

Arent van Nieukerken

Ofiara, ewolucja i perspektywiczność w twórczości mistycznej Juliusza Słowackiego na tle porównawczym (Norwid, Krasiński)

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 100/3, 7-42

2009

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ARENT VAN NIEUKERKEN
(Universiteit van Amsterdam)

OFIARA, EWOLUCJA I PERSPEKTYWICZNOŚĆ
W TWÓRCZOŚCI MISTYCZNEJ JULIUSZA SŁOWACKIEGO
NA TLE PORÓWNAWCZYM (NORWID, KRASIŃSKI)

1

Cyprian Norwid jako jeden z pierwszych polskich poetów i krytyków odniósł się bez rezerwy do poezji Juliusza Słowackiego i docenił jej wielkość. O braku uprzedzeń świadczy najlepiej jego bardzo pozytywna ocena tej części *Króla-Ducha* (rapsod I), którą Słowacki zdażył jeszcze osobiście złożyć do druku. Nie oznacza to, że Norwid nie stawiał znaków zapytania. Będąc wiernym synem Kościoła katolickiego, doskonale zdawał sobie sprawę z heterodoksyjnego charakteru tej „epopei fenomenologicznej, jakiej dotychczas jeszcze nie ma żadna literatura” (PW 6, 455)¹. Mimo wszystko jego ocena idei przyświecającej Słowackiemu w owej próbie „odpominania” (używam tu określenia, którym Norwid scharakteryzował postawę Żyda w *A Dorio ad Phrygium*²) była życzliwa. Stworzył bowiem

¹ W ten sposób odsyłam do: C. Norwid, *Pisma wszystkie*. Zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułicki. T. 1–11. Warszawa 1971–1976. Ponadto stosuję skrót: DW = J. Słowacki, *Dziela wszystkie*. Red. J. Kleiner: t. 6 (Oprac. J. Kleiner, W. Hahn. Wrocław 1955); t. 7 (Oprac. J. Kleiner. 1956); t. 16 (Oprac. J. Kuźniar. 1972); t. 17 (Oprac. J. Kuźniar, W. Floryan. 1975). Pierwsza liczba po skrócie wskazuje tom, następne – stronicę. Dodatkowo wprowadzam skróty oznaczające najczęściej tu przywoływane teksty J. Słowackiego z DW 14 (Oprac. W. Floryan, J. Kleiner. 1954); G = *Genezis z Ducha*; L = *List do J. N. Rembowskię*; liczby po tych skrótach oznaczają stronicę.

² Zob. PW 3, 326:

Czasem tylko Żyd, jak starożytny obelisk,
Ten sam, co za Faraonów, przy drodze stoi
I odpomina wieki [...].

Słowacki używa w stosunku do podmiotu *Króla-Ducha* określenia „odsnić”:

A już kraina żyt – Bożemi słowy
Zasiana – ciszy wielkiej dostąpiła,
I wschodził nad nią – ów rok tysięcowy
Wielki – cudowny. – Duchom się odsniła
Moc dawna czasów [...]
[.]

Odsniło się znów duchom... że widziały,
Przed dwu tysiącem lat będąc jak dusze,

pojemną strukturę interpretacyjną, pozwalającą umieścić *Króla-Ducha* w domykających się w jego epoce dziejach chrześcijańskiej epopei. Historia epopei, podobnie jak ludzkie życie, odzwierciedla, zdaniem Norwida, strukturę wszechświata (gdyż byt jest całością) pod kątem jej czasowości. *Jerozolima wyzwolona* obrazuje wschód ducha epickiego („w czas tej jutrzni młodej, którą wszyscy poeci głoszą jako natchnień źródłisko – jako gwiazdę zaranną, w samej młodości sił poczętą”, PW 6, 454). Świat ten jest na wskroś przeniknięty idealnością, ale tylko z naszego punktu widzenia, mieszczącego się poza strukturą interpretacyjną. Zachodem tego ducha okazuje się zaś melancholijna księga o Don Kichocie, której bohater, starając się wskrzesić rycerską przeszłość, wbrew swoim intencjom uwydatnia życiową jałowość tego ideału (rzuca się tu w oczy pewne pęknięcie: Norwid zdaje się bowiem zapominać o niezbyt długim odcinku czasu oddzielającym powstanie obu epopei i opiera swoje rozważania tylko na usytuowaniu tematów wobec dynamiki historycznej):

Bohater właśnie że nie twórczy, ale tylko już zamagnetyzowany przeszłością i resztą jej fantastycznego płomienia zażęgnięty, porywa on się z łoża do dziennych prac w chwili, gdy go noc zaskoczyła: zdało mu się jakoby, że to przedświt, a to był ostatni słońca blask – jest to epopeja restauracji. [PW 6, 454]³

To typowy przykład „Ironii-zdarzeń” i „Ironii-czasów” (*Rzecz o wolności słowa*, PW 3, 598), które cechują późniejsze epoki w rozwoju cywilizacji, kiedy człowiek uświadamia sobie pęknięcia między ideałem a rzeczywistością (właściwie wtedy dopiero ideał się rodzi).

Epopeją „realistycznego” południa okazuje się (niezgodnie z chronologią) *Pan Tadeusz*. Przedstawiony w nim świat wydaje się pozbawiony rys, ale z mieszczącego się poza strukturą interpretacyjną punktu widzenia interpretatora świat ukazuje się jako byt jednostronnie „materialny”. Uległ więc zubożeniu w porównaniu z „bohaterską” epoką rycerskiego Gotfryda. Owa jednostronność materialna wydaje się tak samowystarczalna, że nie odczuwa się braku pierwiastka bohaterskiego. Horyzont ideału jeszcze się nie odsłonił:

ale że dziejów całość nie tylko ma twórczość żywotną i rozstrój [...], ale że ona ma jeszcze i momenta wczasu, wypocznienia prozy, które by południem nazwać można, w te więc czasy wakacji i bohaterem takiej epopei nie byłby już Godfryd, nie Don Kiszot, ale poczciwy chłopiec jaki dzielny i szczery – Pan Tadeusz – i oto jest trzecia epopeja w toku chrześcijańskiego życia. [PW 6, 454–455]

Trudno jednak przeoczyć, że Norwid uprościł tu w sposób istotny wymowę

Piramid aż do gwiazd rosnące skały,
Przelatujące niebem Perseusze,
To znów.... Dawida harfę – i chorały
Święte... [DW 17, 548–549]

Trudno jednak ustalić, kto jest podmiotem mówiącym w tej odmianie rapsodu II.

³ Ocena ta, prawdopodobnie narzucona przez prawo „symetrii”, na pierwszy rzut oka różni się od wysoce osobistego hołdu, który Norwid złożył rycerzowi z La Manczy w wierszu *Epos-nasza* (PW 1, 158–162). W tym melancholijnym utworze Don Kichot okazuje się patronem niedoszłych rewolucjonistów Wiosny Ludów. Można, oczywiście, zadać pytanie, czy to zwolennicy restauracji są przyrównywani do niego, czy odwrotnie – ofiarą restauracji pada rycerski duch chrześcijańskiej rewolucji. W ostatnim przypadku nie byłoby przeciwieństwa między treścią wiersza a nieco późniejszą próbą uporządkowania dziejów epopei.

poematu Mickiewicza. Samowystarczalność świata Sopliców i Horeszków zostaje bowiem od razu podważona przez narratora. Ukazuje on już w pierwszej księdze, że jednolitość tej przestrzeni jest pozorna – gdyż zza Niemna napiera świat odnowionej epopei bohaterskiej. Tonacja idylli podwyższa się natychmiast o kilka rejestrów:

Takie były zabawy, spory w one lata
 Śród cichej wsi litewskiej; kiedy reszta świata
 We łzach i krwi tonęła, gdy ów mąż, bóg wojny,
 Otoczony chmurą pułków, tysiącem dział zbrojnych,
 Wprzągłszy w swój rydwan orły złote obok srebrnych,
 Od puszczy libijskich latał do Alpów podniebnych,
 Ciskając grom po gromie w Piramidy, w Tabor,
 W Marengo, w Ulm, w Austerlitz. Zwycięstwo i Zabor
 Biegły przed nim i za nim. Sława czynów tytu,
 Brzemienna imionami rycerzy, od Nilu
 Szła hucząc ku północy, aż u Niemna brzegów
 Odbiła się, jak od skał, od Moskwy szeregów,
 Które broniły Litwę murami żelaza
 Przed wieścią, dla Rosyi straszną jak zaraza⁴.

Jednakże ta neoklasykistyczna epopeja bohaterska ze swoimi abstrakcyjnymi personifikacjami, umownym sposobem ukształtowania przestrzeni poprzez napięcie mniej lub bardziej egzotycznych nazw geograficznych i ogólną tendencją do hiperbolizacji wypowiedzi prawdopodobnie nie była z punktu widzenia Norwida żywotną kontynuacją pierwszej, „Godfrydowej” fazy epopei chrześcijańskiej, choćby dlatego, że główny bohater tego fragmentu, Napoleon, uzurpuje sobie przywileje przysługujące tylko Bóstwu. W ramach Norwidowskiego konstruktów epopei ten fragment funkcjonowałby więc jako swoista wstawka retoryczna, nie odsyłająca do żadnej przeżywanej rzeczywistości. Nie wpływałby on zatem istotnie na ukształtowanie przestrzeni egzystencjalnej tego poematu „realistycznego”.

Epopeja „fenomenologiczna”, zamykająca dzień, uświadamiająca dzieje podmiotu poematu bohaterskiego, zdarza się – w Norwidowskim konstruktach obowiązuje zasada symetrii – w chwili zerowej, o północy. Samoprzejrzystości ów podmiot nie osiąga w blasku transcendentnego słońca, lecz wśród ciemności nocy, tylko częściowo rozproszony przez zapożyczone światło księżyca:

Co zaś do c z w a r t e j [epopei], której światłem nie byłby ani zorzy promień, ani zachodu czerwoność, ani południowego słońca realizm, tę musiałby oświecać księżycowych przesilenie moment lub godzina północy; takiej to epopei początkiem zdaje się być *Król-Duch* [...]. [PW 6, 455]

Co takiego wydarzy się po tej północnej chwili samoprzejrzystości ducha poematu bohaterskiego, kiedy punkt widzenia, pozwalający rozpoznać wszystkie etapy procesu rozwoju cywilizacyjnego, przesunął się do wnętrza struktury interpretacyjnej? Świat postrzegany za pośrednictwem zmysłów, sfera „widzialna”, jawi się wtedy jako specyficzna odmiana wszechobejmującego pierwiastka duchowego. Ów wgląd w „duchową” strukturę bytu, stanowiącą o tożsamości świata, zostaje podjęty przez narrację w *Królu-Duchu*. Zaznacza ona bowiem dystans między chwilą opowiadania a samą opowieścią:

⁴ A. Mickiewicz, *Dziela*. Wyd. Rocznikowe. T. 4. Warszawa 1998, s. 38–39.

Dzisiaj przez ducha cały świat odkryty,
Cały wiadomy. Wtedy tajemniczy
Jak upiór złoty, a we krwi umyty [DW 7, 161]⁵

Otóż wydaje się, że immanentna siła rozwojowa „epopei chrześcijańskiej”, wcielającej pewną epokę w dziejach ludzkości, wyczerpała się. Istnieją więc dwie ewentualności: albo zaczyna się nowy cykl, powtarzający (może inaczej, ale jednak wciąż na tym samym poziomie ontologicznym) wszystkie momenty poprzedniego cyklu, albo – co wydaje się w świetle Norwidowskiego światopoglądu bardziej prawdopodobne – doświadczenie egzystencjalne wyrażone przez chrześcijański poemat bohaterski (zdaniem Norwida, *Król-Duch* niewątpliwie należy do tej tradycji) ulegnie jakościowemu przeobrażeniu. W podobny sposób została wcześniej przeobrażona cywilizacja starożytna, kiedy –

Słowo już swoje wszystkie zyskało potęgi,
[.]
Gdy więc od wniebogłosów, gdy więc od natchnienia,
Słowo objęło wszystkie tony do milczenia,
Cóż? nie powie, nie skreśli – czegoż? nie wyczyta –
Dwojga mu brakło tylko: „*Spiritus et vita*?” [Rzecz o wolności słowa. PW 3, 585]

A zatem: „Koniec S ł o w o m !...” (PW 3, 584). Weszło (zstało) bowiem do świata samo Słowo, Chrystus. Moment ten okazuje się przełomowy:

⁵ Norwidowa charakterystyka „epopei fenomenologicznej” przypomina nocny krajobraz z *Króla-Ducha* – w chwili, kiedy córka Lecha uwalnia Popiela z więzienia:

Księżyc był pełny i gwiazdy świeczniki
Swieciły jasno na niebios lazurze, [DW 7, 160]

W czasie niewoli w „podziemnej ciemnicy” (DW 7, 156) śniły mu się formy z przeszłości Ducha:

Dusza tak była silna i bogata!
I taką wielką rządzić kę kości,
Że ciągle echem Duchowego Świata
Gadała – ciągle z jego okropności...
Z tych głębi... gdzie ćma niewidzialnych lata
Jasno czerwonych słów, sztyletowości
Szepeczących... [DW 7, 156]

Właśnie „odpominając” sytuację Popiela, schowanego „gdzieś w głębi” (DW 7, 158), oddalonego od światła słonecznego i nawiedzanego przez różne nocne widma, podmiot mówiący afirmuje ciągłość swojej duchowej „biografii” („Dzisiaj przez ducha cały świat odkryty, / Cały wiadomy. Wtedy tajemniczy”). Oniryczna jakość opisywanych kształtów zaludniających te nocne sceny wywarła wielki wpływ na obrazowanie w Norwidowskich poematach. Postaci są w nich przedstawiane za pomocą mieniących się blaskami właściwości cielesnych (często jeszcze metaforycznie rozbudowanych), które wydają się początkowo samoistnymi bytami:

[...] szaty jeden fałd wiecznie mi stawia
W oczach Pamięci Duchy... i z białemi
Nózkami do mnie te kwiaty idące
Jak dwa tęczowe na ziemi miesiące. [DW 7, 158]

Norwid udoskonalił tę specyficzną cechę poetyki Słowackiego – dobrym przykładem jest opis tytułowej bohaterki *Assunty*, którą narrator „przypadkowo” spotyka w ogrodzie:

Szedłem – aż w zjęciu gałęzi pochyłem
Coś, jakby gwiazda lub skra, zaświeciło – –
Był to małeńki złoty krzyż – czy śniłem?
Czy się Królestwo-Boże przybliżyło? –
Lecz gdym przez listki wpatrywał się dalej,
Spostrzegłem szyję, i usta z koralu... [PW 3, 276]

Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej
 Stało się – między ludzi wszedł MISTRZ-WIEKUISTY,
 I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,
 Dołączył bijografię każdego człowieka;
 [.]

...więc – zstąpił sam na dno.
 Zawładnął, nie jak króle i uczeni władną,
 [.]
 Nie! odtąd jest rzecz świata nie znana staremu:
 Punkt-wyjścia, szlak i siła, i wiadomość, czemu? [PW 3, 586–587]

W tej „epopei” o Słowie moment „ciszy” odpowiada strukturalnie „godzinie północy” w rozważaniach Norwida-krytyka o *Królu-Duchu*. Różnica polega na tym, że z punktu widzenia Słowackiego jego poemat „fenomenologiczny” s a m w s o b i e stanowi istotny moment przeobrażenia w odysei Ducha, zmierzającego coraz wyżej wznoszącym się ruchem „do celów finalnych”, nie jest zaś – jak w przypadku *Rzeczy o wolności słowa* – opisem dziejów aż do chwili, kiedy poprzez bezpośrednią interwencję Boga uległy one przeobrażeniu (biorąc pod uwagę podwójny status ontologiczny Boga-człowieka, interwencja ta ma charakter wewnętrzno-zewnętrzny). Dalszy ciąg Norwidowskiego poematu ukazuje, jak owa interwencja Boga-człowieka (wcielonego Słowa) została wtórn i e wcielona w przestrzeni dziejów. Każdy człowiek z osobna powinien dołączyć swą osobistą „biografię” do pierwowzoru Chrystusowego, czyli przebóstwić się. W związku z tym może w historii dojść do różnych zwolnień i nawet cofnięć, lecz cel dziejów został raz na zawsze objawiony. Mieści się on w zasadzie poza każdą strukturą interpretacyjną. Takie struktury proponują więc scalające perspektywy, ale nigdy nie powinny się przerodzić w całościowy „system”. System jest bowiem pozbawiony możliwości rozwoju w sensie wertykalnym, w stosunku do zstępującego Słowa lub wstępujących za przykładem Chrystusa osób. Opisuje, lecz nie przeobraża:

albowiem system się budując na pojęciu z u p e ł n o ś c i, c a ł o ś c i i h a r m o n i i, takowym brakować nic nie może; mógłby tylko na szerz postępować, coraz większą obejmując wszystkość następstw, pojawisk i szczegółów. I byłoby nareszcie do wnioskania, że ostatecznym dostąpieniem doskonałości systematu musiałoby być jego porównanie z systematem świata naszego. [*Milczenie*. PW 6, 226]

Warto tu jednak zwrócić uwagę, że w drugiej połowie XIX wieku, za czasów Norwida, nie wszyscy myśliciele traktowali pojęcie „systemu” w sposób tak odezwany od indywidualnej egzystencji podmiotu-„badacza”. Ernest Renan w swoim dziele *L’Avenir de la Science* (napisanym około roku 1848, lecz opublikowanym dopiero w roku 1890 – Norwid nie mógł więc znać tego tekstu, ale rzuca się w oczy pewna kongenialność jego myśli z myślą autora *Żywota Jezusa*) podkreśla jałowość wszystkich „totalizujących” roszczeń systemu oraz z konieczności osobistą, tzn. ograniczoną perspektywę jego twórcy. Okazuje się, że nauka systematyczna jest w istocie twórczością „poetycką”. System jest „epopeją o rzeczach”:

System to epopeja o rzeczach. Byłoby równie absurdalne, gdyby system zawierał ostateczne słowo o rzeczywistości, jak gdybyśmy przyjęli, że epopeja wyczerpuje cały krąg piękna. Epopeja jest o tyle bardziej doskonała, o ile lepiej odpowiada całej ludzkości, jednakże nawet po najdoskonalszej epopei temat ten pozostaje nadal nowy i podatny na nieskończoną liczbę odmian, według charakteru indywidualnego poety, jego wieku lub narodu, do którego on należy. Jakże odczuwać przyrodę, jak swobodnie oddychać zapachem rzeczy, kiedy on je widzi

w wąskich i z góry ustalonych formach systemu? [...] Trzeba zrezygnować z krepującej koncepcji scholastycznej, która traktuje ducha ludzkiego jako doskonałą maszynę, idealnie dopasowaną do absolutu. Istnieją widoki, postrzeżenia, dni, szczeliny, odczucia, fizjonomie, aspekty – właśnie pod tymi formami duch przenika rzeczy. Jedyne geometria składa się z aksjomatów i teorematów. Gdzie indziej prawda jest płynna i mglista⁶.

Uwagi Renana unaoczniają ten sam problem, który Norwid zaznaczył *implicit* w swojej definicji systemu w *Milczeniu*: nie sposób wyobrazić sobie idei systemu bez „osoby” porównującego, która może tylko „wejść” do struktury interpretacyjnej nadbudowującej się nad systemem (relacja między ową nadbudową a systemem jest dialektyczna – warunkują się one wzajemnie). Zbierając wszystkie dotychczasowe momenty składające się na system, owa osoba porównująca uświadamia sobie zarazem swą rolę porównującego lub (kiedy zakładamy, że proces ten odbywa się w czasie) „odpominającego” (odkrywa więc relację między treścią systemu a swą indywidualną perspektywą „egzystencjalną”). Problem w tym, że w taki sposób popada ona w błędne koło (rola osoby „odpominającej” osobowy akt odpominania domaga się bowiem znów odpominania). Jednakże właśnie dzięki temu system nabiera częściowo cech osobowych, przewyższa siebie jako fałszywą całość (gdyż owo błędne koło nie jest faktem egzystencjalnym, lecz figurą logiczną, oderwaną od indywidualnej egzystencji) i ulega dynamizacji. Dzieje toczą się dalej. Podmiot, tracąc swą tożsamość i usiłując ją ponownie ustanowić, odzyskuje swą wolność. Twórczy potencjał bytu jeszcze się nie wyczerpał. Jego horyzont pozostaje otwarty na przyszłość.

Rzuca się w oczy, że w „poemacie fenomenologicznym” Słowackiego mamy właśnie do czynienia ze strukturą świata jako rozwoju pamięci. W odysei Ducha, którą przedstawił (albo może raczej wysnuł z głębi światowej pamięci) autor poematu, nie brakuje wprawdzie momentów zastoju i nawet regresu, lecz tożsamość podmiotu wydaje się przesądzona raz na zawsze. Jednakże zasadnicza idea procesu „genezyjskiego” zakłada możliwość doskonalenia bytu poprzez skoki jakościowe w ramach procesu, który, będąc zarazem immanentny i nieskończony, ma „świadomościowy” charakter. Nie wolno wszakże sprowadzać dziejów realizowania się energii „duchowej” do prostej opozycji między zjawiskami materialnymi a zjawiskami „psychicznymi”. Pamięć jest tym nieuchwytnym czynnikiem rozwojowym, który od wewnątrz rozświetla oba rodzaje zjawisk. Jest aktem, a nie stanem. Wszystkie nasze próby, by ująć jej istotę, fałszują ją i zmieniają w zjawisko zewnętrznego świata, takie jak np. kamień lub skała, ale właśnie możliwość i konieczność takiej próby, czyniącej wyłom w „mojej” tożsamości *hic et nunc*, jest najlepszym dowodem (bo wynikiem, „wplywem”) jej życiodajnej siły⁷. Pamięć udzielając się, przekraczając swą naturę, przechodząc na drugą stronę, uprzedmiotowiając się (wszystkie te czynności są nam, niestety, dostępne tylko na pod-

⁶ E. Renan, *L'Avenir de la Science*. W: *Œuvres complètes*. Édition définitive établie par H. Psichari. T. 3. Paris 1949, s. 773–774.

⁷ Można by – analogicznie do tzw. teologii apofatycznej – określić owe próby jako rodzaj „psychologii negatywnej”. Wszelko obejmująca duchowość bytu różni się wprawdzie zasadniczo od zjawisk psychicznych, które człowiek przeciwstawia materialnej stronie bytu (materia (ciało) i duch (dusza) określają zarówno jego własną osobowość, jak i kształt świata). Jednakże w próbach ujmowania istoty bytu przedkłada się na ogół perspektywę mentalną (dającą iluzję wolności) nad perspektywę materialną.

stawie wyników, a wtedy w zasadzie nie wyrażają jej prawdziwej natury), okazuje się czystą ofiarnością.

Ofiara (moment samoprzezwyciężenia się) stanowi więc integralny (choć zawsze „nieprzewidywalny”) czynnik pochodzenia Ducha (pod tym względem światopogląd mistycznego Słowackiego trochę przypomina współczesne „teorie chaosu”). Będąc (użyjmy słów Norwida) „P u n k t e m - w y j ś c i a, s z ł a k i e m i s i ł ą, i w i a d o m o ś c i ą, c z e m u?”, *Król-Duch* nie kończy ani nie rozpoczyna jakiegoś cyklu dziejowego lub epoki (przywołajmy tu Norwidowskie pojęcie „ery”), lecz jest w istocie refleksją samozapisującego się bytu nad sobą samym. Byt ten jest (co wydaje się szczególnie typowe dla polskiej historiozofii romantycznej, w odróżnieniu od heglowskich – właściwie upraszczających Hegla – i protopozytywistycznych koncepcji ewolucyjnych) osobowy⁸ albo przynajmniej zmierza ku osobowości, choćby dlatego, że zapisywanie bez czytelnika byłoby czynnością bezsensowną (w *Królu-Duchu* osoby piszącego i czytającego są dwiema stronami jednej instancji; trzecią osobą byłby podmiot aktu refleksyjnego, „odpominający” i porównujący). Byt to zatem stwarzanie znaków, które potem są odczytywane. Owe lektury stanowią zaś „pre-tekst” do nowych lektur. Intuicja ta jest odmianą romantycznej skłonności, by traktować religię jako „objawienie Objawienia” (przykładem mogą być idee wyłożone przez Augusta Cieszkowskiego w *Ojczyźnie*). W pewnym sensie między sferą pomników i znaków a czynnością odczytywania ich nie ma istotnej różnicy – są one manifestacjami procesu, który poprzez wszystkie zapośredniczenia stanowi jedność (staje/stanie się jednością). *Natura naturans* i *natura naturata* są nierozdzielnie ze sobą związane, różne i tożsame. „Fenomenologiczny” poemat Słowackiego równocześnie objawia i wciela aporetyczność bytu⁹.

2

Na tle przedstawionych tu rozważań trzeba jeszcze bardziej szczegółowo prze-myśleć konsekwencje tego swoistego c z y n u – utożsamiającego różnorodność

⁸ Idea realizującego się i wcielającego się Ducha, zmierzającego ku samoprzejrzystości, nigdy nie może być czysto „poznawczą” dedukcją lub oderwanym, bezosobowym opisem. Stanowi albo intuicję osoby, która uświadomiła sobie naturę własnego udziału w dziejach Ducha (tak jest w *Królu-Duchu*), albo objawienie (w ten sposób rzecz się przedstawia w twórczości Norwida). W obu przypadkach znaczenie intelektualnych (logicznych) kategorii, pozwalających sformułować ów mistyczny moment wglądu w strukturę bytu, schodzi na plan dalszy wobec zmysłowego konkretnego sytuacji egzystencjalnej, w której podmiot doszedł do prawdy o bycie. Naczyniem takich intuicji lub objawień może wobec tego być tylko poezja, stanowiąca bezpośredni zapis takich o l ś n i e ń. Zobaczymy, że również Norwidowska „epopeja słowa” nie obywa się bez „performatywnego” zapisu momentu objawienia. Dzieje się on na pustyni, w obliczu ruin Palmiry. Owo performatywne zakończenie poematu nie świadczy o hybrydycznej kompozycji, lecz wyraża aporię leżącą u podstaw każdej próby ujmowania Objawienia jako zasadniczo osobowego, tzn. pojedynczego doświadczenia.

⁹ Istnieją, oczywiście, również inne sposoby odczytywania własnych dziejów. Można np. próbować połączyć obserwacje dokonywane przez nowoczesną naukę empiryczną w syntezę dyktowaną przez nadrzędną, właśnie teraz m n i e objawioną i w zasadzie całościową perspektywę Ducha. Dobrym przykładem takiego podejścia jest fragment z *Listu do J. N. Rembowskiemu* pod znamienym tytułem *Dowód, że nauka dzisiejsza niezdolna jest żadnej syntezy, o Duchu nie wiedząc* (L 425). Okazuje się tu, że Słowacki wypracowywał pewną m e t o d o l o g i ę s p i r y t u a l n ą, którą stosuje teraz, by wyjaśnić relacje przyczynowo-skutkowe między zjawiskami zebranymi dzięki empirycznym obserwacjom przeprowadzanym przez naukę „pozytywną”.

bytu (nie chodzi tu o czysto filozoficzną refleksję, jak w Schellingowskiej filozofii tożsamości) – jakim jest *Król-Duch* i inne teksty (mimo wszelkich różnic gatunkowych), które Słowacki poświęcił „genezie z Ducha”. Widzieliśmy, że perspektywa komparatystyczna – uwagi Norwida o tej epopei i odczytanie jego wniosków w kontekście własnej próby „epopei” Słowa, jaką jest *Rzecz o wolności słowa* – pozwoliła sprecyzować specyficzny sposób ujmowania przez Słowackiego relacji między immanencją a transcendencją: opozycja między tymi dwiema „perspektywami” zanika (albo może raczej – znosi się) w twórczości Ducha. W tym punkcie trzeba się zastanowić nad przyczynami odrzucenia dzieł mistycznych Słowackiego przez Zygmunta Krasieńskiego, którego własne poglądy mistyczne i historiozoficzne, wyrażone w dopiero pośmiertnie opublikowanym tekście *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* (zwłaszcza w pierwszej części: *O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku*), czasem przypominają idee Słowackiego¹⁰. Zastrzeżenia autora poematów filozoficzno-dydaktycznych w rodzaju *Psalmów przyszłości* pozwala nam, być może, lepiej dostrzec oryginalność nie tylko filozofii genezyjskiej Słowackiego, lecz także jej poetyckiego ujęcia.

Życzliwa postawa Norwida wobec „epopei fenomenologicznej” Słowackiego wydaje się prekursorska, skoro nawet tak wnikliwy krytyk, jak autor *Nie-Boskiej komedii i Irydiona* podziwiał tylko „piękność samego języka” (trzeci wieszcz w jednej z wielu rozmów, jakie prowadził z Norwidem w Rzymie, podkreślał, że *Król-Duch* przewyższa pod względem formy nawet przekład *Jerozolimy wyzwolonej* Piotra Kochanowskiego (zob. *O Juliuszu Słowackim [...]*. PW 6, 452)). Niezdolność Krasieńskiego, by – jak Norwid to ujął – „wrozumieć ogół” (PW 6, 452) poematu o odysei Ducha, potwierdzają jego własne uwagi w liście do Delfiny Potockiej („10 lutego 1847, Nicea, 7-ma w wieczór [– 11 lutego]”):

Czytałem wczoraj *Króla-Ducha* – wolałbym był logikę Heglowską, jaśniejszą, choć nic na ziemi zawilej i niezrozumiałej napisanego nie masz, jednak twierdzę, że rozumiałaś. A to strach, na 500 strofach, jeśliś zrozumiał 20, to już wiele, i nie śmiałbym ręczyć. Są słowa ślicznie brzmiące, są obrazy ślicznie pojęte, które nie mogą wypłynąć na wierzch i w oczy cię uderzyć. Dopiero musisz rozumem je rozbierać, zupełnie tak samo jak logikę filozoficzną, łamać łeb, aż boli! [...] Zgoła nic, a nic nie rozumiałem, żadnego szczegółu, myśl ogólną tylko metempsychozy pojąłem¹¹.

Jak więc możemy stwierdzić, z punktu widzenia Krasieńskiego podmiot rozważań filozoficznych powinien w wypowiedziach wyrzec się swoich cech indywidualnych na rzecz uogólniających kategorii logicznych. Prawdy filozoficzne nie liczą się z perspektywą wypowiadającej je osoby. Stąd próba przełożenia konkretnej treści tego „poematu” na spójny i bezosobowy system metafizyczny. Nie-

¹⁰ Rozprawa ta jest próbą łączenia dogmatów Kościoła z niektórymi intuicjami gnostycznymi. Właśnie na początku lat czterdziestych XIX wieku ukazało się we Francji kilka wpływowych dzieł o gnozie i kabale, którymi Krasieński się inspirował. W swoim znakomitym dziele o Słowackim (z punktu widzenia „historii idei” nie straciło ono wciąż swojej aktualności, podobnie jak prace Pawlikowskiego o mistyce Słowackiego) J. Kleiner (*Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. Wyd. 3. T. 4. Kraków 1999, s. 437) twierdzi, „że gnoza, o której w r. 1842 Krasieński układał rozprawy dla Delfiny Potockiej, znana była Słowackiemu nie mniej dobrze jak idee Orygenesusa lub traktat Nemesiosa – o tym trudno wątpić mimo braku wypisków zachowanych”.

¹¹ Z. Krasieński, *Listy do Delfiny Potockiej*. Oprac., wstęp Z. Sudolski. T. 3. Warszawa 1975, s. 262.

powodzenie tej próby decyduje o negatywnej ocenie twórczego zamysłu autora poematu.

Owa niezdolność dostrzeżenia struktury *Króla-Ducha* jako „epopei fenomenologicznej”¹² była jednak również próbą zamknięcia oczu na konsekwencje idei podmiotu, który „odpominając” swoją przeszłość, nie tylko uświadamia sobie, że „osobiście” brał udział w różnych „krwawych” epizodach historycznych:

Taki był koniec mojego żywota
 Śpiewany długo w kraju przez Rapsodów:
 Którzy nie doszli, w czym była istota
 Czynów? W czym wyższość od rzymskich Herodów?
 Nade mną była myśl słoneczna, złota,
 Do niej moc ciemnych, okrwawionych wschodów
 Wiodła mię prosto w złotych celów progi:
 Jam szedł... jak rycerz krwawo – i bez trwogi. [DW 7, 184]

– lecz także dochodzi do przekonania, iż owe epizody przyczyniły się do postępu w dziedzinie Ducha:

Ale przeze mnie ta Ojczyzna wzrosła,
 Nazwiska nawet przeze mnie dostała;
 I pchnięciem mego skrwawionego wiosła
 Dotychczas idzie: Polska – na ból – skała...
 Fala ją druga nieraz z drogi zniosła,
 I duch jój święty poszedł w kwiaty ciała
 Bezwonne, martwe... lecz com ja wycisnął
 Pod krwią... tém zawsze zwyciężył, gdy błysnął!... [DW 7, 184–185]

Zagadnienie to roztrząsał Krasiński m.in. w swoim *Psalmie żalu*, gdzie pod wrażeniem rabacji galicyjskiej sformułował – jak mu się zdawało – konsekwencje społeczne idei postępu Ducha poprzez rewolucję:

Ależ, wieszczu – boś ty wiary
 Dni zaprzeczonych – tyś wieszcz stary!
 Cóż o duchu ci się śni?
 Duch twój wiecznie grzmi w twej pieśni
 Jak pogański Jowisz jaki –
 Lub kataklizm wśród natury,
 Co świat chwyta na tortury –
 To indyjskich bóstw oznaki!¹³

Trudno zaprzeczyć, że w światopoglądzie mistycznego Słowackiego (i w ogóle u towiańczyków) napięcie między ideą postępu Ducha a postulatycznym charakterem etyki absolutnej (która nie może być tworem czasowym, historycznym) właściwie nigdy nie zostaje rozwiązane. Zwłaszcza na wcześniejszych etapach rozwoju świata (dobrym przykładem jest kosmogonia przedstawiona w *Genezis z Du-*

¹² Krasiński – w odróżnieniu od Norwida – nie zdawał sobie sprawy z aporii zawartej w idei „całościowej” (scalającej się) interpretacji bytu (akt interpretacji równa się tu przeobrażeniu bytu), która była owocem mistycznego olśnienia. „Idea wiary nowój rozwinięta”, która – jak mówi Słowacki – „W błysnieniu jedném zmartwychwstała we mnie / Cała, gotowa do czynu i święta” (DW 6, 11), nie została przez autora *Irydiona* rozpoznana jako egzystencjalne źródło *Króla-Ducha*. Zob. też przypis 8 do niniejszego tekstu.

¹³ Z. Krasiński, *Psalm żalu*. W: *Dzieła literackie*. Wybrał, oprac. P. Hert z. T. 1. Warszawa 1973, s. 233.

cha) ów postęp wydaje się wartością samą w sobie. Natomiast w chwili pojawienia się człowieka, który znalazł się natychmiast w raju (był więc doskonały), sytuacja się komplikuje¹⁴.

Z problemem doskonałości i upadku człowieka borykał się również Norwid. Rozważał to zagadnienie w *Rzeczy o wolności słowa*:

Nie! – Człowiek nie do-pelzał z wolna człowieczości
Od nijakości jakiejś, nicości i czczości,
Od najniższej tu rzeczy... [...]]
[.]
Nie! Człowiek całym powstał, zupełnie-wytwornym,
I nie było mu łatwo być równie pokornym!...
Bo cały był i piękny... i upadł... [PW 3, 571]

W odróżnieniu od Słowackiego Norwid akceptował idee ewolucjonistyczne tylko w zakresie historii ludzkości (szczególnie zjadliwie odnosił się do Darwina¹⁵). Genezę świata interpretował natomiast zgodnie z literą *Pisma Świętego*. Zastanawiano się, czy początek drugiej części *Rzeczy o wolności słowa* odnosi się do poglądów na kosmogonię, które Słowacki przedstawił w *Genezis z Ducha*:

Mędrcy dzisiejsi głoszą, kto powolny, słucha:
Że Człowiek jest następnym ogniwem łańcucha
Stworzeń ciągu, że łańcuch ten wyrztał człowiekiem
Ponad kryształ i koral, i pierś zdętą mlekiem,
I że tak się stał człowiek, istnienie spotkane
W logicznym ciągu rzeczy, „d'une manière spontanée”. [PW 3, 567]

Nie można tego wykluczyć¹⁶, ale nawet gdyby tak było, to sam Norwid musiał doskonale zdawać sobie sprawę, że linijki te nieadekwatnie ujmują zaproponowaną przez Słowackiego odmianę ewolucji. Postęp dokonuje się przecież u niego nie w „sposób spontaniczny”, lecz przez składanie siebie w ofierze (trwanie jakiegoś ducha w niższej formie karze Bóg różnymi „dociskami” – pod tym względem autor adaptacji *Księcia niezłomnego* był nieodrodnym synem towianizmu). Norwid wiedział zresztą doskonale o ofiarnej istocie przypominającego gnozę i kabałę ewolucjonizmu Słowackiego (zob. „Polacy wprawdzie króla nie zabili / I mają kilku niezłych męczenników, / Ale kacerstwa sobie potworzyli, / Coś od K a b a l a h i o d P l a t o Ń c z y k ó w” (*Confregit in die irae suae*.... PW 1, 128)) i wykorzystał tę ideę dla swojej własnej koncepcji dziejów ludzkości. Również tu postęp jest owocem ofiary. Przytaczam kilka przykładów zbieżności (na poziomie obrazowania – chodzi o „proch” i „popiół”) między obu poetami:

¹⁴ Problem ten został dawno zauważony przez badaczy. J. G. Pawlikowski, autor słynnej książki *Mistyka Słowackiego. Studiów nad „Królem-Duchem” część 1* (Lwów 1909), przypisuje te komplikacje wielkiemu autorytetowi *Biblii* w epoce romantyzmu. Trzeba było więc pogodzić antropologiczne opowieści *Starego Testamentu* z intuicją, która była w zasadzie „jasna i prosta” (s. 286), lecz zupełnie niebiblijna (komplikacje te nie pojawiły się jeszcze w „natchnionej” modlitwie *Genezis z Ducha*, ale dopiero w „dyskursywnym” *Liście do J. N. Rembowskiiego*). 200 lat wcześniej ta sama konieczność pogodzenia intuicji metafizycznej z językiem obowiązującej religii zaważyła na tekstach Jakoba Boehme, którego wpływ na Słowackiego (zapośredniczony przez Mickiewicza jako wyznawcę Towiańskiego) Pawlikowski próbował w najdrobniejszych szczegółach ustalić.

¹⁵ Zob. P. Chlebowski, *Cypriana Norwida „Rzecz o wolności słowa”. Ku epopei chrześcijańskiej*. Lublin 2000, rozdz. *Wobec ewolucjonizmu*.

¹⁶ Zob. *ibidem*, s. 51.

Słowacki:

aż cały proch ziemi męczeństwem przepopielony – znajdzie się w dniu sądnym... w jego ciele świecącym... a tak wygląda Saturn dla widzących. [L 397]

Norwid:

I stał [biały duch Grecji] tam z lirą w przestronnym lazurze,
[.]
I czekał, jako narody zabyte,
Aż wszystko będzie do szczętu spożyte – [Quidam. PW 3, 136]

A jako bywa wśród ległych ogromów
Myśli lub ciała, że w proch się trą nikły –
Tak już rozgłośnię s y s t e m y - a t o m ó w
Brzmiały: te zawsze jedno znaczyć zwykły! –
Znaczyć – co znaczy na zimnej miednicy
Popiół, gdy mirry braknie w kadzielnicy. [Quidam. PW 3, 138]

Jestem z n a m i ę!...
Sam głosu nie mam – Panie – dałeś słowo,
Lecz wypowiedzieć któż ustami zdoła?
Przez Ciebie – prochów stałem się Jehową,
Twojego w piersiach mam i czczę aniola –
To rozwiąż jeszcze głos – bo anioł woła. [Modlitwa. PW 1, 136;
drugie podkreśl. A. v. N.]

Ale się połóż w ciszy i spopielój,
Jeżeli przyszłe drogim zmartwychwstanie – [List. PW 1, 106]

Wszystkie te przykłady z Norwida pochodzą z utworów, które poeta napisał stosunkowo krótko po śmierci wieszczka, w latach pięćdziesiątych XIX wieku, ale wydaje się, że autor *Assunty* również później twórczo wykorzystywał charakterystyczne dla Słowackiego obrazowanie, czasami naśladował nawet jego frenetyczną jakość. Los prześladowanych przez Nerona pierwszych chrześcijan opisuje on (i równocześnie interpretuje z perspektywy historyzoficznej) w następujący sposób:

Słońcem rzymskim są katakumby rzymskie, przemienione w noc Nerona na świeczniki, albowiem on to zatkniętych na słupach, materiami palnymi okręconych i zażegnanych, w kagańce zamienił Chrześcijan pierwszych i po raz pierwszy. To zaś, nie aby Chrześcijan prześladował, ale aby Ch r y s t u s a palił [...]. Stąd to, mówię, promień chrześcijaństwa popłynął na świat, i tutaj też cywilizacji polskiej źródło jest. [O Juliuszu Słowackim {...}. PW 6, 437]

Obraz ten bardzo przypomina – mimo różnicy w tonacji – los Kozaka Semenki w *Śnie srebrnym Salomei* (dramat ten Norwid niewątpliwie znał):

Semenko, ty Boga bliski,
Zamódlże się teraz w duchu. –
Zakneblować jemu pyski,
Nogi zostawić w łańcuchu,
Zawiesić mu kir na czoło,
Ręce wznieść, słomą okręcić,
I całego oblać smołą;
Potém przez księdza poświęcić,
I czarną figurę smolną
Podparszy, gdy zechce się walić,

Na samym wierzchu – zapalić
 I przez wieś prowadzić wolno,
 Jako świecznik zapalony:
 A ciągle niech biją w dzwony,
 Póki zgorze żywa świeca,
 Okropna ludu gromnica,
 Świecąca buntu trupowi. [DW 6, 235–236]

Ważniejsza niż materialne podobieństwa między obu tekstami wydaje się nieświadomość sprawców tych męczeństw, że ich okrucieństwo, wbrew ich intencjom, przyczynia się do postępu Ducha. W przytoczonym fragmencie z Norwidskich wykładów *O Juliuszu Słowackim* [...] męczennicy pomimo szyderstw szalonego cesarza realizują swą Chrystusową istotę. Uwaga regimentarza o bliskości Semenki do Boga jest – wbrew ironicznej intencji mówiącego – w świetle mistycznej historiozofii Słowackiego dosłownie zgodna z prawdą. Wymierzona Kozakowi okrutna i hańbiąca kara okazuje się „dociskiem” Bożym. Postawę regimentarza można by więc scharakteryzować podobnie jak postępowanie Nerona wobec pierwszych chrześcijan: „To zaś, nie aby Chrześcijan prześladował, ale aby Chrystusa palił, albowiem dlatego jedynie, aby zakryć rozpustę swą przed ludem, i z trwogi” (PW 6, 437). Nie chcę przez to sugerować, że chrystologia Norwida ma coś wspólnego z poglądami Słowackiego na Boga-człowieka, ale nie ulega, moim zdaniem, wątpliwości, iż młodszy poeta sprecyzował swoją koncepcję wcielenia i ofiary Słowa przede wszystkim w opozycji do intuicji autora *Genesis z Ducha*.

Idea upadku ze stanu rajskiego wskutek grzechu pierworodnego (obszernie wyłożona przez Słowackiego we wspomnianym już *Liście do J. N. Rembowskię*) nie dała się łatwo pogodzić z próbami przedstawiania rozwoju ludzkości po upadku jako dalszego ciągu pracy udoskonalającego się Ducha. Nie sposób bowiem potraktować upadku za podszeptem „złego ducha – węża rzetelnego” (L 407) jako ofiary, która zawsze (nawet na najbardziej pierwotnym poziomie kosmogonii) jest aktem woli, zakładającym choćby szczątkową świadomość etyczną (pierwiastek osobowy, w postaci podmiotu wypowiadającego w pierwszej osobie, choć niekoniecznie ludzkimi słowami, swą tożsamość, jest więc obecny od początku stworzenia świata)¹⁷. Pojawienie się człowieka to punkt szczytowy w dotychczasowych dziejach Ducha:

¹⁷ Pawlikowski (*op. cit.*, s. 276) zwraca uwagę na kilka zdań, które Słowacki dopisał na marginesie manuskryptu *Genesis z Ducha*: „Jam, nie ja, bo ja osobą jest, a tam osoby nie było jeszcze... Ewangelia o Bogu mówi: w nim był żywot, a żywot był światłością ludzką, ale nie osobistościami ludzkimi”. Zagadnienie osobowości pierwszego stworzenia można by rozwiązać w kontekście *implicite* przez autora *Króla-Ducha* wyznawanego perspektywizmu poznawczego. Pierwotnym tworem świata Słowacki odmawia osobowości z punktu widzenia obecnego stadium rozwojowego Ducha. Wiadomo jednak, że ów rozwój jeszcze się nie skończył. Niewykluczone więc, że z punktu widzenia jakiegoś późniejszego ogniwa w postępie Ducha również osobowość samego człowieka będzie się wydawała sprawą dyskusyjną (tak jak z obecnego punktu widzenia osobowość „sił elementarnych”). Wrócimy jeszcze później do tej kwestii statusu podmiotu poznawczego. Trudno jednak zaakceptować, by w rzeczywistości, gdzie wszystko jest w ruchu, tylko podmiot (my wszyscy jako duchy „zamieszkujemy” cielesną powłokę i – według trafnej formuły Norwida: „Krażymy raczej z okrągłością Świata” (PW 3, 288)) miał oprzeć się dekonstrukcji albo, jak ujmuje to Pawlikowski (*op. cit.*, s. 273): „rozszczepianiu się”: „»Rodzenie« bóstwa jest nie tylko procesem jego rozwoju, ale też i procesem rozszczepiania”. Z tej perspektywy relatywizuje się rów-

A nadmiar cały ducha przechodził w formę nową, przez Boga dopuszczoną, bo do celów ostatecznych idącą. Bóg zaś pieczętował niższe stworzenia i zamykał niby bramę, przez którą westchnienie uleciawszy, stało się już niższym formom niepotrzebne... Bo spełnienie ideału jest końcem dla podniesień duchowych, które ideału pragnęły. [...]

Tak się stało w dniu pierwszym rajskim, który zobaczył formę zjawioną człowieka. Wszystkie twory, upojone niby szalem rodzenia, ludzkiemi już przemawiały językami... Spiew był na ziemi – woń mocna – ognistość jakaś parna i elektryczna – czarodziejstwo płomienne. [L 402–403]

Dopiero z pojawieniem się człowieka rodzi się wrażliwość etyczna. Nagle okazuje się, że dotąd procesy rozwojowe dokonywały się w świecie, który pragnie zbawienia. Dotychczasowy świat genezyjski był więc, sam o tym nie wiedząc, obszarem „leżącym w złem”:

Nie podobna wszakże wierzyć w to, żeby umęczona i tak długo cierpiąca globowa natura, Słowem owczesnym wzdychając, o formę tylko grzeszną, bezsilną i nędzną dzisiejszego człowieka prosiła. Zwłaszcza że Duch Słowa niebieski był przytomny, już ulitowany nad światem – już gotów wtenczas stworzenie globowe rehabilitować i spod wszelkiego ucisku uwolnić. [L 403]

Wydaje się w związku z tym, że kosmogonia świata, twórczy rozwój Ducha, zakłada coś w rodzaju kosmicznego upadku, poprzedzającego Upadek człowieka z rajskiego stanu, lecz niczym nie umotywowanego (według *Genezis z Ducha* pragnienie duchów zawarte w Słowie <Stwórca>, by nabrać kształtu, w odróżnieniu od koncepcji gnostycznych nie było grzeszne¹⁸). Moment ten daje się

niez relacja między bytem fizycznym a duchowym. Zasygnalizowany przez Pawlikowskiego (*op. cit.*, s. 282) problem, że „siły fizyczne są jednakowoż objawami ducha” (chodzi tu o rodzaj takich sił elementarnych jak „ruch”, „magnetyzm”, „elektryczność”, „cieplik”, „światło”, przedstawiony na początku *Listu do J. N. Rembowski* (L 398)) znika, kiedy przestajemy traktować „ducha” i „ciało” jako wieczne (lub aprioryczne) idee intelektualne, czyli z konieczności nie-materialne. Powinniśmy zdawać sobie sprawę, że również one są wytworami procesu rozwoju Ducha (już teraz postulujemy możliwość istnienia istot czysto duchowych – w jaki sposób będą one poznawać świat? czy podział między bytami cielesnymi a duchowymi będzie dla nich nadal zrozumiały?). Wydaje się więc prawdopodobne, że nasze władze intelektualne są jeszcze podatne na dalszy rozwój. Niewykluczone, że formy „wyżej” od nas stojące w postępie Ducha (już w epoce Młodej Polski połączono tę koncepcję z Nietzscheańską ideą wzrostu (woli) mocy) inaczej niż my postrzegać będą świat.

¹⁸ Owe „kształty” stanowiły owoc woli i miłości: „A my Duchy słowa zażądaliśmy kształtów i natychmiast widzialnymi uczyniłeś nas, Panie, pozwoiliwszy, iżeśmy sami z siebie z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni” (G 47). Warto porównać ten fragment z wypowiedzią o statusie i genezie Słowa we wstępie do Norwidowskiego poematu *Rzecz o wolności słowa*: „Słowa człowiek nie wywiodł ze siebie sam – ale słowo było z człowieka wywołane” (PW 3, 559; podkreśl. A. v. N.). Status adresata „modlitwy”, jaką jest *Genezis z Ducha*, pozostaje przy tym bardzo ambiwalentny (zwrócili na to uwagę wszyscy badacze mistycznej twórczości Słowackiego, począwszy od Pawlikowskiego). Nie jest on bowiem stwórcą widzialnego świata, który duchy będące w Słowie „przed początkiem stworzenia” przecież wywiodły „same z siebie” (G 47). Ów „Pan” nie może również być stwórcą duchów, bo wtedy zakładalibyśmy stworzenie przed stworzeniem (idea stworzenia *ex nihilo* zmieniałaby się w swoje przeciwieństwo – mielibyśmy do czynienia z nieskończonym szeregiem „stworzeń”). Relacji między „Panem” a „duchami” nie wolno wreszcie ujmować za pośrednictwem kategorii logicznych tożsamości i różnicy (takie kategorie okazałyby się wtedy wieczne i niestworzone). W świetle perspektywizmu poznawczego typowego dla ewolucyjnej koncepcji świata, zaproponowanej w mistycznych pismach Słowackiego, można by te aporie, rozsadzające przesłanki „genezy z Ducha”, traktować jako kategorie graniczne, nieprzekraczalne na obecnym, człowiekowi właściwym etapie rozwoju. Zostaną one później, dzięki

ując analogicznie do „biblijnego” upadku Adama i Ewy (jako jego strukturalny odpowiednik), lecz zdarzył się on, zanim mogła być „mowa” („mowa”, język to zdobył „pracy” człowieka) o różnicy między dobrem a złem. W rajskim ogrodzie różnica ta okazała się wprawdzie bezprzedmiotowa. Doskonałość Adama pogodziła bowiem wszelkie zawarte w procesie genezyjskim zgrzyty i pęknięcia. Owe momenty regresu i zastoju miały ponadto charakter niewerbalny (w sensie mowy ludzkiej). Jeżeli zaś Boski dar mowy był wyrazem doskonałości Adama, to mógł on używać tej mowy tylko po to, by pochwalić doskonałość Bożego stworzenia. Wszystko, co wydarzyło się przed osiągnięciem tego celu „tymczasowo finalnego” (a więc również dialektyczny stosunek między dobrem a złem), byłoby wtedy dosłownie bez znaczenia. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że wydarzenia sprzed pojawienia się człowieka (opisane w *Genesis z Ducha*) są przez nas (przez ducha „odpominającego” swą własną przeszłość!) odruchowo odbierane w odniesieniu do etyki postulatywnej. Więcej, sam duch genezyjski odkrywa w głębinach swojej przeszłości momenty i formy, dzięki którym ukształtowała się nasza (jego?) wrażliwość moralna:

Myśl, zda się, sama matematyczna rozwijała się w roślinach [...]. Kwiat jednak już i owoc są wpływem pracy obustronnych sił ducha; słodycz w ostatecznym rośliny wyrobie lub jad gryzący w ciemistego krzewu jagodzie już pod sąd moralny podpadają... Już jabłko mogło być wskazane człowiekowi jako symbol mający w sobie cnotę i grzech ducha własnego, już je zjadłszy można się było z duchem winy lub zasługi połączyć. W wydaniu bowiem kwiatu i owocu duch już miał wiedzę złego i dobrego, uczucie piękności lub bezkształtu, już zasługiwał się lub zwiniał celowi ostatecznemu ducha. [G 57–58]

Trudno więc uniknąć wniosku, że dzieje kosmogoniczne rozpoczęły się od jakiejś pierwotnej katastrofy i, zmierzając do „tymczasowego finalnego celu” narodzin człowieka w Rajskim Ogrodzie, „pokutują” za swe (zawinione „lenistwem”) grzechy:

Nieraz zleniwił i usnął na drodze twórczości, nieraz cofnął się, Panie, i pierworodzeństwo swoje sprzedał za jado, za miskę soczewicy [...]. Tak się ma rozumieć owa Mojżeszowa niesprawiedliwość, którą on czuł z natchnienia, że była w świecie duchowym sprawiedliwością... Albowiem w historii ludzi powtórzyła się jak w zwierciadle cała historia ducha w przyrodzeniu. [G 55; podkreśl. A. v. N.]

Jednakże nawet uznając, że samego początku „widzialnego” świata nie wolno ujmować jako upadku, nie sposób – wobec niewątpliwego (dla Słowackiego) faktu odkupienia tego świata w „formie” Adama – zaprzeczyć podatności bytu na grzech:

Z jedności, czyli ze Słowa, które było początkiem stworzenia – wyszedł świat cały genezyjski – ukoronowany formą odkupioną Adama. [L 417]

Wydaje się jednak, że drugą stroną owej podatności na grzech jest zdolność „pierwotnych” stworzeń genezyjskich do ofiary¹⁹. Również w tej gotowości obja-

dalszemu ciągowi pracy intelektualnej Ducha, do końca wyjaśnione. Nawet wtedy jednak oznacza to przyjęcie zasadności kilku kategorii logicznych, wyprzedzających wszystkie inne kategorie: byt jest „całością”, całość ta jest „wielością”, owa wielość jest „jednością”. Jedność ta „rozwiąza się” (w jej obrębie obowiązuje więc przyczynowość).

¹⁹ Można by się zastanowić, czy pragnienie ducha (duchów), by się wyodrębnić z Bóstwa w ogóle, nie jest czymś w rodzaju grzechu pierworodnego, tzn. dowodem „pożądliwości”. Okazuje się jednak, że na etapie prapoczątku pragnienie widzialności nie uległo „rozszczerpieniu”. Owa wola bycia

wia się pewna szczątkowa etyka (i właśnie ona okazuje się przyczyną sprawczą postępu):

Wtenczas to, o Panie, pierwsze a idące już ku Tobie duchy w umęczeniu ognistém złożyły ci pierwszą ofiarę. Ofiarowały się na śmierć. Co zaś dla nich śmiercią było, to w oczach Twoich, o Boże, było tylko zaśnięciem Ducha w jednej, a obudzeniem się jego w drugiej, doskonalszej formie, bez żadnej wiedzy o przeszłości i bez żadnej przedsennej pamięci. [G 49]

Czy właśnie owe ofiary przygotowały „odkupioną formę Adama”? Nagle okazuje się (komu? Adamowi? bynajmniej: to „ja” objawiam to „samemu sobie”, czyli „ja absolutnemu”, podmiotowi procesu rozwoju świata), że również ów rajski stan był tylko etapem w uciążliwej drodze, którą Duch musi pokonać, zmierzając do „celów finalnych”.

Nie wolno wszakże ujmować owej utraty stanu rajskiego dialektycznie. Nie jest ona wcale warunkiem odzyskania jedności na wyższym poziomie, podobnie jak na wcześniejszym, jeszcze przedludzkiem etapie rozwojowym „kryształ twardy” – ci „Egipcjanie pierwszej natury”, którzy „ruchem pogardzili, w trwaniu i w spoczynku rozmiłowali się jedynie” (G 48) – nie po to sprzeciwiały się woli Bożej, by Pan mógł tym skuteczniej urzeczywistnić swe zbawcze zamiary („Ileż Ty, Panie, użyłeś piorunów bijących w skały bazaltowe [...], abyś te kryształy rozbił i zamienił w proch ziemski [...]. Kazałeśli duchowi samemu zniszczyć się?”, G 48–49). Trzeba tu zwrócić uwagę na pewien paradoks. Pierwotne twory genezyjskie ukarano za brak ruchu, za chęć trwania w dotychczasowym stanie. Pierwsza para ludzka zaś miała pozostawać w doskonałości odkupionej formy, wolna od „pracy i boleści” (L 405–406), lecz nie wytrzymała tego stanu „bez potrzeb” (zob. L 407), podobnie zresztą jak później (tzn. już po Upadku) duch Popiela, który z perspektywy pełnej (?) wiedzy o swoim przeznaczeniu (mimo że „pioruny Boże” wciąż jeszcze w niego „bija”) porównuje siebie do „żurawia z wyciągniętą szyją / W przyszłość” (*Król-Duch*. DW 7, 184)²⁰.

zrodziła bowiem zarówno „miłość” (jej owocem jest gotowość do ofiary), jak i „pożądliwość” (będąca źródłem grzechu). Problem (chodzi tu właściwie o aporię) polega na tym, że możemy mieć pewne wyobrażenie o początku procesu rozwoju bytu, lecz nie wolno nam tłumaczyć owego początku za pośrednictwem pojęć lub kategorii, które wprawdzie nie powstałyby, gdyby nie były potencjalnie w nim zawarte, ale które dopiero w trakcie rozwoju bytu nabrały konkretnej treści (m.in. etycznej). Owa treść nie odnosi się więc do prapoczątku, takiego jaki on był (skądinąd można by zaryzykować tezę, że nadrzędna kategoria „bytu” jeszcze się do niego nie stosuje). Jednakże nie dysponujemy lepszymi środkami intelektualnymi, by wyobrazić sobie ów prapoczątek, nawet jeżeli uświadamiemy sobie nagle, że patrzymy „wstecz” z perspektywy dowodzącej istnienia nieprzekraczalnej przepaści oddzielającej nas od... nas samych! Wydaje się, że każdy akt intelektualny, ujmujący jakiś aspekt rzeczywistości, stanowi hipostazę bytu. Z drugiej jednak strony, owe hipostazy wchodzą następnie do tejże rzeczywistości, czyli rozwijają, wzbogacają ją – uświadamiam to sobie za pośrednictwem kolejnej hipostazy i tak *ad infinitum*...

²⁰ Zwróćmy uwagę: w związku z tym obrazem idea perspektywy jako podstawy wiedzy pojawia się nie tylko w odniesieniu do wcześniejszych etapów pochodzenia Ducha, lecz także w stosunku do „mojego” położenia *hic et nunc*. Warto przy tej okazji przytoczyć jeszcze jeden kontekst Norwidowski. Obraz ten przypomina bowiem pewne porównanie w *Assuncie*. W pieśni II, kiedy narrator po krótkim spotkaniu z ogrodnikiem opisuje chwile poprzedzające nagle zjawienie się tytułowej bohaterki (pierwszym szczegółem, który zobaczy, będzie „złoty krzyżyk”), charakteryzuje on swoją postawę duchową (zawsze otwartą na jakieś objawienie) w następujący sposób: „Rzekłszy to, s z y ję wzniosłem jak wielbłądy, / Patrząc tam, gdzie widnokręgów nie ma” (PW 3, 276; podkreśl. A. v. N.).

Jak więc wytłumaczyć sens (albo przynajmniej wyjaśnić skutki) faktu utraty rajskiego stanu (skoro nie może tu być mowy o „szczęśliwym błędzie” klasycznych teodycei)? Słowacki próbuje rozwiązać ten dylemat w taki sposób: człowiek był jedynie formą doskonałą na pewnym poziomie rozwojowym. Ta forma nie jest wszakże czymś ostatecznym. Jest zarazem celem i punktem wyjścia, czyli „bramą” dla energii duchowej²¹ (przypomina się tu Arystotelesowska entelechia), która zobiektywizowała się już wcześniej w innych formach „genezyjskich”. Zdaje się, iż te wcześniejsze formy nie tyle znikają, co raczej przestają się dalej rozwijać, jako że otrzymały nowy punkt odniesienia w większej doskonałości nowej istoty, człowieka. Proces rozwojowy „do celów finalnych” pozostaje więc w zasadzie otwarty. Wiemy tylko tyle, iż jest on „celowy”. Natomiast „formy” realizujące ów cel nie zostały nam (duchom) z góry narzucone (zasługa człowieka na pewnym etapie jego („naszego”) rozwoju polega na tym, że odkrył on celowość tego procesu). Właśnie obraz „bram” skupiających energię życiową (może właśnie owa „perspektywiczna” koncepcja bytu, przypominająca Nietzscheańską „ideę nadczłowieka”²², stanowi o istocie człowieczeństwa?) sugeruje, że ta w porównaniu z wcześniejszymi etapami „doskonała” forma jest jeszcze podatna na dalszy rozwój. Człowiek, będąc bramą, powinien się „przeanielać”:

Oto więc [„forma męska” i „Ewiana postać”, forma kobieca] są dwie niby bramy otworne niższemu duchowi globu... [..]. [..] Sąd mają pełny nad niższym stworzeniem. – Nikogo do anielstwa nie wprowadzą przeciwko Duchowi Świętemu, który w nich mieszka i siłą twórczą według celów ostatecznych rozporządza. [L 406–407]

Nie wolno jednak mylić tych form, poprzez które „czysty jedynie duch prawdy i piękności w wyższe sfery wstępować może... [..]” (L 406), z konkretnymi osobami ludzkimi. Tkwi w nas bowiem jeszcze wiele pierwiastków niedoskonałych:

męty niby świata... w roztopionym brązie form genezyjskich i w ogniu bolesnych udźreń wyrabiać muszą swoją naturę... niby kruszce w płomieniskach wewnętrznych ziemi przetapiają, aż pokąd czystej i Bosko-ludzkiej formy informować nie będą zdolne... [L 406–407]

Dostrzegamy tu znów to dziwne wahanie Słowackiego między dwoma różnymi upadkami: kosmicznym, stanowiącym w pewnym sensie warunek stworzenia świata, i biblijnym, mającym tłumaczyć niedoskonałość i niesprawiedliwość nurtującą dzieje ludzkości.

Najważniejsza z punktu widzenia recepcji mistyki Słowackiego przez jego współczesnych, w szczególności przez Norwida i Krasińskiego, wydaje się uwidaczniająca się w tych rozważaniach o Upadku pierwszej pary ludzkiej relatywizacja uprzywilejowanego położenia człowieka, który nie stanowi już korony stworzenia, ale jawi się jako pewna dosyć „wysoko rozwinięta” forma. Nie jest bynajmniej celem procesu genezyjskiego, lecz tylko etapem, „bramą”. Komu objawia się ta prawda? „Ja” objawiam to „samemu sobie” – w postaci obdarzonego prorockim natchnieniem wieszczca Juliusza Słowackiego. Podobnie jak w przypadku

²¹ Pawlikowski (*op. cit.*, s. 311) zestawia ten obraz z podobną metaforą w rozważaniach Herdera o dziejach ludzkości.

²² Podobieństwo to zostało, oczywiście, zauważone przez przedstawicieli odmiany modernizmu typowej dla okresu „Młodej Polski” (zob. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 371–374), ale raczej z punktu widzenia bohaterskiej „etyki” nadczłowieka. Sprawa roszczeń poznawczych podmiotu była mniej istotna dla pokolenia próbującego wskrzesić mityczny wymiar bytu.

Nietzscheańskiego perspektywizmu, autorytet myślącego podmiotu (jeżeli owa instancja intelektualna dochodzi do swojej „pełni”) ulega tu relatywizacji. Ujmując człowieka jako bramę dla energii duchowej, Słowacki-„człowiek” dopuszcza możliwość, że jego koncepcja tłumacząca byt jako odyseję Ducha to tylko „kolejna” brama²³, wprowadzającą człowieka na poziom, z którego otworzą mu się jeszcze rozleglejsze widoki (albo gdzie – przeciwnie – ujawni się niedorzeczność metafory procesu rozwoju bytu, którą skonstruował na obecnym poziomie, „z takich szerokości i obszarów, jakie teraz już pojmujemy” (L 411)). Nie może to dziwić: mistyczny Słowacki nie jest bowiem po prostu człowiekiem, lecz człowiekiem w wysokim stopniu (zupełnie dosłownie) „uduchowionym”. Energia duchowa wykrystalizowała się w nim w sposób prawie już ostateczny. Jest więc formą końcową, podsumowującą (czyli właśnie „odpominającą”) „wzrostowy” potencjał człowieka²⁴. „Dogmatyczną” prawdą jest zaś to, że „nadmiar cały ducha przechodził w formę nową” (L 402). Tak stało się, kiedy pojawił się pierwszy człowiek w „dniu pierwszym rajskim” (L 403). Bóg „pieczętował” wtedy „niższe stworzenia i zamykał niby bramę, przez którą westchnienie uleciawszy, stało się już niższym formom niepotrzebne” (L 402). Co będzie więc z „bramą”, której na imię człowiek, kiedy spełni on swoje zadanie „genezyjskie”?

Wiadomo tyle (ten paradoks człowiek wypracował sobie intelektualnie), że w jego skończonej istocie mieści się pewne wyobrażenie o nieskończoności (idzie ono w parze z intuicją, że byt stanowi całość). Potrzeba więc (z punktu widzenia logiki²⁵) jakiegoś nowego Objawienia, skoku jakościowego, by dalej postępować na drodze wiodącej „do finalnych celów”. Jednakże sama świadomość, że z per-

²³ Norwid używa obrazu bramy, której „prześciowej” (ułatwiającej „przejście”) istoty człowiek początkowo nie rozpoznaje, by ująć niesymetryczną relację między immanencją a transcendencją. Najbardziejie dobitnym przykładem takiej interpretacji tego motywu jest słynny wiersz *Krzyż i dziecko* (PW 2).

²⁴ Błędem byłoby uznać takie przekonanie o własnej osobie za przejaw pychy (zob. fragment listu do matki: „Jam może szedł naprzód prędzej, niż ludzie idą, [...] bo doszedłem celów ostatecznych, które Zbawiciel nam przez mgły pokazał” (cyt. za: J. M. Rymkiewicz, *Słowacki. Encyklopedia*. Warszawa 2004, s. 322–323)). Nie dotyczy ono bowiem konkretnego człowieka, Juliusza Słowackiego, przewyższającego innych ludzi, lecz Ducha, który w pełni zrealizował potencjał wzrostowy jednej ze swoich form, tak długo ją „wysubtelniając”, aż przeobraziła się jakościowo. Ciało człowieka (w przypadku Słowackiego raczej wątłe) przetrawiło się do takiego stopnia, że ożywiające je jakości duchowe „uwidzialniły się”. Przez zewnętrzną szatę zaczyna przeświecać wewnętrzny anioł. Idea ta przypomina rozważania Norwida we wczesnym poemacie *Niewola* (1849): „Bo wolność?... jest to celem przetrwanie / Doczesnej formy. Oto wyzwolenie!...” (PW 3, 377) (z punktu widzenia Norwida owo przeanielenie jest jednak procesem mentalnym – formy raz na zawsze zostały ustanowione przez biblijnego Boga-stwórcę). Nie chodzi tu więc o rywalizację między „ludźmi”, ale o osiągnięcie „finalnych celów ducha”. Wyższa forma, wcielona przez jednego z „duchów pierwojących”, okazuje się wtedy punktem odniesienia, dźwignią dla duchów bytujących w niższych formach albo – tak jest chyba w przypadku Człowieka – na mniej dojrzałym stopniu tej samej formy.

²⁵ Zwróciłem już uwagę, że intuicja Słowackiego o bycie jako rozwoju Ducha pociąga za sobą relatywizację wszelkich kategorii intelektualnych, włącznie z logiką (również ona została/zostaje wypracowana). Wydaje się, że autor pism dyskursywnych o „genezie z Ducha” nie zawsze zdawał sobie sprawę z tej kłopotliwej przesłanki swojej idei. Powołuje się bowiem *explicite* na autorytet „logiki”, by uprawomocnić swoje teorie jako ostateczną prawdę: istnieją „prawa dla wiedzy”, „podstawy wiedzy duchowej – z wiary widzącej logicznie wyprowadzone... dziś świecące dziwnie, bo nowe – jutro wszelkiemu duchowi na ziemi wiadome, staną się powszechnością i pospolitością rozumu” (L 408–409).

spektywy skończonego bytu mogą wiedzieć o nieskończonym (zakładamy tu milcząco, że to, co człowiek w y o b r a z a sobie, musi być realne, jeżeli nie teraz, to później – wyobraźnia jest bowiem w istocie twórczością, pierwszym krokiem realizacji idei), zmusza mnie do nadania temu nieskończonemu nazwy. Jak już widzieliśmy, Słowacki wiąże ów pęd ku nieskończoności (jest tu nieodrędnym symbolem romantyzmu) z anielskością²⁶:

Anioł duch – objawiony w ciele skończonym – sam jest nieskończony i bez czasu się czujący w głębi ducha własnego... [L 410]

Owa nazwa, nawiązująca do dotychczasowych treści pojęcia anielstwa, jest jednak na razie tak nieokreślona, że domaga się dookreślenia przez dalszą twórczość ducha. Ta twórczość nie będzie polegała na prostym przekształcaniu i rozwijaniu dotychczasowych naszych wyobrażeń, lecz powinna sięgnąć do form całkowicie nowych, więc w zasadzie człowiekowi („z takich szerokości i obszarów, jakie teraz już pojmujemy”) niedostępnych (pojawia się tu po raz kolejny znana nam już aporia: idea nieskończoności i – co za tym idzie – nieskończonego postępu sprawia wrażenie sprzecznej z koncepcją człowieka jako „formy ostatecznej”):

Lecz oto zażądać nie możemy rzeczy, których pojęcie nie urodziło się w ducha naszego n a t u r z e... Jeśli w nieskończoności uwidzialnionych światów istnieją jakie formy inne, o których słońca i gwiazdy nie mogą nam dać wyobrażenia, to my, bezcieleśni nawet... o takich formach niewiedzący, wprzód je urodzić w duchu naszym potrzebujemy, abyśmy onych widzeniem i posiadaniem przez Boga udarowani być mogli... Granicą więc nieskończoności ducha naszego są wyobrażenia... [L 410; podkreśl. A. v. N.]

Wydaje się więc, że Słowacki, próbując uzasadnić swoją ewolucyjną koncepcję rozwoju bytu, nie może się obejść bez pewnego rodzaju opatrności. Znajduje się ona w gestii „Boga”, którego choćby z tego względu nie da się utożsamiać z celem końcowym procesu postępu Ducha (nie jest zatem tożsamy z Heglowским Absolutem). Właśnie z perspektywy Boga zostają nam przedstawione formy „inne”, które musimy sobie przyswoić, „urodzić w duchu naszym”. Dopiero wtedy możemy zostać „udarowani” nimi przez tego samego Boga, który w tej chwili w cudowny sposób przemienia swą naturę i staje się czynnikiem (wprawdzie wciąż nieskończonym, lecz już „znanym”, poznawalnym) systemu „genezy z Ducha”.

Na skałach Oceanowych postawiłeś mię, Boże, abym przypomniiał wiekowe dzieje ducha mego, a jam się nagle uczul w przeszłości Nieśmiertelnym, Synem Bożym, stwórcą widzialności i jednym z tych, którzy Ci miłość dobrowolną oddają na złotych słońc i gwiazd girlandach. [G 47]

Tak brzmi początek „modlitwy” pt. *Genezis z Ducha*. Jednakże również prawdziwe wydaje się twierdzenie, że to „ja na skałach oceanowych uobecniłem sobie

²⁶ Trzeba się zastanowić nad statusem anioła w hierarchii bytu. Wydaje się prawdopodobne, że nie miała to być nowa forma, lecz wysubtelniona, bardziej jeszcze uduchowiona odmiana formy człowieczej. W *Genezis z Ducha* Słowacki zasugerował przecież, że forma człowiecza jest już ostateczna (tak została ona odebrana przez resztę stworzenia: „A teraz, o! Boże, czuję tę całą, duchem już przeciążoną naturę, że woła do Ciebie najdoskonalszemi usty o formę ostateczną człowieka; albowiem wie ona, że przez podniesienie jednego ducha podniesionem jest w najodleglejszych kończynach całe stworzenie”, G 27). Nie wyklucza to wszakże – zwróciłem już na to uwagę – modyfikacji wewnątrz owej formy (zobaczmy dalej, że myśl taka nieco wcześniej została rozwinięta przez Krasińskiego).

Boga, który postawił mnie tu, abym przypomniał wiekowe dzieje ducha mojego... etc.” Następnie uświadamiam sobie logiczną konieczność, by przypisać owo uobecnianie sobie Boga, „który postawił mnie na skałach oceanowych...”, komu? Bogu. Jest On bowiem moim stwórcą. Wprawdzie „my duchy słowa zażądaliśmy kształtów”, ale to On „widzialnemi uczynił nas”. Z drugiej strony, wydaje się, że w swych aktach twórczych nie może On się obejść bez aktów na „niższym” poziomie, w których jakiś poszczególny podmiot, czyli właśnie m o j e „j a”, „odpomina” siebie jako formę stworzoną przez Boga (taka wydaje się konsekwencja słów podmiotu *Genesis z Ducha*: „iżeśmy sami z siebie z woli naszej i z miłości naszej wywiedli pierwsze kształty i stanęli przed Tobą zjawieni” (G 47)). Tym samym Bóg został stworzony właśnie przeze mnie. Moje rozumowanie padło więc znów ofiarą błędnego koła. Nie sposób postąpić ani kroku dalej. Nie mogę wznieść się wyżej.

Problem z mistyczną koncepcją Słowackiego wynika zatem z wewnętrznie zdynamizowanego statusu podmiotu, który jest zarazem ograniczoną jaźnią i Bogiem, absolutnym początkiem i „ciągiem dalszym”, przyczyną i skutkiem procesu ewolucji Słowa. Jednakże właśnie owo wewnętrzne napięcie stanowi o bogactwie poetyckim twórczości autora *Króla-Ducha*. Współcześni Słowackiemu myśliciele posługiwali się raczej odruchowo „ewolucyjnymi” metaforami; czynił tak np. Krasiński na początku *Psalmu wiary*:

Dusza i ciało to tylko dwa skrzydła,
Którymi Czasu i Przestrzeni sidła
Duch mój rozcina w postępowym locie!
Gdy się zużyją przez chwil i prób krocie,
Odpadać muszą – lecz on nie umiera –
Choć to się śmiercią nazywa u ludzi!²⁷

W tym „ogólnikowym” opisie ewolucji Ducha wszystkie pojęcia („dusza”, „ciało”, „czas”, „przestrzeń”, „Duch”, „życie” („nie umiera”), „śmierć”) są właściwie niejasne, tzn. niedookreślone intelektualnie, nie są też (tym bardziej) wcielone, przeobrażone w jakości widzialne, takie jak np. „słońce” lub „gwiazdy”. Krasiński zakłada bowiem po cichu, że sama „energia życiowa” poprzez owe pojęcia się dookreśla (to nie postulat intelektualny, lecz „bezpośrednie” doświadczenie, „czucie” – w rozmyślaniach człowieka ulega ono mimowolnie „zapośredniczeniu”). Sens tego procesu wyjaśni się dopiero w końcowym wyniku. Wiadomo tylko tyle, że ów proces polega na pewnego rodzaju „postępie”, zmierza „wzwyż”. U Słowackiego takie obrazy są czymś więcej niż „upiększające” metafory. „Antydogmatyczna” zaleta wyłożonej przez poetę koncepcji „genezy z Ducha” polega na tym, że umieścił on podmiot tego procesu w wyraźnych kontekstach kosmogonii i historii (podmiot historiozoficznych pism Krasińskiego jest w porównaniu z tym zbyt ogólny, abstrakcyjny – krótko mówiąc, brakuje mu konkretnej perspektywy, pryzmatu, w którym odbija się „nieskończoność uwidzialnionych światów”). Zobaczmy dalej, że Norwid był pod tym względem uczniem Słowackiego.

Ukazują się tedy rysy i pęknięcia w budowlu intelektualnej Słowackiego, które – mimo usilnych prób – nie dają się do końca usunąć (Bóg znajduje się wewnątrz i na zewnątrz systemu powstawania świata; człowiek jest równocześnie

²⁷ Z. Krasiński, *Psalm wiary*. W: *Dzieła literackie*, t. 1, s. 197.

celem i etapem tego procesu; ów proces rozwija się według pewnej logiki, lecz jego początek wymyka się wszelkim próbom racjonalnego wytłumaczenia). Nieudane próby uspoźnienia światopoglądu genezyjskiego wzbogacają jednak („rozwijają”) świat „przedstawiający się” mistycznych tekstów Słowackiego, które nie są tylko „literaturą”, lecz stanowią kolejny etap w pochodzie Ducha (ukoronowaniem tej strategii jest, oczywiście, epopeja „fenomenologiczna” *Król-Duch*).

Dobrym przykładem pozytywnych (z poznawczego punktu widzenia) skutków tych niedociągnięć logicznych są zwłaszcza wspomniane wcześniej rozważania o Upadku (mniejsza o to, że z punktu widzenia „historii idei” wydają się one „mętną” hybrydą koncepcji gnostycznych i objawionej treści *Starego Testamentu*). Antropologia opisująca istotę człowieka jako naczynie „energii duchowej” pozwoliła bowiem na reinterpretację mitu wygnania pierwszej pary ludzkiej z Raju. Rehabilitacja „stworzenia globowego” w „formie” Adama nie byłaby wtedy równoznaczna z zakończeniem procesu ewolucyjnego. Nawet gdyby Adam i Ewa nie upadli, ewolucja i tak szła dalej. Człowiek osiągałby jeszcze wyższe stopnie doskonałości, stałby się może aniołem, ale proces ten dokonywałby się bezboleśnie, bez momentów regresu. Słowacki nie potrafi wprowadzić dać zadowalającej odpowiedzi na odwieczne pytanie o pochodzenie Zła, towarzyszące człowiekowi i całemu stworzeniu na wszystkich dotychczasowych stopniach bytu, ale próbuje jednak rozwiązać ten problem w ramach samej koncepcji rozwojowej (jako wynik niewłaściwie ukierunkowanej woli)²⁸, a nie unieszkodliwić go jako anomalię, nieuniknioną konsekwencję światopoglądu dualistycznego, albo jako element strukturalny klasycznej teodycei. Dzięki temu przywraca człowiekowi (właściwie „duchowi”) jego wolność twórczą.

3

Jak można jednak w ramach takiej struktury bytu, immanentyzującej wszelkie doświadczenie, wytłumaczyć zbawczą ofiarę Chrystusa, owego Boga-człowieka, skoro relacja między boskością a człowieczeństwem nie jest więzią uprzywilejowaną (wbrew temu, co Słowacki *explicite* twierdzi – pojawia się tu znów pewien błąd logiczny, który czytelnicy tak wrażliwi jak Norwid i Krasiński natychmiast zauważyli)? Czyż Chrystus przestaje tu być osią dziejów? Słowacki ma oczywiście problem z określeniem statusu Chrystusa w procesie rozwoju Ducha, „zmierzającego do celów finalnych”²⁹. Zarówno Krasiński, jak i Norwid uporali się znacz-

²⁸ Słowacki czyni to w ramach ezoterycznej, nawiązującej do spekulatywnej „*Naturphilosophie*” wykładni „trójcy”. Wynikiem napięć na poziomie czwartej trójcy jest elektryczne ciepło („cieplik”). Owo ciepło powinno w piątej trójcy przeobrazić się w światło. Jeżeli jednak na tym etapie brakuje „miłości”, wtedy rodzi się „ogień”, który jest „pierwiastkiem rozkładu”, powodującym walkę między władzami ducha. Wydaje się wszakże (to jeszcze jedna rysa w immanentystycznym światopoglądzie Słowackiego), że Bóg (ta zupełnie transcendentna i niepoznawalna instancja, która „postawiła mię na skałach Oceanowych”) posługuje się „grzesznym” ogniem w celach zbawiennych, „dociskając” „zleniwiałe” formy bytowe: „Dotychczas ogień, anioł straszliwy, spełnia swój obowiązek – ściga ducha – leniwym być nie pozwala; z form go wypędza” (L 400).

²⁹ W *Liście do J. N. Rembowskiiego* Słowacki mówi: „Tak, o! Chryste, Ty jesteś słońcem w tej świętej logice [zob. w niniejszym artykule przypis 25] wiary widzącej, która z ducha Syna mocy wyprowadzając całe stworzenie, czyni Cię odwiecznym wodzem i przewodnikiem Sprawy Bożej na ziemi” (L 405). Zdaje się więc, że Chrystus jest tylko jednym z duchów, które uwidzialniły się.

nie skuteczniej z zadaniem stworzenia struktury, w której centralna rola tej i tak już paradoksalnej postaci Boga-człowieka nie rodzi jeszcze dodatkowych napięć. Znamienny wydaje się w związku z tym następujący cytat z traktatu Krasieńskiego *O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku*:

Słowo: człowiek w ogólnym znaczeniu tyle znaczy, co duch stworzony, doszły do pewnej miary, do pewnej pełni, w poznaniu wszechducha i siebie – pod to znaczenie podciągnięte być mogą wszystkie dalsze stopnie duchowe, od nas ku Bogu idące – anieli, archanieli itd., itd. Są to tylko rozwoje i przemienienia następne ludzkości – można by więc powiedzieć, że wszystko dalsze jest zawsze człowiekiem, tylko że następnie wniebowstępującym. Otóż Chrystus na wieki pozostaje zarazem Bogiem i owym człowiekiem wniebowstępującym. On na wieki łączni obu natur i pierwowzorem tej łączni, owego wniebowstępującego człowieczeństwa³⁰.

Za względną spójność swoich koncepcji (zauważyliśmy wcześniej, że w mistycznych teoriach Słowackiego status człowieka odznacza się wielką ambiwalencją: jest on niby najwyższą formą, ale zmierza do anielstwa) Krasieński zapłacił dosyć wysoką cenę³¹. Nie potrafił bowiem odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób człowiek jako doskonalsza i późniejsza forma procesu ewolucyjnego jest powiązany z wcześniejszymi i prostszymi tworam „genezyjskimi”. Wydaje się więc, że trzeba albo całkowicie odrzucić ideę ewolucji, albo ją ograniczyć do późniejszej, „historycznej” fazy stworzenia. Krasieński, co prawda, akceptuje ideę początkowego niedokończenia i (co za tym idzie) niedoskonałości Bożego stworzenia. Jest ona warunkiem wolności twórczej, stanowiącej o Bożej istocie (gdyby Bóg nie udzielił jej Swojemu stworzeniu, uwłaczałby Swojej własnej wszechmocy). Pośród stworzonych bytów owa wolność twórcza skupia się jednak tylko w człowieku, właśnie dla tego, że poprzez osobę Chrystusa jest on istotowo połączony z Bogiem. Chrystus zaś jest Bogiem-człowiekiem i ta okoliczność wyklucza jego obecność na wcześniejszych, „przedludzkich” etapach procesu stworzenia świata. Słowacki był pod tym względem bardziej konsekwentny. *Genesis z Ducha* jest m.in. opisem powstawania coraz bardziej złożonych organizmów.

Oznaczałoby to, że Chrystusowa ofiara dokonała się, dokonuje, dokona na wszystkich etapach rozwojowych Ducha, w coraz nowych formach. Tym samym Historia Święta, zrelacjonowana przez *Ewangelię*, straciłaby swój uprzywilejowany status. Moglibyśmy wprowadzić wy tłumaczyć owo zde-tronizowanie autorytetu *Pisma Świętego*, wskazując na nową perspektywę poznawczą, którą osiągnęliśmy dzięki objawieniom autora *Genesis z Ducha* („dziś świecące dziwnie, bo nowe – jutro wszelkiemu duchowi na ziemi wiadome, staną się [one] powszechnością i pospolitością rozumu”). Człowiek nie jest najwyższą formą Ducha, albo – wyraźmy tę myśl trochę inaczej – człowiek jest formą Ducha posiadającą spory jeszcze (nieskończony?) potencjał rozwojowy. Człowiek na obecnym etapie odkrył wzrostową istotę bytu, a tak rozumiany byt, zmierzający do „celów finalnych”, nie może zostać zbawiony na tylko jednym (stosunkowo niskim) etapie swojego rozwoju. Trzeba więc („logicznie” biorąc – zwróciłem już uwagę na aporetyczny status logiki w mistyce Słowackiego) albo zwielokrotnić Chrystusową osobę i ofiarę, albo zrelatywizować znaczenie Chrystusa znanego nam z *Ewangeli*. Słowacki skłania się do pierwszego rozwiązania.

³⁰ Z. Krasieński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*. W: *Pisma filozoficzne i polityczne*. Wydał i oprac. P. Hert z. Warszawa 1999, s. 11.

³¹ W przytoczonym fragmencie mamy do czynienia raczej ze zgrabną konstrukcją oderwanego intelektu, rozkoszującego się wrażeniem estetycznym wywołanym przez symetrię stosunków wiążących Boga z człowiekiem, aniżeli z prawdziwą intuicją mistyczną. Autentyczny mistyk wkłada ogromny wysiłek w zadanie uporządkowania zjawisk zgodnie z objawioną mu strukturą. Krasieński – zupełnie inaczej niż w swoich dramatach – odnosi się tu do tzw. danych empirycznych z wielkopańską obojętnością.

Owa wzrastająca złożoność życia jest możliwa dzięki temu, że organy „wypracowane” na niższym poziomie rozwoju stają się „dziedzictwem” wyższych tworów. Człowiek, mając serce, jest w ten sposób np. połączony z jednym z „tych straszdeł niekształtnych”, które „uczując w systemacie nerwowym ruch i rozczulenie, zażądało troistego serca [...]” (G 50). Otóż jeden z owych tworów złożył dwoje z tych serc w ofierze. Owa ofiara (rodzaj „męczeństwa”) wskrzesiła jego moc twórczą, potencjalnie przenikającą cały byt, i przyczyniła się do powstania władz zmysłowych. Następne ogniwo w procesie genezyjskim nie tylko czuje („pożąda”), lecz także widzi, czyli wypracowało sobie oczy:

Powiedz? któryż to męczennik z serc onych Ci dwojga złożył ofiarę, a jedno tylko w lonie zostawiwszy, całą twórczość i żądzę zwrócił ku ciekawości i stworzył te o c z y, które dziś w wykopanych molluskach dziwią doskonałością, a w pierwszych dniach stworzenia świecić musiały na dnie wody niby karbunkuly czarodziejskie [...]. [G 50]

Wydaje się, że dzięki owej więzi na poziomie cielesnym między najbardziej pierwotnym organizmem a człowiekiem (czyli również Chrystusem, owym Bogiem-człowiekiem) uzyskujemy prawo, by rozświetlić ową przeszłość (naszą przeszłość) za pomocą wypracowanych przez nas kategorii „intelektualnych” (takie jest zadanie nauki) oraz „duchowych” (to drugie, wyższe zadanie polega na „twórczej” intuicji i łączy naukę z wiarą w Chrystusa jako umęczonego i zmartwychwstałego Boga-człowieka). Teraz nagle (w błyskawicy) objawia się mi („Juliuszowi Słowackiemu”, odpominającemu własną – i dlatego przrastającą „mnie”, czyli wspólną – przeszłość) dynamiczna jedność bytu („materia” okazuje się tylko jednym z rodzajów energii duchowej obok „zjawisk” psychicznych – cały urozmaicony obszar zjawiskowy jest obiektywizacją Ducha, który przekracza opozycję między „duszą” a „ciałem”). O ile organy cielesne wypracowane przez najbardziej pierwotne „straszdyła” wciąż jeszcze istnieją w człowieku, o tyle również jego filozoficzne i religijne pojęcia o bycie powinny być – choćby w formie załączkowej – zawierać się w początkach procesu „genezy z Ducha” (nie jako „wieczne” idee, lecz w postaci właściwości „cielesnych” reagujących na zewnętrzne bodźce „widzialnej” rzeczywistości – nie brakuje w mistyce Słowackiego intuicji, które na ogół wiążemy ze światopoglądem odradzającego się w latach czterdziestych XIX wieku scjentyzmu!). Na obecnym poziomie rozwoju Ducha wyrażamy tę prawdę za pośrednictwem języka. Jednakże również on nie jest jakimś z góry danym absolutem, ale kolejnym „narzędziem” wypracowanym przez Ducha na etapie „formy” człowieka. Nie jest więc tak, że ów „męczennik”, który z „serc onych [...] [Chrystusowi] złożył ofiarę”, zawdzięcza określenie tego „męczeńskiego” statusu językowi ludzkiemu. Ów specyficzny kod pozwalający rodzajowi ludzkiemu porozumiewać się, mógł się bowiem ukształtować m.in. dzięki ofiarom bardziej pierwotnych form. Ich ofiara nie wymagała szczegółowych wyjaśnień, mimo że w otchłaniach czasu ludzka mowa jeszcze nie nazwała tej „ofiary”³². Dzieje owych form są bowiem same w sobie

³² Właśnie tu wychodzi na jaw istotna różnica między konsekwentnie ewolucyjną teorią rozwoju świata zaprezentowaną przez Słowackiego a „mieszaną” koncepcją Norwida, przedstawioną w *Rzeczy o wolności słowa* (Norwid „dosłownie” interpretował starotestamentową opowieść o stworzeniu świata). U młodszego poety sens pojawia się dopiero na poziomie człowieka. Stworzenia istniejące przed człowiekiem były bowiem pozbawione nazw (czy jednak owa niemożność nadawa-

znaczące. Forma od zawsze była znakiem, podobnie zresztą jak później forma człowieka. Duch „nazywał” bowiem w tych formach swą własną istotę pierwiastka przelewającego się, stającego się widzialnym, obiektywizującego się *etc.* Wszystkie formy widzialne są w istocie mową Ducha. Mowa ludzka zaś jawi się z tej perspektywy jako zbiór znaków drugiego stopnia. „Księga natury” poprzedza i obejmuje księgi ludzkości.

Historia święta, dzieje życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, stanowią więc (z punktu widzenia człowieka) również istotny punkt odniesienia dla „przedpotopowych” dziejów świata. Okazuje się, że cała rzeczywistość daje się zinterpretować w świetle podstawowych dogmatów o ofierze i zmartwychwstaniu „Boga-człowieka”:

Pierwsza więc ofiara tego ślimaczka, który prosił Cię, Boże, abyś mu w kawałku kamiennej materii pełniejszym żywotem rozweselić się pozwolił, a potem śmiercią zniszczył: była już niby obrazem ofiary Chrystusa Pana i niestraconą została; albowiem Tyś, Panie, nagrodił tę śmierć, pojawioną w naturze po raz pierwszy, darem, który dzisiaj nazywamy o r g a n i z m e m. Z tej śmierci jako z najpierwszej ofiary wyrodziło się najpierwsze z m a r t w y c h w s t a n i e. [G 49]

Różnica wobec poglądów Krasińskiego i Norwida polega więc na tym, że to nie dopiero perspektywa człowieka (mimo że jako forma stoi on wyżej w hierarchii bytu) nadaje sakralny sens owym bardziej pierwotnym kształtom. Twórczość obiektywizującego się Ducha jest bowiem znakiem na każdym stopniu rozwoju (na „naszym” stopniu uwidoczniła się ona jako antropomorfizm – a Słowacki dokonał kolejnego kroku: odkrył, że ów antropomorfizm nie jest ostateczną prawdą, lecz p e r s p e k t y w ą). Jeżeli zaś chodzi o sens tego procesu stwarzania znaków, to możemy teraz co najwyżej powiedzieć, że świat staje się stopniowo coraz b o g a t s z y m zbiorem coraz bardziej z ł o ż o n y c h znaków. W tym świetle daje się wytłumaczyć zagadkowy fragment z *Listu do J. N. Rembowskiego*, sugerujący, że „Chrystus” był realnie obecny na wszystkich etapach rozwojowych człowieka (więc również przed Swoimi „historycznymi” narodzinami) i że owa obecność nie ograniczała się do ludzkiej formy:

Ty więc – Odkupiciel świata – a przed światem stworzony, możeś już w Raju z Adamem rozmawiał? Święty Paweł świadczył już, żeś był skałą, która szła za Mojżeszem przez pustynię

nia sobie samemu nazwy nie świadczy o tym, że Bożej wszechmocy od początku czegoś brakowało?). Znaczenie powstaje dopiero dzięki ludzkiemu językowi, który nie jest wytworem ewolucji form, lecz Bożym darem:

Dziwnie wielki! Mojżesza *stilus* w jednym słowie,
Kreśli początek ludzkiej założony mowie –
„Oto (mówi) Przedwieczny przywiódł przed Człowieka:
Bydło, zwierzę i ptastwo powietrzne... i czeka,
Aby je wszystkie przezwiał ICH imieniem własnym...
Nie można być – doprawdy – kolosalniej jasnym... [PW 3, 573]

Relację między człowiekiem a resztą stworzenia można więc ująć tylko w odniesieniu do Bożej wszechmocy. Zstąpienie Boga-człowieka, będące rękojmnią metafizycznego uprzywilejowania człowieka, nic nie zmienia z perspektywy „niższych” stworzeń, których zbawienie byłoby wtórnym efektem zbawienia człowieka. Zupełnie inny jest punkt widzenia Słowackiego: „Jasną dla nas jest rzeczą, że każda odmiana formy, każde wstąpienie ducha z progu niższego na wyższy otrzymywane było nie przez jednego tworu modlitwę, ale przez utęsknione westchnienie ducha, z całego globu boleścią wydobyte...” (L 402).

i wodą mu z łona swego wytrysnęła³³. – Gdy myślę o Męce Twojej i o tej wodzie, która z ran Twoich i z boku rozklutego pociekła, stoję przerażony podwójnym o Twojej tożsamości świadectwem. Ciebie ja widzę w krzu ognistym, że na pustyniach egipskich pokazujesz się Mojżeszowi, i Ciebie widzę, że na górze Taboru wyświetlony, Mojżesza przyzywasz i rozmawiasz z nim na powietrzu o tajemnicach, o których mówić stojącemu na ziemi miejsca zabrakło... [L 404]

„Chrystus”, „odkupiciel świata” – to są przecież tylko „słowa”, tzn. swoiste narzędzia (a nie Słowo-*Logos*), którymi posługuje się duch wcielony w formę człowieka, by ująć doświadczenie leżące u podstaw bytu (z drugiej strony, duch ten może obecnie ujmować siebie i świat tylko z perspektywy tej „ludzkiej” formy; „czysta” duchowość lub „anielstwo” są mu dostępne jedynie jako kategorie graniczne, bez „nowej” treści – innymi słowy: wszystkie nasze próby konkretyzacji naszej przyszłej formy anielskiej są skazane na błędne koło antropomorfizmu). Gdybyśmy się zatem uparli, że to wypracowana przez nas (m.in. dzięki „dziedzictwu” wcześniejszych „bram” energii duchowej) szata słowna, ujmująca podstawowy dla dziejów świata widzialnego „dogmat” ofiarnej śmierci i zmartwychwstania, decyduje o szczególnym uprzywilejowaniu osoby, której nadano nazwę/imię „Chrystus”, popełnilibyśmy istotny błąd. Owa nazwa jest bowiem znakiem drugiego stopnia i nie umniejsza znaczenia wcześniejszych śmierci i zmartwychwstań. Wolno nam jednak rozciągnąć nazwę „Chrystus” na wszystkie śmierci i zmartwychwstania, o których z naszego *ludzkiego* punktu widzenia się dowiadujemy. Z perspektywy Stwórcy świata widzialnego „ofiary” te nie stałyby się przez to bardziej „znaczące”, ale niewątpliwie mocno rozszerzylibyśmy w taki sposób naszą specyficzną *ludzką* wiedzę o świecie (a więc również o nas samych jako „formach” ducha). Odnajdujemy bowiem ślady naszej duchowej istoty nie tylko w bezpośrednio ludzkiej historii, lecz także w najbardziej od nas odległych epokach geologicznych świata. Możliwe, że właśnie w taki sposób i dzięki tej zawrotnej intuicji (przypomina się tu koncepcja „*mettre en abyme*” (!) Jacques’a Derridy) ludzkość, za sprawą „pierwoidącego ducha”, który się wcielił w Juliusza Słowackiego, spełniła część przeznaczonego jej przez Stwórcę zadania w podróży „zmierzającej do celów finalnych”.

4

Duch, „odpominający” własną przeszłość, doszedł więc do odkrycia jedności stworzenia na wszystkich stopniach rozwoju dzięki intuicji, która „w błysnięciu jednym zmartwychwstała [!] we mnie”. Koncepcja Słowackiego przekracza wszakże nasze tradycyjne wyobrażenia o mistyce (zwrócił już na to uwagę Jan Gwałbert

³³ Por. obraz skalnego źródła w Norwidowskiej noweli *Stygmata*: „Ta niteczka zdrojowej wody – cienka i przeblyszująca od szczytu skały przez cały stromy bok jej, niknący w przepaści – która się gdzieś potem w podziemiach przerabia w zbawienny napój i opodal starej kaplicy wytryskuje – oto miasta i okolice geneza i municipium!” (PW 6, 108). Trudno oprzeć się wrażeniu, że Norwid zapoznał się (może zainspirowany przez swojego brata, Ludwika) z treścią niektórych pism mistycznych Słowackiego. Jednakże w odróżnieniu od autora *Genezis z Ducha* u Norwida człowiek nie jest jeszcze jedną formą, „przez utęsknione westchnienie ducha, z całego globu boleścią wydobytą”. To człowiek wydobywa potencjalną świętość stworzenia z jego własnych głębin dzięki pierwowzorowi Chrystusa, Boga-człowieka.

Pawlikowski³⁴). Wypracowując następstwa tego nagłego wglądu w strukturę bytu, korzystał on bowiem z osiągnięć jednostronnie empirycznej nauki przyrodniczej:

Błogosławieni Ci, którzy acz bez Ducha Twego, Boże, wydobyli tę dziwną pierwotworów naturę, oświecili ją latarnią rozumu i mówili o trupach, nie wiedząc, że o żywocie własnym rozповідаją. [...] koście znalazłem złożone, wszystko już prawie w życia porządku oprócz Ducha Twojego, o! Panie, o którym Ty sam tylko rozpowiadasz [...]. [G 51]³⁵

Słowackiemu udało się więc w paradoksalny sposób połączyć często sprzeczne wyniki „nauki pozytywnej” w ożywioną przez Ducha całość (nie chodzi tu tylko o wyjaśnienie relacji między „zjawiskami” – wspominałem o tym w przypisie 9), przy czym ujawnia się, że również pozornie wszechmocny ludzki rozum (podobnie jak ludzki „język”) jest narzędziem (a nie „oderwaną” od ciała „boską iskrą”) od początków świata stopniowo wypracowywanym i udoskonalanym. „Niematerialny” rozum okazuje się przedłużeniem jak najbardziej „cielesnych” oczu, które –

pierwszy raz na dnie morza zjawione, kamienie niby żywe, ruchome, obracające się, patrzące na świat; a odtąd ciągle już otwarte, aby się stały latarniami rozumu; dopiero teraz, o Boże, przez wątpiących ludzi nieraz dobrowolnie zamykane, pierwszy raz w sceptyku nazwane zdracami rozumu, oszukańcami doświadczenia. [G 50]

Tym samym ów rozum może ująć siebie jako narzędzie wiedzy, tzn. jako pewien „partykularny” organ bytu. Traci więc swój transcendentny status – nie jest już sędzią wydającym ostateczne wyroki o rzeczywistości. Jednakże dzięki owemu samoograniczeniu rozum zyskuje na mocy, bo właśnie teraz, podporządkowując się objawionej intuicji „wierze nowej”, pomaga Duchowi wykreować całościowy obraz rzeczywistości (dokonuje się to we mnie). W tej odnowionej epistemologii znów nie brakuje pęknięć – nie ma jednak w niej nieprzekraczalnych granic między poszczególnymi bytami – przecież „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nie dla cielesnego celu istnieje” (G 64). Może kiedyś uda się nam wyeliminować z tego obrazu wszelką niespójność, choćby postępując dalej na drodze do „finalnych celów”, aż do momentu zbawienia w „słonecznej Jeruzalem”. Do rozwiązania pozostaje jednak zawsze ta podstawowa aporia, że w s z e c h p r z e n i k a j ą c y „Duch” nie jest bytem, „stanem”, „zjawiskiem”, lecz aktem (albo – według terminologii Kantowskiej filozo-

³⁴ Zob. część 9 rozdziału 3 *Mistyki Słowackiego*, w którym Pawlikowski rozważa powiązania koncepcji „genezy z Ducha” z różnymi odmianami myśli ewolucyjnej, przy czym czysto biologicznemu „transformizmowi” przeciwstawia „progreszm”. Ten drugi paradygmat jest, jego zdaniem, szczególnie podatny na mistycyzm, ponieważ „nie doświadczenie jest jego źródłem, wynika on raczej z pragnień i wierzeń” (s. 304). Słowacki powiedziałby w związku z tym, że najpewniejszym doświadczeniem jest wewnętrzne świadectwo mojego „ja”, dzięki któremu odkryłem, iż właśnie ono („ja”) jest twórczym podmiotem świata. Jednakże nie sposób tego doświadczenia zobiektywizować, jako że w chwili zjawienia się podmiotu byt rozpada się natychmiast na sferę zjawisk i ideę regulatywną (jest to więc kategoria „logiczna”) *Ding an sich*. Właśnie dlatego Słowacki wolał formę modlitwy (*Genezis z Ducha*) lub opowieści autobiograficznej („poemat fenomenologiczny”) od dyskursywnych rozpraw.

³⁵ Słowacki unika tu aporii zawartej w tzw. *neolamarckizmie*. Według tego nurtu zmiany w materialnej sferze bytu, będące reakcją na zewnętrzne warunki, w których żyje dany organizm, mają charakter psychiczny. Wtedy istniałyby jednak dwa rodzaje *zjawisk*: materialne i psychiczne, które nie byłyby do siebie sprowadzalne. Z punktu widzenia Ducha nie ma nieprzekraczalnej przepaści między materią a psychiką. Problem tkwi oczywiście w tym, że Ducha nie można przedstawić jako kategorii weryfikowalnej empirycznie. Zob. Pawlikowski, *op. cit.*, s. 322–323.

fii transcendentalnej – *Ding an sich*), a właśnie ja, jeden z „duchów”, egzystuję jako ograniczony byt, zmierzając „do finalnych celów”, przeobrażając zjawiskowy charakter Stworzenia. Odślaniam więc przekraczającą mnie rzeczywistość Ducha (jak mogę o tym wiedzieć?).

W porównaniu z tym obrazem wszechobejmującej, duchowo-materialnej rzeczywistości, gdzie wszystko umiera i zmartwychwstaje, gdzie Chrystus jest we wszystkim, a wszystko (nawet Bóg, który stworzył wszelki byt, więc sam musi być „więcej niż będący”) zawiera się w Chrystusie³⁶, wizja samoutrzymującego się (przez relacje wewnątrz Trójcy Świętej) organizmu Bożo-ludzko-Chrystusowego, zaproponowana przez Krasieńskiego w traktacie *O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku*, wydaje się mało zadowalająca. Organizm ten jest wprawdzie spójny, lecz za dużo aspektów rzeczywistości zostało z niego wyeliminowanych:

Na czymże więc to prawo wiekui ste, jedno i toż samo we wszechduchu i we wszystkich duchach stworzonych, prawo wszechżycia i życia, zależy? – Oto na udzielaniu ciągłym siebie drugim. Osoby Trójcy udzielają się sobie wiecznie nawzajem, Bóg wszystkim udzielił się i udziela wciąż czemuś drugiemu, czyli stworzył i wciąż stwarza świat. [...] W świecie stworzonym wszystko trwa, rozwija się, żyje wewnętrzną mocą tego samego prawa. [...] Im duchy wyższe, tym widoczniejsze działanie tego prawa w nich [...]. W niższych zaś okęgach udzielanie się bywa często cierpieniem, a najwyższe udzielenie się nazywa się poświęceniem, ofiarą, wreszcie i śmiercią!³⁷

Brakuje tu perspektywy partykularnego „ja” konkretnej osoby, próbującego poprzez uświadomienie sobie granic swoich sił poznawczych usytuować się wobec absolutnego „ja”, które wciąż mu się wymyka. Krasieński ogranicza się do czystej spekulacji teologicznej³⁸.

Ponadto Krasieński (który próbował pogodzić swoje spekulacje teologiczne z dogmatami kościelnymi) wprowadza do łona bóstwa aprioryczne rozróżnienia, które wiążą się z Trójcą Świętą. Treść Trójcy nie wypracowuje się więc (jak u Słowackiego³⁹) w toku „genezy z Ducha”, ale jest z góry danym pierwowzorem. Ów pierwowzór znajduje „później” odzwierciedlenie w stworzeniu, lecz sam pozostaje transcendentny. Bóg-Ojciec okazuje się „wszechrzeczą”, odpowiadającą „wszechbyto-

³⁶ Zob. L 404: „O! Zbawicielu, Tyś rzekł, że w Tobie jest Ojciec, a Ty w Nim jesteś, a w Duchu Świętym razem z Ojcem jedno jesteście. [...] Ty więc jeden, przez to, żeś zdolny jest Trójcę Świętą pomieścić w Sobie – jesteś nawet przekształcicielem natur cielesnych i twórcą form z formy i z Siebie... a tworzysz z ducha we wnętrzu Jedności własnej...”

³⁷ Krasieński, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 11–12.

³⁸ Widzieliśmy już, że z punktu widzenia intuicji romantycznych przyświecających Słowackiemu spekulacja filozoficzna, która nie okazałaby się czynnikiem przeobrażającym zarówno własny przedmiot, jak i podmiot, byłaby koncepcją wewnętrźnie sprzeczną, skazującą podmiot na samoalienację – prawo do czystej spekulacji miałby tylko podmiot zewnętrzny wobec ujmowanej przezeń rzeczywistości, która przedstawia się wtedy jako „system”.

³⁹ Słowacki nie tłumaczy, dlaczego rozwój bytu dokonuje się poprzez trójce. Sama trójca nie jest bowiem dla niego objawionym dogmatem lub wydedukowanym pojęciem, lecz doświadczoną zmysłami, widzianą (choćby „oczami” ducha – ale nie ma nieprzekraczalnej przepaści między duchem a materią) rzeczywistością, dzięki której to, co indywidualnemu człowiekowi jest najbliższe, zostaje połączone z tym, co wydaje mu się jak najbardziej odległe i ogólne. Zob. fragment z *Listu do J. N. Rembowskiiego* o „kształcie z ducha naszego urodzonego”:

„[...] oczy moje utkwione były w ciemność... w kąć izby mojej... gdzie w odbłyску słońca jesiennego świecił się krąg pajęczyny, podobny marze i cieniowi wielkiego miesiąca... Szrodek koła, opuszczony przez pajaka i pusty, był mi punktem i celem niby widzenia...”

wi” (z tego naczelnego pojęcia wyprowadza Krasieński kolejne imiona Ojca: „w s z e c h o s o b i s t o ś ć”, „serce wszystkich serc”, „ja środkowe wszystkich j a ż n i”⁴⁰). Drugą osobą Bóstwa jest zaś „wszechmyśl” (albo „wszechrozum”), która nie jest niczym innym jak tylko „wiedzą doskonałą Boga o Sobie”, „m e t o d ą” lub „p r a w e m, według którego Bóg się rządzi i żyje”⁴¹. Właśnie „wszechrozumem” Bóg, w postaci Chrystusa, żyje „śród warunków ludzkich”, wchodzi do jaźni człowieka:

Bóg wcielony w człowieka, człowiek przeobstwień w Boga, jedno i drugie zarazem i w pełni – oto Chrystus, oto Bóg-człowiek! W istocie tylko druga Osoba Trójcy, to jest w s z e c h m y ś l, czyli pojęcie, zrozumienie wszystkiego mogło się tak wcielić i ukazać widomie na świecie⁴².

Mimo zapewnień, że w tym organizmie pierwiastki Boskie i ludzkie urzeczywistniają się w pełni, trudno przeoczyć, że twórcza moc Boga ulega tu znacznemu uszczupleniu. Tak pojęty „wszechrozum” wyklucza bowiem ideę rozumu-„narzędzia”, który rozwijał się – zgodnie z sugestiami Słowackiego w *Genezis z Ducha* – w ścisłym związku ze zmysłową stroną bytu. U Krasieńskiego jedność bytu ulega rozproszeniu, skoro Chrystus tylko jako „Wszehidealność”, czyli „wszechmożność” (są to pochodne „wszechmyśli”) wcielił się w człowieka (Jezusa). Daremnie więc poszukiwalibyśmy Jego śladów w materialnych formach bytowych. Chrystus Krasieńskiego nie „pomieściłby” Ojca, nie jest on twórczy⁴³. W najlepszym przypadku rozjaśnia On od wewnątrz rzeczywistość, do której jednak jako „forma” cielesna nie wszedł – ta Jego forma wydaje się bowiem czysto przypadkowa, tzn. nie związana z wcześniejszymi formami „genezyjskimi”. Chrystus j a k o d u c h nie „wypracował” swojej formy ludzkiej, nie uczestniczył w pracy genezyjskiej – wcielił się w gotową już formę (czy Jego męki były więc czysto intelektualne? spowodowane przez nieprawość materialnego świata? w każdym razie owe męki pozostały obce bólowi rodzących się form cielesnych; punkt widzenia Krasieńskiego przypomina tu monofizytyzm – czy zdawał on sobie z tego sprawę?):

C h r y s t u s też nie stwarzał dróg mlecznych wkoło planety, stojąc na nim, ani też nie był jako tchnienie, jako napływ, jako wiew skądś, niewidomy, a uczuty tylko – rzeczywiście kształt i j a ż n i człowieka miał – we wszystkie więzy ciała ludzkiego się wwięził. Widzieli Go i dotykali się Jego, słyszeli Go własnymi uszami, przytrzymali rękoma, żelaznymi gwoździemi, istnie żelaznymi, ramiona Jego, istnie ludzkie, przybili do krzyża⁴⁴.

W tym śródoku, na zbiegu srebrnych promieni, wyobraziłem oczyma niewidzialny śródek ducha jakiego w spoczynku i w nieobjawieniu; a ten duch zdawał mi się trójcą napisaną tak:

Duch
Miłość Wola.

A trójca ta w miłości przez wolą, ruszywszy się niby w łonie Boga, jąła się przemieniać z szybkością błyskawicy w trójce rodzone jedna z drugiej [...]” (L 397).

Można by analizować owo bardzo „naoczne” widzenie na tle schematu ujmującego konkretne opisy doświadczenia mistycznego w pewną strukturę, ale takie posunięcie byłoby oczywiście sprzeczne z intencjami mistyka. Rzecz w tym, że Krasieński właśnie wychodzi od takiej abstrakcyjnej struktury, która staje się pretekstem do dalszych spekulacji teologicznych. Jego rozważaniom brakuje bowiem naoczności (w twórczości Norwida element spekulatywny łączy się z naocznością w całość przerastającą obie perspektywy, stwarzającą nową jakość poznawczą – dobrym przykładem tej strategii poetyckiej jest wizja na pustyni syryjskiej kończąca *Rzecz o wolności słowa*).

⁴⁰ K r a s i ń s k i, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 9.

⁴¹ *Ibidem*, s. 9–10.

⁴² *Ibidem*, s. 10.

⁴³ Por. przytoczony tu w przypisie 36 cytata z *Listu do J. N. Rembowskiiego*.

⁴⁴ K r a s i ń s k i, *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*, s. 10–11.

Wydaje się, że męki Chrystusa nie miały istotnego znaczenia dla Jego roli jako pierwowzoru Człowieka, za którego przykładem ludzkość wznosi się stopniowo coraz wyżej:

Zaprawdę On zawsze na prawicy Ojca – lecz być na prawicy Ojca to nie siedzieć w niewzruszoności – jeszcze raz: to ciągle wyżej wstępować i ciągnąć za sobą wszystkie duchy i światy, by wniebowstępowały wraz⁴⁵.

Sam bowiem wstępuje bez konieczności udoskonalenia swojej ludzkiej formy, która spadła z Niego, jakby była zaledwie szatą, z Jego duchową naturą całkowicie nie związaną.

Jeżeli jednak Chrystus naprawdę był człowiekiem (tzn. – z punktu widzenia Słowackiego – duchem, który wypracował tę formę) i przeszedł mękę bolesnej śmierci, zanim po trzech dniach zmartwychwstał, nie powinniśmy patrzeć na wniebowstępującego Boga-człowieka z pozaświatowego punktu widzenia, lecz z dołu, z perspektywy ludzkiej (pamiętajmy: wszelka prawdziwa wiedza musi być wypracowana – ta świadomość wiąże ową wiedzę z okolicznościami jej powstania, uwydatnia jej perspektywiczność). Wtedy widzielibyśmy Jego umęczone ciało i gwoździami przebite stopy:

Z pokorą i z odwagą przystap(m)y do skrwawionych stóp Chrystusa Pana naszego i zapytajmy go o mocach, które wyznał przed światem. [L 403]

Zwróciłem już uwagę, że czasami trudno oprzeć się wrażeniu, iż Norwid znał treść mistycznych pism Słowackiego. Oto krótki wiersz autora *Vade-mecum* pt. *Do zesłej* stanowi pośrednią krytykę jednostronnie intelektualnego ewolucjonizmu Krasieńskiego znanego nam z *Psałmów przyszłości* (który opiera się na metaforze „wstępowania”, ale ów ruch wzwyż nigdy nie zostaje umieszczony w konkretnej przestrzeni świata):

Tam – milion rzęs, choć jedną lżą pokryte;
Kroć serc, łkających: „G d z i e T y?”
– Tam – stopy dwie, gwoźdźmi przebite
Uciekające z planety... [PW 2, 120]

Zdaje się, że Norwid typowe dla swojej dojrzałej twórczości uwyrażnienie perspektywy obecności konkretnego podmiotu (nie tylko w „widzialnej” przestrzeni, lecz także w stosunku do sfery idei) zawdzięczał zarówno swoim malarskim predyspozycjom, jak i uważnej lekturze poezji Słowackiego (przedstawiłem już tutaj kilka możliwych reminiscencji z tej lektury). Autor *Króla-Ducha* ukazuje Chrystusa poprzez pryzmat pojedynczego bytu (najczęściej człowieczego), odkrywającego swą własną chrystusowość. Chrystus objawia się nam więc zawsze jako partner dialogu, zachęcający, by Go naśladować. W odróżnieniu od sytuacji w *Traktacie o Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku* nie powinno się o Nim mówić w trzeciej osobie liczby pojedynczej („By pojąć, o ile można, czym Chrystus, trzeba, o ile można, pojąć, czym Bóg sam i czym druga osoba w Trójcy Bożej”⁴⁶). Należy zwracać się do Niego jako do „Ty”:

O! Zbawicielu, Tyś rzekł: że w Tobie jest Ojciec, a Ty w Nim jesteś, a w Duchu Świętym razem z Ojcem jedno jesteście. [L 404]

⁴⁵ *Ibidem*, s. 11.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 9.

Różnica między Słowackim a Norwidem polega zaś na tym, że w twórczości autora *Króla-Ducha* owo Chrystusowe „Ty” uwewnętrznia się do tego stopnia, iż okazuje się ono moim prawdziwym „ja” (przynajmniej na pewnym etapie rozwoju Ducha)⁴⁷. Obaj poeci nie mogą sobie obecności Chrystusa wyobrazić inaczej niż w konkretnym krajobrazie, *hic et nunc*. „Mój” stosunek do Chrystusa okazuje się wtedy czynnikiem rozstrzygającym o organizacji czasu (przeszłość zawsze jest przedstawiana pod kątem teraźniejszości, czyli jako akt „odpominający”) i przestrzeni (mogę ją objąć swoim spojrzeniem). Istotny element przestrzeni stanowi również horyzont – jawi się ona bowiem „naiwnemu”, nieuprzedzonemu oku jako nieskończona otwartość, umożliwiająca ruch przekraczania⁴⁸.

Doskonałą ilustracją perspektywy jako nieskończonej, coraz bardziej rozszerzającej się otwartości są wiersze z IV pieśni *Assunty*, w których narrator wspólnie z tytułową bohaterką wyobraża sobie przeszłość kultury zachodniej (śródziemnomorskiej, judeo-antycycko-chrześcijańskiej):

Nad Eufratem byłem z nią, gdzie piaski,
Jedyne drzewko w gruzach Babilonu –
I u Piramid na rozłódze płaskiej,
W Nazaret, równym dziewiczemu łonu
Krytemu biało, w zieleniuchne paski –
W Grecji, fijołki rwąc u Partenonu,
Gdzie w marmurowe wargi Ideału
Pszczoła brzęcząca zachodzi pomału...

[.]
Bywałem w wiekach razem i w godzinach
Żywej historii czarem Sybillowym –
Gdzie Scyta klacze doi – kędy Geci
Ciskają kręgle, naiwni jak dzieci...

Świat tak się mały stał nam – że pod stopy
Czuliśmy obrót globu – – –

– – trzeba było

Nowy wynaleźć, przeszedłszy okopy
R z e c z y w i s t o ś c i, z weselem i siłą. [PW 3, 290–291]

Więź z Chrystusem wyznacza mi zatem perspektywę (w najbardziej „malarzskim” tego terminu znaczeniu), z której patrzę na świat. Otóż Norwid ujmuje Chrystusa najczęściej jako *w s t ę p u j ą c e g o* lub *z s t ę p u j ą c e g o*. Jego protagoniści patrzą więc w górę⁴⁹, bezpośrednio, wyglądając Boga-człowieka, lub pośred-

⁴⁷ Konsekwencją różnicy między sposobem konstrukcji takiej upodmiotowionej wizji u Norwida a praktyką Słowackiego w *Królu-Duchu* jest więc skłonność autora *Vade-mecum*, by przede wszystkim zaznaczyć obecność podmiotu poprzez zmysłowe bogactwo widzianego (lub pamiętanego) odcinka świata. „Ja” nie musi zatem *explicite* potwierdzać swej podmiotowości, ujmując siebie jako autora wizji (nie ma tu jednak zakazu mówienia we własnym imieniu – chodzi raczej o zachowanie dyskrecji w eksponowaniu swojego „ja”). Wystarcza naoczność szczegółów oraz nastawienie na jakieś „ty”.

⁴⁸ Fragment ten trochę przypomina koncepcję Słowackiego (relacja między męskim protagonistą a Assuntą wydaje się bardzo podobna do duchowej więzi między Mieczysławem a Dobrawą w *Królu-Duchu*). Jednakże u Norwida kulturowa pamięć jest tylko wynikiem przekazu tradycji w połączeniu z twórczą wyobraźnią indywidualnego człowieka, którego Bóg stworzył na Swój własny obraz. Idea metempsychozy jest tu zbędna.

⁴⁹ Spojrzenie „w dal” nie umożliwia transcendencji, ale prowadzi „donikąd” – taki wniosek wyciągnął Norwid z analizy struktury przestrzennej *Marii*, poematu Malczewskiego o rozciągających się w nieskończoność stepach Ukrainy.

nio, oczami jakiejś ukochanej osoby, która kieruje wzrok ku niebu. Najdoskonalszą realizację „wcielonej” chrystologii Norwidowskiej stanowi w związku z tym (oprócz przed chwilą przytoczonej zwrotki z wiersza *Do zeszej*) wspomniany już poemat o znamionym tytule *Assunta (spojrzenie ku niebu)*, w którym Norwid połączył (intelektualnie rozumiany) ruch wzwyż z pragnieniem ofiary:

Kto dziś już w Niebo patrzy prostopadle? [PW 3, 288]

Myślałem tylko – Assunto! – o tobie,
Jak ułagodzić twój smutek ofiarny?
Łzę, woskiem gromnic oplwany i pyłem,
Kłęczałem – albo w jej oczy patrzyłem.

Te oczy były ciemnogrnatowe,
Jako dwa winne grona – i owiane
Tak samo w bielmo lekkie i perłowe,
Że gdzie wejrzała, przezierałem ścianę,
A gdy je w Niebo podniosła wschodowe,
Widziałem, że są ofiarą pijane –
Jakby dobitnie mówiły, acz z cicha:
„Weź, Panie, dwa te grona, do kielicha!” [PW 3, 289–290]

Ja nie z tych waśni me natchnienia czerpię –
I w górę patrzę... nie tylko wokoło: [PW 3, 294]

Nieco inaczej ma się sprawa u Słowackiego, zwłaszcza w jego „epopei fenomenologicznej”, która stanowi najśmielszy i najbardziej konsekwentny wyraz, a zarazem wcielenie jego podstawowej intuicji o jedności rozwijającego się Ducha. Chrystus jest tu bowiem formą Ducha, która wyznaczyła człowiekowi drogę zbawienia w sensie jak najbardziej dosłownym i konkretnym. Jeżeli „mój” modlitewny dialog z pierwoiudącym duchem, który wypracował sobie ludzką formę Chrystusa, owocuje wglądem w istotę bytu, przeobrażam się sam w formę w niczym nie ustępującą twórczym siłom Boga-człowieka:

A nie tylko sam tworzyłbyś ludzie odradzające się podług praw globowych, ale zdolny byłbyś te stworzone istoty także twórczym uczynić. Bo przyrzekłeś – i obiecałeś nam, że w Tobie odrodzeni, do podobnej potęgi w ruszaniu morzem i ziemią dorostniem. [L 404]

Obecność Chrystusowego ziarna w mojej duszy zaczyna się więc urzeczywistniać dopiero wtedy, kiedy uświadamiam sobie swoją chrystusowość w warunkach przestrzeni i czasu. Chrystus wstąpił w niebo, w związku z tym również ja powinienem wniebowstąpić. W odróżnieniu od sytuacji w Norwidowskim wierszu *Do zeszej* nie wystarcza, bym z perspektywy ziemskiej śledził wzrokiem wzlatającego Boga-człowieka (widzę wówczas najpierw Jego skrwawione stopy), lecz powinienem sam o siebie ująć jako wstępującego. Z takiej perspektywy nie tylko przestrzeń, z której w-niebo-wstępuję, lecz także widnokrąg „mojej” przeszłości („odpominam” przecież „przeszłość” Ducha) rozszerza się coraz bardziej. Widzę wtedy wszystkie przeszłe etapy rozwojowe Ducha (również takie, które zostały już „przypieczętowane”), wcielone w kształtach (a nie tylko pamiętane w wyobraźni jak w przytoczonym wcześniej fragmencie z *Assunta*), i odnoszę je do samego siebie jako istoty wstępującej:

I w miarę, jakem Pana Boga prosił
O przybliżenie słońc – o treść słoneczną,

Duch mój się wyżej... i wyżej podnosił;
 A kto wstępował... w urnę ciała wieczną!
 Lecz gdym ja takie al(l)eluja głosił,
 U dołu śmierć się stawała konieczną;
 W nizinie, gdzie form była zawierucha,
 Smokom – lwom – gadom nie stawało ducha. [Król-Duch. DW 16, 415]⁵⁰

Doświadczenie to stało się udziałem nawróconego na chrześcijaństwo władcy Polan – Mieczysława, kiedy postanowił „wstępować” z Chrystusem i za Chrystusem:

A gdym budował, sny mi jakieś złote
 Budować one rzeczy pomagały.
 Duch zaczął w ziarnie granitu robotę
 Tworczą... i stanął pod Chrystusem cały; [DW 16, 415]

Poznawanie świętości bytu równa się więc jej wcielaniu, a Chrystusowy wzór/przykład nie różni się pod tym względem istotnie od późniejszych lub wcześniejszych (chronologia jest tu właściwie obojętna) czynów *imitatio Christi*. Wyższość Chrystusa nie jest natury ontologicznej, lecz wiąże się tym, iż szedł On już tą samą wstępującą drogą ofiarną, którą ma teraz iść Mieczysław. Kiedy ów akt naśladowcy zostanie zwieńczony powodzeniem, człowiek, który go dokonał, odpocznie. Nie oznacza to jednak, by jego aktywność wygasła. Nie są mu wprawdzie potrzebne kolejne ofiary lub poświęcenia, lecz stanie się on – podobnie jak Chrystus – punktem odniesienia, „bez własnego trudu” dźwigającym (właściwie zachęcającym do „samodzielnego” wstępowania) resztę stworzenia:

Każdy twor jakąś wypracował cnotę,
 A wyższe już ją bez trudności miały,
 A Chrystus wszystko ma w jasnym beztrudzie,
 I to, co słońca mu robią i ludzie. [DW 16, 415]

(Pierwo)wzór (w sensie czynu, a nie oderwanej koncepcji teologicznej lub filozoficznej) nie miałby bowiem znaczenia, gdyby nie był związany z aktami naśladowającymi. Tylko naśladowając go, rozpoznajemy jego żywotny sens. Nieprzypadkowo odnajdujemy tę samą strukturę przestrzenną w proroczym śnie żony Mieczysława, Dobrawy, która realizuje ją (wprawdzie w sennym widzeniu, ale można by ten sen interpretować jako duchowe poczęcie nowej formy) jeszcze lepiej niż Mieczysław. Nie tylko wznosi się w górę, lecz również przyczynia się do wzniesienia niżej stojących form, realizując w najpełniejszym tego słowa znaczeniu swą chrystusowość:

I rzekłem żonie o wizji mistycznej,
 A ona.... „Właśnie miałam taką drugą,
 Która mnie roży na niebiosach ślicznej
 Także wiodącą uczyniła sługą,
 Ja przyprowadzam górze seraficznej
 Duchy – kwitnące jeszcze dziś nad strugą;

⁵⁰ Trzeba porównać treść tej zwrotki z zacytowanym wcześniej fragmentem z traktatu Krasieńskiego, rozważającym tajemnicę Trójcy Świętej: „Im duchy wyższe, tym widoczniejsze działanie tego prawa w nich [...]. W niższych zaś okęgach udzielanie się bywa często cierpieniem, a najwyższe udzielenie się nazywa się poświęceniem, ofiarą, wreszcie i śmiercią!” Otóż Słowacki przeobraził oderwane spekulacje teologiczne w wypowiedź konkretnego podmiotu, odkrywającego swoje położenie w sferze zjawiskowej.

Jam jest... dawczynią nawet ptaszków rzeszy:
 Gdy lecę w niebo... jaskółka się cieszy.
 „To sami – a coż, gdy całym narodem
 Zaczniemy ducha ku Bogu podnosić?”⁵¹
 [.]
 Żywot na górze mieć – a śmierć pod spodem,
 I duchy niższe w wyższe ciała prosić,
 I wiersz obdarzać nowej formy chwałą,
 A tam zabijać w dole grube ciało?” – [DW 16, 416]

Nawet takie pospolite fakty ziemskiego bytowania jak prokreacja są przez Słowackiego przedstawiane z perspektywy przestrzennej, w jakiej ruch pionowy dominuje nad rozciągłością świata obserwowanego z pewnego punktu nieruchomego. Perspektywizm przestrzenny łączy się tu znów z ideą trójcy. Występuje ona na wszystkich poziomach bytu, poczynsz od relacji pomiędzy osobami Trójcy Świętej (albo może raczej kończąc na niej) aż do tajemnicy płciowości. Samowzniesienie się Mieczysława i Dobrawy, przeobrażenie się ich duchowego (tzn. z konieczności w c i e l o n e g o) krajobrazu, osiągnięcie przez nich wyżyn, z których jawią się przed ich wzrokiem namacalne kształty przeszłości Ducha (ja, Juliusz Słowacki, „odpominam” to sobie *hic et nunc*), zostaje (dzięki twórczej współpracy trojga duchów) dopełnione wcieleniem nowej formy:

Już tylko chciałem – duchów naszych własnych
 Dzieje i wszelkie wiedzieć tajemnice,
 Nie myśląc wcale już o wzrokach jasnych,
 Ciesząc się... że mi ducha błyszczą świeće.
 Z naszych ciał obu jak z dwóch klatek ciasnych
 Leciły białe ducha gołębice
 I gdzieś w błękitność podniesione wieczną
 Stały na skrzydłach – pod trzecią słoneczną.
 I rzekłem [tj. Mieczysław] do niej [tj. Dobrawy]: „Pan Bóg nas wysłucha
 I miejsce nasze... zastąpi wspaniałe.
 Oto zaprosimy w dom wielkiego ducha!
 Ty w róż go malin – a ja w krwi korale
 Święte ubiorę. – Spełni się otucha
 Duchów, świętością złączonych doskonale
 W trójcę tworzącą – która ciało ciśnie
 I dzieli – aż się w jedną skrę – trzy zbłyśnie”. [DW 16, 417]

W tym fragmencie (przypomina on „strukturalnie” uobecniłą sobie przez męskiego protagonistę *Assunty* konieczność, by „Nowy [świat] wynaleźć, p r z e s z e d ł s z y o k o p y / R z e c z y w i s t o ś c i” (PW 3, 291)⁵²) historia święta, teologiczna spekulacja trynitarna oraz metafizyczna teoria trójcy wzajemnie się roz-

⁵¹ Również tę wypowiedź warto porównać z przytoczonym wcześniej fragmentem z traktatu Krasieńskiego: „Zaprawdę On zawsze na prawicy Ojca – lecz być na prawicy Ojca to nie siedzieć w niewzruszoności – jeszcze raz: to ciągle wyżej wstępować i ciągnąć za sobą wszystkie duchy i światy, by wniebowstępowyły wraz”. Potwierdza się tu znów skłonność Słowackiego do autobiograficznego „wcielania” uogólniającej spekulacji teologicznej.

⁵² Zob. też cytowany tu już wcześniej traktat K r a s i ń s k i e g o *O Trójcy w Bogu i o Trójcy w człowieku* (w: *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów*). Norwid jest jednak przekonany o niewyraźności tego momentu przekroczenia, który jest powiązany z motywem wymykającego się horyzontu widzialnej rzeczywistości.

światlają i uzupełniają. Dzieje się tak dlatego, że pewnemu konkretnemu podmiotowi objawiła się (dzięki jego twórczym siłom) perspektywa, w której nawet najbardziej przyziemny aspekt życia (prokreacja) może być wcieleniem sakralnej struktury bytu. Sakralny sens, jakiego nabiera poczęcie Bolesława, nie jest tu znakiem ani symbolem odsyłającym do pierwowzoru lub wyższego wymiaru bytu, lecz urzeczywistnieniem świętości bytu *hic et nunc*, symbolem-konkretem, kolejnym etapem w dziejach świętości, na które składa się wszechbyt.

5

Nie ulega dla mnie wątpliwości, że Norwidowska koncepcja potencjalnej świętości świata (całości bytu) we wszystkich jego aspektach powstawała w toku twórczego dialogu z autorem *Genezis z Ducha i Króla-Ducha*. Norwid mógł się zapoznać z poglądami mistycznymi Słowackiego bezpośrednio (świadczy o tym fragment z *Czarnych kwiatów* poświęcony dogorywającemu już wieszczowi) lub za pośrednictwem jego uczniów, wśród których Ludwik Norwid zajmował ważną pozycję. Trzeba oczywiście podkreślić, że większość (w istocie gnostycznych) poglądów Słowackiego na temat Boga, stworzenia, ontologicznego statusu Chrystusa, zadania i przeznaczenia człowieka *etc.* byłaby dla prawowiernego katolika Cypriana Norwida nie do przyjęcia. Podstawowa kwestia, którą Norwid w swojej dojrzałej twórczości próbuje rozstrzygnąć, to sposób, w jaki uprzywilejowana relacja między Bogiem a człowiekiem (więź ta ucieleśniła się w osobie Chrystusa, Boga-człowieka) ujawniła się w stosunku człowieka do wszystkich aspektów (ludzkich i nieludzkich, cielesnych i duchowych, „przyrodniczych” i historycznych) jego świata. Świat ten został powołany do istnienia przez Boga w jednym i jedynym akcie stwórczym. Idea duchów, które, wyodrębniając się z łona Bóstwa, otrzymały od Boga (ów osobowy Bóg byłby wtedy różny od Bóstwa rozumianego jako *Urgrund* lub *En Sof*, itd.) widzialne kształty (choć z innego punktu widzenia „wywiodły” owe kształty z samych siebie), nie mogłaby liczyć na aprobatę Norwida. Autor *Rzeczy o wolności słowa* nie dopuszczał do zacierania granicy między Bogiem a stworzeniem. Świat jako dzieło Boże jest w zasadzie święty. Owa świętość kształtów składających się na świat potrzebowała jednak rzecznika, który mógłby ją wypowiedzieć wobec Boga, czekającego, „A by je wszystkie przewał ICH imieniem własnym” (PW 3, 573). Idea monologizującego Boga uwłaczałaby bowiem Jego niewyczerpywalnej pełni. Ów rzecznik został stworzony na równi z innymi istnieniami, ale Bóg udzielił mu swojego najważniejszego atrybutu: stworzył go wolnym. „Rozumna” wolność człowieka nie jest więc wynikiem procesu rozwojowego – rozum („słowo”) wiąże człowieka z Bogiem, lecz oddziela go od reszty stworzenia (właśnie dlatego człowiek, zapominający o tej istotowej więzi z Bogiem, „odpadłszy” od Niego, czuje się tak samotny wobec niemego wszechświata, który sam w sobie jest pozbawiony wszelkiego sensu). Wypowiadanie doskonałej świętości stworzenia powinno być wolnym, niczym nie wymuszonym aktem tego rzecznika. Tym samym pojawiła się jednak możliwość zapoznania owej doskonałej świętości stworzenia:

Nie! – Człowiek nie do-pelzał z wolna człowieczości
Od nijakości jakiejś, nicości i czczości,
Od najniższej tu rzeczy... [...]

Nie! Człowiek całym powstał, zupełnie-wytwornym,
 I nie było mu łatwo być równie pokornym!...
 Bo cały był i piękny... i upadł... [Rzecz o wolności słowa. PW 3, 571]

Katalizatorem procesu rozwojowego świata jest więc nie stopniowa ewolucja kształtów, w które wcieliły się duchy wyłonione z Bóstwa (Słowa), lecz człowiek mający się uporać z zadaniem objawienia świętości bytu (chwilowo zaciemnionej, wciąż na nowo zaciemniającej się – stają się więc konieczne coraz to nowe „objawienia Objawienia”). Nie trzeba wydobywać owej świętości z głębin bytu (na który składał się wyłożony przez Słowackiego proces „genezyjski”) – jest ona bowiem jawna. Przy właściwym nastawieniu *sacrum* odsłania się nam we wszystkich aspektach rzeczywistości. Trzeba tylko owe aspekty odczytywać w świetle historii świętej, która jest historią prawdziwego człowieka, przez swoją istotę powiązanego z Bogiem. Bóg stał się bowiem człowiekiem, narodził się i umarł w ciele. Odkrywanie świętości całego bytu dokonuje się więc, kiedy każdy człowiek z osobna uświadamia sobie swoje podobieństwo do Boga-człowieka, do Chrystusa. Powinien w tym celu się przeobrazić. Ów nowy człowiek odnajduje wszędzie w stworzeniu, na różnych poziomach (także w przyrodzie, nie tylko żywej, ale również „martwej”) ślady wskazujące na ofiarne doświadczenie Chrystusa. Możliwość traktowania sfery zjawiskowej („przyrody”) w relacji do „historii świętej” nie oznacza jednak, że Chrystus wcielił się w tych kształtach, lecz ujawnia istotową więź między Bogiem-człowiekiem a człowiekiem „stworzonym”: człowiek posiada więc duchową moc stwarzania „struktur interpretacyjnych”, uwyrażających jedność świata w odniesieniu do pierwiastka Boskiego. Ów pierwiastek pozostaje „nadal” transcendentny. Jednakże dzięki „intelektualnej” zdolności znajdowania śladów historii świętej na każdym poziomie bytu („objawiania Objawienia”) człowiek uległ już przeobrażeniu. Przywrócenie świętości bytu nie jest więc wynikiem procesu ewolucji Ducha, lecz indywidualnym aktem (ludzkiej) osoby, idącej ze swoim krzyżem za Chrystusem. Wówczas nie tylko człowiek, ale również cały świat zostanie dla niego (i dzięki Chrystusowi) zbawiony. Taki człowiek staje się bowiem punktem odniesienia i inspiracją dla innych ludzi. Nie może on wszakże wyręczyć ich w tych zbawczych aktach. Wprawdzie cała ludzkość została zbawiona przez Chrystusa, lecz nie zwalnia to pojedynczego człowieka od własnych czynów zbawczych (pod tym względem koncepcja Norwida istotnie trochę przypomina mistyczną intuicję Słowackiego, oczywiście bez metempsychozy). Czym więc tłumaczy się niewątpliwy postęp świata? Otóż wydaje się, że nasze odkrycia istnienia *sacrum* w świecie jakościowo nie są bardziej wartościowe od podobnych odkryć dokonanych przez wcześniejsze pokolenia (przywołajmy tu Norwidowskie utwory *Idee i prawda* oraz *Wielkie słowa*). Jednakże obejmują one bez porównania większe obszary bytu. Znamienny jest pod tym względem następujący cytat z *Quidama*, w którym narrator kontrastuje sytuację swojego bohatera z ludźmi epoki chrześcijańskiej:

Z Epiru młodzian, wśród czasowych meków
 Zawiei, mroku pełnej i łyskania,
 Nie znał był jeszcze onych dyjamentów,
 Co do kolebek dżdżą dziś przez podania –
 Nad piersią matki paciorkami wiszą,
 U nianiek nawet uszów się kołyszą –
 I pod dziecięcą ochrzczonego stopy

Że położyły się raz jako snopy,
 Urasta z czasem człek do tyła dziki,
 Iż nogą depcze zbłoconą te skarby,
 Co mędrce w pocie, we krwi męczenniki
 Powykreślali i ubrali w farby – [PW 3, 189]

Człowiek wznosi się więc i dzięki temu odsłaniają się przed nim coraz rozleglejsze horyzonty bytu. Z tej perspektywy świat jawi mu się jako rozszerzający się zbiór coraz bardziej złożonych zjawisk. Jednakże ową niewyobrażalną różnorodność można nadal ująć i uporządkować według wzorców i struktur, które odnoszą się do historii świętej (w sensie czysto ewangelijnym). Historia święta spełnia tu rolę idei regulatywnej (bunt przeciw historii świętej okazuje się z tej perspektywy specyficzną, „przeczącą” odmianą uporządkowania rzeczywistości według tejże idei regulatywnej – w miarę postępu dziejów taki bunt obejmuje coraz większe obszary życia, „nogą zbłoconą depcząc skarby”). Nie jest jednak wynikiem oderwanych rozrząsań epistemologicznych ani tym bardziej strukturą mityczną, lecz pozostaje konkretnym wydarzeniem historycznym. Wniebowstąpienie było więc z punktu widzenia Norwida prawdą historyczną, objawiającą człowiekowi „ruch wzwyż”, spojrzenie ku niebu, perspektywę intelektualną, w której można interpretować całą (dzięki postępowi nauki wciąż rozszerzającą się) sferę zjawisk. Jednakże jakkolwiek wysoko (w-niebo) wstępuje człowiek dzięki swojej wiedzy i sile twórczej wyobraźni, idąc ze swoim krzyżem za Chrystusem, i tak rychło przekonuje się o tym, że nie ma ucieczki ze sfery zjawiskowej. Ów człowiek zdaje sobie wszakże sprawę, iż obszar zjawisk nie jest samowystarczalnym i wszechobejmującym „systemem”, lecz systemem „otwartym” – w myśl wspomnianej już koncepcji „epopei rzeczy”, zaproponowanej przez Renana. Świadomość ta staje się zdobyczą intelektualną zindywidualizowanego protagonisty-narratora z poematu *Assunta*. Właśnie dlatego *Assunta* (a nie *Rzecz o wolności słowa*) jest godną (aczkolwiek bardzo zwięzłą) odpowiedzią na *Króla-Ducha*, udaną próbą realizacji „poematu fenomenologicznego”. Zadanie rozświetlania bytu od wewnątrz okazuje się niewykonalne ze względu na zasadniczo otwarty (z punktu widzenia człowieka) horyzont bytu, i to owa niewykonalność stanowi integralny aspekt poetyki *Assunty*.

Norwidowski perspektywizm demaskuje więc roszczenia wszystkich mitycznych interpretacji bytu, a zarazem odrzuca próby dualistycznego wytłumaczenia rzeczywistości. Relacja między człowiekiem a Bogiem jest bowiem w zasadzie niesymetryczna. Nie „staje się” On wskutek jakiegoś procesu rozwojowego. Rąbek tajemnicy Bożej nadperspektywy nigdy nie będzie uchylony. Nie jest to jednak sprzeczne z przekonaniem, że to Chrystus zbawił człowieka. Strukturę owego dziejowego aktu zbawczego można bowiem rozpoznać „zawsze i wszędzie”. Akt ten doznał się, jest więc czymś ostatecznym, ale horyzont bytu jeszcze się nie zamknął. Według Norwida spełnienie dziejów nie może polegać na osiągnięciu celu immanentnej ewolucji bytu. Byt musi bowiem ulec całkowitemu przeobrażeniu. Zmartwychwstanie jest dla poety w y ł o m e m, wydarzeniem zewnątrzsystemowym, którego nie sposób było przewidzieć i które właśnie dlatego przyniosło zbawienie (nie wolno z tego wyciągać wniosku, że praca poszczególnych bytów ziemskich była daremna: „Prawda się r a z e m d o c h o d z i i c z e k a!” (*Idee i Prawda*. PW 2, 66)). U Słowackiego śmierć i zmartwychwstanie są

czynnikami przeobrażającymi formy, lecz nie przerywającymi ciągłości duchowego bytowania leżącego u ich podstaw. W taki sposób sfera Ducha traci jednak swój transcendentny status i staje się wewnętrznym elementem systemu światowego (świadczą o tym próby autora *Króla-Ducha*, by „odpomiąć” sobie okres oddzielający śmierć Popiela od ponownego wcielenia się jego ducha w Mieczysława – również w zaświatach zdaje się więc obowiązywać zasada widzialności bytu). Wszystkie duchowe twory (a nie ma takiej formy, która nie była kiedyś wcieleniem ducha) są zatem osobiście odpowiedzialne za swoje zbawienie – powinno się ono dokonać wewnątrz systemu światowego poprzez udoskonalenie kształtów. Trudno jednak wyobrazić sobie jakiś konkretny cel (tzn. kształt), którego nie można by jeszcze przekroczyć (poprawić). Idea rozwoju bytu do „celów finalnych” jest nam dostępna tylko jako nieskończony szereg ogniów (kiedy kierujemy się naszymi władzami intelektualnymi; owe władze są wszakże – jak widzieliśmy – wytworem tego samego procesu rozwojowego) albo jako wizja poetycka. Właśnie dlatego napisał Słowacki swój „poemat fenomenologiczny”, który musiał z konieczności pozostać fragmentem, zmierzającym w nieskończoność.

Abstract

ARENT VAN NIEUKERKEN
(University of Amsterdam)

SACRIFICE, EVOLUTION AND PERSPECTIVE IN THE MYSTICAL OEUVRE OF JULIUSZ SŁOWACKI. A COMPARATIVE STUDY (NORWID, KRASIŃSKI)

Norwid characterized Słowacki's long poem *Król-Duch* (*King-Spirit*) as a “phenomenological epic”. In this respect, *Król-Duch* continued the inspired prayer *Genesis z Ducha* (*Genesis from the Spirit*). On the level of humanity, being consists in creating intellectual categories that allow grasping the primeval forms of nature as rudimentary stages in the growth of self-consciousness. Due to this concept, a man grasps being as a spiritual whole developing towards infinity. However, this idea engages us into fundamental *aporia*. The intellect, having emerged from more “primitive” stages of being, can never judge about the ultimate meaning of the process in which it partakes. That would be the privilege of almighty and omniscient God. However, the assumption that the ultimate sense of reality is guaranteed by a perfect and eternal being would leave no room for the individual creativity of the self. The idea of individual creativity cannot be severed from the concept of freedom since beings are free to succeed, i.e. they can either develop into higher, more complicated organisms, or fail. A success in the evolutionary process cannot be achieved without self-sacrifice. From our human perspective, this willingness has been embodied by Jesus Christ, the God-man.

Słowacki's tendency to treat the Scriptures, and particularly the Gospel, as a symbolic form of a particular stage of being could not be approved by Cyprian Norwid, who tried to remain faithful to the Letter of the Christian revelation. However, it seems quite probable that due to Słowacki's perspectivism Norwid started to seek traces of the Gospel in all aspects of being (even the most material and “base”). Yet, in Norwid's case, this awareness does not imply an ontological relationship between the lower stages of being and Christ the God-man. It just means that the human self realizes “here and now” its own potential “Christhood”.