s. 122.

¹¹⁴ Dla XVIII wieku owym „łańcuchem” łączącym wszystko ze wszystkim był rozum: „Istotnym czynnikiem kształtotwórczym literatury klasycystycznej – przekonuje Teresa Kostkiewiczowa – stały się więc – po pierwsze – funkcjonujące w myśli europejskiej przekonania dotyczące ogólnej teorii bytu, charakteru rzeczywistości i praw nią rządzących. [...] W XVIII wieku mówiło się w tym przypadku o rozumie, którego prawa niezmiennie w czasie i przestrzeni rządzą uniwersum”. T. Kostkiewiczowa, *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko. Szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia*, Warszawa 1979, s. 34.

rowano prawdziwie wolną i niezawisłą wolą. Tylko on ma prawo zadecydować, czy zostanie „nicością”, czy „bóstwem”. Czy powędruje, korzystając z przysługującej mu uprzywilejowanej pozycji, z punktu „wyróżnionego ogniwa” w dół (materia, niewiedza, nieświadomość), czy w górę (sfera ducha, samoświadomość, wiedza) drabiny tej kosmicznej hierarchii istot stworzonych. W znakomity sposób zostało to przedstawione w *Mysłach nocnych* w tłumaczeniu Dmochowskiego:

Dwóch natur skład cudowny, człowiek w środku stoi,
Niezmierny łańcuch jestestw on łączy i dwoi;
On dwa ostatnie końce swym ogniwnem sprzęga,
I jednym Boga, drugim nicości dosięga.¹¹⁵

Trzeba to raz jeszcze podkreślić: ogniwo środkowe „łańcucha” to zaledwie punkt wyjścia. W takim miejscu człowieka umieszczono. Ale nie stanowi – i nie może stanowić – ono ostateczności. Stąd można się jedynie wspinać lub zsuwać. Czy zatem warto w tym punkcie mówić o jakimkolwiek rodzaju zniewolenia? Skoro wszelkie pęta, zamknięcia i więzienia otwiera – wyłącznie w przypadku człowieka – jeden, uniwersalny klucz: „Krzyż krwią zbroczony”. Odkupienie.

W tym miejscu jednak nie kończą się, lecz dopiero zaczynają trudności. W rzeczywistości „komfort” uprzywilejowanego stanowiska w Bożej hierarchii okazuje się wyłącznie iluzją. Oto bowiem człowiek został wyrwany ze stadium dziecięcej beztroski/ bezmyślności i poddany bolesnemu procesowi dorastania. Pojawia się niewygodna związana z przymusem podejmowania decyzji i ponoszenia za nie pełnej konsekwencji, a pozorny luksus wyboru nabiera cech egzystencjalnego tragizmu. Znika obraz „dobrotliwego ojca”, który „za złe karze, za dobre wynagradza”. Sytuacja się komplikuje: „Boże dobroczynny i straszny, miłość Twoja straszniejszym Cię czyni. Prawa Twoje stają się przeto ściślejsze, a zgwalcenie ich wielkość występku powiększa” [*Noc V*, 209]. Jeśli opowiem się za „nicością”, poniosę pełną odpowiedzialność za ten wybór. Wszak nie mogę dłużej udawać przed sobą samym i całym światem, że stanowią niewiele znaczący element „łańcucha jestestw”, które potraktować można

¹¹⁵ *Noc pierwsza Junga*, tł. F. K. Dmochowski, s. 481.

z pobłażaniem, bo „bliżej stąd do zwierząt niż do Boga”. Bóg bowiem „zszedł po drabinie”, przemieszczając tym samym „szczyt” łańcucha, jego początek, fragment najważniejszy, tworząc nowe „centrum wszechświata”. Tuż przy człowieku.

To, jak zauważyliśmy, paradoks¹¹⁶. Rzecz dla rozumu, dla praw logiki i wszelkiej hiperracjonalności niewygodna. I co najważniejsze, przy próbach rozwikłania jedynie się ten paradoks potęguje. Jaka bowiem w kontekście powyższego wywodu rysuje się rola i natura grzechu?

Więcejże człowiek chęć się, czyli brzydzić ma grzechem, który i tyle pomsty, i tyle miłości mógł ściągnąć? Surowa sprawiedliwość i miłosierdzie w słodkim się z sobą uśmiechu złączyły; spojone ich na krzyż prawice zasłaniają niezmierne grzechów naszych mnóstwo. Obie razem utrzymują tron Przedwiecznego w całej majestatu Jego świetności. Gdyby się nie były tym sposobem pojednały, albo by wielkość Boga została na zawsze znieważona, albo zguba człowieka byłaby nieuchronna. [*Noc V*, 209]

Young nie ucieka od niewygodnych dla chrześcijanina prawd. Nie lekceważy, nie omija faktów krępujących zdrowy rozsądek i rozum. Można powiedzieć, że się w paradoksalności wręcz rozsmakowuje. Nie wystarcza mu więc powiedzieć, że człowiek ma postępować dobrze, unikać występków, aby osiągnąć szczęście wieczne. W deistycznych koncepcjach porządku rzeczy we wszechświecie tak to przecież wygląda: Bóg skonstruował rzeczywistość, oddzielił światło od ciemności i cały ten genialny wszech-mechanizm puścił w ruch. Człowiek powinien rozumnie rozeznaczyć swoje miejsce, życiową rolę, poznać możliwości, prawa i zakazy. Odkryć ogólny wzór, schemat wszechświata. Roztropnym postępowaniem zdobędzie szczęście. Jak jednak wyjaśnić paradoksy czy sprzeczne prawdy, na przykład te o dialektyce, wzajemnym spojeniu sprawiedliwości i miłości? Czy to możliwe, aby przeciwieństwa się połączyły? Sprawiedliwość wymaga wszak wyrównania rachunków, dążenia

¹¹⁶ Zob. ks. A. Persidok, *Paradoks w teologii według Henry de Lubaca*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2015, nr XXVIII, s. 102: „W najogólniejszym sensie, paradoks powstaje na skutek konieczności uznania jednocześnie za prawdziwe dwóch stwierdzeń, które pozornie sobie przeczą. Paradoks w sensie teologicznym to ten, który nie znajduje rozwiązania na płaszczyźnie naturalnej; jego pozorna wewnętrzna sprzeczność ujawnia skrywaną harmonię dwóch przeciwstawnych stwierdzeń dopiero na planie nadprzyrodzonym. Typowym przykładem takiego paradoksu jest dogmat wcielenia, który de Lubac nazywa, za Ojcami Kościoła, »paradoksem paradoksów«”.

ku równowadze. Miłość przebacza. Reakcja musi zawsze być efektem akcji¹¹⁷. Ale „wyrównujący rachunki” okup wniesiono przez „Krzyż krwią zbroczony”.

Idźmy więc dalej: czy „okup” oznacza otwartą drogę dla każdego występku, skoro winę „zaocznie” zmazano? Ale byłby to również, zwalczany przez Younga, uproszczony schemat rozumowania. W obliczu wszystkich wymienionych w *Mysłach nocnych* paradoksów można powiedzieć z pełnym przekonaniem jedną właściwie rzecz: cenną wartością dla człowieka chcącego wyrwać się z iluzji życia¹¹⁸ powinna być praca. Nikt nie jest z jej obowiązku zwolniony. Wzór dał przecież Stwórca. Jego wysiłek okazał się na tyle wyczerpujący, że potrzebny był odpoczynek. Ale, co ważne, nastąpił on dopiero po wykonanym zadaniu. Właściwym początkiem uniwersum jest więc dynamizm, aktywność. Aktywność, rzecz jasna, odpowiednio (rozumnie) ukierunkowana, nadzorowana przez siły rządzące wszechświatem: miłość, rozumność, sprawiedliwość. Wylania się prawda: podmiot nieaktywny nie istnieje¹¹⁹. Bóg, który jest miłością, nie może nie być aktywny. Nie mógł więc stworzyć świata, by następnie zaprzestać w nim działania¹²⁰. Wyznający tak sformułowaną prawdę nie byli by deistami, lecz ateistami¹²¹.

¹¹⁷ Zob. M. Horkheimer, T. W. Adorno, dz. cyt., s. 23: „Nauka o równości akcji i reakcji utwierdza władzę powtórzenia nad istnieniem, nawet wówczas, gdy ludzie dawno już wyzbyli się iluzji, że przez powtórzenie zdolają utożsamić się z powtórzonym istnieniem i w ten sposób ująć jego władzę. Ale w miarę jak magiczne złudzenie się rozwiewa, tym bezwzględniej powtórzenie – pod nazwą prawidłowości – więzi człowieka w owym cyklu, choć uprzedmiotowiając go w prawie przyrody człowiek sobie roi, iż tym samym ma zapewnioną pozycję wolnego podmiotu”.

¹¹⁸ Warto w tym miejscu – choć jedynie w ramach „marginesu” – przywołać inny cytat z *V Noc* Younga: „A tak życie uwodzi nas aż do ostatnich dni naszych, nieprzebyte jego przykrości tajemnicą, którą samemu tylko konającemu objawia” [*Noc V*, 197].

¹¹⁹ Interesujące rezultaty mogłaby przynieść analiza przymusu aktywności podmiotu twórczego u Younga w kontekście teorii „monady” Leibniza. „Monada” miała bowiem zależeć od pozostawania w nieustannym działaniu, dynamizmie, ewolucji. Zob. P. Gut, *Leibniz: myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wrocław 2004; por. T. Ciecierski, *Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli*, „Przegląd Filozoficzny” 2003, nr 1, s. 135-142.

¹²⁰ Por. uwagi Z. Drozdowicza (tenże, *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna*, „Przegląd Religjoznawczy” 2011, nr 4 [242], s. 53): „Bóg deistów (nazywanych wówczas również oświeconymi teistami) zostaje sprowadzony do roli Wielkiego Kreatora, który powołał świat naturalny, w tym świat ludzkiej natury, do istnienia, oraz zorganizował go na tyle doskonale, że ani nie musi go podtrzymywać w istnieniu, ani też w takim funkcjonowaniu, że człowiek może w nim znaleźć wszystko to, co jest mu potrzebne do zaspokojenia jego podstawowych potrzeb. Wolter sugerował, by na tej charakterystyce poprzestać i nie pytać, co to dokładnie znaczy, bowiem ów Bóg raczej niechętnie odsłania swoje tajemnice”.

¹²¹ Są to rozważania pokrewne krytykowanym m.in. przez Leibniza poglądom Newtona, który przekonywał, że „Zegar Świata” nie jest mechanizmem idealnym, że wymaga od Boga nieustannych ingerencji, napraw. Zob. W. Szturc, *Idea „Wielkiej Catości”*, dz. cyt., s. 12. Na temat pojawiających się w polskiej kulturze XVIII wieku poglądów z pogranicza deizmu i ateizmu zob. studium Jerzego Snopka pt. *Objawienie i oświecenie. Z dziejów liberynizmu w Polsce* (Wrocław 1986).

Jeżeli nieśmiertelnym zostałem, abym cierpiał, czyliż chlubić się jeszcze mam z nieśmiertelności mojej? Tak jest, chlubię się z niej, chociaż cały zbrodniami okryty. Za grzech to, a nie za niewinność Bóg umarł, i grzech sam śmierć Jego mógł usprawiedliwić; lecz trzeba też, aby śmierć Jego usprawiedliwiła grzech w oczach litościwego nieba. [*Noc V*, 211]

W ten sposób uhonorowane zostaje znaczenie nie tylko śmierci, o czym była już mowa, ale też grzechu. Nie znajdziemy, rzecz jasna, zachęty do posłuszenia się tym „środkiem”, do dokonywania występków, sprowadzenia, wywołania, przyspieszenia śmierci, czy zatracenia się w grzechu, bo wszak „śmierć Jego usprawiedliwiła grzech w oczach litościwego nieba”. Nie. Chodzi wyłącznie o wartość poznawczą, czy w ogóle o dostrzeżenie pożytku, który ludzkiej doczesności niosą śmierć i grzech.

Pojawił się oto obraz Stwórcy dynamicznego, podejmującego działania mające na celu ukazanie – nie tyle udowodnienie, ile właśnie ukazanie, obnażenie, unacznienie – miłości do człowieka. Jest to też dowód na istnienie Boga. Jakże inaczej istotom, których percepcja i zdolność rozumienia obwarowane zostały solidnym murem ich własnej podmiotowości, udowodnić istnienie transcendencji? Bóg jest, ponieważ można poczuć (bo nie da się tego dostrzec czy objąć rozumem), uchwycić za pomocą intuicji i wiary Jego twórcze tchnienie, Jego aktywną postawę, która do rozumnego, logicznego świata człowieka wnosi paradoksy, cuda i niezwykłości¹²². A przez to żąda, by człowiek ocknął się ze swojego „próżnego marzenia”. Idea nieustannej kreacyjności, tej samej siły, która powołała uniwersum do życia i która wciąż jest aktualna, stanowi egzystencjalny, podstawowy warunek istnienia podmiotu. Zasada ta dotyczy Boga¹²³, dotyczy też człowieka.

Przywołajmy raz jeszcze słowa ojca Zawady, dla którego autoanaliza za pośrednictwem pokornego, stanowczego, mężnego posługiwania się „lemieszem słowa obnażającego sens” jest „trwaniem przy zamkniętych

¹²² Problemy poznawczych możliwości człowieka w obrębie zagadnień związanych z genezą wszechświata zachowały aktualność również dziś, w XXI wieku, i są poruszane przez takich myślicieli, jak S. Hawking, B. Carter czy R. Swinburne. Cytowany już R. Scruton (dz. cyt., s. 15) notuje: „Kilku współczesnych myślicieli podkreślało, że minimalne zmiany fundamentalnych stałych fizycznych doprowadziłyby do powstania wszechświata, z którego życie i świadomość zostałyby na zawsze wykluczone. Wnioskowali oni, że właśnie z powodu tak małego prawdopodobieństwa, by ten wszechświat zaistniał, powinniśmy zakładać, że jego przyczyną jest jakaś boska inteligencja”.

¹²³ Znajdzie to następnie rozwinięcie m.in. w romantycznej koncepcji „samowytwarzającego się Boga” i nieustannym ruchu jako sile kierującej całym Uniwersum. Zob. M. Peckham, dz. cyt., s. 240.

pąkach kwiatów Boskich tajemnic. Takie myślenie o człowieku jest świadectwem Boga *przechodzącego*¹²⁴. A więc aktywnego.

Namiestnicza ranga nocy

Noc ciemnością swoją pokrywa ziemię. Same rozumu światło 99 oświeca duszę moją pośród nocy” [*Noc IV*, 186]. W ten sposób podnosi się kurtyna i rozpoczyna przedstawienie. Rozmywa się świat empiryczny, rzeczywistość codziennego zabiegania, krzątania wokół doczesności. Pozostają jedynie jego kontury, zarysy, czyli podwaliny świata innego, alternatywnej rzeczywistości, monumentalnego „pałacu myśli nocnych”, który ma się zacząć rodzić dzięki kreacyjnym możliwościom podmiotu i z jego woli. Co wymaga jednak podkreślenia: nie będzie to konstrukt złożony ze skrawków „czystej fantazji”, wznoszony za pośrednictwem bezwiednie targanego sennymi marami umysłu. Dlatego tak ważna staje się w całej nocnej scenerii poematu obecność oświecanych blaskiem księżyca konkurów rzeczywistości empirycznej – „akolitów” świata realnego, dostrzegalnego „przyrodzonymi” człowiekowi zmysłami. Świata pomysłanego i stworzonego przez Boga. Tylko bowiem w taki sposób rodzić się może „boska pieśń nocy”, owa poezja „duszy, która odzyskuje wolność swoją i zupełnie się posiada” [*Noc XII*, 295], której udało się powrócić do równowagi po „obląkaniu i rozsypaniu się”, po „utracie przytomności”. To poezja pracujących w duecie z pełną precyzją trzeźwością rozumu i wyobraźni, poddających obróbce odebrane i zapisane w pamięci przez zmysły w ciągu dnia obrazy, emocje, wrażenia, zdobyte doświadczenia (wydarzenia pozytywne, ale też – czy przede wszystkim – bolesne) oraz wiedzę.

Mówiąc o widocznych konturach świata rzeczywistego, warto zwrócić uwagę na symbolikę księżyca, nazwanego w poemacie „miłym namiestnikiem słońca” [*Noc IV*, 186]. Namiestnik to nie tyle zastępca, ile gwarant ciągłości władzy podczas fizycznej nieobecności monarchy. Blask księżyca pośród nocy jest widzialnym i sugestywnym dowodem na istnienie słońca¹²⁵. Księżyc okazuje się więc zastępcą, ciałem niebieskim świecącym świa-

¹²⁴ M. Zawada OCD, *Szkice do tajemnicy człowieka*, dz. cyt., s. 16.

¹²⁵ Zob. M. Stala, *Blask księżyca. Kilka uwag o lunarnych miejscach poezji Kazimierza Tetmajera*, „Ruch Literacki” 2016, R. 77, z. 1, s. 29-44; tenże, *Jasność nocy. Wokół jednego wiersza Stanisława Barańczaka*, „Znak” 1997, nr 9, s. 92-95.

tłem odbitym, dającym znać o istnieniu kosmicznego źródła energii. Ale źródła tego nie zastępuje. Tak długo, jak długo świeci księżyc, można nie tracić nadziei zachowania dotychczasowego porządku uniwersum.

Noc jest więc niezwykle istotna, stanowi swoisty bufor, „instancję porządkującą”, pozwalającą na okiełznanie chaosu bodźców, które dostarcza „rzeczywistość dnia”, świat empiryczny. Ale noc jako taka – podobnie zresztą jak ludzki rozum jako taki – nie niesie ze sobą pozytywnych wartości, o ile nie zostanie umieszczona w określonym kontekście. To znaczy: o ile nie współpracuje – jako jeden z „biegunów atomu” – z ludzkimi i boskimi możliwościami twórczymi. Czyli: o ile wspomaga pracę, rozwój, a nie je blokuje. By dać przykład: pozytywne konotacje noc niesie wtedy, gdy narrator podkreśla siłę rozumu jako „światła wśród mroku”. Z kolei negatywne, gdy w jednym kontekście nie zestawia się nocy i na przykład rozumu czy Boga: „[...] mówisz do duszy mojej: »Noc mnie ogarnęła, młodość moja i najmilsze nadzieje moje w wiecznej są pogrzebane nocy!«” [*Noc IV*, 187]. „Nigdy, nigdy noc, która powstała z grobu Filandra, nie była tak gruba i tak śmiertelnymi nie okryła się cieniami!” [*Noc IV*, 187].

Można zaryzykować tezę, że dla bohatera pogrążonego w rozpacz i „niepamięci śmierci” (tzn. czynnika wybudzającego z iluzji życia doczesnego), podczas depresyjnych, melancholicznych, biernych (tzn. pozbawionych aktywnej pracy podmiotu) nocy („te okropne straszdyła, które mi tak długo dokuczały”, [*Noc XXIV*, 412]) – ciemność była takim właśnie, w pełni negatywnym czynnikiem. Dlatego tak dużo w „poemacie o nocy” słów dziękczynienia Bogu za... wyrwanie z mroku. Noc wspomaga jedynie człowieka aktywnego, twórczego. W każdym innym wypadku niesie zniewolenie; na co lekarstwem (a raczej „znieczuleniem”) może być wyłącznie „rozpłynięcie się” w błogości sennego nie-bycia: „[...] gdy reszta śmiertelnych kosztowała słodczy snu, ja sam z tobą czuwałem” [*Noc XX*, 368]. Zwróćmy uwagę, że brak tu zasady podległości: nie dawałem się „porwać” władzy nocy, lecz razem z nią czuwałem. Pracowaliśmy w duecie. Aktywna była więc zarówno noc, jak i podmiot.

Poeta przypomina, że to Bóg oddzielił jasność od mroku. Człowieka stworzył już po tym fakcie. Powołał go do życia jako „istotę dnia”: „Wyprowadziłeś mnie [...] abym wspaniale światła używał i napawał się świetnością dnia” [*Noc IV*, 202]. Jednak każde dzieło Stwórcy wymaga szacunku. I każde ma w sobie potencjał, by mnożyć dobro. Ciemność nie została zgładzona przez Wszechmogącego z prostego powodu: ona ma służyć, spełnić rolę w wielkim planie Boga. Planie, w którym chaosowi nadano porządek i celowość.

Wszystko zaczęło istnieć „z jakiegoś” i „dla jakiegoś” celu. Trzeba chcieć ten porządek odsłaniać, harmonizować się z nim.

„O nocy wspaniała, zacy światła poprzedzicielu, ty, która narodziwszy się przed światłem dnia, masz je jeszcze przeżyć [...]” [*Noc XX*, 369]. Ciemność jest zawsze uprzednia, zapowiada nadejście blasku. Umożliwia nabranie potrzebnego dystansu, obranie określonej postawy. Pozwala „stać się” podmiotem, „posiadać się duszy”. Ale też nadaje inną perspektywę, ukazuje „inne światy”: „O nocy, [...] ty, która swym srebrnym kluczem otwierasz nam skarby naszego półokręgu, która stwarzasz w oczach naszych nowe niejako światy i odsłaniaasz naszemu widokowi te niezliczone światła w dzień ukryte, za zawistną swego południa gwiazdą” [*Noc XXI*, 388]. Noc jest więc siłą pozytywną, o ile staje się narzędziem, wchodzi w interakcję, o ile coś odsłania lub wspomaga, a nie zasłania czy tłumi¹²⁶.

Choć i w tym przypadku istnieją wyjątki, o których trzeba powiedzieć. Wiążą się one z – omawianym wcześniej – obrazem „aktywnego Boga”, tzn. łamiącego logiczny porządek „wielkiego łańcucha bytu”. W momencie ukrzyżowania Chrystusa noc również odegrała ważną rolę:

Słońce znieść tego nie mogło. Na tak niespodziewany i okropny widok przerażone bojaźnią cofnęło wóz swój i ciemnym nocy twarz swoją okryło płaszczem; nocy, która nie natury nadeszła porządkiem, ale na której widok zatrwożona wzdrygnęła się natura; straszne zaćmienie, które nie z zejścia planet wyniknęło, ale z zachmurzenia zagniewanych Stwórcy powiek. Słońce, czyliżes się schroniło, abyś nie patrzyło na cierpiącego Pana twego [...]. [*Noc V*, 210]

Podsumujmy więc: ciemność uzyskuje pozytywny wydźwięk wyłącznie wtedy, gdy działa na zasadzie „jednego z biegunów”, gdy wspomaga pracę, a nie gdy stanowi oddzielne uniwersum, eskapistyczną alternatywę dla „rzeczywistości dnia”. Wartościowa, „boska” staje się wtedy, gdy wiąże się ze światłem, oświeceniem, a nie bezkresną czernią: „Noc w samej ciemności swojej przepowiada mi dzień wieczny” [*Noc I*, 156]; „Dzień jedno tylko ma słońce; noc ma je tysiączne” [*Noc XX*, 373]. Dlatego to do nocy

¹²⁶ Zob. tom studiów: *Noc romantyków. Literatura – kultura – obyczaj*, red. D. Skiba, A. Rej, M. Ursel, Kraków 2015; tu szczególnie G. Bartnik, „(...) idę rozrzucony/ Głuchej i ciemnej nocy czucia me powierzyć” – literackie wizje nocnego Ogrodu Puławskiego jako zapowiedź przelomu romantycznego, s. 119-132; M. Sukiennicka, „Smarra albo demony nocy” Charlesa Nodiera: zmierzch estetyki klasycystycznej?, s. 287-299.

kieruje bohater – uniesiony szaleńcem uwielbienia, afirmacji świata i jego Stwórcy – najbardziej nawet zuchwałe prośby: „Czyliż nie możesz mi pozwolić widzieć w głębokości twojej potężnego Monarchę, który rozpostarł przed swoim tronem te wspaniałe widoki?” [*Noc XXI*, 386]. Noc wspomaga nie tylko pracę rozumu, usprawnia również aktywność ludzkiej pamięci i sfery uczuciowo-emocjonalnej. Praca rozumu automatycznie przywołuje te aspekty egzystencji, które są najbardziej sugestywne, najsilniejsze: „O córko moja... radbym cię zapomnieć! [...] Ale próżne są usiłowania moje; nie mogę wyrzucić z pamięci córki mojej, nie mogę oderwać od niej duszy mojej” [*Noc IV*, 188].

Powróćmy zatem do wykładni słowa „namiestnik”. Termin ten pojawia się w poemacie wielokrotnie, nie tylko w kontekście księżycy, owej „zawistnej gwiazdy południa” [*Noc XXI*, 386]. Zdaje się to wskazywać na dużą jego wagę znaczeniową i istotną rolę. Natura nazwana zostaje „namiestnikiem świata”. Zmysły pojawiają się jako „namiestnicy” rozumu. Sumienie zaś jako „namiestnik” Boga-Sędziogo. I wreszcie: księżyc jako „namiestnik” słońca. Pisząc więc o drażniących wzrok właściwościach promieni słonecznych, nie wyraża poeta pragnienia partycypacji w rzeczywistości „mroku totalnego”. Ciemność w swej skrajnej postaci okazuje się siłą fatalną, synonimem zagłady. „Namiestnik” to zatem nie tyle „alternatywa”, co raczej swoista „soczewka” skupiająca i odpowiednio ukierunkowująca energię. Soczewka jako narzędzie wspomagające, przekształcające niekorzystną cechę (np. zbyt intensywny blask) w wartość. Światło księżycy pozwala na pracę światła rozumu, ale jednocześnie ratuje przed zatraceniem się w niebycie.

Od zatracenia ratuje też zasada „myśl i twórz”. Praca ma przynieść realne korzyści. Zatem „wędrowki w głąb siebie” pośród nocy mają poszerzyć pole widzenia i wzmocnić kreatywne możliwości podmiotu. A te, jak zauważa Young, są doprawdy zdumiewające. Człowiek w nocy nie tylko „widzi” wszystko to, co zarejestrowały jego zmysły, a pamięć przechowuje. To zaledwie punkt wyjścia, „budulec”, z którego można stworzyć „nową rzeczywistość”: „Ułożenie myśli wszechmocne nowym każe rodzić się światom, wychodzą one z nicości i czego Bóg stworzyć nie może i widzialnym je sobie czyni” [*Noc XIV*, 318]. Pamięć jest zdolna, wbrew nieuchronności upływającego czasu, zatrzymać pewne fakty i zdarzenia, uwiecznić (ważne, by myśl jednak „przerodziła się” w graficznie zapisane słowo), przywrócić „jestestwo wiekom, które już upłynęły; daje ciało istotnościom, które zniknęły” [*Noc XIV*, 318].

To warto podkreślić: nie mówimy o „czystej fantazji”, lecz przyobleczeniu w „ciało istności, które zniknęły”. „Ucieleśnienie” jest kolejnym słowem-kluczem poematu. Bóg nie bez konkretnego powodu „uwięził” duszę w ciele, „zamknął” nieskończoność w ciasnej formie doczesności. Nawet jeśli rozum nie potrafi rozwikłać pewnych tajemnic, wiara jest tym czynnikiem, który ma go ochronić przed nihilizmem. I pokazać sens istnienia, potrzebę nieustannego podejmowania twórczej pracy. A twórcza praca prowadzi do upodmiotowienia, do ukonstytuowania się człowieka jako „wzoru i podobieństwa” Boga-Stwórcy.

Trzeba tutaj wyrazić jednak pewne zastrzeżenie. Otóż nie o każdy rodzaj twórczej pracy chodzi. To znaczy: nie każdy rodzaj twórczości – podobnie jak nie każdy rodzaj „nocnej” narracji (patrz: *stodycz próżnego marzenia*) – jest „bezpieczny”. Na pewno bezpieczna nie jest iluzja będąca odwrotnością „codziennej krzątanimy”: tzn. sztuka sceniczna. Mówiąc o zagrożeniu, mam jednak na myśli coś innego niż omawiany już wpływ „zbyt sugestywnego” wzoru, blokującego indywidualizm i twórcze możliwości człowieka. Otóż Young nie podziela wiary w katarskie właściwości teatru. W jego opinii dobrze zbudowana historia sceniczna, przedstawienie silnie angażujące (emocjonalnie, duchowo, estetycznie) człowieka wiedzie wprost do zatracenia¹²⁷. Rozładowanie egzystencjalnego napięcia poprzez uczestnictwo, to jest emocjonalne zaangażowanie w fabułę oglądanej na scenie teatru tragedii, może i jest źródłem przyjemności oraz przeżycia *katharsis*, ale dezaktywuje „trzeźwiące” bodźce (świadomość własnej śmiertelności, „prawdziwe” tragedie i nieszczęścia) żyjącego w iluzji doczesności człowieka. Dystans, który zostaje ofiarowany obserwatorom tragedii (tzn. świadomość, że „mnie to nie dotyczy”), pozwala poczuć się „bogiem”. Ale nie o taką formę transgresji Youngowi wszak chodziło, gdy przekonywał: „bądź człowiekiem, staraj się stać bogiem” [*Noc XI*, 285]. Współczucie ofiarowane bohaterom sztuki i obserwacja ich losu – losu bohaterów-ludzi, śmiertelników, którzy powracają „zza grobu” – wpędza w jeszcze większą iluzję:

¹²⁷ Co było dość powszechne w tamtej epoce. Zob. na ten temat W. Piotrowski, *Tragedia i tragizm w teoretycznych rozważaniach i programach nauczania profesorów Gimnazjum i Liceum w Krzemieńcu w latach 1805–1830*, [w:] *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska i J. Ławski, Białystok 2005, s. 309–322.

Teatra i same zabawy nasze odsledzają nam wyobrażenia śmierci. Zuchwała Melpomena, mieszając cichość grobowców, wywołuje z łona prochu bohaterów, którzy tam spoczywają, i przymusza, aby wyszli na widok dla uczynienia rozrywki żyjącym. Spokojni spektatorowie, zasiadamy tam jak nieśmiertelni. Poczytujemy się za wspaniałych, udzielając łez smutnym ich przypadkom, a oplakując ich przeznaczenie, zapominamy o własnym. [Noc VI, 222]

Jako widzowie oderwani zostajemy nie tylko od codziennej krzątaniny, ale wrzuceni w jeszcze silniejszą nieprawdę. Empatia wpisana w fikcyjne losy człowieka prowadzi do fikcyjnego poczucia wyższości. Umysł wpada w stan euforii i odrętwienia. Przestaje być czujny, skupiony na potrzebie samoobserwacji, pracy, twórczego samorozwoju.

Oto „zuchwała Melpomena” wskrzesza tych, którzy powinni spoczywać w „cichości grobowców”¹²⁸. Warto mieć na uwadze tę myśl, analizując postać Narcyzy, bohaterki poematu. „O córko moja... Radbym cię zapomnieć!”. W ten sposób przemawia człowiek, ojciec, który pragnie – jak każda osoba szczerze oplakująca śmierć bliskiego – aby bolesną myśl pogrzebano razem z ciałem zmarłej córki w „cichości grobowców”. Trzeba to dokładnie zaakcentować: nie chodzi o wymazanie z pamięci Narcyzy jako osoby, która stanowiła nieodłączną część życia bohatera-narratora, a która – parafrazując Jana Kochanowskiego – „wielkie mu uczyniła pustki w domu zniknięciem swoim”. Nie chodzi o tę pojedynczą, „konkretną” (czyli odwrotność fenomenu, kategorii, idei *etc.*) śmierć, która dotyka człowieka wraz ze stratą kogoś bliskiego. „Konkretna” śmierć różni się od abstrakcyjnego pojęcia. Śmierć ukochanej córki przyniata egzystencjalnym, duchowym oraz fizycznym bólem. Ale śmierć jako „przynależny mojemu konkretnemu życiu” fenomen, abstrakcyjne pojęcie, językowy znak, jest również niemożliwa do zlekceważenia, zmu-

¹²⁸ Por. słowa Jana Śniadeckiego (pisane w kontekście *Fausta* J. W. Goethego): „Może ja źle sędzę, ale mi się zdaje, że wprowadzać na scenę rozmowę Boga z aniołem i dialbem i uważać publiczność jakby drugiego Mojżesza, jest to znieważać majestat naszej religii. U Greków religia była ubóstwieniem namiętności, cnót i przywar ludzkich, nie było więc od rzeczy wprowadzać na scenę takich bogów, ale chrześcijanie korząc się i bijąc czołem przed wielkością jedyne Boga, mogąż bez zniewagi Najwyższej Mądrości uważać jej cielesne objawienie jako rzecz zwyczajną i na zawołaniu pisarza, mieszać ją do ludzkich rozrywek i robić ją aktorem sceny?”, J. Śniadecki, *O pismach klasycznych i romantycznych*, cyt. za: *Oświeceni o literaturze. Wypowiedzi pisarzy polskich 1801-1830*, oprac. T. Kostkiewiczowa i Z. Goliński, Warszawa 1995, s. 127.

szająca do obrania aktywnej postawy. Jako „czysty” znak – wymaga psychicznego, emocjonalnego, duchowego ustosunkowania się, obrania stanowiska, nadania temu znakowi treści. Jeśli sami treści nie nadamy, nie przelejemy w „pusty znak”, który wyłonił się w zaistniałej sytuacji (śmierć bliskiego), określonego sensu, wówczas sens zostanie narzucony.

Jak przekonuje Régis Debray: „Znak pochodzi od *sema*, kamień nagrobny. U Homera *sema cheein* to wznosić grobowiec. Znak, po którym rozpoznajemy grób, poprzedza i wprowadza znak podobieństwa”¹²⁹. Zwrot „radbym cię zapomnieć” to, w moim przekonaniu, czytelny sygnał gotowości podmiotu, by przeformułować to znaczenie terminu „śmierć”, którym samoczynnie wypełnił się on (znak) podczas odejścia Narcyzy. Uwikłany pomiędzy dwiema siłami „senso-twórczymi” podmiot – rozumem/pamięcią i nocą – jest zmuszony do poradzenia sobie z zaistniałą sytuacją, z rzeczywistością, w którą został wrzucony. Do znalezienia z niej właściwego wyjścia. Wymazanie obrazu córki z pamięci wydaje się jednym z nich. Obraz ten nie wychodzi jednak „z niego samego”, lecz „noc mu go podaje”. To zaproszenie do dialogu. Na tym polega „praca” samookreślającego się podmiotu. Po takim zaproszeniu musi ze strony podmiotu nastąpić odpowiedź. I ten przymus jest rzeczą dla człowieka (bytu pragnącego w życiu błogości i spokoju) bolesny. Pograżony w rozpacz po stracie córki ojciec nie jest w stanie wchodzić w interakcje, w dialogi ze światem zewnętrznym i wewnętrznym (psychicznym i duchowym). Nie chce tego. Ale to nie znaczy, że obrazy znikną, że narzucająca się propozycja dialogu ustanie. Dlatego wymazanie „obrazu Narcyzy” z pamięci nie jest możliwe. Walczy poeta z samym sobą, próbuje wymazać coś, co stanowi nieodłączny element konstrukcji, „rusztowania”, na którym wznosi się obecny kształt jego podmiotowości: „[...] próżne są usiłowania moje; nie mogę wyrzucić z pamięci córki mojej, nie mogę oderwać od niej duszy mojej. W y o b r a ż e n i e , które odrzucić

¹²⁹ R. Debray, *Narodziny przez śmierć*, dz. cyt., s. 246. W dalszej części tekstu czytamy (tamże): „Śmierć jako pierwotny semafor wydaje się bardzo daleka naszej współczesnej semiologii i semantyce, ale jeśli poskrobać naukę o znakach, wyłoni się terakota, rzeźbiona kamionka i złota maska. Posąg – nieruchomy, wyprostowany nieboszczyk, który z daleka pozdrawia przechodniów – daje nam znak, pierwszy znak. Pod słowami – kamienie. [...] W języku liturgicznym »reprezentacja« oznacza »pustą trumnę, na której kładzie się śmiertelny całun przed ceremonią pogrzebową«. Zob. M. P. Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, Gdańsk 1999.

chcemy, jakby rozdrażnione przeciwko nam, odnawia wszystkie nieszczęścia nasze, z g r o m a d z a j e d o k u p y, przywodzi je na nowo, aby na nas nacierały i gnębiły” [*Noc IV*, 189-190]. Taka jest jego obecna kondycja, z tego jest aktualnie zbudowany jako człowiek. W *Myślach nocnych* mamy do czynienia z podmiotem ufundowanym na cierpieniu, ponownie scalonym (*vide*: „zgromadza je do kupy”) po rozsypaniu się. Ale dzięki temu: z podmiotem „obudzonym”, „wybudzonym z iluzji doczesności”.

Słodki śnie, którego balsamiczna dzielność wysiloną pokrzepia naturę... Niestety! Oto mnie opuszcza. P o d o b n y z e p s u t e m u ś w i a t u u c i e k a o d n i e s z c z ę ś l i w y c h . Pilny stawić się tam, gdzie się fortuna przymila, szybkim omija lotem mieszkanie, w którym jęk słyszy, a spieszy spocząć na oczach łzami nieskropionych. [*Noc I*, 153]

O taki obraz jego córki – w moim przekonaniu – chodzi w *Nocy czwartej* (*Narcyza*). Rozumiany jako nieodłączny element jego własnej podmiotowości. Ujmowany właśnie w kategoriach siły „namiestniczej”, pośredniczącej, pomagającej w procesie konstytuowania się podmiotu, „przywracania” człowieka światu. „Pragnę cię zapomnieć” oznacza to samo, co „pragnę się zapomnieć”, „pragnę rozpląnąć się w niepamięci”, niebycie.

„Poznawać jest to cierpieć”. Każdą aktywność epistemologiczną obowiązuje ta sama zasada. Dlatego wierzącemu i praktykującemu protestantowi „wolno” jest powiedzieć – powtórzmy – „Zdaje mi się, że mówisz do duszy mojej: »Noc mnie ogarnęła, młodość moja i najmiłsze nadzieje moje w wiecznej są pogrzebane nocy!«” [*Noc IV*, 187]. Nie chodzi bowiem o to, że jego córka pozbawiona została pośmiertnej radości, łaski zbawienia, możliwości oglądania Boga „twarzą w twarz”. W momencie śmierci jej ciało uległo uprzedmiotowieniu, stało się prochem, pustym znakiem, przestało ją jako osobę ludzką symbolizować, uobecniać, reprezentować: „Nielitościwi ci ludzie nie chcieli udzielić trochę prochu na pokrycie prochu” [*Noc IV*, 190]. Czy Narcyza osiągnęła niebo po śmierci? Tego nie wiemy. Narrator-bohater tego też nie wie. Wie natomiast, że jej obraz jest w jego duszy źródłem cierpienia. I wiedzy o nim samym. „Zdaje mi się, że mówisz...”. Podkreślmy tę (w poemacie użytą aż 13 razy!) frazę: „zdaje mi się...”. Dopowiedzmy: w rzeczywistości nie ty mówisz, lecz ja sam. I w tej narracji rozpoznaję siebie, sens swojego istnienia. I sens twojego odejścia...

„Poznawać jest to cierpieć”

*M*YŚLI NOCNE są, jak to się powszechnie twierdzi, opowieścią o nędzy i znikomości życia ludzkiego. Nie stanowi to jednak konkluzji poematu. Wręcz przeciwnie: od tego narracja się zaczyna. Wanitatywne postrzeganie „rzeczywistości ziemskiej” było czymś wówczas powszechnym. Dopiero filozofia „światła i optymizmu” kazała lekceważyć Tajemnicę, owe – jak je określał Śniadecki – „rzeczy pierwsze”, koncentrując się wyłącznie na możliwościach i przyrodzonych zdolnościach człowieka. U Younga również króluje optymistyczne podejście do życia, ale jakże inny to punkt widzenia od tego, który propagowali myśliciele pokroju Locke’a czy Woltera¹³⁰. Angielski poeta-teolog podziela nadzieje związane z potrzebą pracy nad poszukiwaniem Sensu. Ale pokazuje jednak drogę pozbawioną złudzeń odnośnie łatwości i przyjemności – a nawet wiary w istnienie miejsca w doczesnym życiu, które stanowić by mogło kres całego procesu poznawania, uzyskiwania przez człowieka samoświadomości.

Obok oczywistych przywilejów, płynących z wiary w możliwości ludzkiego rozumu, pojawiają się więc również wartości niekomfortowe, determinanty i obowiązki. Taką niewygodną, lecz niezbędną wartością była między innymi chrześcijańska pokora. Łatwo jest bowiem formułować optymistyczne sądy, płynąc na falach euforycznego uniesienia, afirmacji „najlepszego z możliwych” świata. Trudności zaczynały się, gdy trzeba było teleologiczność istnienia świata i Boską mądrość dostrzec w nękających człowieka nieszczęściach. W faktach, które umykały

¹³⁰ Woltera wymieniam tu zresztą nieprzypadkowo, ponieważ w opinii polskich sentymentalnych „poetów-serca” – takich jak Franciszek Dionizy Kniaźnin czy Franciszek Karpiński – to właśnie osobę filozofa z Ferney przeciwstawiano Edwardowi Youngowi: „Chociaż – pisze Karpiński – Edward Young w nocach swoich żadnej nie zachowujący reguły, równie pójdzie do nieśmiertelności, jak i pilniejszy względem przepisów Wolter w *Henriadzie*; a z drugiej strony tak wielu w pismach swoich czułości żadnej niemających, ale tylko najsurowiej przepisów trzymających się, zginie w niepamięci”. F. Karpiński, *O wymowie w prozie albo wierszu*, [w:] *Dzieła Franciszka Karpińskiego*, Warszawa 1830, s. 317. Por. T. Grabowski, *Krytyka literacka w Polsce w epoce pseudoklasycyzmu*, Kraków 1918, s. 220. Zob. rozważania F. Karpińskiego [w:] *Zabawki wierszem i prozą*, t. II, Warszawa 1782, s. 16-35. Por. M. Szykowski, *Osyany w Polsce na tle genezy romantycznego ruchu*, Kraków 1912, s. 54; Z. Libera, *Wiek Oświecony. Studia i szkice z dziejów literatury i kultury polskiej XVIII i początków XIX wieku*, Warszawa 1986, s. 47-49. Por. T. Kostkiewiczowa, *Kniaźnin jako poeta liryczny*, Wrocław 1971.

wypracowanym przez analityczne umysły wzorom, empirycznym prawidłościom; które umykały porządkującej całość ludzkiego poznania idei jedności; które wymykały się „kompasowi matematyki i pochodni doświadczenia”. Trudności zaczynały się też, gdy akceptowało się przy-
mus odsłaniania, nieraz bolesnego wydrapywania znaczeń z takich, „nie-
akceptowalnych” powszechnie zdarzeń-znaków, jak śmierć, ból, choroba,
nieszczęście. Ale na tym jednak polegało jednoczesne bycie człowiekiem
i staranie się o to, by być „bogiem”. Stadium „boga” to ideał, ostateczna
destynacja, stan całkowitego oświecenia.

Dlatego tak istotną rolę w swej narracji dawał poeta męstwu, cierpli-
wości, wytrwałości i hartowi ducha. To miał być klucz, którym dawało
się otworzyć niedostępne ludzkiemu poznaniu zamki tajemnicy. Męstwo
w połączeniu z pokorą. „Człowiek nie jest stworzony, aby wiele się uczył
i wiele umiał, ale aby z podziwieniem czcił” [*Noc XXI*, 392]. To ta „trud-
niejsza droga”. I właściwie jedyna. Zdobywanie wiedzy poprzez werto-
wanie książek okazuje się wyborem łatwiejszym, nie wymaga tak dużej
cierpliwości, jak pokorne wsłuchiwanie się w uporczywie milczące niebo.
A gdy niebo w końcu przestawało milczeć, to przemawiało „Hiobowym”
językiem. Tylko przejście, przepracowanie tej próby pozwalało zdobyć
upragniony dar, oświecenie i mądrość. Także szczęście, bo o takim fina-
le ludzkiej egzystencji mówią *Myśli nocne*. Ta postawa oddalała Younga
od Pascala, filozofa będącego pod silnym wpływem egzystencjalnie
i filozoficznie pojmowanej „przepaści”, „otchłani”, w której miał się znaj-
dować człowiek w „ziemskim” wymiarze swego życia¹³¹.

Twórca *Myśli nocnych* nade wszystko zwalczał wszelką nadmierną, nieupo-
rządkowaną emocjonalność, melancholijność, określaną w poemacie stygma-
tyzującym mianem „tęsknicy”. Czy też nazywanej wprost „zniewieściałością”.
Tylko cnota pozwalała pokonać przekleństwo „tęsknicy”, tej „lekkiej trucizny,
która niszczy ludzi” [*Noc XLIX*, 363]. Wśród rad, jak uniknąć smutku i melan-
cholii, których udzielał poeta, znajdują się i takie oto:

¹³¹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 165: „Widząc zaślepienie i nędzę
człowieka, patrząc na wszechświat niemy i człowieka bez światła, zdanego samemu sobie, zbląka-
nego w tym zakątku świata, bez wiadomości, kto go tam rzucił ani co tam robi, co się z nim stanie
po śmierci [...]”. H. Krukowska właśnie w metafizycznym odczuciu nieskończoności widzi pokre-
wienie między Youngiem i Pascalem. Zob. teje, *Romantyczna poezja nieskończoności*, [w:] „*Pan
Tadeusz*” jako poezja czysta. *Studia i szkice o Mickiewiczu*, Białystok 2016, s. 187-200.

[...] na skrzydłach miłości wzbij się ku Autorowi natury i ściągnij Boga twą myślą. Wkrótce się twój smutek rozproszy, ożywione tve duchy powrócą do swego biegu i żywości; nie potrzeba ci będzie czerpać radości w musującym winie, albo w wdzięku melodii, a łatwo się rozweselisz, choćbyś widział twą winnicę zwiędłą lub pokruszoną lirę. [...] Idź do twego schronienia, weź Biblię i czytaj. Spoczywa tam mnóstwo prawd, które ci pokój przywrócą. [*Noc XVI*, 341]

„Weź i czytaj”. Interpretuj. „Myśl i twórz”. Bądź aktywny. Odślaniaj ukryte sensory. „Nawiąż zażyłość z owym »cudzoziemcem« w tobie”. Stawka w tej „grze życia” jest doprawdy wysoka. Trzeba potrafić odnaleźć się pomiędzy skrajnościami. Pomiędzy umysłowym paraliżem, religijnym indyferentyzmem, egzystencjalnym lękiem, zagubieniem w codzienności z jednej, a zbytnią ciekawością, zatraceniem się w poszukiwaniu wiedzy łatwej z drugiej strony. Trzeba też umieć zapanować nad negatywnymi siłami: zniechęceniem i smutkiem. Zwolennik depresyjnych i melancholicznych stanów ma bowiem – przekonuje poeta – „zniewieściałą i nikczemną duszę”. Ale i przeciwny biegun tej postawy nie przynosi rozwiązania. Wyzbycie się emocji oznacza odczłowieczenie, „nie-ludzkie serce” [*Noc XIII*, 305].

Czym więc jest prawdziwe męstwo, którym trzeba się kierować? Co znaczy, że jest się człowiekiem męznym, odważnym chrześcijaninem? To prawda, którą dopiero trzeba odkryć, czy raczej: którą należy nieustannie odkrywać. Z pewnością niedopuszczalne dla chrześcijanina jest poddanie się, śmierć samobójcza: „Nikczemność jest bać się śmierci, ale większa jest nikczemność nie móc znieść życia. [...] Tak jest, przyznaję, że samobójstwo jest [to] rodzaj głupstwa, ale to z zepsucia serca początek swój bierze” [*Noc XVI*, 344]. Po tej wypowiedzi padają słowa następujące: „Ktokolwiek u w a z n i e m y ś l a ł o śmierci, nigdy jej sobie nie zada”. „Koło życia” się zamyka: trzeba „uważnie” myśleć, rozważać, medytować o śmierci, życiu i nieśmiertelności.

Norma Dnia i Pasja Nocy

NA koniec raz jeszcze przytoczę fragment eseju Gastona Bachelarda zatytułowanego *Cogito marzyciela*, który posłużył jako motto do niniejszego szkicu: „Jakiż dystans przebyliśmy od wybrzeży Nicości, od tej Nicości, którą byliśmy, do momentu stania się kimś...”¹³². *Myśli nocne*

¹³² G. Bachelard, „*Cogito*” marzyciela, dz. cyt., s. 167.

odczytuję właśnie jako świadectwo „stawania się kims”. Young manifestacyjnie wręcz przeciwstawia się nicości, niebytowi, a więc alternatywie tym groźniejszej, że będącej świadomym lub nie, ale zawsze wolnym wyborem człowieka. Nie jesteśmy mimowolnie wrzucani w otchłań – jak ją Bachelard nazywa – Nicości, otrzymaliśmy prawo dokonania wyboru: podążać „po łańcuchu bytu” w górę (ku Duchowi, boskości, upodmiotowieniu: „posiadaniu siebie”) lub w dół (ku materii, nihilizmowi). „Wspinanie się” to wybór wymagający wyrzeczeń.

Twierdzenie „poznawać to cierpieć” jest paralelne do: „tworzyć to cierpieć”. Zauważmy, że w swym traktacie o oryginalności nie mówi Young o odrzuceniu „starożytnych wzorów” w tym celu, by twórca mógł „radośnie uprawiać poezję”, oddając się pełnej swobodzie, nieskrępowaniu wyobraźni. Otóż zbliżenie się do „nieśmiertelnych poprzedników” możliwe jest tylko dzięki „należytemu staraniu i ćwiczeniu”¹³³. A więc nieustannemu, nieustępliwemu podejmowaniu trudu doskonalenia, samopoznawania, „wspinania się”. I właśnie o tym prawie do podjęcia trudu, do podjęcia niezawisłej decyzji o jakości życia, mówi dzieło Younga. Trzeba jednak chcieć odczytać poemat w całości, a nie tylko wybrane jego fragmenty, by dostrzec ten sens.

Dlaczego to tak istotne? Przede wszystkim ze względu na rolę i znaczenie dzieł kaznodziei z Welwyn dla kolejnych pokoleń twórców, w tym: polskich romantyków. Temat ten podjęła między innymi Marta Piwińska w przywoływanej już przeze mnie książce *Złe wychowanie*. W oczach romantyków Young miał być według badaczki jednym z dwóch – obok Woltera, szydzącego ze wszystkiego i wszystkich „nihilisty” – starców uosabiających epokę racjonalizmu, oświecenia. „Albioński bard” prezentował się jako „lepszy starzec”, ponieważ nie wyśmiewał, lecz „siedział w Anglii na cmentarzu i płakał nocą”¹³⁴. Stał się w ten sposób symbolem powszechnego lamentu nad tragizmem i beznadzieją życia ludzkiego, a więc poczucia, które podzielać musieli ludzie, wyznający prawdę, że „na ziemi wszyscy wszystko tracą”. Komentuje tę myśl o Youngu Piwińska w sposób następujący: „Był taki, jaki powinien być schodzący do grobu wiek: lamentował i myślał o wieczności”¹³⁵. Co ciekawe, obraz „pła-

¹³³ E. Young, *Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości* (przekł. A. Bejskiej), [w:] *Europejskie źródła myśli*, dz. cyt., s. 624.

¹³⁴ M. Piwińska, *Angielskie kazanie*, dz. cyt., s. 140.

¹³⁵ Tamże.

czącego starca” miał być zbudowany na niewiedzy, na „niedoczytaniu”: autora *Night-Thoughts* „znali romantycy jedynie po łebkach, z francuskich przekładów, a raczej adaptacji”¹³⁶. Po tej tezie pojawia się podsumowanie: „Lecz nie musieli wszystkiego czytać. Young podobno z każdą *Nocą* stawał się coraz bardziej banalnym i ortodoksyjnym moralistą”¹³⁷.

Ciekawy dla romantyków miał zatem pozostawać jedynie fragment *Mysli nocnych* i legenda „płaczącego starca”. Zofia Sinko, analizując ową legendę, mówi o „częściowym tylko oparciu w faktach”¹³⁸. Chyba najtrafniej porównać by to można do fragmentarycznego jedynie odczytania tytułu poematu: *Treny, albo Mysli nocne o życiu i śmierci*. Czy rzeczywiście płacz i śmierć odgrywają w *Nocach* najważniejszą rolę? Nie trzeba przecież czytać całości, lecz uważnie przeanalizować tytuł – nie skrótowne jego formy: *Mysli nocne* czy *Nocy Younga*, lecz pełną treść: *Treny, albo Mysli nocne o życiu, śmierci i nieśmiertelności* – żeby stwierdzić rzecz zupełnie przeciwną. Cenny przekaz niosą też tytuły podrozdziałów: *Noc dziewiąta*, czyli ostatnia w oryginalnej wersji dzieła, oznaczona została słowem-kluczem *Consolation*; analogicznie *Noc dwudziesta czwarta*, zamykająca poemat w przekładzie Rydzewskiego: *Pociecha*. W tym kierunku zmierza narracja Younga od początku do końca: by ukazać nadzieję ucieczki, odsłonić drogę wyprowadzającą, uwalniającą z beznadziei i duchowej nędzy (tytuł *Nocy I: Nędza natury ludzkiej*). Nie sposób mówić o jakiegokolwiek przypadkowości użycia takich czy innych elementów w dziełach Edwarda Younga. Pamiętajmy, że był to nie tylko poeta i dramatopisarz, ale też teoretyk, a więc świadomy swych możliwości, ograniczeń warsztatowych, kierunku rozwoju i potrzeb twórcy. Jako człowiek pogrążony w odosobnieniu, medytacji, rozważaniu Pisma Świętego, doskonale – wolno wierzyć – zdawał sobie sprawę z trudności, jakie rodzi chęć „przekucia” abstrakcyjnych idei w słowa; wiedział

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, podkr. – Ł.Z.

¹³⁸ Zob. Z. Sinko, *Youngizm*, dz. cyt., s. 796: „*Noc pierwsza*, w której przemawia samotny, zgnębiony utratą bliskich starzec – piewca boleści, snujący w bezsenne noce rozmyślenia nad nędznym doczesnym stanem człowieka i czerpiący pociechę z wiary w nieśmiertelność, stała się początkiem legendy o mędrцу z mglistego Albionu, błądzącym wśród grobów swych najbliższych przy świetle księżycy i opłakującym swą stratę w sentymentalnej manierze wieku. Legenda ta miała tylko częściowe oparcie w faktach”.

o tym, jak hermetyczną, symboliczną i alegoryczną formą wypowiedzi trzeba się posługiwać, na jakie kompromisy pójść, by choć w części zrealizować zamierzony cel. Warto też raz jeszcze przypomnieć, że *Myśli nocne* nie są owocem spontanicznego, jednorazowego aktu twórczego, lecz kilkuletnich, przemyślanych wyborów i decyzji.

Piwińska, analizując *Noc I* w przekładzie Dmochowskiego, uwypukla motyw wyalienowania człowieka: „Sama jego »nęcza« ze świata go wyobcowuje. Człowiek żyje tu, na ziemi, i na tym polega jego tragedia; ale jednocześnie żyje gdzie indziej i na tym także polega jego tragedia; człowiek jest bezdomny wszędzie”¹³⁹. Jednak przekaz poematu Younga jest inny: to wizja transgresji, uwolnienia się z „królestwa dnia”, w którym zapętlił się człowiek, zapominając o swym prawdziwym przeznaczeniu, tzn. o nieśmiertelności, o nieskończonej szczęśliwości, jaką jest rzeczywistość Boska. Kierując się tą myślą, trzeba skonstatować, że szczęście nie leży „tu”, lecz „Tam”, poza horyzontem wzroku i poznawczych możliwości nie tylko „szkiełka i oka”, ale również wyobraźni ludzkiej¹⁴⁰. I że człowiek jest pełnoprawną częścią właśnie owego „Tam”, ojczyzny wiecznie istniejącej¹⁴¹. A zatem nigdzie nie jest bezdomny. Nie musi też być w „tym życiu” jedynie melancholicznym starcem, pogrążonym w „egzystencjalnej beznadziei” i tęsknocie za wiecznością, do której odeszli najbliżsi. Wieczność już istnieje, już trwa. I choć nie jest „łatwo” dostrzegalna dla „śmiertelników”, już teraz można w niej partycypować, poczuć jej obecność. Mówiąc inaczej: „ocknąć się z iluzji” życia doczesnego, iluzji, przez którą było się zniewolonym i ograniczonym. Stąd wypływa owo „zdziwienie samym sobą”, które dostrzega w *Myślach nocnych*

¹³⁹ Tamże, s. 143.

¹⁴⁰ Nawiązując do refleksji T. Kostkiewiczowej, por. *Uwagi wstępne*, [w:] tejsze, *Horyzont wyobraźni. O języku poezji czasów Oświecenia*, Warszawa 1984. Dariusz Seweryn, analizując wybrane przykłady elegijnej twórczości Brodzińskiego i Mickiewicza, mówi o „przekraczaniu horyzontu wyobraźni” jako „substracie świętych obcowania” i nawiązuje m.in. do „cmentarnej poezji” Younga: „Otóż w perspektywie literackiej ewolucji daje się to zinterpretować jako znaczący krok do wyjścia poza horyzont wyobraźni, jaki wypracowała poezja grobów, rozpięta między neobarokową makabrą, klasycystyczną, stoicko zorientowaną mitologią, wiejskim cmentarzem Thomasa Graya i kalwińsko-oświeceniową moralistyką Edwarda Younga”. D. Seweryn, *Requiem dla samego siebie*, [w:] tenże, *O wyobraźni lirycznej Adama Mickiewicza*, Warszawa 1996, s. 48.

¹⁴¹ Aluzja do wyrażenia „Rzeczywistość Istotnie Istniejąca”, którego użył Ryszard Przybylski w zbiorze esejów *Ogrom zła i odrobina dobra. Cztery lektury biblijne*, Warszawa 2006. Zob. tu szczególnie podrozdział *Rzetelny Bóg*, s. 123-132.

Piwińska: „Ale nowy był chyba ton poety. Słysząc w nim »ja« odkrywające siebie jako coś nowego, patrzące na siebie ze zdziwieniem, zachwytem i zgrozą”¹⁴².

Nie idzie jednak badaczka w tym kierunku, nie obiera owego „zdziwienia” za punkt wyjścia całej historii, która się w „poemacie o nocy” toczy. Gdy analizuje „epistemologiczne” potrzeby młodych romantyków, uczniów w szkole „oświeceniowych starców” – poznawanie praw i prawd o rzeczach ostatecznych (czy, jak chciał Śniadecki, „rzeczy pierwszych”), zauważa: „Obaj starcy, i ten, który płakał [Young – Ł.Z.], i ten, co się śmiał [Wolter – Ł.Z.], oświeconą myśl, szukającą w naturze i społeczeństwie praw, rozumnie porządkującą wszystko, doprowadzili – może tylko w oczach ucznia? – do nihilizmu. Ostatnim prawem natury u Younga jest śmierć, a u Woltera ostatnim prawem rozumu jest sceptycyzm. Pesymizmowi Woltera odpowiada pesymizm Younga”¹⁴³.

Jest to, jak się zdaje, teza niezwykle w stosunku do poematu Younga krzywdząca. Tym bardziej, że to, co stanowi rdzeń wszystkich części *Mysli nocnych*, czyli konstytuujące się za pośrednictwem aktu twórczego, odsłaniające dzięki zdolności do autoanalizy i samopoznania „ja” poety, będzie jednym z głównych motywów/ tematów polskiego romantyzmu. By dać przykład, Antoni Czyż tak oto interpretuje *Kordiana*:

Zaczyna się kształtować projekt egzystencji. Czy się ona odsłoni w *Kordianie* i czy na Mont Blanc będzie – »ja«? *Kordian* jest przecież dramatem o samopoznawaniu, wtajemniczeniu w samoświadomość i jest pytaniem o naturę ludzkiej podmiotowości (i o moc lub niemoc poznania). [...] przemierza *Kordian* ścieżki ciemnych wtajemniczeń, jeszcze bezradny i kruchy, pośród nocy ciemnej, a już rozpatrujący siebie, przenikający, aby zgłębić i pojąć: poznawać byt i »dotykać« go, rozumieć siebie i świat, pełniej się sobą stać¹⁴⁴.

Mysli nocne stanowiłyby tutaj znakomity kontekst i punkt odniesienia. Poemat Younga, podobnie jak to ma miejsce w przypadku dzieł, które analizuje Piwińska (*Dziady*, *Kordian*, *Maria* etc.), próbuje uwolnić

¹⁴² M. Piwińska, *Angielskie kazanie*, s. 143.

¹⁴³ Tamże, s. 144-145.

¹⁴⁴ A. Czyż, *Dobra przemoc marzeń. Słowacki – barok – egzystencja*, [w:] *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. D. Siwicka i M. Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 67.

„świat realny” od uludy, od szkodliwej, wyjaławiającej z głębi nieprawdy. Podstawowy zarzut, jaki książce *Złe wychowanie* stawia Jan Błoński, dotyczy właśnie stosunku do romantyków i rzeczywistości kreowanej mocą ich twórczej wyobraźni. Dostrzegać ma bowiem Piwińska tutaj jedynie „dokumenty swoistego szaleństwa, całość problematyki ujmując jako świadectwo nieprzystosowania i wyobraźniowej kompensaty”¹⁴⁵. W konsekwencji, przeciwstawiana „nudnemu światu mieszcuchów i ich maszyn”, rzeczywistość w pełni subiektywna, owa „ulotna fantasmagoria, »realnemu światu« w żaden inny sposób niż literacki nie da rady”¹⁴⁶. Tak oto ustosunkowuje się do tej tezy Błoński:

Tymczasem mnie się ciągle zdaje, że romantycy głęboko wierzyli, że dadzą wrogiemu światu radę... albo zginą. Inaczej: byli przekonani, że poezja (uczucie, wyobraźnia) nie tylko jest zdolna uciekać w świat władzy, ale także tworzyć. [...] romantycy kwestionowali właśnie »realność« otaczającego świata, co do której Piwińska – chociaż tak romantyzm kocha i tak się nim bawi – nie ma raczej wątpliwości. Twierdzili, że jest inny niż powiadają mędracy...¹⁴⁷.

Taki jest też „punkt dojścia” narracji w *Myślach nocnych*: zakwestionowanie „realności” otaczającego świata. Tej rzeczywistości, którą eksponuje „światło dnia”. Można dostrzec tu pewne analogie do teorii Gotthilfa Heinricha Schuberta, twórcy *Nocnej strony przyrodoznawstwa*¹⁴⁸, podobnie jak Young, protestanta i syna pastora. Pisarz ten w otaczającym człowieka świecie – jego „materialnej”, empirycznej postaci – pragnął widzieć więcej niż tylko „ograniczone zjawiska”. „Swą filozofię przyrody – przekonuje Steffen Dietzsch – oglądaną od ciemnej strony (widoczną w nocy) Schubert wykłada zatem ze stanowiska subiektywnego, tzn. z perspek-

¹⁴⁵ Jan Błoński, [recenzja (bez tytułu) książki Marty Piwińskiej, *Złe wychowanie. Fragmenty romantycznej biografii*, Warszawa 1981] „Ruch Literacki” 1982, R. XXIII, z. 3-4, s. 162.

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ Przez Alberta Béguina (tenże, *Eksploracja nocy*, podrozdział: *Symbolika marzenia sennego*, [w:] *Dusza romantyczna i marzenie senne*, dz. cyt., s. 128-129) Edward Young jest wymieniany jako jeden z duchowych nauczycieli G. H. von Schuberta: „Syn saksońskiego pastora rozpoczął naukę w Weimarze, gdzie bardziej niż Goethe pociągali go Herder, »latarnia w naszej nocy«, oraz Jean Paul. W 1799 roku, licząc osiemnaście lat, zapisuje się w Lipsku na wydział teologiczny, by wkrótce przenieść się na wydział nauk przyrodniczych. Czyta Szekspira, Jean Paula, Herdera, Younga i entuzjazmuje się teoriami nowych fizyków”.

tywy człowieka patrzącego na przyrodę”¹⁴⁹. Efektem tej eksploracji miało być jednak dostrzeżenie w przyrodzie tego, co wymiar subiektywności przekracza, „czegoś trwalszego, a raczej wiecznego”¹⁵⁰.

Nocą oglądana przestrzeń – nie tylko cmentarze, jak chce tradycja literacka, ale również wszelkie otwarte przestrzenie, krajobrazy: niebo, góry, oceany, morza – umożliwia Youngowi snucie refleksji o wielkości człowieka oraz „dyskursywne” dochodzenie do prawdy o „indywiduum” stworzonym „na wzór i podobieństwo Boga”. Celowo uwypuklam rolę i znaczenie człowieka, bowiem – podobnie jak u Schuberta – „choć ponad snem i marzeniem sennym nadbudowuje on konstelację elementów somnambulizmu, magii i mistyki, to jednak człowiekowi osadzonemu w takich konstelacjach przysługuje funkcja »Hermesa«. Tylko on bowiem jest zdolny do komunikacji z transcendencją”¹⁵¹. Zwróćmy uwagę, jaką dzięki temu rangę otrzymuje człowiek: „pierwiastka” łączącego świat stworzony, doczesny z rzeczywistością „istotnie istniejącą”. W ten sposób staje się on „ogniwem śródek trzymającym”, spajającym cały wszechświat. Ale nie elementem podrzędnym, na „drabinie jestestw” stojącym niżej niż byty czysto duchowe, bo poprzez ciało połączonym z materią „gorszą”, nieożywioną – lecz tym, dzięki któremu cała natura (wprzęgnięta w porządek czasu empirycznego, nieustannych zmian i przekształceń) może łączyć się z wiecznością, z rzeczywistością Boską. Nie jest więc ludzkość „wszędzie bezdomna”, lecz wręcz przeciwnie: wszędzie jest „u siebie”, zarówno jako materia w świecie materii, jak też duch w świecie Ducha.

Dlatego tak ważne jest, by człowiek stał się podmiotem, świadomą siebie istotą. Nie może mu wystarczyć „rzeczywistość dnia”, ograniczona, zakrzyczana, zabiegana. Można to było skonstatować dopiero w okresie następującym po „Epoce Świąteł”, gdy minęła pierwsza euforia wywołana zachwytem nad możliwościami ludzkiego rozumu. Jak zauważa Halina Krukowska: XVIII wiek przyniósł pełną waloryzację nocy. Zaczęła się ona częściej pojawiać w poezji: „Poezja po długotrwałym okresie orientacji na to, co widzialne, dzienne, zewnętrzne, ujmowane w pojęciach jasnych

¹⁴⁹ S. Dietzsch, *Filozofia spekulatywna versus „physica sacra”*: „Nocna strona przyrodoznawstwa” *Gotthilfa von Schuberta*, [w:] G. H. von Schubert, *Nocna strona przyrodoznawstwa*, przekł. K. Krzemień-Ojak, wstęp S. Dietzsch i A. Bonchino, przypisy Ł. Krzemień-Ojak i S. Dietzsch, wprowadzenie, opracowanie tekstu i redakcja J. Ławski, Białystok 2015, s. 14.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże.

i skończonych, już w łonie tej epoki intensywnie doświadcza sfery cienia; wzgardziwszy światłem, będzie ukazywać bogactwo nocy”¹⁵².

Dzieło, które wydała połowa osiemnastego stulecia, odsłoni prawdziwe „bogactwo nocy”. Dlatego pełnoprawnie może zostać nazwane „pierwszą w Europie tak obszerną metafizyką, filozofią i estetyką nocy”¹⁵³. Wszystkim, którzy poszukiwali prawdy o świecie, o samym sobie, „o życiu, śmierci i nieśmiertelności”, „dzień” nie potrafił dostarczyć nic odkrywczego. Potrzeba było nowych dróg poznawczych, dalszego poszerzania granic. A te ofiarowała właśnie noc – tak istotna dla całej epoki romantyzmu.

Szkic rozpocząłem od cytatów z poezji Tadeusza Lityńskiego oraz eseju Gastona Bachelarda; na cytacie pragnę go również zakończyć, kierując się przeświadczeniem, że pewnych treści nie sposób wyrazić trafniej i lepiej, niż za pośrednictwem formy i słów, jakie nadano im wcześniej. W moim przekonaniu najlepszym i najtrafniejszym podsumowaniem będą tu słowa Karla Jaspersa, dotyczące dwóch rządzących życiem człowieka mocy, nazwanych przez filozofa *Normą Dnia* i *Pasją Nocy*:

Norma Dnia porządkuje naszą rzeczywistość ludzką: wymaga jasności, konsekwencji, podporządkowuje nas Rozumowi, Idei, Jedności i nam samym każe realizować się w świecie, budować w czasie. Ale na końcu Dnia przemawia inny głos. Odrzucenie go nie załatwia bynajmniej sprawy. Pasja Nocy przebija wszelkie nakazy. RzUCA się w ponadczasową otchłań Niebytu, która wszystko wciąga w swoje wiry. Noc jest nieufna i niewierna wobec dnia. Nie przemawiają do niej powinności ani cele. Jest zatraceniem i pragnieniem unicestwienia się w świecie, aby się zrealizować w głębi całkowitego zniszczenia świata. Norma Dnia może się wyczerpać, stracić wszelki sens. Pasja Nocy rzuca wszystko na szalę. Jest głębią bytu, która wyrывa człowieka z rzeczywistości zwykło-ludzkiej. Jest często skokiem w absurd. Pasja Nocy chce dojrzeć Prawdę w całej czystości, dotrzeć do nieodgadnionej Tajemnicy¹⁵⁴.

¹⁵² H. Krukowska, *Epilog. Noc Fausta, noc Konrada*, [w:] tejsze, *Noce romantyków*, dz. cyt., s. 227.

¹⁵³ Tąż, *Noc poetów, noc filozofów*, [w:] *Noc. Symbol – temat – metafora*, t. 2: *Noce polskie, noce niemieckie*, red. J. Ławski, M. Bajko, K. Korotkich, Białystok 2012, s. 34. W tekście *O nocy cicha skąd przychodzisz* (tejsze, *Noc romantyczna...*, s. 197) formułuje badaczka podobne określenie *Myśli nocnych*: „pierwsza w kulturze europejskiej tak obszernie rozbudowana estetyka nocy”.

¹⁵⁴ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 3: *Metaphisik*, Berlin 1932, s. 103. Cyt. za: *Panorama myśli współczesnej*, wyd. G. Picon, teksty wybrali i omówili R. Caillois i in., Paryż 1960, s. 94-95.

BIBLIOGRAFIA (REFERENCES)

- Achtemeier, P. J. (Red.). (1999). *Encyklopedia biblijna*. (G. Berny, Tłum.) (Wyd. 2). Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.
- Adam, A., Lermnier, G., & Morot-Sir, É. (Red.). (1974). *Literatura francuska*. (A. Źarska, Tłum.) (T. 1: Od początków do końca XVIII wieku). Warszawa: Państw. Wydaw. Naukowe.
- Aleksandrowska, E. (1972). Elizabeth Rowe. Prekursorka europejskiego preromantyzmu na łamach monitorowych i jej tłumacz: z warsztatu bibliografa „Monitora”. *Pamiętnik Literacki*, 63(4), 3–44.
- Bachelard, G. (1998). „Cogito” marzyciela. W L. Brogowski (Red.), *Poetyka marzenia* (s. 165–196). Gdańsk: Słowo-Obraz Terytoria.
- Béguin, A. (2011). *Dusza romantyczna i marzenie senne: esej o romantyzmie niemieckim i poezji francuskiej*. (T. Stróżyński, Tłum.). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/ Obraz Terytoria.
- Bińczyk, M. (2000). *Melancholia: o tych, co nigdy nie odnajdą straty* (Wyd. 2). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Black, J. (1997). *Europa XVIII wieku: 1700-1789*. (J. Mikos, Tłum.). Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
- Burton, R. (2010). *Religijna melancholia*. (I. Trzcńska, Red., A. Zasuń, Tłum.). Kraków: Nomos.
- Bystydzińska, G. (1982). *Między Oświeceniem a Romantyzmem: studium o twórczości Edwarda Younga*. Lublin: UMCS.
- Cassirer, E. (2010). *Filozofia oświecenia*. (T. Zatorski, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Chaunu, P. (1989). *Cywilizacja wieku Oświecenia*. (E. Bąkowska, Tłum.). Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
- Cushing, M. G. (1908). *Pierre Le Tourneur* (T. 8). Columbia University Press.
- Dietzsch, S. (2016). Filozofia spekulatywna versus „physica sacra”: „Nocna strona przyrodoznawstwa” Gotthilfa von Schuberta. W J. Ławski (Red.), K. Krzemień-Ojak (Tłum.), G. H. von Schubert, *Nocna strona przyrodoznawstwa*, (s. 11–22). Białystok: Wydawnictwo Alter Studio.
- Drozdowicz, Z. (2009). *O racjonalności w religii i w religijności: wykłady*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Dybel, P. (2011). Tradycja filologiczna a rewolucja pojęcia interpretacji w hermeneutyce XX wieku. W A. Karpiński (Red.), *Humanizm i filologia* (s. 513–572). Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Faber, F. W. (1935). *Postęp duszy czyli Wzrost w świętości*. (W. Zajęzkowski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Księża Jezuitów.
- Freud, S. (1996). *Objaśnianie marzeń sennych*. (R. Reszke, Tłum.). Warszawa: KR.
- Graczyk, P. (2013). *Maska i oko: rozważania o tragedii, ironii i polityce*. Warszawa: Fundacja Augusta hrabiego Cieszkowskiego.
- Hazard, P. (1972). *Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*. (S. Pietraszko, Red., H. Suwała & A. Siemek, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Hegel, G. W. F. (2002). *Fenomenologia ducha*. (Ś. F. Nowicki, Tłum.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2010). *Dialektyka oświecenia: fragmenty filozoficzne*. (M. Łukasiewicz & M. J. Siemek, Tłum.) (Wyd. 2 popr.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Kasperski, E. (2012). Romantyzm i poprzednicy: wokół dyskursów pre-fundacyjnych. *Świat Tekstów Rocznik Szupski*, 5–22.
- Kind, J. L. (1906). *Edward Young in Germany: Historical Surveys, Influence Upon German Literature, Bibliography* (T. 2). Columbia University Press, The Macmillan Company, agents.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (2009). *Saturn i melancholia: studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*. (A. Kryczyńska-Pham, Tłum.). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Klingemann, E. A. F. (2013). *Faust: tragedia w pięciu aktach*. (Ł. Zabielski, Red., E. Lubomirski, Tłum.) (Wyd. pol.-niem.). Białystok: Wydawnictwo Alter Studio : Uniwersytet w Białymstoku.
- Kostkiewiczowa, T. (1979). *Klasycyzm, sentymentalizm, rokoko: szkice o prądach literackich polskiego Oświecenia* (Wyd. 2). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kostkiewiczowa, T. (Red.). (2011). *Przyjemność w kulturze epoki rozumu*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Kostkiewiczowa, T. (2017). *Polski wiek światła: obszary swoistości* (2. wyd.). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kostkiewiczowa, T., & Goliński, Z. (Red.). (1995). *Oświeceni o literaturze* (T. 2: Wypowiedzi pisarzy polskich 1801-1830). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kostkiewiczowa, T., & Goliński, Z. (Red.). (1997). *Europejskie źródła myśli estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia: antologia wypowiedzi pisarzy francuskich, niemieckojęzycznych i angielskich 1674-1810*. Warszawa: Semper.
- Kowalczykowska, A. (1994). Preromantyzm. W A. Kowalczykowska & J. Bachórz (Red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku* (2. wyd., s. 781–784). Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krukowska, H. (2011). *Noc romantyczna: Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński: interpretacje* (Wyd. 2, popr.). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Kuczera-Chachulska, B. (2002). *Przemiany form i postaw elegijnych w liroyce polskiej XIX wieku: Mickiewicz, Słowacki, Norwid, Faleński, Asnyk, Konopnicka*. Warszawa: Wydaw. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Lityński, T. N. (1817). *Pisma różne wierszem i prozą* (T. 5). Wilno–Warszawa: Drukarnia J. Zawadzkiego.
- Lovejoy, A. O. (2009). *Wielki łańcuch bytu: studium historii pewnej idei*. (A. Przybysławski, Tłum.) (Wyd. 2. popr.). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/obraz Terytoria.

- Malebranche, N. de. (2003). *Dialogi o metafizyce i religii: Dialogi o śmierci*. (P. Rak, Tłum.). Kęty: Wydawnictwo „Antyk”.
- Markowski, M. P. (2007). Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej. W J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*. Kraków: Universitas.
- Milton, J. (1974). *Raj utracony*. (M. Słomczyński, Tłum.). Warszawa: Państw. Instytut Wydawniczy.
- Odell, D. W. (1981). The Argument of Young's "Conjectures on Original Composition". *Studies in Philology*, 87–106.
- Pietraszko, S. (b.d.). Franciszek Ksawery Dmochowski. Wśród preromantyków. Nad Youngiem. W *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*. Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pinard, C. (1860). *Duch wiary chrześcijańskiej, czyli wpływ religii chrześcijańskiej na oświatę i sztuki*. (F. S. Dmochowski, Tłum.). Warszawa.
- Piwińska, M. (1979). Rozpaczający Starzec. *Teksty. Teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 43(1), 65–84.
- Piwińska, M. (2005). Angielskie kazanie. W *Złe wychowanie* (s. 140–147). Gdańsk.
- Polak, M. (2016). *Trauma bezkresu: Nietzsche, Lacan, Bernhard i inni*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Przybylski, R. (1981). Oświeceniowy rozum i romantyczna przepaść. W M. Żmigrodzka (Red.), *Problemy polskiego romantyzmu: praca zbiorowa* (s. 109–141). Wrocław: Polska Akademia Nauk. Instytut Badań Literackich.
- Rej, A., Skiba, D., & Ursel, M. (Red.). (2015). *Noce romantyków: literatura, kultura, obyczaj*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Ricoeur, P. (1985). *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. (S. Cichowicz, Red., E. Bieńkowska, Tłum.) (Wyd. 2). Warszawa: Pax.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*. (K. Rosner, Red., K. Rosner & P. Graff, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rohde, E. (2007). *Psyche: kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*. (H. Eckstein, Red., J. Korpany, Tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Scruton, R. (2015). *Oblicze Boga: wykłady imienia Gifforda 2010*. (J. Grzegorzczak, Tłum.). Poznań: Zysk i S-Ka Wydawnictwo.
- Sinko, Z. (1974). Z zagadnień recepcji „Sądu Ostatecznego” i „Myśli nocnych” Edwarda Younga. *Pamiętnik Literacki*, 65(2), 93–155.
- Sinko, Z. (1977). Youngizm. W T. Kostkiewiczowa (Red.) (s. 797–803). Wrocław [etc.]: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Skarga, B. (1997). *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Skwarczyńska, S. (Red.). (1965). *Teoria badań literackich za granicą: antologia* (T. 1: Romantyzm i pozytywizm. Kierunki romantyczne i przedmarksowska rosyjska szkoła realizmu). Kraków: Wydaw. Literackie.

- Smyrak, B. (2010). *Noc ciemna*. (Jan od Krzyża, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stala, M. (2016). Blask księżycy: kilka uwag o lunarnych miejscach poezji Kazimierza Tetmajera. *Ruch Literacki (Kraków)*, 29–44.
- Starobinski, J. (2006). *Wynalezienie wolności: 1700-1789*. (M. Ochab, Tłum.). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Stinissen, W. (2010). *Noc jest mi światłem: święty Jan od Krzyża na nowo odczytany*. (J. Iwaszkiewicz, Tłum.) (Wyd. 4). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Strelnik, I. (1974). Drukarnia trynitarzy w Lublinie, (3–4), 15–32.
- Stroilowa, A. (2015). Opyty pierwch pierwodow paezii E. Junga w Rasi. *Tekst. Kniga. Knigoizdanie*, 8(1), 43–57. <https://doi.org/10.17223/23062061/8/4>
- Szturc, W. (1997). *O obrotach sfer romantycznych: studia o ideach i wyobraźni*. Bydgoszcz: Homini.
- Szykowski, M. (1916). *Edwarda Younga „Myśli nocne” w poezji polskiej: ze studyów nad genezą polskiego romantyzmu*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Śniadecki, J. (1958). *Pisma filozoficzne* (T. 2). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thomas, L.-V. (2010). Tworzenie tanatologii. W S. Rosiek (Red.), *Wymiar śmierci* (2. wyd., s. 11–32). Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Toynbee, A. (1973). Zmiana postaw wobec śmierci w nowożytnej cywilizacji europejskiej. W D. Petsch (Tłum.), *Człowiek wobec śmierci* (s. 196–211). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Usakiewicz, J. (2002). „Dlaczego duch czy dusza jest tak cierpiąca, kiedy cierpi ciało?": Anne Conway - cierpiący człowiek i filozof: ref. *Archeus : studia z bioetyki i antropologii filozoficznej*, 105–116.
- Young, E. (1997). Propozycje dotyczące oryginalnej twórczości w liście do autora „Sir Charlesa Grandisona”. W T. Kostkiewiczowa & Z. Goliński (Red.), A. Bejska (Tłum.), *Europejskie źródła myśli estetyczno-literackiej polskiego Oświecenia. Antologia wypowiedzi pisarzy francuskich, niemieckojęzycznych i angielskich 1674–1810* (s. 623–627). Warszawa: Semper.
- Young, E., & Pettit, H. (1971). *The Correspondence of Edward Young, 1683-1765*. Clarendon Press.
- Zawada, M. (2000). *Szkice do tajemnicy człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Żbikowski, P. (1999). *Klasycyzm postanisławowski: zarys problematyki* (Wyd. 2 uzup. i popr). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.