

LIDIA WIŚNIEWSKA
(Bydgoszcz)

Znane i nieznane przygody Sindbada-Żeglarza i Każdego

1. Złożoność przygody egzystencji

Przedmiotem mojego zainteresowania stanie się tu właściwie jeden utwór Bolesława Leśmiana: *Nieznana podróż Sindbada-Żeglarza*¹. A zasadnicze tezy związane z nim dają się ująć następująco.

Przedmiotem swego opisu czyni bohater spotkanie z „baśni królową”, zakończone ostatecznie odrzuceniem jej (pozbawianej przezeń stopniowo właściwej jej komplikacji) przez niego. Można by więc powiedzieć, że oto nieznana przeszłość odsłania się na naszych oczach, stając się powoli znaną już terażniejszością. Ale pojawienie się tej przygody, podobnie jak jej zakończenie, byłoby niejasne bez zrekonstruowania innego, wcześniejszego doświadczenia Sindbada z dziewczyną „zwyczajną”, która jednakże go odrzuciła, nie chcąc lub nie mogąc osiągnąć pułapu przezeń wyznaczanego. Tu przeto znana już terażniejszość odsunięta została przez bohatera w zacierającą się przeszłość. Zacierającą się jednak do czasu: w istocie czeka ona tylko na dogodny moment, by wrócić do istnienia poprzez działania i świadomość Sindbada. Tak więc wyłanianie się z nieistnienia i spychanie w nie – podobnie jak wyłanianie się

¹ B. Leśmian, *Nieznana podróż Sindbada-Żeglarza*, w: *Poezje*, wyd. III, Warszawa 1979, s. 75–104 (dalej cytaty sygnują literą N i opatrują numerem strony).

z poznawczej nieobecności i spychanie w nią – mają tu charakter zwierciadlanych odbić, co sprawia, że zaakcentowana przygoda uzmysławia ową odsuniętą w cień i odwrotnie. W ten sposób „znane” i „nieznane” pozostają ze sobą w dynamicznym związku, domagającym się ujęcia holistycznego, w którym zarazem powtarzające jeden motyw (miłości) i odwracające go (bycie porzuconym – porzucenie; niedosięganie „nieba” przez kobietę – niedosięganie złożoności kochanki przez męczyznę) dwie historie tworzą także historię jedną, wewnętrzną antynomiczną.

„Znane” i „nieznane” jednak dopełniają się także na innej płaszczyźnie. Przygody Sindbada, relacjonowane z jego osobistego punktu widzenia, będące zatem z założenia wymiarem istnienia kogoś konkretnego, obdarzonego tożsamością (acz tożsamością głęboko zakotwiczoną w kulturze) akcentują na pierwszy rzut oka – poprzez owo „ja” – i czynią jawnym, znanym aspekt jednostkowy istnienia. Z drugiej jednak strony regularność wspomnianej zwierciadlanośc przygód jest tak wyraźna, że skłania do potraktowania ich jako modelu pewnej ogólnej sytuacji człowieka-w-świecie. Regularność owa bowiem wydobywa poniekąd podstawowe zupełnie możliwości egzystencji ludzkiej. Konkretny człowiek, podmiot występujący u Leśmiana jako mężczyzna, może w swym istnieniu zrealizować zasadniczo dwie konkurencyjne możliwości: osiadłego „pastucha tęsknoty” i wędrującego żeglarza, znajdującego Eden, lecz niezdolnego się w nim zakotwiczyć (w sensie prawie dosłownym). I świat, zewnętrzny wobec podmiotu a uosabiany przez kobiety, może zaoferować mu również dwie propozycje: zwyczajności, która jednak mu umyka, oraz niezwykłości, przed którą z kolei on się w końcu uchyla. Tak więc widoczne na pierwszy rzut oka przesłanie pozornie nader fantastycznej, a zarazem jednostkowej, historii domaga się także ujawnienia jego modelowego, niemal matematycznie precyzyjnego wymiaru ogólnego, w którym Sindbad staje się Każdym. Ponadto wskazana tu (już podwójna: ontologiczna i poznawcza) dwoistość wykazuje daleko idącą skłonność do – by użyć określenia Derridy – rozpleniania się.

W konsekwencji oznacza to – po pierwsze – że w jednej z wymienionych składowych owego całościowego, a przy tym paradoksalnego węzła, mianowicie w ontologicznej, nieznana podróż Sindbada będzie również dwoista, czy nawet podwójnie dwoista. Dwoistość w tej mierze sygnalizują konkurencyjne wymiary przestrzeni: wysokość pobudzająca do lotu (górnego, lecz, niestety, połączonego z bólem) i żeglowanie wprowadzające związek z głębią (a oferujące brak cierpienia). Ponadto dwoistość ujawnia się jako stałość ładu,

obrysowanego określonymi jasno granicami (sygnalizującymi tożsamość) oraz zmienność, płynność, falistość wody (zdolnej do przenikań i utożsamień). Można zatem przyjąć, że doświadczenie wspomnianego podróżnika obejmuje jednostkowe i w swej odmienności „typowe” doświadczenia przestrzenne: wysokości (niebo, duchowość) i głębokości (ziemia, materia) oraz jednoczącej je w ogóle spacialnej stałości (ład), którą z kolei równoważą temporalna zmienność (sygnalizowana przez wodę). Ostatecznie zaś wszystkie te elementy stanowią składowe wielości: wewnętrznie „nieczystej”, niejednolitej, ale niewątpliwie przy tym jednej (czytelnej jako jedność) – czasoprzestrzeni. Zatem przygody Sindbada cechuje tworzenie z pojedynczych wymiarów – układu holistycznego, konstytuującego nierozdzielność przeciwieństw: czasu i przestrzeni (w tej ostatniej z kolei – wysokości i głębi) i ostatecznie – swoistą nierozstrzygalność² egzystencjalnej „podróży”.

Natomiast we wtórej z występujących w (paradoksalnym, lecz całościowym) wyjściowym związku składowych wspomnianego na początku węzła – w poznawczej – można ujawnić co najmniej dwa sposoby opisu świata, które konkurując ze sobą, jednocześnie się dopełniają. Te dwa sposoby opisu można skonkretyzować nawiązując do występującego u Eliadego³ rozróżnienia paradygmatu (czy mitu) nowoczesnego i archaicznego (tradycyjnego): pierwszy wnosi ze sobą linearność i następstwo ujawniające się czy to w związkach przyczynowo-skutkowych bądź celowościowych, czy to w zaistnieniu hierarchii (bądź – dodajmy – tego, co Lovejoy nazywa wielkim łańcuchem bytów⁴), drugi natomiast konstytuowany dzięki kołowości i współlistnieniu pociąga za sobą dopełnianie się sprzeczności, jedność wielości, jednaką odległość przeciwieństw od środka oraz falowy charakter zmian (i stałości). Pierwszy z nich wyodrębnia wewnętrznie jednolite tożsamości (akcentując typowość) i wprowadza zewnętrzne różnice; drugi – raczej utożsamia (unifikuje), pokazując podobieństwo wewnętrznych różnic w polimorficznych bytach.

² Można tu mówić o nierozstrzygalności w sensie wywodzącym się z Derridy (zob. np. *Farmakon*, przeł. K. Matuszewski, w: *Pismo filozofii*, wybór i przedmowa B. Banasiak, Kraków 1993), jak i w innych sensach tego pojęcia, przywoływanych np. przez R. Nycza (*Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze*, Warszawa 1995, szczególnie s. 116–117).

³ M. Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, transl. from French by W.R. Trash, New York 1959; także: *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998.

⁴ A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei*, przeł. A. Przybysławski, Warszawa 1999.

Warto przy tym zauważyć, że owe dwa paradygmaty realizowane są w opisywanym utworze na dwa odmienne sposoby. Sam Sindbad mianowicie urzeczywistnia je kolejno po sobie (jakkolwiek w efekcie końcowym – wspólnie): najpierw realizuje nowoczesny, potem archaiczny, potem znów wraca do nowoczesnego – by jednak natychmiast uzmysłwić nieodzowne dopełnienie go przeciwną propozycją. Z kolei każda z towarzyszących egzystencjalnemu podróżnikowi kobiet uosabia oddzielnie tylko jedną z tych propozycji (a podważenie czystości takiego urzeczywistnienia prowadzi do śmierci „czegoś” w mężczyźnie lub w drugim przypadku – do śmierci kobiety). W modelowy sposób mężczyzna w tym układzie realizuje wewnętrzne współistnienie konkurencyjnych paradygmatów (ich wielość) w jednej osobowości, przeto sygnalizuje raczej własną polimityczność (w sensie, po który można sięgnąć do Odo Marquarda⁵), gdy tymczasem kobiety reprezentują zewnętrzną wobec niego konkurencyjność paradygmatów wykluczających się wzajemnie (przywoływanych zatem bardziej może w duchu Eliadego) występując jako rywalki. Jakkolwiek – rywalki pretendujące do osiągnięcia w ramach „tego samego” jednak czegoś nieco „innego”.

Tak więc, powtórzmy, egzystencjalna przygoda Sindbada-Żeglarsza zawieszona zostaje (jednak w obu sferach: ontologicznej i poznawczej) między dwiema za każdym razem, tyleż oddzielnymi, co nierozdzielными, drogami: w sensie ontologicznym charakteryzującymi się określeniem bytu jako „wartościującego” wyboru i następstwa w czasie, a zarazem jako nierozstrzygalnej wielowymiarowości w przestrzeni, w sensie zaś poznawczym – ujęciem owego bytu w perspektywie paradygmatu nowoczesnego (linearność) lub tradycyjnego (kołowość). Przy czym sam zainteresowany, skupiając w sobie wszystkie rozwiązania, zdolny jest odpowiadać na odmienne wyzwania wnoszone pojedynczo przez rzeczywistość uosabianą w towarzyszących mu kobietach. Każde zaś z tych rozwiązań oznacza swoiste zagrożenia i obietnice. Gdy bowiem pierwsza droga ku si zwierciadłem, które srebrzystą powierzchnią, podobną do księżycowej, odbija pozytywność, ale uniemożliwia jednak przeniknięcie do wnętrza (więc i zobaczenie odwrotnej, czarnej strony zwierciadła, podobnej do drugiej strony księżyca), to druga – zdaje się pozwalać na zobaczenie skomplikowanego wnętrza poprzez szklaną ścianę, co nie zmienia faktu, że ściana ta jednak istnieje i stanowi rzeczywistość, ontologiczną przeszkodę. Gdy pierwsza z możliwo-

⁵ O. Marquard, *Pochwała politeizmu. O monomityczności i polimityczności*, w: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

ści ustanawia zewnętrzną różnicę (kobieta-ciało, mężczyzna-du-sza), która staje się wszakże przesłanką dla zaistnienia odbicia (a w konsekwencji – upodobnienia), to druga upodabnia poprzez zaistnienie wewnętrznej różnicy (ustanawianej przez wewnętrzną dwoistość tak mężczyzny jak kobiety, obojga – wewnątrznie zwierciadlanych), lecz ostatecznie oddzieli kobietę od mężczyzny czy *vice versa*, skoro zaakcentowana negatywność zacznie ich od siebie odpychać. Gdy pierwsza ewentualność jest realna (pozytywność ontologiczna), ale przynosi ból (negatywność poznawcza), to druga kusi bezbolesnością (poznawczą pozytywnością), ale (ontologicznie negatywnie) pozostanie baśnią lub snem. Gdy pierwsza wreszcie możliwość pokazuje, jak (niedostrzegalna) dusza chce być odbiciem (widzialnej) piękności ciała, druga uzmysławia, że widoczne (wyspa) spoczywa – niczym na podstawie i fundamencie – właśnie na własnym odbiciu. I w ten sposób oba paradygmaty dopełniają się, eksponując zalety tam, gdzie konkurencyjna propozycja ujawnia wady, ale i pokazując, jak ukryta kontrpropozycja pozwala się ujawnić oraz wyeksponować danej propozycji. Można by powiedzieć, że każdy z nich może się krystalizować tylko kosztem podważania drugiego, ale zarazem to brak staje się najsilniejszym bodźcem do uobecniania tego, co nieobecne.

2. W zasięgu paradygmatu nowoczesnego

Realna bolesność pierwszej drogi wynika dla Sindbada z braku ciała tej jednej wybranej, a właściwie „upatrzonej” (co zamiast ontologicznego wymiaru aktualizuje poznawczy, związany ze zwierciadlanością odbicia w oku) dziewczyny w jego ramionach. W ten sposób właśnie zostaje zarysowana przede wszystkim niezrealizowana, ujawniająca się jako brak, ale potencjalnie możliwa sytuacja pozytywna (będąca odwróconym odbiciem realnie bolesnej). Dusza mężczyzny stawałaby się w tej realizacji podobna do ciała kobiety pod względem wartości piękna (kobiecego głosu, zapachu, ruchów, nawet imienia, sygnału tożsamości – starczających za „wszystko”). Dusza „jego” ukształtowana więc zostaje jako odbicie zalet „jej” ciała: ale za tym podobieństwem wartości idzie wszakże (akcentowane) przeciwieństwo „materiału”, w jakim się one realizują (odbijają). Odbicie bowiem (powtórzenie) wartości (pierwotnej) ciała kobiety w mężczyźnie (wtórnym) zamienia jednocześnie (diametralnie odwraca) „lewe” (materialne i kobiece) na „prawe” (duchowe i męskie).

Mężczyzna stawałby się (w tej pozytywnej realizacji) w momencie wyznania miłosnego lustrem, a dusza realizująca lustrzaność byłaby niczym skarbnica złotym (światlistości) wiekiem otwierająca się na życie; nie realizująca jej natomiast dzięki posiadaniu kobiecego ciała – staje się trumną zwracającą, oddającą duchowości czy wieczności to, co od nich wzięte: niestety – pustkę jedynie i ciemność śmierci, będące negatywnymi odbiciami pozytywnej pełni i jasności istnienia. Sindbad dzięki spotkaniu z kobietą dokonuje krystalizacji własnego obrazu: siebie jako pozytywnej (w sensie zdolności do życia) duchowości; gdy jednak traci ku temu podstawę (na skutek kobiecej odmowy), wtedy zmienia się w lustro absurdalnie odwrócone do ściany: nie odbijające przeto niczego, czy też raczej odbijające „nic”: ciemność, pustkę, śmierć ciała, jaką niesie samoistność duchowości, na którą zostaje w ten sposób skazany bohater. Poza lustrzaną wzajemnością bowiem rzeczywistość rysuje się bądź jako „kres ziemi” (czysta niebiańskość będąca absolutyzacją duszy), bądź jako podziemność (więc piekło czystej materialności, będącej maksymalizacją ciała). Przeto odrzucony mężczyzna (nie przyjmujący wątpliwego dobrodziejstwa w postaci zasłony na oczy) zostaje skazany na ból połowiczności: wysokiej, lecz zbolalej (bez ciała kobiety) duchowości – z obumarłym w niej przy tym owym „ja”, które wykrystalizowało się pod wpływem dobroczynnego kontaktu z własnym przeciwieństwem. Realizacja międzyjednostkowej (więc zewnętrznej względem każdego z bohaterów) lustrzaności życia umożliwia zatem zarówno powstanie tożsamości, ugruntowanej na wewnętrznej jednorodności (kobieta-ciało, mężczyzna-dusza) o ściśle określonych granicach (kobieta nie jest tożsama z mężczyzną, lecz z samą sobą i *vice versa*), jak też związku podobieństwa (podobieństwa odbicia-duszy do oryginału-ciała). Brak tej realizacji podważa tak wewnętrzną jednorodność (bo mężczyzna dzieli się nagle na tego, który był szczęśliwy, ale obumarł i tego, który żyje, ale cierpi), więc zarazem tożsamość, jak i, oczywiście, przekreśla powstanie umożliwiającego zjednoczenie podobieństwa (skoro nie ma do czego – wyraźnie określonego, a szczególnie obecnego *hic et nunc*, istniejącego – być podobnym).

Realizując lustrzaność – co znamienne – mężczyzna staje się zdolny ująć zarazem w ścisły ład określonych słów „rozpierzchnięty” (pozbawiony zatem wcześniej czy to centrum, czy to linii jednoczącej) los; brak tej realizacji oznacza konieczność płynięcia – przeto że odrzuconego, więc (pomijając motywację odrzucenia) w jakimś sensie przypominającego grzesznika bądź przestępcę – „zbiega życia” po ustroniach, uboczem; oznacza jego pozostawanie na margi-

nesach rzeczywistości. Obecna w ramionach dziewczyna mogłaby też wyzwolić w duchowym dzwonie-mężczyźnie więcej niż zwykle słowo, bo wręcz wielką muzyką ducha: śpiew. W zamian tymczasem w realizacji negatywnej pozostanie mu nawet mniej niż słowo, bo niemota, ocierająca się o nicłość (męski dzwon ducha mianowicie „w nic się rozdzwania” – N 75). Usta (symbol twórczości duchowej, słownej) i dłoń mężczyzny (symbol twórczych zabiegów aktualizujących się w materii) nieustrudzone miłosnym szalem, ujawniają tylko bylejakość (bo naznaczoną przez „bez” lub „zamiast” – bezcelowość i tymczasowość) istnienia. Nawet ożywcze słońce i rozkwitłe kwiaty nie pociągają w takiej żałobie, ponieważ dusza została spustoszona głodem owej jedynej kobiety (i jej pieszczoty, nietkniętej najmniejszym cieniem), głodem, który – jak widać – uniemożliwia tak poznawanie i porządkowanie świata (nauka lub filozofia), jak i twórczość (sztuka), tak działanie w sferze ducha (słowa), jak i materii (ręce).

Tak rozdwojony w sobie (na umarłą już konstruktywność szczęścia i żywą ciągle destrukcyjność bólu) oraz poruszający się po obrzeżach rzeczywistości człowiek, niezdolny zupełnie do twórczego działania w jakiegokolwiek sferze, w tej sytuacji absolutnego braku miałby do wyboru dwie drogi. Jedną możliwością wyznaczałby lot: lot bólu skrzydlatego, niezdolnego przyjąć do wiadomości istnienia czegokolwiek innego prócz utraconego, niepowtarzalnego czaru „jej” oraz istnienia tego „siebie”, który wyłonił się i ukonstytuował w jej oczach. Oznacza to nieprzyjmowanie do wiadomości niczego oprócz braku i głodu. To sytuacja Kafkowskiego głodomora, którą można by przeciwstawić na przykład sytuacji bohaterki lirycznej Komornickiej, decydującej się na „zjadanie” wszelkich śmieci z braku tego, czego pożąda⁶.

Sindbad wszakże – żeby oszukać ów głód – może dla znużenia siebie (a więc i swego bólu), nadto na przekór sobie i nieobecnej, decyduje się podjąć żeglugę „po morzach dziesięciu”, niekoniecznie przynoszącą realną ulgę. Paradoksalnie gorzej czasem jednak, jeśli coś ulgę przynosi, a szczególnie gdy bywa tym „złoty zmierzch” (antynomia świetlistości i ciemności) oraz (zwodniczy) sen – w „oczach duszy” kochającego rozmywający obraz (realnie nieobecnej) wybranki. Bezbolesność snu staje się bowiem przynętą, a przynęta – zapowiedzią pułapki. Gdyż „zdradna i krwawa i pusta” jest też „baśń”, co jak tęcza (lub chusta skazańca) przesłania

⁶ M. Komornicka, *Biesy*, w: *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1996, s. 365.

„grzech straty”. Pustka ontologiczna (głód) przesłonięta zostaje wtedy zdradliwą pustką poznawczą (jaką niesie żłuda) – ulga będzie zatem oszukiwaniem siebie. A może i nie tylko siebie.

3. W zasięgu paradygmatu tradycyjnego

Jednak zaistniałe rozdwojenie w sobie, a zarazem pozostawanie na marginesach życia, dokonujące się na skutek braku kobiecego ciała i niemożliwości bycia jego lustrem, ma wszakże swoją zupełnie odmienną perspektywę. Owo znieprawienie paradygmatu nowoczesnego – przypomnijmy: zobrazowanego jako (ontologicznie) wyznaczony określonymi granicami, stały, tożsamy z sobą ład, a także „stały ład” epistemologiczny: ład ścisłego ładu określonych słów – oznacza przecież z drugiej strony zbliżenie do konkurencyjnego paradygmatu, uosobianego przez bezbrzeżny a wewnętrznie dwoisty ocean wody i powietrza. Ten wielki obszar, wewnętrznie z kolei zwierciadlany, staje się właśnie nader odpowiednim środowiskiem dla rozdwojonego w sobie Sindbada, „w” którym życie odbija teraz śmierć (a więc także związane z życiem ciało – kojarzoną ze śmiercią ciała duszę) i odwrotnie.

Sindbad przeto tę propozycję – pułapkę z jednego punktu widzenia, ożywcze zaś środowisko z innego – akceptuje. Czyż zresztą jest ona pułapką bardziej, niż obietnica zwierciadlanego dopełniania się kobiety i mężczyzny – skoro braknie jednego z biegunów? I czy nie właśnie ów brak przesądził już – poprzez odjęcie możliwości zaistnienia bohatera jako tożsamości w systemie różnic (czyli lustrzanie, a więc odwrotnie, odbitego podobieństwa) – to zaistnienie jego jako układu wewnętrznych różnic zdolnego z kolei do utożsamienia z podobnym układem? Toteż Sindbad ostatecznie decyduje się zamienić lot na żeglugę. Samo żeglowanie przy tym odbywa się na okręcie przypominającym barłóg, zatem – (rozgrzebane) łożo, co pozwala go potraktować jako sygnał zastąpienia dziennej logiki linearnego następstwa przez nocną logikę kołowości współlistnienia⁷.

Jest to zaś okręt starszy od oceanu, bo zbudowany z dębów (mogących stanowić symbol Matki-Ziemi), które ongiś „zatęskniły” do morza. Więc podobnie jak ongiś dęby, tak teraz i żeglarz zamienił zakorzenie (w linearności) na falowanie (sinusoidalność przypominającą o kole jako jej podstawie). Zarazem okręt ów z powodu swego wieku przekroczył czasu „kres złoty” i oto „już graży się

⁷ Rozróżnienie dopełniających się przeciwstawnych logik, dziennej i nocnej, zob. B.O. States, *The Rhetoric of Dreams*, London 1988.

w Bogu” (N 78), przeto i w wieczności – konkurentce (zmiennego) życia i Matki-Ziemi. Jest on zatem obiektem sytuującym się na pograniczu (czarnej) materii i (złotej) boskości czy duchowości, poruszającym się przy tym również – pograniczem. Płynąc bowiem żłobi złoty (światlisty) wawóz przypominający kielich (odwrócony więc dzwon, ów motyw symptomatyczny dla poprzedniego paradygmatu), w którym zbierają się promienie słoneczne, wypijane przez głębinę. W ten sposób okręt płynie – dokładnie rzecz ujmując – na pograniczu tego, co wysokie (niebo, słońce) i głębokie (woda, fale). Można przyjąć, że zarówno okręt, jak i droga okazują się wewnętrznie zbiegunowanymi biegunami tej sytuacji egzystencjalnej, w jakiej znalazł się (podobnie wewnętrznie biegunowy) Sindbad.

Zacieranie się ostrych granic zewnętrznych zarazem wewnętrznie podzielonego wielkiego oceanu (wody i powietrza) znajduje i dalsze odzwierciedlenie w samym podróżniku: nie odróżniając już czasu od fali (linię prostą zastępując sinusoidą), także siebie postrzega naraz bardziej jako kogoś bezbrzeżnego raczej (to pozytywny aspekt pograniczności), niż ograniczonego brzegiem. To też pozwala zaistnieć w nieprzesądzonej już przez ostrą granicę tożsamości – jednocześnie rozłączności z sobą i „niedostrzeżoności” dla siebie samego (sam siebie traci z oczu: przynajmniej „jakiegoś” siebie spośród różnych możliwych Sindbadów). Zatarcie własnej granicy zewnętrznej ma tedy charakter tak ontologiczny, jak poznawczy, a powiązane zostaje z konstatacją wewnętrznej dwoistości (cielesnej i duchowej), która – umiejscowiona teraz w ramach rozmytej tożsamości, a nie zewnętrznie (jak w przypadku kobiety-ciała i mężczyzny-duszy) przynosi zupełnie odmienne, niż poprzedni stan, obietnice i zagrożenia.

W takim zatem, jak opisany teraz, stanie siebie i rzeczywistości natyka się Sindbad na wyspę: nieoczekiwaną koncentrację stałości pośród rozkołysania. Lecz i ona ujawnia czytelną dynamikę wewnętrznej zwierciadlaności. Wyspa „spoczywa” bowiem na własnym odbiciu: jest przeto jak trójkąt wierzchołkiem skierowany w górę, postawiony na trójkącie wierzchołkiem skierowanym w dół. Charakterystyczne się staje, że odbicie (z jego wtórnością) zostanie tu potraktowane jak cokol (podstawa zatem, fundament i oparcie). To, co jest tylko dynamicznym zjawiskiem wobec bytu-oryginału, zostanie uznane tu za gwarancję stabilności. Więc o ile w paradygmacie poprzednim dusza mężczyzny stawałaby się paradoksalnie (paradoksalnie na przykład wobec wzorca platońskiego) wtórnym odbiciem pierwotnych (w sensie czasowym) wartości ciała kobiety, przy czym konstytuowałoby to dwie odrębne tożsamo-

ści, to obecnie własne odbicie wyspy-oryginału okazuje się tej pierwotności materii zasadniczym (w przestrzeni) wsparciem – i zarazem konstytuanta wewnętrznego rozdwojenia (powiedzmy: na formę oraz materię, traktowaną po arystotelesowsku) tego, co pojedyncze. Przy tym podstawą zwierciadlaności wewnętrznej – podobnie jak w poprzednim paradygmacie zewnętrznej, wprowadzającej tyleż powtórzenie, co odwrócenie – jest to, że ponawiając kształty, odwraca ona zarazem kierunki: co w górnym trójkącie wyspy było konstruktywnym wzlotem wzwyż, to w niższym – i w jego przeciwieństwie „wywróconych sadach” – staje się destrukcyjnym upadkiem na dno; co w pierwszym bowiem przypadku działo się w powietrzu – w drugim dokonuje się w wodzie. Wszakże takie odwrócenie dozwala się spodziewać, że i to, co bywa konstrukcyjnym zejściem w głąb, może się stać następnie tylko banalnym wyjściem nad powierzchnię.

W tym momencie jednak szczególnie znaczące się staje, że sam żeglarz rzuca kotwicę i zakotwicza się właśnie w odbiciu. Nade wszystko zaś – w odbiciu złotego motyla (właściwie zaś „motylicy”), które – dotknięte realnością tonącego w nim żelaza, symbolizującego stabilność zatrzymania się ostatecznie w określonym, wybranym miejscu – rozwiązuje się wszakże i rozplywa jak „supel złoty”. Gdy więc w poprzednim paradygmacie głos mężczyzny w „nic” się rozdzwonił, to tym razem ów kobiecy supel w „nic” się rozwiązuje. Zdaje się, że tkwi tu jądro – i zapowiedź wszystkiego, co nastąpi dalej: i konstrukcji, i destrukcji, powtarzających (przejście do „nic”) i odwracających zarazem coś, co już raz się zdarzyło.

Można uznać, że jak obrazem mężczyzny w aktualizowanym teraz paradygmacie (tradycyjnym) staje się bezbrzeżny i dwoisty zarazem ocean wody-powietrza, tak wspomniana wyspa może być potraktowana jako obraz kobiety, z którą Sindbad wkrótce się spotka. Wyspa owa nad powierzchnią ujawnia się jako widoczne „ciało”; pod powierzchnią jednak tkwi odbicie niczym niepochwytne duchowość: idea-wzorzec, która – wydając się (zaledwie) odbiciem tego, co wysokie, widoczne i skonkretyzowane (jak wcześniej dusza Sindbada chcąca być odbiciem ciała) – w rzeczy samej uzmysławia istnienie pełnej potencjalnych możliwości, ukrytej i głębokiej (aż) podstawy. Przy tym zdaje się akcentować: im wyżej coś sięga w sferze zewnętrznej (materialnej), tym niżej (na dno) schodzi w sferze wewnętrznej (duchowej) lub odwrotnie⁸.

⁸ Tak więc z jednej strony można by rzec optymistycznie, że gdy zewnętrzny człowiek osiąga dno – wewnętrzny ma szansę (jak u Swedenborga) osiągnąć rejony naj-

Cały opisany w ten sposób romb wyspy odsłania przy tym tylko miejscami swą szarość martwej ziemi: prawie zupełnie bowiem szarość ta pokryta została nadmiarem, a nawet przepychem życia. Jednak to rajskie otoczenie każe Sindbadowi zarazem z radości zaciskać pięści i węszyć jad woni. Znamienna ambiwalencja reakcji pozytywno-negatywnych pozwala domniemywać, że to dwie odmienne w samym bohaterze składowe formułują w ten sposób dwie przeciwne opinie na temat znajdującego właśnie Edenu: gdy jedna (cielesna) cieszy się zielonym rajem i jego upajającymi mocami, druga (duchowa) węszy tu węzowy jad własnej śmierci i zaciska pięści. Rzecz by można, że jak dwa wymiary góry (wysoki i głęboki) interpretują to samo (lot ptaka) na dwa odmienne sposoby – jako wzbijanie się wzwyż bądź opadanie na dno, tak antynomiczne reakcje Sindbada są odpowiedzią na owe odmienne wymiary wyspy. Z dna duszy wszakże ostatecznie wybiega zaczajone szczęście, a ciało staje się migotliwe od słońca. Ale w tym przechyleniu szali na korzyść pozytywności życia gmatwanina krzyków i świateł wokół wywołuje takie zaślepienie owym skrawkiem ziemi – tą „połową nieba” (N 80), że bohater traci z oczu „całą ziemię”. Tu znowu ma miejsce odwrócenie, które uświadamia, że im więcej jednego, tym mniej tego, co opozycyjne: ale zarazem im mniej coś jest jawne, tym bardziej domaga się wyjścia z ukrycia.

Zaślepienie zaś domaga się gestu ślepeca. Toteż dopiero własna wyciągnięta ręka uzmysławia-odkrywa Sindbadowi, że nie w dali bynajmniej, a całkiem blisko (ale na podwójnie podwójną odległość: bądź męskiego cienia, bądź kobiecego sznura koralu) ma przed sobą ściany: rzeczywiste, ale przezroczyście (zatem: granice ontologicznie istotne, poznawczo nie). W tym wnętrzu przeto, przezroczyście dostępnym poznaniu, ale w istocie niepozabawionym podstawowej przeszkody ontologicznej, widać dziewczynę: jak żeglarz myślał o dziesięciu morzach (bezbrzeżnych), tak ona zdaje się myśleć o dziesiątym kraju (łądzie określoności i granic). Tak więc ich marzenia zaprzeczające rzeczywistości – mężczyzny z lądu o morzach i kobiety z wyspy wśród mórz o lądach – stanowią wzajemne odwrócenia i dopełnienia.

wyższe (zob. E. Swedenborg, *Dziennik snów. 1743–44*, przeł. i przypisami opatrzył M. Kalinowski, postłowie B. Andrzejewski, Poznań 1996, s. 74); z drugiej strony przeciwnie, trzeba by przywołać ostrzeżenie Zaratustry, że człowiek – niczym drzewo – „im bardziej garnie się ku górze i ku jasności, tym gwałtowniej zapuszczają się jego korzenie w ziemię, w dół, w ciemnie, w głąb, – w zło” (F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Berent, Warszawa 1909, s. 51). W obu zaś przypadkach pociąga to za sobą kołowy obrót rzeczy.

Ręce dziewczyny, zaplecione na szyi, zarysowują – znamienne znów składające się na romb, podobnie jak w przypadku wyspy, choć tym razem ułożone poziomo, bo przecięte pionową linią głowy i szyi – dwa połączone ze sobą i odwrócone względem siebie trójkąty. Zdają się one symbolizować dwoistość tak charakterystycznego dla dziewczyny powiązania złota (światło słoneczne, dzienne, symbolizujące życie) i mroku (czerni nocy lub śmierci). Czynią to tym wyraźniej, że ta „niczyja” osoba pozostaje po rajsku naga, zatem duchowo niewinna i czysta, nieświadoma grzechu, choć zarazem obdarzona jest (czy raczej obarczona) warkoczem ruchliwym jak wąż-kusiciel, symbol szatańskiej pokusy ciała. Jak sama powie: przemija boleśnie, gdy nocą śni się jej „barw ostateczność” (śmierć), natomiast dniem – syci się kwiatami, symbolami rozkwitu, ekspansji. Jednocześnie także określa ją ciała czysta „białośnieźna cisza” oraz purpurowy (gra krwi, namiętności) „zgiełk wieczny” (N 83). Toteż podróżnik, wezwany przez tak pozbawioną zewnętrznej granicy (przezroczyste ściany, nagość ciała) dziewczynę do odkrycia jej wewnętrznej tajemnicy, nie może się wywikłać z niemożliwej do rozdzielenia zmienności: rankiem uśmiechnięta, błękitnooka i złocistowłosa – wieczorem ciemnieje (czerni źrenic, brwi, warkocza)⁹: jak dokonuje się przemiana dnia w noc, tak i w niej następuje biegunowy podział tego samego na dwie przeciwne jakości – jakby rozlanie jednego „snu” w dwa dzbany. W jednej postaci tkwią zatem dwie (genetycznie wywodzące się z tych samych rodziców) siostry, co zarazem znaczy: w jednej – dwie (wzajemnie zwierciadlane) miłości – dzienna (jawna myśl, świadomość) i nocna (ukryte pragnienie, nieświadomość).

Nic dziwnego zresztą, że dziewczyna jest taka dwoista, skoro, jak dowiemy się wkrótce, rodzicami tej – słabej, pozbawionej ojca i matki – sieroty są ostatecznie kosmiczne potęgi: słońce (oko duchowego nieba) i łąka (okryta życiem ziemia). Ta dwoistość przyczyny bądź pochodzenia (negatywnego braku konkretnych rodziców a zarazem podwójnej w ich roli obecności sił uniwersalnych) oraz dwoistość skutku (wymienione przykłady dwoistości dziewczyny) sprawiają, że dłoń własną odczuwać ona może jak „czyjąś

⁹ W ten sposób dziewczyna jawi się zarówno jako spadkobierczyni dwoistego (i wyrażającego przekonanie, że człowiek to nie jedna, a dwie istoty – lub więcej nawet) Jekylla-Hyde'a autorstwa Stevenson (1886), jak i – poprzedniczka Szymona (Borysa, Robina, Yanna, Jana) Leceur (Koershimena, Kōrsimos), bohatera utworu A. Robbe-Grilleta *Dzin. Czerwona wyrwa w bruku ulicznym* (1981).

obcą” lub staje się duchem: a wtedy duch w niej musi odczuwać obcość ciała, gdy ciało – obcość ducha.

Tak więc, gdy brak urzeczywistnienia paradygmatu nowoczesnego spowodował pojawienie się w mężczyźnie odmiennych od siebie składowych, „odczuwających” siebie w ramach jednego jestwa jako obce, to w przypadku dziewczyny taki sam efekt wywołało szczególne pochodzenie (niedomiar i poniekąd zarazem nadmiar rodzicielski). Niezależnie przecież od przyczyny skutek jest taki sam: wewnętrzna, bogata zwierciadlaność, która wszak czyni sobie sobie samemu obcym, a zewnętrzna wzajemnie przezroczystość, która jednak może skłaniać do zapoznania faktu realnego istnienia (szklanej) dzielącej ściany. Owa przezroczysta ściana zaś w drugim paradygmacie może nie mniej znamionować destrukcję, niż odwrócone do ściany lustro w pierwszym. Choć zrazu mężczyzna-lustro (duchowy instrument poznawczy, niemający czego odbijać-poznawać) i kobieta, przezroczysta ściana tajemnicy (cieleśnie odślonięta, naga, lecz nie poddająca się poznaniu, jak się wkrótce okaże) spotykają się na lustrzanej rajskiej wyspie. Ta pierwsza kobieta i pierwszy z pewnością jej mężczyzna, niczym Ewa i Adam patrzą na siebie tak, jakby (podwójne) gwałtowne ruchy powietrza, orkany, nagle przeobraziły się w ciche mgły (też podwójne). Podwójność owa (będąca skutkiem obopólnego, choć o innej genezie, braku) staje się przesłanką miłosnej wzajemności. Ona – dusza pojąca się wonnym istnieniem i ciało zarazem (różowe stopy, piersi, twarz) chce się odbić w jego rozszerzonej źrenicy, i tak podwójną on przyzywa z „marzenia, z omdlenia i z chaty” – on, pozostający „w rozłące z sobą” (N 79). Zarazem wszakże spotykają się ci dwoje jako: on, nierozdzielny ze swoim okrętem, a przezeń z wodą i powietrzem, i ona – tak łatwo stająca się jak ranek – poranną, jak wieczór – wieczorną, jak pole – polną, jak las – leśną, jak jezioro – jeziorną itd. W ten sposób miłosny związek dwojga bohaterów staje się w pewnym sensie miłosnym związkiem wszechrzeczy: bowiem wiążąc się ze sobą, wiążą też oni z sobą wszystko, co z nimi związane (analogiami i odwrotnościami zwierciadlanych odbić). W ten sposób tożsamość zastąpiona zostaje utożsamieniem.

4. W stronę paradygmatu nowoczesnego

Przede wszystkim jednak, oczywiście, najważniejsza tu będzie dynamika tego, co obydwoje kochankowie wnoszą w związek ze sobą, co powoduje znamienny przepływ destrukcyjności i konstruk-

cyjności. Kiedy Sindbad opuścił statek, wniósł przecież na wyspę własną destrukcję; pod wpływem jednak pozytywnych sił nieba i ziemi (dzięki nim sam przypomina światła w zieleni – N 80), a więc tych sił, które stoją u kolebki podwójnej dziewczyny, z niskich obszarów, z dna jego duszy wzbija się w górę i ujawnia w nim swą obecność utajone szczęście. W chwili wszakże samego spotkania z dziewczyną dochodzi do głosu utajane (od momentu ujawnienia szczęścia) poczucie nieszczęścia: bohater mówi o swej duszy, która nie mogła pomieścić się nawet w oceanach, bowiem w gruncie rzeczy pozbawiona została „swojego” ciała, tj. właściwie owej pierwszej dziewczyny, która nie potrafiła „w niebo zmierzyć jak strzała” (N 84). I wtedy właśnie dokonuje się ruch odwrotny niż poprzednio: tym razem jego słowa, przychodzące z zewnątrz, zapadają w głąb (wnętrze, dół) oczu (więc i duszy) dziewczyny. Jej oczy bowiem nie odbijają niczego jak zwierciadło i choć stanowią ścianę, to przezroczystą, zatem przepuszczają do wnętrza i konstrukcyjność, i – co gorsza (jak w tym przypadku) – destrukcyjność. W taki sposób pojawia się w tej drugiej i dwoistej (nieostrożny) zamiar zwalczania pierwszej dziewczyny: jeśli nie uda się tego osiągnąć samą tylko obecnością przy ukochanym – to bodaj przez zabicie rywalki w myśli lub myślą na odległość w rzeczywistości. Prawdę powiedziawszy, ten ostatni zamiar wyraża sam Sindbad – i tak zapada on w jego kochankę. W ten sposób czerń destrukcji (nienawiść) domaga się zaistnienia w imię ocalenia złota miłosnej konstrukcji.

O ile zatem w poprzednim układzie radykalne odróżnienie mężczyzny i kobiety pozwalało na ich (pozytywne) dopełnianie się bez przekraczania granic i naruszania tożsamości (mężczyzny-duszy i kobiety-ciała), ale też uniemożliwiało (negatywność) tym samym dialog przekraczający granice odmiennych dwu dusz i dwu ciał (poprzestawanie na odbiciach, zatrzymywanie się na powierzchni lustra), to teraz dynamika negatywności i pozytywności przedstawia się tak, że kobieta jako dusza wydobywa spoza negatywności pozytywność duszy (poczucie szczęścia) mężczyzny, ale sama „zarażona” zostaje jego negatywnością (oczami wchłaniania jego destrukcyjne słowa – N 84), natomiast mężczyzna daje jej pozytywną cielesnie spójnię ramion, ale otrzymuje (nierozstrzygalny) sen jedynie o jej cielesności, nie jawę (rozumianą jako określoność).

Do tego dochodzi problematyczność poznania. Zresztą nie tylko badacz – Sindbad – nie może się z nią uporać, ale i tajemnica sama (dziewczyna jako dwoiste ciało: ciało-dusza zarówno, jak i podwójne ciało bądź podwójna dusza) nie posiada rozeznania (poznanie dzienne) w swojej tajemniczości, choć czuje (włącza się poznanie noc-

ne) możliwość zaistnienia w niej właściwie „wszystkiego”. Zatem jej niewiedza jest tylko „na pozór macosza” (N 86) w tym sensie, że nie dając wiedzy o „jednym”, daje – o „wszystkim”. I prowadzi ją w końcu – po wyszarpięciu się z objęć kochanka w świat – nie w głąb, a na wzgórze (symbol myśli dziennej, racjonalnej), skąd dziewczyna chce głosić już zdobytą wiedzę o sobie: dziennej i nocnej, bezkresnej i ograniczonej, wodnej i ziemskiej (tu zaś tak o leśnej, dzikiej, jak i o polnej, oswojonej kulturowo). Podwójna dziewczyna stoi po wszystkich stronach naraz: na ich pograniczu i między biegunami. I może tę wiedzę jednocześnie określoną i „rozwiwną” głosić już ze szczytu poznania. W ten sposób od podnóża wyspy, na której wysiadł Sindbad, przeszliśmy na jej górę i w ten sposób możemy objąć wzrokiem już wszystko to, co znajduje się nad powierzchnią rzeczywistości.

W tym momencie osiągnięcia paradoksalnego poznania dwoista dziewczyna domaga się jednak od ukochanego czegoś równie paradoksalnego, bo absolutnie przeczącego jej (a nawet ich obojga) manifestowanej naturze: przysięgi na wierność owej zmiennej wielości, jaką prezentuje – przysięgi, że ów nie oderwie swej duszy od jej (dwoistego: cielesnego i duchowego przeto) ciała ani w imię wolności, ani z powodu znudzenia i że nie zawoła „tamtej” dziewczyny, „zwyczajnej” zamiast niezwykłej. I taką przysięgę otrzymuje: przysięgę wierności aż do wniebowzięcia lub ingerencji Boga. Ale wniebowzięcie przecież wtedy w rzeczy samej na owej górze następuje – i w ten sposób już anuluje obowiązywanie przysięgi. Bowiem przysięgę potwierdza ostatecznie nie ciężka osłona słów, lecz boski tańiec na szczycie. A zatem dając przysięgę na wierność zmienności – daje bohater w rezultacie przysięgę na stałość (szczyt staje się znakiem osiągniętego celu), która zmienności przeczy. Tym samym osiągając cel, dobiega doń jak morze do lądu – zmienna, ruchliwa fala do brzegu, symbolu stałości. Wreszcie – osiągając szczyt, jest on niczym ptak, który lecąc w górę, jednocześnie (w odbiciu) spada na samo dno. Albowiem osiągnięcie apogeum zmienności w zespoleniu dwu osób jednako dwoistych (dusza-ciało) paradoksalnie oznacza osiągnięcie w tej mierze wszystkiego – a to już *constans*. Osiągnięcie szczytu (tak w zakresie poznania, jak ontologii) jest więc jednocześnie dojściem do końca możliwości paradygmatu tradycyjnego. Skraj zaś tego paradygmatu będzie jednocześnie brzegiem paradygmatu przeciwnego.

Tak więc gdy wcześniej zepchnięcie Sindbada (przez brak) na margines paradygmatu nowoczesnego było zarazem pokusą czy zaproszeniem go do przejścia w kierunku paradygmatu tradycyjnego,

to teraz dionizyjski taniec na szczycie, realizowany w sferze obowiązywania paradygmatu tradycyjnego, zapowiada powrót do paradygmatu nowoczesnego, ujawniającego się w postaci „tamtej”, dawnej, pierwszej, zwyczajnej, jednorodnej dziewczyny. Powraca do niej mianowicie w Sindbadzie (nawet w tym sensie, że powtórzeniu ulegną stosowne strofy z inicjalnej części utworu) wbrew słonecznemu żeglarzowi – skrzydlaty ból, wzmocniony przez księżycową (przypominającą o srebrnej powierzchni lustra) tęsknotę. Tak oto żeglarz, a przy tym niedościgniony miłośnik, osiągnąwszy szczyt owej lustrzanej wyspy – a zarazem dotknąwszy lądu jak fala – ustępuje pola (osiadłemu, zakorzenionemu w ziemskości) „pastuchowi tęsknoty”, zarazonemu destrukcją śmierci: tak samo jedyną, jak jedyna pozostaje miłość.

Toteż od tej chwili, gdy osiągnąwszy szczyt zjednoczenia (z królewską baśnią – i z paradygmatem tradycyjnym) bohater przechodzi (czy raczej: powraca) na „drugą stronę” samego siebie, dwoista dziewczyna zaczyna odczuwać niepokój: narasta w niej poczucie, że choć w jego objęciu znajduje się fizycznie ona, to na nią właśnie kochanek staje się ślepy, bo wzrok jego przyciąga już owa ongisiejsza, „pojedyncza”, której oddaje on dreszcz miłosny ukradziony jej, podwójnej. W istocie ma rację. Na przypomnienie obietnic dawanych w miłosnym zapamiętaniu Sindbad odpowiada, że te chcą, mogą i muszą być łamane, gdyż wierność harfy jest wiernością muzyce (miłości), a nie jednemu śpiewowi (konkretnej kochance). Nie jednemu śpiewowi – nawet jeśli ten oznacza miłosną wielość obietnic „baśni królewnej”, które wyczerpują właściwie wszystko. Wszystko prócz jednego, a właściwie „jednej”, a więc nieobecności, braku tej pierwszej, jednorodnej i tożsamej tylko z sobą samą – i z niczym więcej – kochanki. Tak więc całość „śpiewu” – to co najmniej dwa bieguny: istniejąca wielość, dwubiegunowość, pograniczność oraz z drugiej strony jednorodność – paradoksalnie – obecna tylko przez nieobecność, ale nader silną. Tak ostatecznie zdefiniowana zostaje rzeczywistość-muzyka jako całość: jej harmonia opiera się na obecności i braku, na wielości i pojedynczości. W pierwszym przypadku opiera się na obecności wszystkiego razem w całej pograniczności i biegunowości takiego stanu, w drugim – na nieobecności czystej jednorodności, która jednak umożliwia zaistnienie ostrej granicy.

Na nic przeto się zda twierdzenie drugiej dziewczyny, że sama w sobie dała sycącą różnorodność zdolną zastąpić całkiem odmienne kobiety i pozwoliła przechodzić od czerni do błękitu, od hebanu do złota, od „tajemnic nocy – w oczywistość świtu!” (N 90). Skoro

zaś na nic się zda cała jej konstrukcyjność, to przyznać musi, że od tej chwili budzi się w niej podszeptnięta przez kochanka myśl, by „tamta” zabić: toteż w głowie dwoistej, jak w trumnie, kołysze teraz żeglarz (myśląc, że pieści w obecnej nieobecną) „tamtej” jedynie „zwłoki sine”. Tak oto „tamta”, która otwarty skarbiec uczuć i życia Sindbada zamieniła w trumnę, sama znajduje się teraz w trumnie zbezczeszczonego skarbcza uczuć drugiej dziewczyny. A i sam żeglarz przyznać musi, że kiedyś śmierci owego niechętnego mu ciała pragnął... bez chcenia (powiedzmy: bez woli wykonawczej). Niechęć „tamtej”, ciągle idąca za nim, była bowiem dla niego niczym wycie psa w księżycową noc (znak śmierci, cmentarza, podziemnego świata umarłych). W istocie pozostały po odrzuceniu jego miłości ból przekształcił się bowiem „w szkarłat własny zapatrzoną ranę” (N 91). A więc w gruncie rzeczy autonomiczna dynamika mężczyzny jest tu samozwrotna: ból napawa się własnym bólem. Ta samozwrotność stanowi też przyczynę odrzucenia napotkanego cudu miłości i pchnięcia tej, która mu wpadła w ramiona, na jego „własną pochyłość” (w dół): w owo skłębienie zawitych namiętności, które ona wzięła tylko za (prostą, jednorodną) miłość, a które było dwoistą miłością-nienawiścią. Teraz jednak i jej uczucie stało się podobnym węzowiskiem miłości-nienawiści. Gdyż wcześniej związek dwoistych (ciało-duch) kochanków oparty był na (sam)oszustwie, dokonywanym poprzez zlekceważenie destrukcji (spowodowanej przez brak pierwszej dziewczyny w ramionach Sindbada, brak rodziców „królowny”), z jaką nieodwołalnie wiązała się ich miłość i wzięciu tylko części, tj. miłości, za całość dwoistej dynamiki działań każdego z kochanków. Zapoznanie przez dwoistych w sensie statycznym (ciało-dusza) kochanków takiej samej dwoistości w sferze dynamicznej (konstrukcyjność-destrukcyjność) mści się i w tym sensie wejście na szczyt (miłości) okazuje się opadnięciem na dno (nienawiści).

Toteż im więcej dziewczyna pieści (miłość), tym mniej kochanek jej pragnie (nienawiść), im bardziej ona różowieje (życie), tym bardziej on blednie (śmierć). Dynamika przeciwieństw odwraca się: przelawszy w dziewczynę własną destrukcję Sindbad – teraz już wyraźnie jednorodny pasterz cierpienia, dwoistą dziewczynę postrzega też jako tylko jednorodną: całą czarną. Toteż „ssąc” przede wszystkim jej (myślowej) zbrodni zatrute soki, oddala się od miłości, zmierza w kierunku chorobliwej nienawiści, która zamiast dawać jak miłość – odbiera, czerpiąc przy tym z odbierania równie szaleńczą rozkosz. Duszę Sindbada opanowuje ciemność i zbrodnia: chce zatem zabić zbrodniarkę, która zabija w myśli tę, która

zabiła kiedyś (miłość) jego (a którą chętnie sam by za to zabił). Każdy więc tutaj staje się jednocześnie (choć w różnych sferach: mentalnej lub działaniowej) zbrodniarzem i ofiarą.

Sindbad w każdym razie zbliży się do dwoistej – lecz w tym momencie akurat jasnej, może różowej, bo niczym róża śpiącej między dwoma strumieniami – dziewczyny z nożem w ręce, zastępującym kły przyczajonego w nim tygrysa. Oto delikatny niegdyś kochanek, zamieniony w drapieżne zwierzę pośród przesyconego drapieżnością krwawego zachodu słońca, jak najgorszy wróg zbliża się do ongisiejszej kochanki, z którą teraz pozostają już w dwu różnych światach, w dwu różnych snach, w różnych ciemnościach, w dwu różnych łóżach przedzielonych zaiste całą ziemią (symptom paradygmatu nowoczesnego). Jeśli więc na pierwszej drodze to, co różne, łączyło, teraz nawet to, co takie samo (sen, ciemność, świat...), zostaje podzielone poprzez naznaczenie wewnętrznymi granicami tych dwojga, eksponującymi destrukcyjność. Mimo że mężczyzna widzi kobietę jawnie jeszcze złotowłosą i niebieskooką – to naprawdę postrzeżga w niej tylko ukrytą czerń: warkocz nawet zdaje się mu węzowym przedłużeniem jej morderczych myśli. Najpierw więc chce ugodzić w warkocz-węza, tj. zło grzechu myśli ukryte w raju nieświadomości, potem w piersi – zatem serce, potem w skronie (świadomość), potem w oczy (zmysły), potem – między oczy. Zamiast miłości, która łączyła ze wszystkim, pojawia się nienawiść, która kawałkuje kochankę.

Błysk światła, ślizgającego się węzowo po nożu, wybija jednak przerażoną morderczynię-ofiarę ze snu: w strachu, jaki odczuwa napadnięta (a nie morderczyni) rzeczywiście staje się czarna – tym razem ostatecznie i nieodwołalnie, bez możliwości powrotu do słonecznego stanu. A z tym ostatnim przeobrażeniem i w samym nożowniku coś umiera równie nieodwołalnie. Teraz z kolei dziewczyna-samobójczyni, przykładając nóż do miejsc pierwej wyznaczonych przez kochanka-mordercę, stwierdza, że nikt nie wie, co w kim zabija, „gdy jak stopą bosą, / Nagim nań nożem następuje w gniewie” (N 96). Nóż okazuje się obosieczny i Sindbad zabija coś nie tylko w niej, ale i w sobie, w niej zaś nie tyle to, co chciał, ile – czego nie chciał w istocie zabić: przeciwieństwo czarnego, czyli właśnie złote. Ale dwoista dziewczyna już rozumie, że wsparła się na „wyśnionym przęśle” mostu nad (dół) „nizin martwołą” (właściwą jego duszy). Gdy więc pierwsza z dziewczyn niezdolna była wznieść się w niebo z nim, teraz on nie był władny utrzymać się na szczycie z drugą z nich. W dodatku ona sama upada do poziomu czerni (ziemi) i zmory (zamiast być pozytywną duchowością) – gdy

pieszczota, podtrzymująca istnienie złotej, zastąpiona została napaścią, akcentującą istnienie czarnej. A czern, pozbawiona równowagi, otwiera się na śmierć, mękę, bezowocność, mozól – wszystko to, co było wcześniej udziałem Sindbada.

Sindbadowi pozostaje już tylko zanieść ciało (idąc nierozłącznie, we dwoje i czworgiem stóp) spomiędzy dwu strumieni do przezroczystej chaty – przechodząc obok tak skrzywienia (w sobie dębu), jak i (pękniętej na dwoje) ciszy. Tutaj znowu dochodzi do głosu zwierciadlaność, bowiem Sindbad niosący wezbrane ciszą ciało jest niczym rzeka niosąca odbicie nieba: niesie w oczach odbicie zmarłej. Teraz – jak w momencie, gdy on schodził z okrętu – jej ciało pokrywają słoneczne smugi i szkarłatne piegi. Ciągłe pełna tajemnicy zmarła pozostawiona zostaje w przezroczystej jak źródło chacie. Zza ściany widać jeszcze niespodziany ruch jej warkocza, który szuka pieszczotliwej dłoni, a znajduje śmiertelny sen; te „pośmiertne zaloty” jednak zwracają mu złoty kolor życia. Tak więc zabita w żywej osobie wielość odradza się w martwej.

Ale tym razem w żeglarzu działa już lęk przed „zbyt” przezroczystą chatą i ponętą śmierci. Ucieka więc przed nimi, słysząc „ni-by płacz wszechrzeczy” (tej wszechrzeczy, z którą jednoczyła – dziewczyna i miłość), wbrew któremu sam unosi ludzki jednak kształt. Ucieka przy tym unikając odbić w strumieniach, by nie zobaczyć swojej, a całkiem obcej twarzy, pełnej ludzkiej przewiny, a oczekującej zrównania z roślinami. Dobiegnięcie do czekającego (grażącego się coraz bardziej w Bogu) okrętu jest równoczesne z rozplynięciem się wyspy. Podróżnik wypływa dalej. A zarazem także – w koło.

5. W stronę paradygmatu tradycyjnego

W istocie zarysowane zostało swoiste koło: od kochającego mężczyzny – wcielenia duchowości, odrzuconego przez kobietę-ciało, poprzez związek miłosny mężczyzny i kobiety, obydwojga zarówno ciało, jak i dusz, naznaczony jednak nienawiścią, która stanie się przesłanką rozpadu, wiodąc do wyodrębnienia w każdym z dwojga bohaterów li tylko negatywności (cierpienia, nienawiści) i do odrzucenia kobiety przez mężczyznę, który ucieka z rajskiej wyspy.

Tyle że – powtórzmy – w zmarłej odradza się wielość, a gdy z kolei bohater przemawia z górnych rejonów paradygmatu nowoczesnego – następuje pochwała pobytu ducha (na wysokościach

skrzydłem zawadzającego o wyraźnie uciążliwy „nawał” Boga) na „piersi ziemi” (więc zarazem kobiety). Uroczyste „Święć się” dotyczy tyleż miłości, co śmierci, tyleż rozkwitu, co i płaczu. Niech na niebiosach nawet wyrasta brzoza – brzmi przesłanie Sindbada głoszone z wysoka – by zakłócić niezmaconą duchowość. Gdyż istnienie ducha jest możliwe dopiero przez „u-oczywistnienie”, a więc nadanie mu (jako snowi) oczywistości także dzięki materialnemu zaistnieniu dla oczu (poznania). Wysoka duchowość powinna więc klękać przed niską materią i wielka – oszalać się małością świata, dawać możliwość zaistnienia w sobie mającym kontakt z ziemią stopom i zarówno tej utraconej dziewczynie, widmu szczęścia, jak i tej zdobytej wraz z winą wobec niej i jej śmiercią.

6. Między paradygmatami i na ich pograniczu

Ostatecznie zatem Sindbad jest tym, który doświadcza koniecznej antynomiczności a zarazem holistycznej koherencji antynomicznego istnienia. Dzieje się to na wielu zresztą płaszczyznach. Pierwszą tworzy wyodrębnienie siebie i świata na zasadzie symptomatycznego przeciwstawienia męskości „ja” (Sindbada) i kobiecości tego, co wobec niego zewnętrzne i w gruncie rzeczy bezimienne. Obie strony tego układu wiążą się ściśle niemal jak elementy Baudelaire’owskiego tyrsu¹⁰ i zadekretowanie przewagi którejś z nich byłoby równie trudne, jak w jego przypadku. Dzieje się tak, ponieważ świat i człowiek realizują w gruncie rzeczy te same porządki – różnica polega na tym, że Sindbad zamyka je oba w sobie, wewnątrz; w świecie natomiast, na zewnątrz, funkcjonują one odrębnie i z każdym z nich (w ich kobiecej postaci) bohater wchodzi oddzielnie w związek. Lecz sam ów związek jest również antynomiczny: z jakąkolwiek bowiem realizacją świata Sindbad się nie zetknie – zawsze będzie ona tyleż pokrewna jednemu z jego własnych porządków, ile obca owemu drugiemu. Związki zaś oba również ujawniają swoją zwierciadlanność: gdy w pierwszym męska dusza

¹⁰ Ujawnia się tu podwójność podobna jak w Baudelaire’owskim tyrsie, w którym całość konstituuje się dopiero dzięki statyce i dynamice, jakie wprowadza suchy, twardy, prosty kij, reprezentujący męskość oraz kobiece, roślinne pętle i spirale, przy czym nie jest oczywiste, czy te drugie składają hołd pierwszemu, czy pierwszy jest tylko pretekstem dla tych drugich, bowiem nie można tyrsu „kroić i dzielić” (Ch. Baudelaire, *Tyrs*, w: *Paryski splin. Poematy prozą*, przeł. i posłowiem opatrzył L. Engelking, Łódź 1993, s. 145–146).

(wewnętrzność) chce być odbiciem (zewnątrznego piękna) kobiecego ciała, w drugim kotwica zapada w odbicie (wodna głębia), które ma pełnić rolę podstawy całej (wyniesionej wzwyż) materialności wyspy. Tak więc co w jednym porządku jest podstawowe, w konkurencyjnym – posiada status odbicia, i odwrotnie.

Dwa paradygmaty, które spierają się o lepsze w człowieku i w świecie, nie są więc diametralnie inne: inaczej jednak rozkładają akcenty. W rezultacie paradygmat nowoczesny wygrywa, kiedy przegrywa: im bardziej jego wypełnienie jest nieobecne, tym bardziej się domaga uwagi. Paradygmat tradycyjny przegrywa, kiedy wygrywa: osiągnięcie stanu bycia wszystkim i wiedzy o wszystkim – jest jednocześnie początkiem obcego mu dzielenia na elementy odrębne i jednorodne. Niespełnienie w pierwszym oznacza znalezienie się na jego marginesach, ale zarazem obietnicę przejścia ku możliwościom konkurencyjnym; osiągnięcie szczytu w ich ramach z kolei okazuje się jednak dotarciem z powrotem do brzegu paradygmatu wyjściowego. W ten sposób istnienie jawi się jako nieustanna naprzemienność paradygmatów, respektująca ich samostanność (w perspektywie zewnętrznej) lub jako nieustanne ujawnianie się przeciwnego paradygmatu i jego dochodzenie do głosu w paradygmacie dominującym, pociągające za sobą ich współistnienie (wewnętrzne). Wzajemne relacje przeciwnych rozwiązań można uznać zatem za wyraz jednocześnie zaprzeczania i akceptowania¹¹ każdego z paradygmatów (o tyle bowiem, o ile jakieś rozwiązanie zostaje podważone – jednocześnie w swej negatywnej postaci staje się poniekąd podstawą afirmacji czegoś przeciwnego). W ten sposób rzeczywistość ujawnia swoją niejednoznaczność (w wymiarze totalnym) i jednoznaczność zarazem (chwilowo, miejscowo) konstytucję: jest „i tym, i tym” lub „ani tym, ani tym”¹², ale bywa też tylko „tym” lub czym „innym”.

Z jednej przeto strony rekonstruowany obraz rzeczywistości ujawnia jej nieskończoną powtarzalność: kołowy obieg reaktywuje ciągle te same paradygmaty. Można by zatem rzec, że stabilizuje tym rzeczywistość i unifikuje. Ale przecież z drugiej strony – zgodnie z logiką zwierciadlanego odbicia – powtarzając odwraca (prawe

¹¹ Można przyjąć, że tak realizuje się (postmodernistyczny) proces jednoczesnego negowania i akceptowania, a zarazem zastępowania narracji (swoistej realizacji paradygmatu) „mocnej” (wyłącznej) „osłabioną” – osłabioną współistnieniem z innymi (zob. G. Vattimo, *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, transl. and with an Introduction by J.R. Snyder, Oxford 1985).

¹² Określenie B. Banasiaka dotyczące przedmiotu zainteresowania Jacquesa Derridy (B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”*, Warszawa 1995).

na lewe – czy odwrotnie). Czyni to, akcentując odwrotne proporcjonalności: „im mniej – tym więcej”, „im bliżej – tym dalej”, „im wyżej – tym bardziej na dnie” itd.¹³ W ten sposób wskazywanie, że przeciwieństwa są tak samo konieczne i wchodzą w układ, który również można określić jako *coincidentia oppositorum*, idzie w parze z unaoznieniem bezwzględnej konieczności rodzenia się jednego z nich tylko kosztem innego. Nieograniczoność kołowej drogi uzmysławia przeto zarazem ograniczoność linearnego wyboru dokonywanego kosztem (pominięcia, ukrycia, nieobecności) jego odwrotności.

Toteż ostatecznie stosunek człowieka – egzystencjalnego podróznika (występującego tu jako mężczyzna) do rzeczywistości, z jaką się styka (uosobionej przez obie kobiety) scharakteryzowany zostanie wielorako: zdradzony przez tę rzeczywistość, która nie odpowie mu wzajemnością, ów zlekceważony i niepotrzebny jej instrument zacznie „grać” przeciwną melodię. Gdy jednak tylko osiągnie dzięki niej zjednoczenie z odwrotną możliwością, oferowaną przez rzeczywistość – zdradzi ją na korzyść tej, która go odrzuciła. W tym układzie raz rzeczywistość-kobieta, raz podmiot-mężczyzna zdradza, i raz też jedno, raz drugie – jest zdradzane (podobnie każde z owych trojga jest zabijane, to znów zabija: jest mordercą, to znów ofiarą). Ale zarazem podmiot okazuje się wierny „zwyyczajnej” dziewczynie, gdy zdradzi „podwójną” i – „podwójnej”, gdy tylko znajdzie się w wysokich rejonach wyraźnie stratyfikującej hierarchiczności: niedomiar, tj. niemożliwość miłości pierwszej dziewczyny i nadmiar, tj. podwójna miłość drugiej oraz miłość do jednej i miłość dla wielu „muzyk” – dopełniają się. Dopełniają się tak, jak w przestrzeni wnętrza (z jego labiryntowością, zwierciadlanością, środkiem) i zewnątrz (z linearnością drogi, związkami przyczynowo-skutkowymi, hierarchicznością celu) – niezależnie od tego, czy te wymiary uznamy za właściwe biegunowości ontologicznej bądź metafizycznej (stwarzanej na przykład przez Boginę-Matkę z jej wewnętrżnością, cyklicznością, kołowością czy spiralnością

¹³ Oba paradygmaty zdają się realizować propozycje komplementarne, dopełniające się i przeciwstawne jak w dualizmie korpuskularno-falowym, który jako ilustrację przywołuje Ian G. Barbour (*Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984): „w im większym stopniu *dany układ eksperymentalny* wykazuje własności falowe, tym mniej ujawnia się jego aspekt korpuskularny i na odwrót. [...] Faktem jest, że przypadki krańcowe wykluczają się wzajemnie, ale pomiędzy nimi leżą sytuacje, kiedy aspekty obydwu modeli (korpuskularnego i falowego) przejawiają się w jednym i tym samym eksperymencie” (kursywa autora). Oczywiście tutaj taki „eksperyment” dokonywałby się w utworze Leśmiana.

oraz chrześcijańskiego Boga Ojca lub Syna – z ich symbolem krzyża, liniowością celu i wysokością jako wyznacznikiem tudzież wartością zewnętrzną¹⁴) czy poznawczej (z subiektywnością, skupiającą się na wewnętrznych aspektach rozumienia lub obiektywnością, docierającą do zewnętrzności świata¹⁵).

¹⁴ Zob. J. Brach-Czaina, *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*, w: *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem. Rozważania o płci w kulturze*, pod red. J. Brach-Czainy, Białystok 1997.

¹⁵ Połączenie tych perspektyw proponuje „mit doświadczeniowy” kognitywistów (zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. i wstępem opatrzył Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa 1988).