

Vera spiritualis relatio.
O zaświatach
Emanuela Swedenborga

Zasługi Emanuela Swedenborga (1688-1772), szwedzkiego badacza i mistyka, dla kultury Zachodu są tak rozległe i różnorodne, że (jak by powiedział Jorge Luis Borges) wspomnienie jedynie niektórych z nich wydaje się przemilczeniem pozostałych. Trudno by było zaiste znaleźć w czasach nowożytnych człowieka, którego niepokojącemu wpływowi podlegałoby więcej wybitnych umysłów. Nic dziwnego zatem, że postaci Swedenborga poświęcono dotąd niezliczoną ilość omówień; na bogate dzieje recepcji jego dokonań składają się zarówno krótkie wzmianki i znaczące napomknienia, jak i próby dogłębnego analizowania jego życia i twórczości¹. Na ogół zakładano zresztą, że te dwie sfery, biografia i dzieło, tworzą nierozzerwalną całość i jedno nie może być zrozumiane bez drugiego, chociaż takie ujęcie prowadziło w nieunikniony sposób do ujawnienia licznych paradoksów „swedenborgiani-

¹ Pod auspicjami nader prężnie działającego brytyjskiego Towarzystwa Swedenborgiańskiego (*The Swedenborg Society*) z imponującą regularnością pojawiają się kolejne monografie i konferencje poświęcone patronowi Towarzystwa. Dokumentację tej działalności można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.swedenborg.org.uk/index.html> (dostęp: 31 VIII 2019).

zmu” (o których będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego szkicu). Sama historia zatem interpretacji dzieł i życia Swedenborga tworzy intrygującą opowieść o tym, jak próbowano spożytkować ów wieloznaczny przekaz.

A ze Swedenborga można zrobić w istocie rozmaity użytek. Juliusz Słowacki w *Godzinie myśli* wyznaczył mu rolę patrona romantycznej filozofii marzenia, Edgar Allan Poe umieścił *De Caelo et Inferno* wśród ulubionych lektur Rodericka Ushera², Charles Baudelaire we Swedenborgiańskiej teorii korespondencji dostrzegł załączek estetyki symbolizmu³, Ralph Waldo Emerson

² Biorąc pod uwagę popularność doktryny Swedenborga w Ameryce nie można wykluczyć jego wpływu również na innych amerykańskich twórców opowiadań i powieści grozy, np. Ambrose’a Bierce’a, autora m.in. słynnego opowiadania o niepokojącym, zagadkowym miejscu zwanym Carcosa; bohater opowiadania, podobnie jak niejedna z postaci przybywających w zaświatach u Swedenborga, nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest martwy; zob. A. Bierce, *Mieszkaniec Carcosy*. W: idem, *Czy to się mogło zdarzyć?* Przeł. K. Korwin-Mikke. Kraków 2003, s. 166-172. Skądinąd przestrzenny, „spacjalny” aspekt wyobraźni Swedenborga był niejednokrotnie przedmiotem osobnych analiz; zob. np. Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*. Warszawa 1982, s. 153-155; M. Sawicki, *Niebiański topos Emanuela Swedenborga*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1987, nr 10, s. 48-53.

³ Do owej słynnej doktryny korespondencji Swedenborg nawiązuje m.in. w opowieści o historii idolatrii w przekładzie tekstu znajdującego się w niniejszej książce. Na ten temat zob. np. S. Toksvig, *Emanuel Swedenborg, uczony i mistyk*. Przeł. I. Kania. Kraków 2000, s. 359-377 (rozdz. „«Korespondencja» międzyświatowa”). Kulturowe, historyczne i lingwistyczne uwikłania pojęcia korespondencji wszechstronnie rozpatruje fundamentalna monografia w języku szwedzkim: I. Jons-son, *Swedenborgs korrespondenslära*. Stockholm 1969. O związkach doktryny Swedenborga z symbolizmem pisano m.in. w: *The Symbolist Movement in the Literature of European Languages*. Ed. A. Balakian. Budapest 1982, s. 521, 538, 681-683. Por. też O.A. Jabłonko, *Ślady Swedenborga w twórczości Baudelaire’a i Balzaca*. „Estetyka i Krytyka” 2010, vol. 19, nr 2, s. 53-59. Warto dodać, że niekiedy traktowano dok-

uznał Swedenborga za jednego z najwybitniejszych ludzi w dziejach świata, dorównującego Platonowi, Szekspirowi czy Napoleonowi⁴. Niewielu doprawdy znalazłoby się ważnych pisarzy tworzących w XIX wieku, których nie podejrzewano o fascynację szwedzkim ekscentrykiem; przykładowa lista obejmuje (poza już wspomnianymi) autorów tak różnych, jak William Blake, Samuel Taylor Coleridge (urodzony, notabene, w roku śmierci Swedenborga), Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, Johann Wolfgang Goethe, Heinrich Heine, Walt Whitman, Adam Mickiewicz, Éliphas Lévi, Gérard de Nerval, Honoré de Balzac, Thomas Carlyle, Fiodor Dostojewski, Henry James (oraz jego brat William) czy William Butler Yeats. Teksty Swedenborga stanowią więc nieocenione wprawdzie, ale nadal jeszcze nieco skryte w cieniu źródło dla badaczy światopoglądowego zaplecza literatury epoki romantycznej i postromantycznej. Zwłaszcza angelologia romantyków wydaje się wiele zawdzięczać duchowym podróżom szwedzkiego „Kolumba zaświatów”⁵.

W nowszych czasach oddziaływanie Swedenborga nie traci bynajmniej na sile, przybiera jednak niekiedy

trynę korespondencji jako dalekie echo stoickiej koncepcji „sympatii kosmicznej”; zob. *Arcana Mundi. Magic and the occult in the Greek and Roman worlds: a collection of ancient texts*. Transl., ann., and intr. G. Luck. Baltimore 2006², s. 24, przyp. 14.

⁴ Zob. R.W. Emerson, *Swedenborg; or, the Mystic*. W: idem, *Representative Men. Seven Lectures*. London 1850, s. 67-108 (polskie wydanie: R.W. Emerson, *Swedenborg, czyli mistyk*. W: idem, *Przedstawiciele ludzkości*. Przeł. M. Kreczowska. Kraków 2017, s. 77-118).

⁵ Zob. J.M. Losada, *The Myth of the Fallen Angel: Its Theosophy in Scandinavian, English, and French Literature*. W: *Nonfictional romantic prose: Expanding borders*. Ed. S.P. Sondrup, V. Nemoianu (in collaboration with G. Gillespie). Amsterdam – Philadelphia 2004, s. 433-457.

zupełnie nowe, nieoczekiwane formy, wykraczając poza obszar literatury. U progu XX stulecia – by sięgnąć po najbardziej uderzający przykład – na poglądy szwedzkiego mistyka powoływał się niemiecki architekt Max Berg, autor projektu słynnej *Jahrhunderthalle* (Hali Stulecia) we Wrocławiu, budowli, która tworzona była z myślą o propagowaniu prawd duchowych⁶. Podobne wzorce odkrywano również w twórczości wielu awangardowych artystów: Paula Gauguina⁷, Edvarda Muncha⁸, Marcela Duchampa⁹, André Bretona¹⁰, Josepha Beuysa¹¹ czy muzyce kompozytorów tzw. wiedeńskiej szkoły atonalnej (zaprzysiężniony z Kandinskim Arnold Schönberg, Anton Webern, Alban Berg)¹², a nawet w filmowych dokona-

⁶ Zob. R. Salvadori, *Poszukiwanie nowoczesności*. Przekład zbiorowy. Gdańsk 2001, s. 44. Na temat interferencji między swedenborgianizmem a nowoczesną architekturą i urbanistyką zob. też K. Schaffer, *The beautiful and useful laws of God: Burnham's Swedenborgianism and the Plan of Chicago*. „Planning Perspectives” 2010, Vol. 25, No. 2, s. 243-252.

⁷ Zob. J. Williams-Hogan, *Influence of Emanuel Swedenborg's Religious Writings on Three Visual Artists*. „Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions” 2016, Vol. 19, No. 4, s. 126-132.

⁸ Zob. N.S. Steinberg, *Munch in Color*. „Harvard University Art Museums Bulletin” 1995, Vol. 3, No. 3, s. 24 i 34.

⁹ Zob. J.F. Moffitt, *Alchemist of the Avant-garde: the case of Marcel Duchamp*. Albany 2003, s. 22-28, 108-109 (z odniesieniami również do innych artystów, w tym Wassilego Kandinsky'ego i Jacksona Pollocka).

¹⁰ Zob. T.M. Bauduin, *Surrealism and the Occult. Occultism and Western esotericism in the work and movement of André Breton*. Amsterdam 2014, s. 16-17.

¹¹ Zob. J.F. Moffitt, *Occultism in Avant-garde Art: The Case of Joseph Beuys*. Ann Arbor 1988, s. 1-2; J. Beuys, *Mysterien für alle. Kleinste Aufzeichnungen*. Berlin 2015.

¹² Zob. J.R. Covach, *Schoenberg and The Occult: Some Reflections on the Musical Idea*. „Theory and Practice” 1992, Vol. 17 („In Celebration of Arnold Schoenberg” I), s. 103-118; idem, *Balzacian mysticism, palindromic design and heavenly time in Berg's music*. W: *Encrypted Messages in the*

niach Davida Warka Griffitha¹³ i Siergieja Eisensteina¹⁴. Tym, co najbardziej fascynowało artystów w myśli Swedenborga, były zwykle kwestie „duchowego języka”, wizualizacji słów, synestezji czy automatycznego zapisu; informacje o Swedenborgiańskiej teologii czerpali oni zresztą przede wszystkim z drugiej ręki: z tekstów Emersona oraz powieści *Serafita* i *Louis Lambert* Honoriusza Balzaka¹⁵.

To Balzak właśnie uczynił niegdyś spostrzeżenie, że doktryna Swedenborga jest swojego rodzaju syntezą czy też „streszczeniem” wszystkich religii; nic dziwnego zatem, że mnożą się studia porównujące ową doktrynę z różnymi formami duchowości: z ezoterycznym nurtem

Music of Alban Berg. Ed. S. Bruhn. New York 1998, s. 9-36; B.A. Föllmi, „Schönberg Ist Theosoph”. *Anmerkungen zu einer wenig beachteten Beziehung*. „International Review of the Aesthetics and Sociology of Music” 1999, Vol. 30, No. 1, s. 60. Por. też M. Trzęsiok, *Narodziny dodekafonii z ducha teozofii? Schönberg, Swedenborg i metempsychoza*. W: *Kompozytor i jego świat*. Bronisław Kazimierz Przybylski in memoriam, red. E. Kowalska-Zajac, M. Szoka, Łódź 2012, s. 39-56.

¹³ W tym przypadku mówić można jednak głównie o pośrednich inspiracjach; zob. M. Lampolski, *The Memory of Tiresias: Intertextuality and Film*, transl. H. Ram, Berkeley 1998, s. 89-92, 95-98, 106-109, 117-118.

¹⁴ Zob. R. Bruce Elder, *Harmony and Dissent: Film and Avant-garde Art Movements in the Early Twentieth Century*. Waterloo 2008, s. 389, 395, 402. Zjawisko to występuje zresztą nie tylko u pionierów kina artystycznego, ale też w najnowszych, popularnych produkcjach: być może Swedenborgowi pewne cechy zawdzięcza np. uniwersum *Gwiezdnych Wojen*, a konkretnie fabuła filmowego *spin-offu* z 2016 roku, *Rogue One: A Star Wars Story* (zob. C. Amato, *Rogue One: The Spiritual Lessons*, <https://swedenborg.com/rogue-one-the-spiritual-lessons>; dostęp: 31 VIII 2019), wyraźnie swedenborgiańska aura towarzyszy też amerykańskiemu serialowi komediowemu o zaświatach, zatytułowanemu *The Good Place* (2016-2020).

¹⁵ Na temat tych dwóch powieści jako źródeł popularnego swedenborgianizmu zob. K.-E. Sjöden, *Balzac et Swedenborg*. „Cahiers de l'Association internationale des études françaises” 1963, nr 15, s. 295-307.

islam¹⁶, hinduizmem¹⁷ czy buddyzmem Zen. Najszerzej zresztą omawiano związki swedenborgianizmu z buddyzmem: o Swedenborgu jako „Buddzie Północy” i „chrześcijańskim Buddzie” pierwszy pisał właśnie Balzak; temat ten podchwycił Philangi Dasa¹⁸, następnie zajął się nim Daisetz Teitaro Suzuki (tłumacz pism Swedenborga na japoński)¹⁹, a niedawno powrócili do niego między innymi David Loy²⁰ i Devin Zuber²¹.

W Polsce znajomość pism Swedenborga sięga jeszcze czasów przedromantycznych, jednym z najwcześniejszych entuzjastów szwedzkiego mistyka był bowiem Tadeusz Leszczyc Grabianka, podolski szlachcic i działający na zachodzie Europy mason, przywódca tzw. Iluminatów z Avignonu, wspomniany nawet w wykładach przez Adama Mickiewicza²². A wraz z tekstami Mickiewicza, Towiań-

¹⁶ Zob. H. Corbin, *Swedenborg and Esoteric Islam*. Transl. L. Fox. Paris 1984.

¹⁷ Zob. B.K. Gupta, *The Meaning of the Absolute in Sankara and Swedenborg*. „Indian Journal of Theology” 1975, 24.2, s. 9-31; M.W. Stanley, *Appearance and reality in the relationship between finite soul and infinite source*. W: *Swedenborg and His Influence*. Ed. E.J. Brock. Bryn Athyn 1988, s. 279-293.

¹⁸ Zob. Philangi Dasa, *Swedenborg the Buddhist, or the Higher Swedenborgianism, Its Secrets and Thibetan Origin*. Los Angeles 1887.

¹⁹ Zob. D.T. Suzuki, *Swedenborg: Buddha of the North*. Transl. A. Bernstein. West Chester 1996 [1913].

²⁰ Zob. D. Loy, *The Dharma of Emanuel Swedenborg: A Buddhist Perspective*. „Buddhist-Christian Studies” 1996, vol. 16, s. 11-35.

²¹ D. Zuber, *The Buddha of the North: Swedenborg and Transpacific Zen*. „Religion and the Arts” 2010, vol. 14, s. 1-33. Więcej na temat wpływu Swedenborga na różne dziedziny życia intelektualnego, przede wszystkim na filozofię, literaturę i sztukę, można dowiedzieć się ze wspomnianego zbioru studiów *Swedenborg and His Influence*.

²² Na temat zagadkowej postaci Grabianki i jego związków z ideami Swedenborga zob. np. A.J. Rolle, *Tadeusz Leszczyc Grabianka Starosta*

skiego i Słowackiego Swedenborg wkracza na dobre do polskiej kultury; jak poświadczał Aleksander Chodźko, Swedenborg był dla Mickiewicza jednym z trzech najważniejszych współczesnych mistrzów duchowości, obok Jakoba Böhme'go i Louis-Claude'a de Saint-Martina²³.

Nie jest tajemnicą, że w dwudziestowiecznej polskiej recepcji dzieł Swedenborga najważniejszą rolę odgrywały eseje Czesława Miłosza, podążającego śladem swedenborgiańskich fascynacji swojego starszego kuzyna, Oskara, francuskiego poety, któremu nieobce były mistyczne inklinacje. Autor *Ziemi Ulro* wielokrotnie powracał

Liwski i Teresa z Stadnickich Jego Małżonka. Lwów 1875, s. 4, 23 i 29; J. Ujejski, *Król Nowego Izraela. Karta z dziejów mistyki wieku oświeconego*. Warszawa 1924, s. 95-97; M. Danilewicz-Zielińska, *Mistyki w kręgu oświeconych. Próba przypomnienia „Króla Nowego Izraela” – Tadeusza Grabianki*. W: eadem, *Próby przywołań: szkice literackie*. Warszawa 1992, s. 17-57 (o swedenborgianizmie Grabianki: s. 27-32); J. Siewierski, *Upadły anioł z Podola. Opowieść o Tadeuszu Grabiance*. Warszawa 2003, s. 14-19.

²³ „Drugi po Boehmie, jest Swedenborg, ale ten ani tak czysto ani tak głęboko nie przeziera w świat ducha. Ma widzenia czasem wielkie, częściej mniej ważne” (W. Mickiewicz, *Żywoć Adama Mickiewicza*, t. IV. Poznań 1895, s. 325; tę samą relację można znaleźć w: *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli, z rozmów i przemówień*. Zebra. i oprac. S. Pigoń. Warszawa 1958, s. 215). Zob. też komentarz do tej wypowiedzi Mickiewicza w: Miłosz, *Ziemia Ulro, op. cit.*, s. 120-122. Por. także K. Bieliński, *Swedenborg a „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*. „Przegląd Humanistyczny” 1997, nr 4, s. 164-171; J.M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*. Warszawa 2001, s. 516-517 (s.v. „Swedenborg Emanuel”). O tropach swedenborgiańskich u Mickiewicza w okresie jego fascynacji towinizmem wspomina kilkakrotnie w swojej monografii E. Hoffmann-Piotrowska, *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*. Warszawa 2004. Ostatnio tekst Swedenborga do analizy *Dziadów* wykorzystwała natomiast K. Fedorowicz, *Książka Piotr w trzecim niebie. W stronę (neo)gnozy w dziadach drezdeńskich Mickiewicza*. „Ruch Literacki” 2015, vol. 56, z. 3 (330), s. 251 (por. też na ten temat Z. Kepiński, *Mickiewicz hermetyczny*. Warszawa 1980, s. 283).

w swojej twórczości do tematu mistycyzmu, naruszając, jak sam oznajmił, „jedno z polskich tabu, zakazujące literatom poważnie odnosić się do religii”²⁴. Nic dziwnego, że w onirycznym wierszu Zbigniewa Herberta znalazł się portret Miłosza, w którym ten „...niósł pod pachą opasłe tomy pewnie Swedenborga”²⁵. Przełom XX i XXI stulecia przyniósł kolejny przykład oddziaływań Swedenborgiańskiej doktryny: Swedenborg znalazł się wówczas w centrum polemiki między Tadeuszem Różewiczem a Czesławem Miłoszem. Odwołując się do tak bliskiej Swedenborgowi symboliki solarnej, wiersz Różewicza zatytułowany *Zaćmienie słońca*²⁶ przedstawia szwedzkiego mistyka jako patrona irracjonalistycznej aury, która wśród oparów *New Age* zapanowała „pod koniec naszego

²⁴ Miłosz, *Ziemia Ulro*, *op. cit.*, s. 145. Dokonaną przez Miłosza interpretację poglądów i wizji Swedenborga można znaleźć przede wszystkim w rzeczonym *Ziemi Ulro* (s. 145-165), a ponadto w dwóch innych tekstach: Cz. Miłosz, *Swedenborg i Dostojewski*. W: idem, *Zaczynając od moich ulic*. Wrocław 1990, s. 299-315; Cz. Miłosz, *O piekle*. W: idem, *Ogród nauk*. Lublin 1991, s. 96-101. Na temat swedenborgiańskich fascynacji Miłosza zob. np. Z. Ciesielski, *Czesław Miłosz i Emanuel Swedenborg*. „Studia Scandinavica” (Gdańsk) 1988, nr 10, s. 89-104; P. Bukowski, *W przestrzeni przekładu. Czesława Miłosza i Emanuela Swedenborga tłumaczenia rzeczy ostatecznych*. „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 122-136; A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*. Kraków 2012, s. 630-634; K. Jarzyńska, *Literatura jako ćwiczenie duchowe. Dzieło Czesława Miłosza w perspektywie postsekularnej*. Kraków 2018, s. 222-226.

²⁵ Wiersz ten, zatytułowany *Śnił mi się znowu Miłosz*, genezą sięga lat siedemdziesiątych, był jednak poprawiany przez poetę jeszcze u schyłku życia i ostatecznie znalazł się wśród ineditów; pierwodruk nastąpił w roku 2013 (w „Kwartalniku Artystycznym”, nr 78/2). Cytuję późniejszą, odczytaną na nowo i nieznacznie zmienioną wersję opublikowaną w: Z. Herbert, *Poezje wybrane. Wydanie nowe, zmienione*. Wyb. i oprac. R. Krynicki. Poznań 2017, s. 357.

²⁶ „Odra” 1996, nr 10, s. 33.

wieku”. Za replikę w tym sporze uznać można ostatnią książkę Miłosza, tomik poezji *Druga przestrzeń* (2002), w którym obszerny poemat „Czeladnik” został poświęcony Swedenborgowi i Oskarowi Miłoszowi, czyli tym, którzy wraz z innymi bohaterami *Drugiej przestrzeni* – Mickiewiczem czy Jakobem Böhmem – mimo doświadczenia „końca ery” oddawali się z zapalem zgłębianiu Nadprzyrodzonego i tworzeniu zawilej topografii Nieba i Piekła. To jeden z ostatnich, jak na razie, Swedenborgiańskich śladów w polskiej literaturze pięknej.

Zapewne, ów zdiagnozowany przez Różewicza „irracjonalistyczny” sposób czytania musi dominować w interpretacji mistycznych pism Swedenborga; nietrudno przy tym uznać, że mamy tu do czynienia ze zjawiskiem, które poniekąd obraża zdrowy rozsądek. Pisał Różewicz o Swedenborgu (we wspomnianym już wierszu *Zaćmienie słońca*): „jego rozmowy z aniołami / obrażają mnie / jest w tym coś / nieprzyzwoitego / to mętne ciemne światło płynie / z północy / ze Sztokholmu / z Uppsali / tam marzną aniołom oczy i skrzydła”.

Faktem jest też jednak, że trudno byłoby znaleźć opis rzeczywistości duchowej, który w większym stopniu respektowałby standardy racjonalności, niż opis Swedenborgiański właśnie. Zwróćmy uwagę choćby na taki epizod:

Rozmawiałem kilkakrotnie z Augustynem, który w trzecim wieku był biskupem Hippony w Afryce. Wyjaśnił mi, że obecnie przebywa tutaj i propaguje wśród ludzi religię Pana, i że jest nadzieja na to, by Jego nowa dobra nowina rozszerzyła się na okoliczne regiony. Słyszałem, jak na wieść o tym wśród aniołów zapanowała radość, ponieważ dzięki temu mogli nawiązać kontakt z racjonalną częstką każdego człowieka. Wcześniej kontakt ten był niemożliwy za sprawą powszech-

nie akceptowanego dogmatu, który głosił, że rozum musi być podporządkowany zasadom wiary propagowanym przez kościelnych dostojników.

Na tym polega jedna z najtrudniejszych zagadek dręczących czytelników Swedenborga: jego życiorys i jego pisarstwo zdają się godzić serię zjawisk całkowicie nieprzystawalnych. Trudno doprawdy nie odczuwać zakłopotania, obserwując krętą życiową drogę, prowadzącą od „przyzwoitego deistycznego racjonalizmu”²⁷ do mistycznych ekstrawagancji poprzez podróźnicze i poznawcze pasje. Nie ustają zatem również próby naukowego wyjaśnienia fenomenu Swedenborga, przy czym zwykle za punkt wyjścia biorą one ów paradoks, połączenie racjonalizmu i wizjonerstwa, podwójne powołanie „uczonego i mistyka” – jak głosi podtytuł cytowanej już tutaj biografii Swedenborga autorstwa Signe Toksvig. Mistyk, którego nazywano „szwedzkim Arystotelesem”, który był entuzjastą Johna Locke’a, autorem licznych dzieł przyrodniczych i chemicznych, inżynierem i racjonalizatorem w szwedzkiej Królewskiej Akademii Górniczej²⁸, „niezmordowany ekstrawertyk”²⁹, który próbował odkryć mechanizmy, jakie rządzą takimi zjawiskami, jak

²⁷ Toksvig, *op. cit.*, s. 122. Biografia przedstawia całą karierę literacką i naukową Swedenborga – od wygłoszonego w młodzieńczym wieku odczytu na temat zbioru sentencji Publiliusza Syrusa, aż po wydane pośmiertnie *opus magnum* o pozbawionym wszelkiej powściągliwości tytule *Vera Christiana Religio*.

²⁸ Za wyraz szczególnego uznania dla naukowych osiągnięć Swedenborga można uznać fakt, że jeden z minerałów odkrytych na terenie Szwecji nazwano „swedenborgitem”; zob. G. Aminoff, G.K. Almström, *Über ein neues Mineral von Långban*. „Zeitschrift für Kristallographie: Crystalline Materials” 1924, Vol. 60, Iss. 1-6, s. 262-274.

²⁹ Toksvig, *op. cit.*, s. 131.

sen, halucynacje czy telepatia, stał się w nieunikniony sposób wyzwaniem dla niejednego z myślicieli.

Według współczesnego Swedenborgowi Immanuela Kanta „niejaki pan Swedenborg” to po prostu okaz „marzyciela” i nieszkodliwego „arcyfantasty”³⁰, według Karla Jaspersa – modelowy przypadek schizofrenii³¹, freudyści przypisywali mu z kolei skłonności paranoiczne³². Znacznie ostrożniejszy w swoich diagnozach był Carl Gustav Jung; jedna z wygłoszonych przez niego opinii brzmi zresztą niemal jak sarkastyczny komentarz do wynurzeń innych psychologów analizujących przypadek Swedenborga: „wszystko, czego współczesna świadomość nie umie zdefiniować, uchodzi za chorobę umysłową”³³. Jung w „kryzysie mistycznym” Swedenborga widział zatem typowy przykład procesu „enancjodromii” – psychicznego przejścia z jednej skrajności w drugą, ze scjentyzmu do mistycyzmu³⁴. Obecnie specjaliści skłaniają się ku opinii,

³⁰ Zob. I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*. Przeł. W.M. Kozłowski. W: idem, *Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999. Red. M. Żelazny, s. 118-131. Na temat skomplikowanych relacji łączących obydwu myślicieli zob. też G. Florschütz, *Swedenborgs verborgene Wirkung auf Kant: Swedenborg und die okkulten Phänomene aus der Sicht von Kant und Schopenhauer*. Würzburg 1992; *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Hrsg. von F. Stengel. Tübingen 2008.

³¹ Zob. K. Jaspers, *Strindberg i Van Gogh. Próba analizy patograficznej z porównawczym przywołaniem Swedenborga i Hölderlina*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2006.

³² Zob. E. Hitschmann, *Swedenborg's Paranoia*. „American Imago” 1949, vol. 6, s. 45-50.

³³ C.G. Jung, *Psychologia a alchemia*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1999, s. 44.

³⁴ Zob. C.G. Jung, *Typy psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997, s. 477. Podobne spostrzeżenie znajduje się również u Miłosza: „Sam kryzys [scil. mistyczny u Swedenborga] można by było tłumaczyć

że Swedenborg oddawał się swoistym „halucynacjom na jawie”, które mogą towarzyszyć osobom skądinąd całkowicie zdrowym psychicznie³⁵.

Intrygująco wygląda również konfrontacja odkryć naukowych opracowanych przez Swedenborga z dokonaniami nauki dwudziestowiecznej. Godne zastanowienia wydają się zwłaszcza jego intuicje dotyczące najtrudniejszego zagadnienia z obszaru nauk przyrodniczych, nadal zresztą nie do końca rozstrzygniętego, a mianowicie kwestii powstawania życia. Zagadnienie to przybrało dla Swedenborga postać pytania o naturę relacji między duszą i ciałem; odpowiedzi szukał w badaniach anatomicznych, dzięki czemu udało mu się dokonać kilku odkryć w dziedzinie neurologii³⁶. Szwedzki uczoney był przekonany, że dzięki wiedzy anatomicznej wspartej danymi zaczerpniętymi z innych dyscyplin naukowych – fizyki, chemii i filozofii – problem duchowo-cielesnej natury człowieka zostanie niebawem rozwiązany. Droga do poznania duchowości wieść miała zatem przez naukę anatomii³⁷.

jako wynik olbrzymich nacisków, jakim został poddany umysł uczonego nagle zamknięty w swojej własnej pułapce. Swedenborg wydostał się z niej, kiedy jego dotychczasowy ład intelektualny został rozsadzony przez sny i wizje” (*Ziemia Ulro, op. cit.*, s. 149). O Swedenborgu w kontekście tego dualistycznego konfliktu pisał także Z. Ciesielski, *Dusza skandynawska, czyli dualizm ducha i materii*. W: *Dusza*. Seria „Punkt po punkcie”, rok trzeci, zeszyt trzeci. Gdańsk 2002, s. 255-257.

³⁵ Zob. S.R. Jones, Ch. Fernyhough, *Talking back to the spirits: the voices and visions of Emanuel Swedenborg*. „History of the Human Sciences” 2008, vol. 21, nr 1, s. 1-31.

³⁶ Zob. K. Akert, M.P. Hammond, *Emanuel Swedenborg (1688-1772) and his Contribution to Neurology*. „Medical History” 1962, vol. 6, nr 3, s. 255-268.

³⁷ Idea łączenia nauk przyrodniczych z rozważaniami metafizycznymi, jakkolwiek może się dziś wydawać nieco ekscentryczna, była niezwykle

Warto też zauważyć, że Swedenborg jest jednym z ostatnich znaczących autorów, którzy swoją twórczość oparli niemal w całości na języku łacińskim³⁸. Język teologicznej prozy Swedenborga odbiega od wzorców klasycznych, które zresztą były mu doskonale znane, jak o tym świadczą choćby łacińskie wiersze jego autorstwa (powstałe *notabene* dość wcześnie, bo opublikowane zostały w roku 1711)³⁹. Na potrzeby dzieł prozatorskich stworzył jednak Swedenborg specjalną, bardziej komunikatywną wersję łaciny, składniowo zbliżoną do języków nowożytnych, a stylistycznie nawiązującą niekiedy do języka Wulgaty⁴⁰. Ta właśnie w specyficzny sposób unowocześniona łacina, pełna „barbaryzmów” i powtórzeń, awansowała do rangi mowy aniołów (niczym „enochiański”, ezoteryczny język wymyślony przez renesansowych alchemików, Edwarda Kelleya i Johna Dee), którą Swedenborg posługiwał się, spisując informacje dyktowane mu przez istoty nadprzyrodzone.

popularna wśród polihistorów XVII i XVIII wieku (poczynając od Athanasiusa Kirchera, a na Friedrichu Christopherze Oetingerze – tłumaczu Swedenborga zresztą – kończąc) i oddziaływała jeszcze długo w wieku XIX, a nawet XX. Na ten temat zob. E. Benz, *Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert*. Mainz 1971 oraz niedawny szkic Siegfrida Zielńskiego, *Theologi electrici: kilka fragmentów*. Przeł. M. Sankiewicz. „Dialogi Polityczne / Political Dialogues” 2020, nr 29, s. 125-140.

³⁸ Niemal w całości, gdyż wyjątek stanowi niezwykle dzieło intymistyczne, napisany po szwedzku i wydany blisko sto lat po śmierci autora *Dziennik snów* (wydanie polskie: E. Swedenborg, *Dziennik snów 1743-1744*. Przeł. i oprac. M. Kalinowski. Poznań 1996).

³⁹ Zob. E. Swedenborg, *Ludus Heliconius and other Latin poems*. Ed. H. Helander. Uppsala 1995.

⁴⁰ Zob. J.A. Gaertner, *Novissima Latinitas: Swedenborg's Latin*. „Classical Journal” 1955, vol. 50, nr 7, s. 329-331.

Z owej prozy pisanej „pedantyczną łaciną”, jak to określił Czesław Miłosz, lekturowo najciekawsze są zapewne bezpośrednie relacje z zaświatów, dołączane przez szwedzkiego mistyka do jego traktatów teologicznych. W relacjach tych Swedenborg przedstawia między innymi obyczaje i poglądy różnych osób i społeczności, które miał odwiedzić w czasie swoich nadprzyrodzonych wędrówek. Mamy tu jednak do czynienia nie tylko z raportem dotyczącym pozaświatowych realiów, ale też z pośrednią i skrótową prezentacją poglądów autora, rozwijanych na stronicach jego obszernych dzieł teologicznych. Opisy zaświatów zostały bowiem dobrane (skonstruowane?) w taki sposób, aby zilustrować tezy stawiane w tekstach dyskursywnych. Nasuwać się tutaj może pewna wątpliwość, która nurtowała już Oskara Miłosza: zastanawiał się on mianowicie, czy najpierw były wizje, a później system, czy odwrotnie⁴¹.

Niezależnie od tego, jaką odpowiedź na to pytanie należałoby uznać za najbardziej prawdopodobną, nie sposób uniknąć wrażenia, że uderzającą cechą mistycznych reportaży Swedenborga jest swoboda, z jaką można w nich przekraczać granice światów, duchowych i tekstowych. Linie oddzielające rzeczywistość duchową i materialną są tak wątle, że prawie niezauważalne; podobnie zatarte wydają się granice dyskursów. Pełno tu zadziwiających „przejść” i kontrastów: relacja przeskakuje od wyrafinowanych fantasmagorii do opisów dysput teologicznych, aby następnie zmienić się w naszpiko-

⁴¹ Pytania związane z tym dylematem, zanotowane przez Oskara Miłosza na marginesie dzieła *Vera Christiana Religio*, przytacza Czesław Miłosz w *Ziemi Ulro* (*op. cit.*, s. 148-149).

waną stereotypami i uprzedzeniami opowieść o nacjach zamieszkujących niebo. Nasuwa się tutaj kolejne pytanie o źródło owych stereotypów i innych składników „świata objawionego” – powstać może uzasadnione podejrzenie, że przynajmniej część z nich wywodzi się z konwencji literackich właściwych epoce, czy też z reguł gatunkowych wypracowanych przez wieki za sprawą rozmaitych odmian „literatury wizyjnej”⁴². Zwrócił na to uwagę Miłosz, pisząc o związku mistycznych zapisków Swedenborga z osiemnastowieczną manierą „uprawdopodobniania fikcji” poprzez nadanie jej cech „autentycznego” pamiętnika.

Podobną metodą interpretacji posługuje się także Olof Lagercrantz w monografii *Emanuel Swedenborg. Poemat o życiu w zaświatach*. Autor ujmuje bowiem mistyczne sprawozdania z podróży nie jako zagadkowy dokument, lecz właśnie jako kreację artystyczną, należącą do szeroko rozpowszechnionego w literaturze europejskiej gatunku, który nazwać można umownie „przewodnikiem po zaświatach”. Dzięki temu opowieści Swedenborga mogły się znaleźć obok *stricte* literackich wizji Dantego czy Strindberga. Zapewnienie, że wszystko miało miejsce „naprawdę”, należy po prostu traktować jako jeden z elementów genologicznej konwencji. Repertuar konwencji, tropów i toposów, z których wywodzić się mogły teksty Swedenborga jest oczywiście o wiele bogatszy; szczegółową opowieść o owym repertuarze zacząć należałoby

⁴² Na temat tradycji, konwencji i typologii zapisów mistycznych wizji zob. np. E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*. Stuttgart 1969; P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart 1981; idem, *An der Schwelle zum Jenseits. Sterbevisionen im interkulturellen Vergleich*. Freiburg 1989.

zapewne od mitycznych katabaz i Platońskiego mitu eschatologicznego zamieszczonego w finale *Państwa*, a skończyć na osiemnastowiecznych utworach o utopijnym rodowodzie zapoczątkowujących nowoczesną literaturę fantastyczną. Nawet zasadniczy pomysł, aby argumentację „systemową” weprzeć autorytetem postaci z zaświatów ma swoje literackie antecedencje, przywodzi bowiem na myśl swoistą skiomancję zastosowaną przez Fulgencjusza Plancjadesa w jego późnoantycznym komentarzu do dzieł Wergiliusza *Expositio Virgilianae*; przywołany ze świata zmarłych poeta dyskutuje tu z autorem komentarza na temat interpretacji swojej twórczości. Nie należy poza tym zapominać, że „zaświatowe” relacje Swedenborga bliskie są niekiedy również poetyce apokryfu; autor chętnie odwołuje się do wielu wizyjnych epizodów z Pisma Świętego, zwłaszcza do *Apokalipsy*, sugerując tym samym, że jego opowieści są poniekąd kontynuacją objawień św. Jana.

Swedenborg, jak wszyscy autorzy „wizyjnych diariuszy”, wychodzi naprzeciw ubóstwu naszej wyobraźni, która próbuje odpowiedzieć na nieco naiwne, ale i naturalne pytanie, co stanie się z nami po śmierci. Otóż będziemy robić to samo, co wcześniej, tyle tylko, że ujawni się głębski, duchowy sens zwyczajnych poczynań, wcześniej przysłoniętych materialną kurtyną⁴³. Za kulisy tamtego świata możemy jednak zajrzeć już teraz dzięki owym „prawdziwym relacjom”.

⁴³ Zaświatów przypominających do złudzenia „zwykłe” życie czy Swedenborgiańskiego Sądu Ostatecznego (który niezauważalnie dla świata materialnego nastąpić miał w świecie duchowym w roku 1757), nie sposób nie skojarzyć z tradycjami eschatologicznymi innymi niż chrześcijańska. Kwestię nieodróżnialności Absolutu od codziennej rze-



Tekst zatytułowany *Coronis* (czyli „zwieńczenie”, „koda” albo „apendyks”⁴⁴) stanowi finałową, dodatkową i opublikowaną już pośmiertnie część ostatniego dzieła Swedenborga, *Vera Christiana Religio continens Universam Theologiam Novae Ecclesiae*, którego pierwodruk ukazał się w Amsterdamie w 1771 roku; przekład został oparty na wydaniu opracowanym przez Swedenborg Foundation (E. Swedenborg, *Vera Christiana Religio continens Universam Theologiam Novae Ecclesiae*. Vol. I-II. New York 1960; *Coronis* znajduje się w drugim tomie). Niektóre z zawartych w *Coronis* opowieści dotyczących mieszkańców świata duchowego (m.in. Anglików, Holendrów, muzułmanów, żydów czy katolików) dołączone zostały również do opublikowanego anonimowo w Amsterdamie w roku 1763 dzieła *Continuatio de Ultimo Judicio, et de Mundo Spirituali*. Styl numeracji cytowanych przez Swedenborga passusów biblijnych jest zgodny z oryginałem, w przypisach zastosowano natomiast numerację współczesną, opartą na Biblii Tyśiąclecia; wszelkie obecne w przekładzie odstępstwa od standardowych zasad pisowni wywodzą się z tekstu ory-

czywistości rozważał ostatnio Giorgio Agamben, cytując „indyjskich logików” („między nirwaną a światem nie ma najmniejszej różnicy”) oraz przypowieści chasydzkie (za pośrednictwem Gerschoma Scholema, Ernsta Blocha i Waltera Benjamina: „wszystko będzie w nim [przyszłym świecie] wyglądać tak jak tutaj [...]. Wszystko będzie tak jak tutaj, tylko nieco inaczej”). Zob. G. Agamben, „Aureola”. W: idem, *Wspólnota, która nadchodzi*. Przeł. S. Królak. Warszawa 2008, s. 59-60.

⁴⁴ Na temat mylącego znaczenia terminu „*Coronis*” u Swedenborga zob. W.R. Woofenden, *Swedenborg Explorer's Guidebook: A Research Manual*. West Chester 2008, s. 204, przyp. 28.

ginalnego⁴⁵, a wszystkie przypisy (z wyjątkiem jednego, przy rozdziale 846) pochodzą od autora przekładu. Warto też odnotować, że parafraza pewnego epizodu z *Coronis* znalazła się w przetłumaczonym na język polski zbiorze opowiadań Jorge Luisa Borgesa *Powszechna historia nikczemności*⁴⁶.

Poczuwam się do miłego obowiązku złożenia serdecznych podziękowań doktorowi Jakobowi Saternusowi z Regionarkivet w Göteborgu za pomoc w zdobyciu tekstów potrzebnych do napisania niniejszej książki. Tack så mycket! Recenzentowi, profesorowi Witoldowi Wojtowiczowi, dziękuję natomiast za liczne wnikliwe uwagi i wskazówki dotyczące tak wstępu, jak i przekładu.

⁴⁵ Chodzi tu zwłaszcza o użycie inicjalnych wielkich liter, które tekst łaciński szeroko aplikuje do terminologii religijnej, nadając jej hieratyczny charakter.

⁴⁶ Polskie wydanie: J.L. Borges, „Dubler Mahometa”. Przeł. A. Sobol-Jurczykowski. W: J.L. Borges, *Powszechna historia nikczemności*. Warszawa 1998, s. 111-112. Borges korzystał przypuszczalnie z angielskiej wersji dzieła Swedenborga. Na temat podobieństw łączących twórczość Borgesa i Swedenborga zob. W. Rowlandson, *Borges, Swedenborg and Mysticism*. Oxford-Bern 2013 (autor nie wspomina nigdzie o „Dublerze Mahometa”, analizuje jednak inną Borgesowską parafrazę tekstu Swedenborga opublikowaną w *Powszechnej historii nikczemności*, to jest anegdotę o Melanchtonie zacerpniętą z dzieła *Arcana Coelestia*, bardzo podobną zresztą do historii o Melanchtonie z *Vera Christiana Religio*; zob. Rowlandson, *op. cit.*, s. 203-205). O specyficznych relacjach między pisarstwem Borgesa a myślą Swedenborga traktuje także nowsza monografia tego samego autorstwa (W. Rowlandson, *Imaginal Landscapes. Reflections on the Mystical Visions of Jorge Luis Borges and Emanuel Swedenborg*. London 2015).