

Monika Kulesza¹
Katolicki Uniwersytet Lubelski

HOMO DANDYS A HOMO MEDITANS. **O PRZEMIANIE DUCHOWEJ** **JULIUSZA SŁOWACKIEGO**

Homo dandys a homo meditans

Słynna przemiana Juliusza Słowackiego z dandysa w osobę dumającą w większości o sprawach duchowych stawała się niejednokrotnie przedmiotem badawczych analiz. Jedną z istotniejszych prac na ten temat jest oczywiście książka Ewy Łubieniewskiej *Laseczka dandysa i płaszcz proroka. Czy to oznacza, że wszystko już na temat owej słynnej przemiany zostało powiedziane?* Okazuje się, że są jeszcze obszary, które mogą stać się polem badawczego namysłu. Można bowiem spojrzeć na duchową metamorfozę Słowackiego w świetle chrześcijańskiej medytacji². Takie ustawienie tej problematyki i zestawienie postawy kogoś, kogo możemy nazwać *homo dandys*, z postawą, którą prezentuje *homo meditans*, wydobywa z zagadnienia nowe sensy.

Punktem wyjścia do rozważań zawartych w niniejszej pracy staną się zatem słowa, które Feliński wygłosił o kilku ostatnich latach życia Słowackiego: „W epoce, w której go poznałem, tj. na parę lat przed śmiercią, nie widziałem go ani razu w usposobieniu nie mówię już trywialnym, ale pospolitym nawet. Czuć w nim było zawsze mędrca i poetę, zajętego wyłącznie kwestiami ducha i wieczności” (Feliński 1986, s. 259). Kogoś trwale prezentującego taką postawę można śmiało określić mianem *homo meditans* (zob. Kudyba 2003). Jak to się jednak stało, że ten romantyczny młodzieniec, „największy elegant wśród wieszczów i największy wieszcz wśród elegantów” (Dobkowska i Wasilewska 2016, s. 97) – jednym słowem *homo dandys*³ – *przemienił się w mędrca i anachoretę, dla którego medytacyjna postawa była tak naturalna jak oddychanie* (zob. Szczegłacka-Pawłowska 2010, s. 170)? I jak to możliwe, że miał on wówczas zaledwie

¹ monikakulesza76@gmail.com

² Szerzej o medytacyjnym wymiarze życia Juliusza Słowackiego pisałam w pracy: Kulesza 2017.

³ Termin ten zaczerpnęłam z opracowania: Sadkowska 1972

trzydzieści parę lat? Nie było to przecież chwilowe nawrócenie, jeszcze jeden życiowy etap wśród wielu innych, gdyż poeta zmienił się w sposób całkowity, a owoce tej przemiany towarzyszyły mu do końca życia. Udziałem artysty stało się uporządkowanie życia (*ordinatio vitae*) przez usunięcie z duszy uczuć nieuporządkowanych (*passiones inordinatae*). Taka przemiana zakłada ogromny trud pracy wewnętrznej, czyli po prostu ćwiczeń duchowych.

O tym, jak zależało Słowackiemu, by nowy człowiek zwyciężył w nim na zawsze starego, dobitnie świadczą jego słowa z października 1845 r.: „[...] rozmiłowany w prawdzie i w prawdach, którymi przez Boga nakarmiony byłem, czynię co mogę, abym się czysty, szlachetny, niczym nie skalany w obliczu i przed okiem Stwórcy mojego zawsze stał” (K II 98)⁴. Poeta zabiegał zatem wytrwale o zarzucenie przyzwyczajęń z poprzedniego, „starego” życia, a jako były dandys mógł się popisać wachlarzem zaiste światowych nawyków: ot, chociażby jego słynna już słabość do żółtawobladych rękawiczek i nie mniej osławiony „odłożony kołnierz”, który był niewątpliwym wkładem Słowackiego w modę i potwierdzał jego sukces w roli dandysa (zob. Okulicz-Kozaryn 1995, s. 51).

Niegdyś w starannym doborze ubioru przez poetę nie było rzeczy mniej ważnych. Słowacki miał zatem onegdaj niemałe pretensje do wytwornego ubioru; wystarczy wspomnieć, że już za młodu obiecał sobie zawsze wyglądać elegancko⁵. W wieku 11 lat „utrefiał” włosy i pokazywał się „w czarnym aksamitnym kaftaniku do stanu przepasanym lakierowanym paskiem z błyszczącymi stalowymi klamrami” (Sudolski 1999, s. 36). Zabiegi poety, by być zawsze szykownym, i to rzekomo bez wkładania w to wielu wysiłków – te starania o pozornie niedbałą elegancję – widoczne są jeszcze w jego zachowaniach wiosną 1842 r.: „Zawsze tak staram się być ubrany, abym bez przebierania się mógł pójść wszędzie – a nigdy tak, aby widziano, żem się wystroił umyślnie” (K II 483). Jak to celnie ujął Charles Baudelaire (1971, s. 272), dandys „musi żyć i spać przed lustrem”.

Kowalczykowa, komentując słowa poety, w których ten zwierzał się, że wiele radości sprawia mu bycie *un Dandy*, dodała, że „z jego autoironicznej charakterystyki wylania się piękny portret stylizowanego wedle angielskich wzorów młodego dżentelmena” (Kowalczykowa 2003, s. 135).

W listach Słowackiego do matki co rusz napotykałyśmy barwne opisy wskazujące na jego chęć szokowania gości – chociażby zamiar przyjmowania ich w *arabskim płaszczu i szkarpetkach perskich*: „Ubrany w arabskim płaszczu

⁴ W ten sposób odsyłam do: Sawrymowicz 1962. Cyfra rzymska oznacza numer tomu, arabska zaś – stronę.

⁵ Pisał do matki: „ubieram się zawsze z dosyć wielką elegancją – jak to kiedyś przyrzekłem za młodu” [K II 483].

siedząc na tureckim dywanie, paląc z wschodniej lulki będąc ranne wizyty przyjmował. Mam jeszcze szkarpetki perskie z różnokolorowej wełny, bardzo gustowne, które mi za meszty służyć mogą” (K I 357). Do wywoływania wrażenia przydawał się poecie również ekstrawagancki wschodni burnus, który pamiętał jeszcze jego wyprawę do Jerozolimy i jadącemu na koniu Słowackiemu nadawał postać Krzyżaka (K I 344) (Burzka-Janik 2013, s. 411–412; zob. także: Przybylski 1986; Szturc 2000; Zawadzka 2002).

To, w jaki sposób „laseczkę dandysa zamienił Słowacki na płaszcz Eliasza”, prześledziła Łubieniewska (1994, s. 85); stwierdziła ona, że samokreacja poety przez długi czas stanowiła element prowadzonej z otoczeniem gry o uznanie własnej niezwykłości – gry, „w której wygląd zewnętrzny, niuanse kostiumu, dobór kolorów i krój są atutami głównymi” (Łubieniewska 1994, s. 31). Poeta zaczął zachowywać się zatem jak postać sceniczna wyprowadzana przed oczy publiczności. Spójrzmy chociażby, w jaki sposób kreował siebie na wodzireja i duszę towarzystwa:

Kiedy tańczę, młodzież ściga mnie oczyma i zgodnie mi pierwszego miejsca ustępuje [...] Ja zaczynam mazura – ja prowadzę kotyliona – i pokazuję nowe figury, jako to z szalem, z czterema królami kartowymi itp. Często gram do tańca na fortepianie – i potem panna Pattey opowiada mi, co o mnie damy gadają – i bardzo pochlebne rzeczy słyszę [...] (K I 180).

Ale przecież dandyzm to nie tylko ubiór, lecz także niemal filozofia, wedle której należy „żyć pięknie i niezwykle” (Zawadzka 2002, s. 160). W zachowaniach poety swego czasu można było dostrzec także dbałość o przestrzeń, w której się obracał i przebywał, czyli własne mieszkania. Meble, sprzęty i rozmaite drobiazgi Słowacki kupował i dobierał starannie, włączając się „po magazynach i licytacjach”, gdyż jako prawdziwy dandys „zaczynał funkcjonować dopiero po stworzeniu sobie *entourage’u*” (Burzka-Janik 2013, s. 413).

Z kolei do spania poeta musiał mieć „paradne łóżko z dywanikiem wschodnim pod nogami, z kapą szafirową”, a w jego ostatnim mieszkaniu znalazła się także zakupiona już w 1848 r. maszyna do parzenia kawy (zob. opis tych i innych sprzętów w: Burzka-Janik 2013, s. 412–414; stąd cytaty w tym akapicie). Estetyczny stosunek Słowackiego do otaczającej go rzeczywistości znamionował go do tego stopnia, że gdy poecie było chłodno w nogi podczas pisania, kazał obić podłogę mieszkania dywanikiem „czarnym w złotawe, to jest żółto-brudne kwiaty”. Warto dodać, że Mickiewicz w podobnych sytuacjach uciekał się podobno do zakładania nieefektywnych filcowych trzewików (zob. Burzka-Janik 2013, s. 414).

Nie dość na tym zaiste światowych nawyków Słowackiego, miał on „bowiem nie byle jaki gust, jeśli idzie o jedzenie, więcej, z listownych relacji wynika, że był wybrednym smakoszem” (Burzka-Janik 2013, s. 415). Matce relcjonował,

że podczas wyprawy na Wschód pościł i że „obiad bez mięsa obejść się może” (K I 357). Był to jednakże post wymuszony tylko okolicznościami podróży. Bo gdy tylko na okręcie z Trypolisu do Livorno nadarzyła się okazja do spożycia takich specjałów, jak mięso żółwia morskiego, poeta nie wahał się ani przez chwilę. „Mięso jego dobre mi się wydawało i trochę do łososia podobne” – pisał do matki w czerwcu 1837 r. (K I 358). Cóż dopiero mówić o palonych na tym okręcie na pokaz nargilach (K I 357)?!

Czytając korespondencję artysty, bez trudu znajdziemy opisy chociażby dwóch śniadań jadanych w Londynie, które były „bardzo pięknie zastawione”; „obiad wykwintny”, do którego wino kupował osobno, spożywał zaś poeta o szóstej wieczorem (K I 74). Z jego korespondencji dowiadujemy się także, że na obiady we Florencji (składające się z dwóch albo trzech potraw) nie wahał się przeznaczać trzech franków, podczas gdy za mieszkanie płacił franka na dzień (K I 367). Włodzimierz Szturc (2000, s. 172), śledząc zwyczaję wykwintnego stołowania się Słowackiego, zwrócił uwagę, że już na kolacji z okazji swych 21. urodzin poeta dopilnował, aby stół był zastawiony kawonami, melonami, podano wtedy również herbatę z pasztetem na zimno i niemiecką kawę: białą i słodką.

Szczytową bodaj fazę w przyjmowaniu póź dandysa Słowacki osiągnął wówczas, gdy ogarnęło go rozżalenie, że nie mógł kupić sobie... kobiety: „żałowałem trochę, że nie jestem dobrze złotem nadziany, bo mi przychodziła myśl roman-sowa – kupić na rynku kairskim ładną Abisynkę, przebrać ją za Pazia i być nowym Larą z nową Gulnarą” (K I 375). A przecież wspominający ostatnie lata poety Feliński (1896, s. 160) nie omieszczał zaznaczyć: „Przez cały czas bywania mego u Słowackiego nie widziałem u niego ani jednej kobiety”.

Kwestie finansowe również nie były Słowackiemu swego czasu obojętne – i nie chodziło tu tylko o normalne i ludzkie zatroskanie o chleb powszedni. Gdyby tylko mógł, wystylizowałby za złoto poszczególne odśloni swego życia na sceny rodem z dzieł Byrona. W listach poety do matki pojawiał się nierzadko notowany lęk przed ubóstwem i nie wypływał on, zdaniem Bolesława Oleksowicza (2013, s. 424), jedynie z obaw emigranta, zależnego od pomocy materialnej z kraju. Według badacza był to także „niepokój dandysa”. O takich to właśnie niepokojach pisał już w *Malarzu życia nowoczesnego* Baudelaire (którego stanowisko Oleksowicz przywołuje), twierdząc, że bez wolnego czasu i bez pieniędzy fantazja, ograniczona do przelotnego marzenia, nie może wyrazić się w działaniu (Oleksowicz 2013, s. 424).

Tak żyjącego Słowackiego dopadła w końcu nuda, jednakże zaznaczyć trzeba, że w wypadku dandysa w dobrym tonie było się nudzić. *Boredom*, *spleen*, *l'ennui* – dzieła bezczynności, jak pisał Radosław Okulicz-Kozaryn (1995, s. 41), z jednej strony były zmorą wyższych warstw, z drugiej jednak ich wyróżnikiem.

Wiedział o tym Słowacki, dlatego też bardzo często nudził się, bywał melancholijny, smutny, kapryśny, posepny, czasem udawał wesołość, dotykała go zmienność nastrojów, niepokój, rozpacz, cierpiał jako ktoś szczególnie wrażliwy i zraniony, który wszystko już przeżył, utracił nadzieję na szczęście (Burzka-Janik 2013, s. 419).

Poeta wiedział zatem, co to znaczy wieść życie próżniacze i beztroskie, kapryśne i chimeryczne. Gdy dotarł do granic sytości wskutek takiego stylu bycia – osiągnął stan zubożenia i emocjonalnej martwoty. W ten sposób „zawsze i wiecznie nic nie robiąc”, paradoksalnie dojrzał do przemiany i chęci zarzucenia ścieżek dandysa: „Gorycz, poczucie pustki i jałowości doznań – stany świadczące o wyczerpaniu się jakiegoś zasobu uczuć i wyobraźni – opisywane są w listach z początku lat czterdziestych z dużym autentyzmem” (Łubieniewska 1994, s. 88).

Wracanie z wielkiego świata do pustki życia dandysa i wychodzenie z nudy i jałowości odosobnienia na powrót w blichtr wielkiego świata – w końcu zaczęły poetę nużyć. Tak charakterystyczny dla medytacji wahadłowy ruch powrotu „od świata do siebie”, żeby w skupieniu i odosobnieniu nabrać sił i wyciszenia potrzebnego do dalszego życia w świecie, wydał się poecie o wiele bardziej owocny niż ten sam wahadłowy ruch, powtórzony jednak z dynamiką właściwą dla świata eleganta. Łubieniewska (1994, s. 91) – która prześledziła „wypalanie się” Słowackiego w roli dandysa – stwierdziła, że w jego przypadku zastępowanie duchowości złudą estetycznego oporu i otwarte wymówienie służby Stworzycielowi były jednak nie do przyjęcia: „Katolicki tradycjonalizm (niezależnie od przeżywanych wahań i załamania w wierze) chronił poetę przed cynicznym odrzuceniem Boga, nie niwelował jednak poczucia duchowej próżni” (Łubieniewska 1994, s. 90).

Tak więc wysiłki, które podejmuje *homo dandys*, różnią się diametralnie od zmagania, które czyni *homo meditans*, jakkolwiek i jeden, i drugi nie ustają w trudzie, by zachować czujność i skupienie. Jak różne jednak cele i motywacje kryją się za ową postawą samodyscypliny, panowania nad sobą i skupienia!

Moralność dandysa [...] wymagała wysiłku; musiał on przestrzegać własnych praw, ukrywać swoje kłopoty przez wciąż ponawiane nakazy i rygory, panować nad sobą, trzymać się w ryzach, być skupionym, aby nadać wszystkim siłom duchowym jeden kierunek. Dandys staje się sobą, gdy żyje w najwyższym napięciu, bo tylko w ten sposób może zawładnąć własną egzystencją. Także nadzwyczajna schludność i perfekcja ubioru wynikają ze stałej czujności, by nie dać się przyłapać na jakiejś niedoskonałości. Zapożyczenie roli dandysa zmuszało Słowackiego do samodyscypliny, przybierającej formę dbania, bez żadnych wyjątków od tej reguły, o nienaganność stroju, która miała dla poety także wartość

symboliczną: „ubieram się zawsze z dosyć wielką elegancją – jak to sobie kiedyś przyrzekłem za młodu, bojąc się, aby mnie zwykłe memu zajęciu zaniedbanie kiedyś nie owładnęło” (Oleksowicz 2013, s. 425).

Czułość i skupienie towarzyszą zatem stale dandyśowi, ale nie w tym celu, by stać się lepszym człowiekiem i wzrastać w samodoskonaleniu się. Skupienie jest podtrzymywane z lęku, ażeby nie zostać przyłapanym na żadnym błędzie, który mógłby ośmieszyć w oczach towarzystwa. I choć dandyzm to przecież stan ducha, w którym można sobie pozwolić na każde lenistwo z wyjątkiem intelektualnego (Sadkowska 1972, s. 86), to jakże owo mentalne zaabsorbowanie dalekie jest od takiego zaangażowania umysłu, które zwiemy medytacją. Ponadto zarówno *homo dandys*, jak i *homo meditans* starają się trzymać na wodzy swe emocje. Owo sztuczne opanowanie dandyśa niewiele jednak ma wspólnego z wyciszeniem i równowagą emocjonalną człowieka medytującego, a „związki Słowackiego z dandyzmem odślaniają jednak niepewność i lęk jako źródło owych aktorskich zachowań” (Łubieniewska 1994, s. 37).

O tym, jak Słowackiemu mierne i płaskie zdawało się owo „stare” życie z perspektywy przemiany duchowej, świadczą jego słynne słowa skierowane latem 1842 r. do matki: „[...] świat glansowanych rękawiczek i woskowanych podłóg zupełnie zniknął z oczu moich – bo cóż z niego można wydobyć... Jest to próżny teatr dla igrających myśli, dla słów ulotnych – a mnie trzeba dziś być wewnątrz człowiekiem, ile można doskonałym i dobrym” (K I 492). Z kolei w marcu 1845 r. poeta poświadczył ponownie, że świat i jego błyskotki nie mają nad nim już żadnej władzy:

[...] ciągle mi świat sprzyjającą twarz pokazuje, ze smutku odludnego chce uleczyć, zabawami różnymi znęca do wyjścia z siebie i do rozpierchnienia się na wszystkie błyskotne tęczę tęższych światowych istotek... Wiem, że i ty, droga moja, połączysz twój głos z ludźmi i nie będziesz ucieszoną z tego, co piszę... Ale cóż robić? Żyję, jak umiem – a gdyby ludzie czuli, jak żyję, to pewnie inaczej być żyć nie chcieli... (K II 82–83).

Słowacki w tym fragmencie poniekąd zdefiniował swój medytacyjny styl życia w opozycji do hierarchii wartości dandyśa. Pisał bowiem o świecie, który zachęca go do „wyjścia z siebie” i oferuje różnorodnego rodzaju „rozpierchnienia”, czyli rozproszenia tak właściwe życiu światowemu. „Błyskotne tęcze” właściwe „światowym istotkom” (dandyśom?) przestały jednak poetę nęcić. „Smutek odludny” przeciwstawił on wesołości świata, i ta pozornie nieatrakcyjna jakość (zamyślenie i powaga charakterystyczna dla samotności) nie przegrała w zestawieniu z wytwornymi i wielkopańskimi zabawami. Odkryte przez poetę życie duchowe stało się dla niego wartością, której gotowy był bronić za cenę odepchnięcia i niezrozumienia nawet przez najbliższych. Styl życia, który

praktykuje *homo meditans*, zaczął wypierać w życiu artysty wszelkie nawyki niegdysiejszego dandysa. Świat ukazujący „sprzyjającą twarz” stracił nad Słowackim władzę.

Porzuciwszy życie eleganta, poeta zaczął walczyć o zwycięstwo nad samym sobą, o wyzbycie się niepotrzebnych przywiązań, o równowagę duchową i obojętność względem rzeczy światowych – które to zmagania możemy prześledzić w szczególności w listach pisanych przezeń w ostatnich latach życia. Walcząc o duchową przemianę, Słowacki zdawał sobie sprawę, że mało jest ludzi, którzy chcieliby stawać się człowiekiem dobrym i „ile można doskonałym”, gdyż kojarzy się im to wyłącznie ze stratą. W kwietniu 1844 r. pisał do matki:

Mało jeszcze bowiem jest ludzi, co by się chcieli zupełnie duchem przemienić, myślą bowiem, że chodzi o porzucenie świata i jego przyjemności, gdy tu przeciwnie, my zdobywamy świat [...] niczego się nie wypieramy, oprócz głupstwa i fałszu i maskowanych rzeczy i bałwanów zrobionych przez oszukaństwo ludzkie, i zapałów nie z serca idących, i szczęść zdobytych dla małego celu osobistego... i nauki, która nie jest mądrością (K II 37).

Jego wewnętrzne nawrócenie było tak głębokie, iż problemy z rozpoznaniem własnego syna miała matka, do której poeta tak pisał w styczniu 1845 r.:

Ty, droga moja przywykłaś do dawnego tonu, do błyskotnych szat, w których występowałam, do melancholii, do jęków – wszystko to uderzało cię jak echo, jak głos znajomy sercu twojemu – teraz przez długi może czas nie będziesz się mogła przyzwyczaić do człowieka, który z oskrobanej mojej figury pokazuje się (K II 73).

Większość ćwiczeń duchowych odprawiał Słowacki w Paryżu, do którego wrócił końcem 1838 r. Przez ponad rok mieszkał w tanim hoteliku, potem kupił meble i urządził sobie własne mieszkanie. W 1843 r. przeniósł się do Dzielnicy Łacińskiej na rue Ponthieu 30 i pozostał tam do śmierci. Lata paryskie pełne są różnorodnych wydarzeń. Słowacki wydaje swoje dzieła, zabiega początkowo o uznanie wśród emigracji, przez prawie rok stara się ujarzmić swego ducha w Kole Sprawy Bożej, doznaje objawienia w Pornic. W 1843 r. rzywa z towiańczykami. Nadal bardzo wiele pisze, niewiele jednak publikuje. To wszystko są fakty dobrze znane i dawno skomentowane. W niniejszej pracy chciałabym skupić się jednak wyłącznie na aspekcie pracy duchowej poety, co nie znaczy, że przez paryskie lata nie czynił on nic innego, jak tylko wiódł życie anachorety zaprawiającego się w medytacyjnym stylu życia.

Tradycja ćwiczeń duchowych

W tym miejscu z pewnością trzeba zatrzymać się dłużej przy istotnej kwestii ćwiczeń duchowych. Warto przypomnieć, że owe ćwiczenia, medytacje, nim stały się tradycją w chrześcijaństwie, poprzedzone były tradycją w grecko-lacińskiej starożytności: „*Exercitia spiritualia* Ignacego Loyoli są tylko chrześcijańska wersją tradycji grecko-rzymskiej” (Hadot 1992, s. 12). Już w starożytności słowa odnoszące się do ćwiczeń fizycznych: *gymnadzein*, *meletan*, *askein* – przez stoików doby rzymskiej stosowane były do opisu duszy oddającej się codziennym medytacjom filozoficznym (Łapiński 2011, s. 15). Gdy zagłębimy się w lekturę *Ćwiczeń duchowych* Loyoli, przeczytamy tam:

Pod tym mianem ćwiczenia duchowe rozumie się wszelki sposób odprawiania rachunku sumienia, rozmyślenia, kontemplacji, modlitwy ustnej i myślniej i inne działania duchowe, jak o tym będzie dalej mowa. Albowiem jak przechadzka, marsz i bieg są ćwiczeniami cielesnymi, tak podobnie ćwiczeniami duchowymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy (ĆD 1)⁶.

Owo stałe zaprawianie się w trudach walk duchowych i wewnętrznej pracy, które przypominają wysiłek fizyczny, bez trudu znajdziemy w postawie Słowackiego, jakkolwiek poeta nie określał ich mianem ćwiczeń. Nie znaczy to jednak, że owe ćwiczenia nie miały w jego życiu miejsca tylko dlatego, że nie skwitował on tego odpowiednim terminem. Przecież poeta w ostatnim etapie swego życia hołdował zasadzie, iż „niebiosa bowiem są dla tych jedynie, którzy własną pracą się do nich wznieśli” (Sikora 1984, s. 63).

W liście do Wojciecha Stattlera (z grudnia 1848 r.) Słowacki podkreślił ogrom swej wewnętrznej pracy nad sobą i innymi, uznając jej wyższość nawet nad tą, którą poświęcił domenie poezji. Zaznaczył też, że nie znajduje chyba nikogo, kto by go w owym trudzeniu się duchowym przewyższał. Jednocześnie jednak towarzyszyło mu przekonanie, jak istotne dla tej pracy byłoby błogosławieństwo Chrystusa:

Przez pięć lat pracowałem tak, jak może jeszcze żaden człowiek nie pracował – skutki tej pracy nie w księgach są – ale w żywych sercach

⁶ W ten sposób odsyłam do: Loyola 2000. Cyfra arabska oznacza numer ćwiczenia. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że raz tytuł dzieła Loyoli tłumaczony jest jako *Ćwiczenia duchowe*, a innym razem jako *Ćwiczenia duchowne*. W niniejszym artykule (z wyjątkiem cytatów) posługuję się formułą „ćwiczenia duchowe”.

i w duchach, w które je wrzuciłem i posiałem. Małe są to ziarenka – i nie wiem nawet, czy Chrystus Pan zechce kiedyś światłością swoją dopomóc, aby wyrosły i kłoski swoje – prosem podobne – porodziły. – A jednak mam tę wiarę i ufność pewną – że praca moja żywa – lepszą jest niż praca moja umarła – która już w foremkach się swoich glinianych pokazała – i nazywa się poezją moją (K II 229).

Przekonanie Słowackiego o potrzebie błogosławieństwa i pomocy Chrystusa w takiej pracy różni poetę od Towiańskiego, dla którego przyjście Syna Bożego na świat i Jego ofiara krzyża nie były nieodzowne, gdyż i bez tego „rodzaj ludzki rozwijałby się tak samo, na zasadzie osobistej wewnętrznej pracy” (Feliński 1986, s. 241).

Oczywiście walkę duchową Słowackiego i wynikające stąd „musztrowanie” siebie można w niektórych aspektach wiązać także z towianizmem, wiadomo bowiem, że praktyczny sens nauki Towiańskiego zmierzał do uczynienia z człowieka żołnierza Chrystusowego, odrzucającego postawę dotychczasowej bezsilności. Pomijając właściwe towianizmowi wypaczenia w postawie samodoskonalenia się, warto przywołać w tym miejscu tradycję zmagania, walki i pracy nad sobą tak charakterystyczną dla medytujących chrześcijan, a którą często obrazuje się za pomocą znamiennej metaforyki militarnej. Najwyraźniej obrazuje to fragment Listu do Efezjan:

Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczycywszy wszystko. Stańcie więc do walki, przepasawszy biodra wasze prawdą i obłókłszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość głoszenia dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże (Ef 6,14–17).

Można przywołać tu także chociażby rycerską postawę Ignacego Loyoli (skądinąd byłego wojskowego). W jego *Ćwiczeniach duchowych* walka Chrystusa z Lucyferem ma charakter militarny i jest przedstawiona w postaci dwóch wrogich sobie obozów, których opis znajdujemy w *Rozmyślaniu o dwóch sztandarach* (ĆD 136).

Żołnierskie podejście Słowackiego do duchowego hartowania się widać z kolei w jednym z jego listów (styczeń 1846 r.) do Kraszińskiego: „Wskaż mi cele Boże – i nie idącego ku tym celom łaj – albo iść ku nim rozkazuj – a ja pójdę – albo na sądzie duchów stanę jako dezertier” (K II 117).

Poeta w swej dbałości o życie wewnętrzne wpisuje się zatem nie tyle w wymogi stawiane członkom Koła Sprawy Bożej (choć w nie także), ile w tradycję ćwiczeń duchowych sięgającą korzeniami starożytności. W jego postawie

widać bowiem kogoś, kto ćwiczy się w cnotach, a nim innych przekona do stylu swego życia – sam stara się zaświadczyć o głoszonej przez siebie prawdzie. W lipcu 1843 r. tak pisał do matki: „Wyznam ci, że to jest trud nad trudy – owo wymiatanie serca swego ze wszelkich brudów, owo oczyszczanie wewnętrznego człowieka tak, aby tworząc innych ludzi podług siebie, był pewny, że dobrze i dla Pana Boga pracuje” (K II 13). Gdy ma się przed oczyma ten ogromny wysiłek Słowackiego, „kruchego człowieka, aby zrozumieć, przetworzyć, opisać, zdążyć, aby jutro być w innym miejscu niż dzisiaj, aby być dalej, wyżej, wyrwać śmierci choć parę słów, parę obrazów” (Szczegłacka-Pawłowska 2010, s. 173), to najadekwatniejszym określeniem tychże poczynań będzie właśnie *walka duchowa* bądź... *ćwiczenia duchowe*.

W jednym z listów do Krasińskiego (styczeń 1846 r.) poeta sam przywołuje „dawną filozofię” w kontekście trudu poznawania siebie oraz formułuje jednocześnie potrzebę wysiłku duchowego, który polega nie tyle na wewnętrznym roztrząsaniu wad charakteru, ile na zastosowaniu zasady przeciwnej:

Wiesz co to jest prawo filozofii dawnej: „**Poznaj siebie samego**”... Nie jest to przestroga ani zachęta, abyśmy poznawali naszą naturę – błędy i wady charakterowe, owszem poznawanie takich wad szkodziłoby człowiekowi... Nie powinien na nie patrzeć – ani przypadkiem odkrytych rozglądać i lubować się nad nimi – ale owszem, przeciwną wiarę w anielstwo swoje urodzić... (K II 117).

Jeśli przejść na grunt duchowości chrześcijańskiej, to owa „przeciwna wiara” znana jest w życiu duchowym, ćwiczeniach duchowych, jako zasada *agere contra*⁷. To zasada ascetyczna, według której przeszkody utrudniające realizację Ewangelii należy usuwać, podejmując przeciwstawną decyzję, przez aktywne przeciwstawienie się pokusom i złu. Nie wiemy, czy Słowacki znał tę zasadę – i nie jest to nawet istotne. Sformułowane przez poetę wskazania – by nie tyle walczyć ze złem przez koncentrowanie się nim, ile raczej wytworzyć w sobie „przeciwną wiarę w anielstwo” – są bowiem niczym innym, jak zastosowaniem starej reguły duchowej, by w ćwiczeniach duchowych skupić się na tym, co pozytywne, i w ten sposób zwalczać zło.

Ile trzeźwości i znajomości natury ludzkiej jest także w słowach poety, gdy pisze do matki:

Czy ty wiesz, droga moja, że prawdziwymi zabójcami czasowymi nas dawnych byli tacy, z kazalnicy i wysokich miejsc od kilku wieków trąbiący śmierć wam (z dodatkiem: jeżeli się nie poprawicie)... Wszak gdybyś ty słudze twemu ciągle mówiła przez lat dziesięć, że kradnie, to na końcu

⁷ Zasada ascetyczna sformułowana przez Ignacego Loyolę.

by kradł; że chory, to nareszcie by zachorował. Przekonaj więc wszystkich około siebie, że są aniołami, ale wprzód uwierz w to, bo fałszywie mówiona rzecz byłaby pochlebstwem... (K II 104).

Wiadomo, że Loyola nie uznawał jałowej walki ze złem przez samo odpychanie zła czy grzechu. Zło, jego zdaniem, trzeba wyrugować przez dobro, złe uczucia – przez dobre, grzechy – przez cnoty. Dzięki tej zasadzie asceza nie ma jedynie negatywnego charakteru, ale to, co pozytywne, jest w niej celem i środkiem do celu (zob. *Objaśnienia i przypisy* w: Loyola 2006, s. 206). Praca nad sobą „staje się miłsza i łatwiejsza, sensowniejsza dzięki dobru, które ma się przed oczyma i które się już praktykuje. Jest to zdrowa zasada psychologii, wychowania i samowychowania” (Loyola 2000, s. 206–207).

Przypomnieć można, iż wysiłek medytowania tradycja chrześcijańska określała pojęciem ascezy, sprowadzającej się koniec końców do ćwiczeń, swoistego rodzaju treningu duchowo-moralnego, natomiast oddziaływanie Ducha Bożego i recepcja doznań tego oddziaływania została wyrażona przez pojęcie mistyki chrześcijańskiej. Medytacja chrześcijańska, co istotne, winna się odwoływać do wymiaru zarówno ascetycznego, jak i mistycznego (Słomka 1992, s. 111).

Loyola, ażeby zobrazować ostateczną niemożność człowieka w samodzielnym dojściu do doskonałości i heroicznosci cnót (na co z kolei stawiali towiańczycy), przywoływał kontekst tzw. duchowych strapiień. Ich naturę i obecność w życiu wewnętrznym człowieka tłumaczył m.in. tym, że Bóg dopuszcza do nich, aby dać człowiekowi poznać, iż nie jest w ludzkiej mocy trwać w ciągłym pocieszeniu i podniesieniu ducha. Podobną intuicję miał i Słowacki, pisząc do matki w październiku 1844 r.: „A wiesz ty, dlaczego tacy jesteśmy? Oto dlatego, że często pozwalaliśmy, że nas fala smutku gięła i kładła na ziemi; a często też, mając jaką robotę, czyniliśmy ją własnymi siłami, nie pijąc ciągle ustami z Boga siły i mocy twórczej – stąd to moc nasza wyczerpała się” (K II 56).

Witkowska (1989, s. 190) przypuszczała na temat życia duchowego Słowackiego, że ten „najpewniej w sposób trwały żył w stanie zachwycenia”. Jednakże stany zachwycenia są niemożliwe do stałego utrzymania w dynamice rozwoju duchowego, i to już Loyola zalecał, aby w czasie pocieszenia pamiętać, że niezawodnie nadejdzie strapienie (ale zalecał pamiętać, że ruch ten zachodzi także w kierunku odwrotnym). Ów święty wskazywał, że pocieszenie duchowe jest darem, stąd nie można rościć sobie do niego prawa ani przypisywać zasługi. Należy raczej przeżywać je w pokorze, mając świadomość, że jest to łaska (zob. *ĆD* 324). Czas pocieszenia jest czasem właściwym, podczas którego człowiek trwa w Bogu. Dlatego też bardzo ważną rzeczą jest, żeby w tym czasie niejako naładować się energią, siłą, Bożą miłością, co dopomaga potem wytrwać w czasie kryzysów i próby (zob. *ĆD* 323).

Spójrzmy, jak podobną prawdę o naprzemienności pocieszeń i strapień duchowych wypowiedział poeta w liście do matki z sierpnia 1844 r.:

Pieść więc, droga moja, i utrzymuj ten stan wysoki duszy twojej – nie mówię, aby on trwać miał bezprzestannie, bo smętne i rozpaczne chwile muszą czasami powrócić i ducha rozhartować; ale radość i pokój boży z większą siłą wrócić powinien i być niby dnem, na którym się inne uczucia malują (K II 50).

Poecie nieobce było chrześcijańskie przekonanie, że trudności i strapienia – odpowiednio przeżywane – przyczyniają się do hartowania ducha.

Znamienna dynamika strapień i pocieszeń znana była już w starożytności: „Pewne niewesołe myśli służą jako przejściowe narzędzia do utwierdzenia się w szczęściu trwałym i nieulotnym. I rzecz jasna, tą właśnie drogą radzą nam iść stoicy” (Stankiewicz [b.r.], s. 248). Wedle dynamiki duchowości chrześcijańskiej zaś: „[...] po pocieszeniu następuje strapienie, po strapieniu pociecha, bo taka jest pedagogia Boża. Bóg pociesza serce nie za pośrednictwem idei, lecz przez cierpienia i przeciwności” (*Objaśnienia i przypisy* w: Loyola 2000, s. 209).

Duchowa obojętność

Od czasów starożytnych ćwiczano się także w obojętności, mającej doprowadzić do równowagi wewnętrznej (*autarkeia*). „Obojętność” jest również jednym z kluczowych pojęć duchowości ignacjańskiej. Uznawano ją za tarczę przed nieładem i złym wpływem uczuć nieuporządkowanych (*Objaśnienia i przypisy* w: Loyola 2000, s. 186). Nie oznacza ona jednak bierności, bezczynności, niepodejmowania inicjatywy czy też pasywnego oczekiwania na działanie Boga. Loyola *przecież stale podkreślał*, by pragnąć „więcej” (*magis*) w służbie Bożej. Ćwiczenia duchowe, które zalecał św. Ignacy, mają za zadanie uzyskanie obojętności, a także „odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego życia tak, by nie ulegać jakiemukolwiek nieuporządkowanemu przywiązananiu” (ĆD 21).

Krzysztof Mrowcewicz (1994, s. 334) tak natomiast tłumaczył ignacjańską zasadę obojętności:

Oznaczało to w praktyce, że wszystko co otacza człowieka (ba, także on sam, jego ciało i zmysły), nie jest samo w sobie ani dobre, ani złe. Moralna ocena rzeczywistości zależy właściwie li tylko od ludzkiego postępowania. Jeśli wszystkie rzeczy są etycznie obojętne, można je swobodnie stosować, dążąc do jednego celu człowieka.

Loyola jako egzemplaryczne podawał cztery główne dziedziny, w których może się ćwiczyć i sprawdzać ludzka obojętność: zdrowie – choroba, bogactwo – ubóstwo, szacunek – pogarda oraz życie długie – życie krótkie. Św. Ignacy pisał:

Doszedłem do takiego usposobienia, że już nie chcę ani nie skłaniam się bardziej do posiadania bogactwa niż ubóstwa, do szukania bardziej zaszczytów niż wzgardy, do pragnienia życia długiego raczej niż krótkiego, byleby to w jednaki sposób służyło Bogu, naszemu Panu i zbawieniu mojej duszy (ĆD 166).

Loyola takie podejście zalecał zresztą „we wszystkich innych rzeczach” (ĆD 166). Obojętność bowiem odnosi się do wszystkich wartości, które człowiek może wybrać w sposób wolny.

Przyjrzyjmy się zatem, jak u Słowackiego wyglądało zaprawianie się w obojętności w dziedzinach wskazanych przez Loyolę. W korespondencji Słowackiego prześledzić można zapis jego wzrastającej wolności i dystansu wobec rzeczy i sytuacji, które wcześniej wcale nie były mu obojętne: sława (to o nią się przecież w młodości modlił do Boga), powodzenie, ludzka opinia, wygląd, światowy styl życia, zdrowie, pieniądze. Jego duchową przemianę i obojętność wobec rzeczy świata tego wyrażają znakomicie słowa listu, w których poeta po trosze łąał, po trosze cierpliwie przedkładał po raz kolejny matce:

Dlaczego ty, droga, chcesz ode mnie szczegółów życia mego i materialnych okoliczności? Na wszystkie pytania, które by mi zadał człowiek pospolicie chcąc osądzić, czy jestem szczęśliwy, odpowiedziałbym w takim sposobie, że człowiek ten osądziłby, iż mi wszystkiego, co do szczęścia należy, nie dostaje. Albowiem jeśli szczęściem jest zabawa, tej nie znam – jeśli pieniądze, tych mam tyle, ile mi potrzeba, ale mniej, niżby się owe-mu człowiekowi dla szczęścia żądać przyszło – jeśli szczęście jest w pochwałach od ludzi odbieranych i w oczy mówionych, to takich jak nie słyszę, a ile razy słyszę, to wzdygam się, czując niby wstyd jakiś i uczucie upokorzenia. [...] A jednak jeżeli ty prawdziwie szczęścia mego żadasz, to powinnaś mi wierzyć teraz, kiedy mówię, że jestem pełen jakiejś wewnętrznej radości, która się czasem aż w głosie moim tonem śpiewu przebija [...] (K II 52).

O tym, jak dalece stał się wolny i obojętny wobec otaczającej go rzeczywistości, dobitnie świadczą też jego słowa z grudnia 1847 r.: „bylebym nie był głodem zmuszony pójść w służbę ludzką, nie dbam o resztę” (K II 154). Poeta zatem nie życzył sobie ędzy i byleby jej widmo go ominęło – reszta była mu obojętna. Duchową obojętność Słowackiego poświadczają także jego słowa, że lepiej jest „trochę gorzej jeść – trochę ciałniej albo ciemniej mieszkać, a żyć

samym widokiem żyjących niż chodzić z lornetką między obrazy i posągi”. Ascetyczny styl jego życia egzemplifikuje także list ze stycznia 1848 r.: „W rozrywki jestem ubogi, bo sam rozrywania się straciłem uczucie” (K II 162). Tak istotne jeszcze kilka lat temu wykwintne stołowanie się i staranny dobór potraw również straciły dla poety swą niegdyśszą wagę. „Jadło mi jest obojętne” – pisał w dalszym ciągu tego listu. Jak widać niespecjalnie wziął sobie do serca wskazówki Towiańskiego, który był zdystansowany wobec niektórych chrześcijańskich praktyk ascetycznych oraz wszelkich „martyfikacji” dotyczących ciała. Mistrz z Antoszwińców proponował w to miejsce właściwe używanie wina, wódki, piwa, tytoniu, tabaki, kawy, które na równi z kąpielami i przechadzkami „podmagają ciało”, a przez to i duchowi (Towiański 1882, s. 181–182). Czy jest ktoś, „któż by temu zaprzeczył, że wino, wódka, piwo itd., należnie używane, są bardzo pożyteczne, a nawet dla wielu należą do niezbędnych potrzeb życia” (Towiański 1882, s. 181). Słowacki natomiast z pełnym dystansem do spraw stołowania się twierdził, że gdy „bifstek był z piaskiem, a ryba nieświeża”, obiadem mu była „filiżanka rosółu i kawałek chleba” (K II 162). Zresztą już w listopadzie 1834 r. na wpół serio pisał, że „Bóg tworząc człowieka jeden tylko błąd popełnił [...], że człowiek bez jedzenia żyć nie może” (K I 279). Łubieniewska (1994, s. 97), komentując ów list poety, pisała: „Zaczem dowiódłszy ironicznie, iż «Najpiękniejszą religiją na świecie byłaby sekta bezjedzących» – napomynał, że ten nowy gatunek zachowałby pewnie inną wadę – lenistwo («ale ja lenistwa do grzechów śmiertelnych nie liczę»)”. Szturc z kolei zauważał, że wybrednemu podniebieniu Słowackiego „chleb domowy” zaczął się marzyć dopiero w 1841 r. Badacz stwierdzał, że „«łóże domowe» i «chleb domowy» stały się znakiem przemiany. Odtąd *menu* poety będzie coraz bardziej ubogie, wreszcie zapomni w ogóle o nim informować” (Szturc 2000, s. 172).

Słowacki zachowywał wstrzemięźliwość nie tylko w kwestiach jedła i ubioru. Duchowe wyciszenie korespondowało bowiem u niego z niechęcią do rozmów o bliźnich, w miejsce tego zachowywał powściągliwość w słowach. Feliński (1986, s. 261) wspominał z szacunkiem, że jeśli chodzi o poetę, to

pięknym też rysem jego charakteru było to, że nie lubił źle mówić o ludziach, a im boleśniej był przez kogo dotkniętym, tym uparciej o nim milczał. W ogóle rozmowa o żyjących osobach, tym bardziej zaś nicowanie życia prywatnego, tak zwane plotki i komeraże wstręt w nim obudzały; wolał zawsze mówić o kwestiach ogólnych.

W innej relacji Feliński (1895, s. 161) powtarzał z mocą owo spostrzeżenie: „Jak już powiedziałem, Słowacki nie lubił schodzić do potocznych rozmów, tak, iż osobistych jego zwierzeń nigdy prawie nie słyszałem”.

Sam poeta w liście z października 1845 r. stwierdzał, że nie rozumie takich spotkań i ludzi: „kiedy oni obojętnie schodzą się dla zamienienia wzajemnego

kilku foremnych myśli”, podczas gdy „ja do każdego zbliżam się niby do brata... z chęcią, aby mu serce zapełnić, rozum zamienić w mądrość, wskrziesić go niby...” (K II 98).

O wewnętrznym spokoju i duchowej obojętności pisał artysta także w liście do Teofila i Hersyllii Januszewskich, gdzie opisywał postawę swej matki niemają zaskoczony jego przemianą: „spodziewała się widzieć Julka, a znalazła spokojnego człowieka, w którym bicie serca zostało odmienione, umysł spokojny, cierpliwość i zarazem **wielka obojętność** [podkr. M.K.] na dniowe zmiany i smutki ludzkie” (K II 234). Matka Słowackiego – zaniepokojona i nierozumiejąca momentami duchowej przemiany syna – była mu powodem nie lada strapienia, gdy zwracała się doń jak do dawnego, starego człowieka, narażając się tym samym na gorzkie wyrzuty z jego strony. Pisał Słowacki do matki, podkreślając jakże przykre dla niego słowa: „z r o b i ć k a r i e r ę, ten wąż straszliwy! Zdruzgotałbym go jak węża, gdyby on jeszcze gdzie ukryty leżał w twoich miłosnych dla mnie zachęceniach” (K II 74). Z jaką frustracją u kresu swego życia (styczeń 1848 r.) wyrzucał poeta Salomei Bécu:

Do jakiegoż ty mię stanu przywiodłaś? Oto muszę się fiksatem nazwać przed Matką moją, abym wytłumaczył duszę moją! [...] Więc myślisz, że zebranie pewnej liczby talentów i pewnej ilości ludzkiego szacunku jest to wszystko to, do czego twój syn może dążyć na ziemi? (K II 161).

O osiągnięciu stanu wewnętrznej wolności i obojętności wobec doświadczanej rzeczywistości świadczy także jego listowna deklaracja ze stycznia 1848 r.: „Droga Matko moja, zmieniła się moja natura – jako ciało ani z rozkoszy żadnej uciechy się nie mogę, ani mię boleść cielesna może udurzyć” (K II 161).

Obojętność w pejoratywnym tego słowa znaczeniu, odsyłającym raczej do „letniości”, robiła jednak na poecie jak najgorsze wrażenie. Wobec ludzi „obojętnych” poeta potrafił się zdystansować bez specjalnych sentymentów, o czym zaświadczał w liście ze stycznia 1846 r. pisanym do Krasieńskiego: „[...] ta jesień ciężka była dla mnie, ludzie jeszcze większym niż jesień ciężarem. – Z obojętnymi rozbrat wziąłem – jeżeli mi Bóg nowych nie nadeszle – samotnym zostanę bez skargi...” (K II 115). Słowa te potwierdzają jednak przede wszystkim ogromną wolność duchową poety. Rad byłby on dzielić się swoją nauką i odkryciami z ludźmi, jeżeli jednak nie zechcą oni jego nauki przyjąć, a Bóg nie nadeszle nowych „uczniów”, artysta gotów jest ze spokojem pozostawać w samotności.

Równowaga wewnętrzna

Obojętność i dorastanie do niej oznaczają zatem duchową walkę i wysiłek, aby dojść do stanu wewnętrznej i osobistej wolności wobec rzeczy i całkowitej

dyspozycyjności wobec Boga. Owa równowaga duchowa jest jednym z istotniejszych owoców życia medytacyjnego. „Starać się o zawsze o równowagę, chociażby okoliczności nie wiedzieć jak burzliwe były” – pisała św. Faustyna Kowalska (2000).

Opanowanie wewnętrzne poety dokumentują słowa skreślone do matki w grudniu 1846 r.: „Ty wiesz, ja, ogień chodzący, ja, niegdyś dziecko niepoahamowane, teraz żyję, jak gdyby we mnie nic ludzkiego nie było – ani krwi, ani żądz, ani chęci, ani zawrzenia, ani wybuchu [...]” (K II 144). Rok później (grudzień 1847 r.) poeta oznajmia jej: „skromnie żyję w mieście” i pisze, że prowadzi życie „wcale nie światowe i modne”, po czym raz jeszcze zapewnia o swej równowadze i obojętności duchowej:

Obaczysz to wszystko i może nad tym będziesz cierpiąca, widząc, że ja równo na eleganckie, jak na zmysłowe ponęty patrzę bez współczucia żadnego, ale spodziewam się, że uczujesz wewnętrzną moją wesołą i rozradowaną duszę – a wtenczas dasz mi się pokonać we wszystkich żądaniach twoich, które chcą dać mi szczęście, których ja nie chcę albo których mi już kosztować bez unizenia mojej duchowej natury nie wolno (K II 158).

Taki stan duchowego opanowania w patrzeniu na „elegantkie, jak i na zmysłowe ponęty” można także określać głębokim wewnętrznym spokojem, który jest nie tyle cechą temperamentalną, ile postawą wypracowaną wskutek życia medytacyjnego. W kwietniu 1844 r. Słowacki nie krył przed matką, że największą radość uczułby, gdyby w jej listach zobaczył „spokojność... i moc Chrystusowej natury” (K II 35). Owa „spokojność” była dyspozycją, która czyniła na pocie niemałe wrażenie już w 1837 r. Pisząc do matki list, w którym swoją podróż do Grecji, Egiptu, Syrii, Palestyny uznał za „skończoną prawie”, skreślił do niej również wiele mówiące słowa: „Spokojności! Byłem nad jeziorem, gdzie niegdyś Chrystus z taką spokojną pokazywał się twarzą, choć bardzo cierpiał w głębi serca” (K I 343). Ze słowami o umiejętności zachowania spokoju mimo doznawanych cierpień koresponduje kwestia wypowiedziana przez poetę kilka lat później. W liście do Krasieńskiego (styczeń 1846 r.) Słowacki zwierzał bowiem, że jego wyciszenie i spokój były przez ludzi „próbowane”. Zapewniał jednak adresata, że „[...] spokojność, którą, jak ty sam nawet sądzisz, włożyłem przez dumę na czoło moje, niby maskę noszoną z potrzeby na tej ostatniej redukcji telegocześnieści... Spokojność moja prawdziwa jest – nie jest wszakże bez cierpienia” (K II 114).

Niegdyś, jeszcze w czerwcu 1836 r., poeta owej równowagi wewnętrznej zachować nie umiał. Skarżył się więc na brak spokoju wewnętrznego, a także odczuwał potrzebę posiadania „podpórek”. Pisał w liście do matki w czerwcu 1836 r.: „Podpórką nazywa się u mnie... trudno mi to wytłumaczyć... jest to coś, co mnie kocha coś, co mnie broni od myśli, że jestem samotny na świecie – jakaś

postać, co mi patrzy ze łzami w myślące czoło i oczy” (K I 332). Zdaniem Łubieniewskiej (1994, s. 51) „dla natury czerpiącej soki żywotne z sentymentów, jakimi darzy ją otoczenie obecność takiej «uczuciowej protezy» jest bowiem niezbędna”. Istotna dla poety była jednak nie tylko konieczność posiadania kogoś zaradzającego jego emocjonalnej samotności. Sam także musiał się „podpierać się” lubieniem kogoś: „Przywykłem nie do kochania czegoś – ale do lubienia czegoś na ziemi. Dlatego jestem niespokojny, dlatego w Neapolu nie chce mi się dłużej siedzieć”. W dalszej części listu dodawał, że będzie się starał zatem „zapełnić tę czczość, która mnie teraz nadto lekkim czyni i nosi po wierzchu wszystkich wrażeń” (K I 332). Po prawie dziesięciu latach (grudzień 1845 r.) jego deklaracje nie pozostawiają żadnej wątpliwości, że mamy do czynienia z innym człowiekiem: „O spokojność tę najbardziej mi chodzi, o więcej nie dbam” (K II 102).

Jednak nie każde wyciszenie i równowaga poety były heroicznie wywalczone. Bywało, że stan wyciszenia, wewnętrznej równowagi, towarzyszył mu już od samego poranka, utrzymywał się cały dzień i nie był efektem specjalnych zmagañ duchowych: „Teraz ja budzę się rano i wraz rozweselony jestem wnętrnie, i już na cały dzień taki zostaję, gotów każdego, co się przybliży, oblać jasnością ducha i rozradować go, aż się do harmonii ze mną ułoży... Zdobywcą jestem duchowym...” (K II 102).

Łubieniewska (1994, s. 123) w odniesieniu do pracy duchowej Słowackiego przywoływała również termin *ćwiczenia duchowe*, jednakże jako owoc tych ćwiczeń widziała egzaltację⁸ lub uzyskiwanie „czystego” tonu, jak przystało na „ucznia mistrza Andrzeja”. Tymczasem ukazywanie Słowackiego jako kogoś, kto duchowo terminował przede wszystkim za czasów swego pobytu w Kole Sprawy Bożej, wydaje się krzywdzącą opinią o poecie. Taż sama autorka pisała przecież znamienne słowa: „Nie mogąc się wdrzeć w głąb religijnego doświadczenia drugiej osoby, warto mieć na uwadze biblijną wskazówkę: «po owocach ich poznajcie»” (Łubieniewska 1994, s. 170). Owocem duchowych ćwiczeń Słowackiego w ostatnich latach jego życia nie była egzaltacja i nie był „czysty” ton. Te lata życia poety obfitują w deklaracje niepozostawiające wątpliwości co do jego wewnętrznego opanowania i duchowej równowagi. Wszystkimi zarzucającym mu duchową egzaltację poeta wciąż na nowo odpowiada słowami z listu do matki, które skreślił w październiku 1845 r.: „Ty chcesz ode mnie opisu stanu mego... może nawet widzisz mnie z daleka w jakiejś nadzwyczajnej egzaltacji [...] Otóż raz na zawsze proszę cię, nie zwątp o mojej wewnętrznej ducha spokojności” (K II 98).

⁸ Łubieniewska (1994, s. 37) pisała, że w okresie mistycznym u Słowackiego „egzaltacja” była „wysokim, pożądanym celem duchowych ćwiczeń”.

Konsekwentne praktykowanie ćwiczeń duchowych i wkładana w to praca owocowały zatem w życiu Słowackiego tym, co pospolicie zwie się uduchowieniem i całkowitym zarzuceniem „spraw ciała”. „Nie wiem, czyby ci miłsze były cielesne różne opisy szczegóły życia mojego, ale ja tych nie mam wcale... a z nikim już nie prowadzę innej rozmowy, uważając życie za ważną bardzo sprawę” (K II 106) – pisał do matki w liście z grudnia 1845 r.

Być może *Ćwiczenia duchowe* Loyoli wydają się zbyt odległym kontekstem dla doświadczeń wewnętrznych Słowackiego. Tym bardziej że nie sposób udowodnić, ażeby Słowacki miał styczność z dziełem hiszpańskiego mistyka i wskazówkami zawartymi tam odnośnie do medytowania. Na „miejsca wspólne” medytujących, oddzielonych niejednokrotnie całymi epokami, wskazywał jednak Dąbrowski w studium genologicznym o medytacji Dąbrowski (1989). Z kolei w liście do Czesława Miłozza (pisanym w Pornic, 8 lipca 1960 r.) Merton (2003, s. 75) stwierdzał: „[...] Simone Weil powiada, że życie mistyczne rządzi się swoimi prawami, a realność tego życia potwierdzają pisma kontemplatyków różnych religii, którzy zawsze mówią o takim samym doświadczeniu, i nawet ich próby ujęcia w słowa są identyczne”.

Tak więc bez żadnej przesady stwierdzić można, iż główne zasady życia duchowego i jego rozwoju są ponadczasowe i niezmiennie mimo mijających epok, doświadczenia medytacyjne (i kontemplacyjne) zaś wykazują niejednokrotnie zadziwiająco podobieństwo nawet wśród ludzi oddzielonych epokami. *Ćwiczenia duchowe* Loyoli – spisane prawie pięć wieków temu – są tak samo aktualne i praktykowane do dzisiaj. Poza tym „stanowią one najbardziej nasycony doświadczeniem i metodycznie uporządkowany podręcznik medytacji, jakim Zachód dysponuje i jaki ma do zaoferowania Wschodowi” (Lotz 1987, s. 14).

Wystarczy tu chociażby przypomnieć, że zdanie otwierające pierwszy tydzień *Ćwiczeń duchowych* Loyoli brzmi: „Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją” (ĆD 23). Współbrzmia z tą podstawową dewizą Loyoli słowa Słowackiego: „nie na to jesteśmy na ziemi, abyśmy szukali próżnej uciechy [...] ale dla chwały bożej jesteśmy” (K I 498).

Słowacki zatem w swej odrębnej i indywidualnej duchowej drodze odkrył i przyswoił na własny użytek wiele reguł będących nieodmiennymi i stałymi prawdami duchowości chrześcijańskiej, czym wpisał się w chrześcijański nurt doświadczeń medytacyjnych.

Medytacyjny styl życia i związane z tym ćwiczenia duchowe polegają na świadomym wysiłku walki z samym sobą, ze złem w sobie, aby utworzyć Bogu drogę do serca. „Iluż to samotnych godzin trzeba było na przełamanie mojej natury!” – pisał Słowacki do matki w sierpniu 1842 r. „Ile pracy, której nigdy bym nad sobą nie użył, gdyby mi życie było zwyczajnym trybem płynęło. [...]

Błogosławion niech więc będzie Bóg za to wszystko, co zesłał dotychczas!” (K I 493).

Nim Słowacki osiągnął duchową równowagę i wyciszenie wewnętrzne, wkładał w to niejednokrotnie wiele trudu. Dorastając do postawy medytacyjnej, poeta walczyć musiał i ze swoimi wielkopańskimi nawykami, i z niespokojnym zabieganiem o sławę.

Bliski przyjaciel poety i świadek jego ostatnich chwil, Feliński, tak podsumował efekt duchowych zmagania poety:

Nawet nierozdzielne z ludzką naturą uczucia serca umiał on podnieść do tych wyżyn nadziemskich, gdzie panuje niezmacony pokój z zamięłowania woli Bożej płynący. Żadnej burzy, żadnego narzekania, żadnej nawet niecierplivej żądy jego dusza nie znała, pomimo iż po ciemnej postępowal drodze, tęskniąc ustawicznie do lepszego niż obecny świata (Feliński 1986, s. 259).

W innej relacji Felińskiego czytamy:

W owej epoce [na dwa lata przed śmiercią – M.K.] życie jego, o ile po ludzku sądzić można, było bez skazy, tak że najwięksi przeciwnicy jego nic mu pod względem obyczajów nie zarzucali. Uwzględniając osamotnienie, na jakie dobrowolnie skazał się wówczas w najburzliwszej stolicy świata, można by go nazwać anachoretą znad Sekwany, który – jak niegdyś św. Paweł Pustelnik – od nawiedzających go dowiadywał się, co się działo wokoło tej jaskini, do której się schronił (Feliński 1895, s. 160–161).

Zrzucenie przez Słowackiego fantazyjnych kamizelek, szarawarków, burnusów, perskich „szkarpetek”, czerwonych wstążek i stylu życia stojącego za tymi barwnymi i awantażowymi kostiumami nie dokonało się od razu. Oczyszczenie duchowe pełne było zmagania i duchowych walk, w czym poeta wspomagał się medytacjami Pisma Świętego i coraz bardziej konsekwentnym utrzymywaniem ciszy wewnętrznej. Jego ćwiczenia duchowe, tak bardzo momentami zbieżne z dynamiką chrześcijańskich ćwiczeń duchowych, ukazują postać coraz bardziej zaprawioną w duchowej obojętności i równowadze, kogoś znakomicie zorientowanego w subtelności walk wewnętrznych.

Feliński (1895, s. 161) nazwał Słowackiego „anachoretą znad Sekwany”, Łubieniewska (1994, s. 175) zaś „duchowym terminatorem”. W pełnej harmonii z tymi określeniami pozostaje miano *homo meditans*.

Bibliografia

- Baudelaire C. (1971), *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, tłum. i oprac. A. Kijowski, Warszawa.
- Burzka-Janik M. (2013), „Kaszmirowa kamizelka” kontra „zagonowa kapota”, czyli *autoportret dandysa wylaniający się w listach Słowackiego*, w: *Piękno Juliusza Słowackiego*, Białystok, t. 2.
- Dąbrowski S. (1989), *Medytacja. Studium genologiczne*, cz. I–II, „Przegląd Humanistyczny” z. 4–5.
- Dobkowska J., Wasilewska J. (2016), *W cieniu koronkowej parasolki. O modzie i obyczajach w XIX wieku*, Warszawa.
- Feliński Z.S. (1895), *Ze wspomnień o Słowackim*, „Czas” nr 156, 158.
- Feliński Z.S. (1986), *Pamiętniki*, oprac. E. Kozłowski.
- Hadot P. (1992), *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa.
- Kowalczykowa A. (2003), *Słowacki*, Wrocław.
- Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2000, nr 792.
- Kudyba W. (2003), *Medytacja Norwida*, w: *Liryka Cypriana Norwida*, red. P. Chlebowski i W. Toruń, Lublin.
- Kulesza M. (2017), *Słowacki medytacyjny. Późny etap życia i liryki Juliusza Słowackiego w świetle medytacji*, Lublin.
- Lotz J.B. (1987), *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, tłum. J. Zychowicz, Kraków.
- Loyola I. (2000), *Ćwiczenia duchowe*, tłum. J. Ożóg, Poznań.
- Łapiński K. (2011), *Marka Aureliusza ćwiczenia w patrzeniu*, w: Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, tłum., wstęp i komentarz K. Łapiński, Warszawa.
- Łubieniewska E. (1994), *Laseczka dandysa i płaszcz proroka*, Warszawa – Kraków.
- Merton T., Miłosz C. (2003), *Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków.
- Mrowcewicz K. (1994), *Polska poezja medytacyjna XVI stulecia – od Danyszka do Grabowieckiego*, w: *Nurt religijny w literaturze polskiego średniowiecza i renesansu*, red. S. Nieznanowski i J. Pelz, Lublin.
- Okulicz-Kozaryn R. (1995), *Mała historia dandyzmu*, Poznań.
- Oleksowicz B. (2013), *Słowackiego maski dandysa*, w: *Piękno Juliusza Słowackiego*, t. 2: *Universum*, red. J. Ławski, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok.
- Przybylski R. (1986), *Gentelman i dandys*, w: *Style zachowań romantycznych*, red. M. Janion, i M. Zielińska, Warszawa.
- Sadkowska B. (1972), *Homo dandys*, „Miesięcznik Literacki” nr 8.
- Sawrymowicz E. (oprac.) (1962), *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, t. 1–2, Wrocław.

- Sikora A. (1984), *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa.
- Słomka W., *Medytuję więc jestem*, Łódź 1992.
- Stankiewicz P. (b.r.), *Sztuka życia według stoików*, Warszawa.
- Starnawski J. (1956), *Słowacki we wspomnieniach współczesnych*, Wrocław.
- Sudolski Z. (1999), *Słowacki. Opowieść biograficzna*, Warszawa.
- Szczeglacka-Pawłowska E. (2010), *Medytacja – kontemplacja – samoświadomość. Juliusz Słowacki „Dusza się moja zamyśla głęboko...”*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*, red. T. Kostkiewiczowa i M. Saganiak, Warszawa 2010.
- Szturc W. (2000), *Juliusz Słowacki – Europejczyk i dandyś (pomiędzy książką a garderobą)*, w: *Juliusz Słowacki – poeta europejski*, red. M. Cieśla-Korytowska, W. Szturc, A. Ziółowicz, Kraków.
- Towiański A. (ROK), *Pisma*, t. 1, Turyn.
- Witkowska A. (1989), *Towiańczycy*, Warszawa.
- Zawadzka I. (2002), *Dandyś*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz i A. Kowalczykowa, Wrocław – Kraków.

Streszczenie

Homo dandys a homo meditans.

O przemianie duchowej Juliusza Słowackiego

Niniejsza praca omawia zagadnienie przemiany duchowej Słowackiego, które było już przedmiotem wielokrotnych badawczych analiz. Jednakże ustalenie problematyki duchowej transfiguracji poety w świetle medytacji chrześcijańskiej i „Ćwiczeń duchowych” Ignacego Loyoli wydobywa z tego zagadnienia nowe sensy.

Słowa kluczowe: medytacja, duchowa przemiana, dandyzm

Summary

Homo dandys and homo meditans.

Of Juliusz Słowacki's spiritual transformation

This work describes the issue of spiritual transformation of Juliusz Słowacki that has already been the subject of numerous research analysis. Nevertheless, both Christian meditation and spiritual exercises of Ignatius Loyola put new insights to the problem of spiritual transfiguration of the poet.

Keywords: meditation, spiritual transformation, dandyism