

Alina Kowalczykowa

O "Genezis z Ducha"

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 61/1, 139-160

1970

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.

ALINA KOWALCZYKOWA

O „GENEZIS Z DUCHA”

Słowacki przyznał *Genezis z Ducha* rangę niezwykłą — miał to być klucz do poznania wszechświata, wyjawiający sens filozoficzny dziejów. Badacze ze swej strony uznali *Genezis* za podstawę dla interpretacji mistycznej twórczości poety. Ocena głównych założeń utworu nie powinna wzbudzać wątpliwości: Słowacki jednoznacznie sformułował i celowo uwypuklił ideę nadrzędną, powtórzoną za Towiańskim, że „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje... [...]” (790—793)¹. To założenie ogólne jest jednak tak szerokie, że bywa dowolnie komentowane.

Sporna bywa interpretacja spraw tak podstawowych, jak cele finalne ducha, jak stosunek przedstawionego w *Genezis* systemu do założeń religii chrześcijańskiej, jak rozumienie Boga². Zupełnie brak zgody co do funkcji pełnionej w *Genezis* przez pojęcia z zakresu nauk przyrodniczych³. Ogromne rozbieżności zdań widać w ocenie stopnia systemowości

¹ Wszystkie cytaty z *Genezis z Ducha* pochodzą z wyd.: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*. Pod redakcją J. Kleintera. T. 14. Wrocław 1954. Cyfry w nawiasach wskazują wersy.

² Zasadnicze rozbieżności interpretacyjne ujawniają dwie podstawowe monografie twórczości mistycznej Słowackiego. J. G. Pawlikowski (*Mistyka Słowackiego*. Lwów 1909) przekonująco udowodnił, że w genezyjskim systemie poety celem finalnym dla ducha globowego ma być zrównanie z Absolutem. Przestrzegał również przed pochopnym utożsamianiem religijności — z ortodoksją, podkreślając romantyczne modernizacje wizji Boga u Słowackiego. Inaczej J. Kleiner (*Juliusz Słowacki*. T. 1—4. Warszawa 1925—1927). Wyczerpujące i niezwykle sumienne zrelacjonowanie poglądów Słowackiego-mistyka prowadzi do ostatecznej konkluzji o katolicyzmie poety (t. 4, cz. 2, s. 326): „Kościół, w którym się modlił, pozostał pomimo modlitw nadoceanowych owym kościołem katolickim, co niegdyś tło dawał modlitwom egzaltowanego dziecka. Podłoże duchowe religijności [...] pozostało katolickim”.

³ Kreowano swego czasu Słowackiego na uczonego przyrodnika: „często porwacałem do porównania Słowackiego z Darwinem, przy czym zawsze okazywała się większa głębokość i trafność myśli polskiego wieszca” — orzekł W. Luto-

i spójności tekstu⁴. A nawet fakt, że Słowacki opatrzył dzieło podtytułem „modlitwa”, zamiast wyjaśniać komplikuje sprawę, gdyż kwestia przynależności gatunkowej wciąż pozostaje otwarta⁵. Przy tym jest to tekst, w którym badacze z łatwością znajdują obfitą dokumentację dla poparcia rozmaitych, opozycyjnych wobec siebie tez.

Czy jest więc *Genezis z Ducha* dziełem immanentnie sprzecznym, odbijającym niezdecydowanie myśli poety, czy też przeciwnie, ukazuje system złożony, lecz spójny? Czy istnieje jakaś zasada porządkująca koncepcję filozoficzną poety?

Sądzę, że pewne wskazówki w tej mierze są zawarte w wewnętrznym systemie językowym utworu. Chodzi mi tu o jedną tylko cechę swoistą tego systemu, a bynajmniej nie o analizę języka. Sądzę bowiem, że koncepcja filozoficzna Słowackiego wiąże się w dużym stopniu ze szczególnym stosunkiem do języka⁶. Wynika to z przeświadczenia poety, że nazwa znaczy więcej niż jej desygnat, gdyż rzecz materialna kryje w sobie rzeczywistość duchową, w której dopiero zawarta jest istotna wiedza o świecie.

System językowy w *Genezis* został sfunkcjonalizowany nietypowo. Mianowicie: każdej wprowadzonej do tekstu nazwie poeta nadawał dwa równoległe znaczenia. To nie specyficzne użycie słowa ani nie rozszerze-

słański (*Darwin i Słowacki*. Warszawa 1909, s. 25). Obecnie dokumentację przyrodniczą uznaje się raczej tylko za ilustrację myśli filozoficznej: „odejście Słowackiego ku zagadnieniom przyrody naprawdę niczym innym nie jest, jak jeszcze dalszym wkroczeniem w głąb własnej jaźni i jej pseudonaukowych uroszczeń” — pisze K. Wyka (*W kręgu „Genezis z Ducha”*. „Pamiętnik Literacki” 1955, z. 4, s. 350).

⁴ Przy czym zwycięża raczej pogląd, że *Genezis z Ducha* zachwyca rozległością idei i pięknem artystycznego wyrazu, lecz że „nie zaspokoi postulatów logicznych” (Kleiner, *op. cit.*, s. 129). Nie odnajduje w utworze zwartego systemu Wyka (*op. cit.*). Zwraca uwagę na pseudonaukowy, subiektywny charakter przedstawionych prawd, w znakomitej analizie stylu wykazuje pozorność jego intelektualizacji. Toteż bardzo wysoko oceniając walory artystyczne *Genezis*, traktuje utwór jako wspianą metaforę poetycką, jako „wizjonerską baśń o wiedzy”.

⁵ W jakim stopniu *Genezis z Ducha* można uznać za modlitwę, to rzecz dyskusyjna. Natomiast powiązania utworu z tradycją wybranych, głównie modlitewnych, gatunków literackich wyczerpująco omówiła S. Skwarczyńska w studium *Struktura rodzajowa „Genezis z Ducha” Słowackiego i jej tradycja literacka* (w zbiorze: *Juliusz Słowacki. W sto pięćdziesiątolecie urodzin*. Warszawa 1959).

⁶ Sprawa powiązań między filozofią a językiem spotkała się z żywym zainteresowaniem romantyków, odpowiadała duchowi epoki. Doskonałym przykładem są wczesne prace Fabre’a d’Olivet, który kolosalną w założeniu pracę historiozoficzną rozpoczął od szczegółowych studiów nad strukturą dawnych języków. Teorie te, wyrastając z ocenianych dziś jako nienaukowe założeń, prowadziły jednak często do nader interesujących rezultatów — jak choćby rozwinięta przez Fabre’a teoria znaku, w wielu momentach zaskakująca nowoczesnością ujęcia (zob. L. Cellier, *Fabre d’Olivet*. Paris 1953, s. 137 n.).

nie jego sensu. Każda nazwa w wewnętrznym systemie językowym utworu ma znaczenie dwojakie⁷. Pierwsze jest zgodne z konwencjonalną pozycją słowa w systemie ogólnojęzykowym. Drugie oznacza pewien zespół cech spirytualnej natury, wyraża osiągnięcie jakiegoś stopnia w hierarchii wartości moralnych wewnątrz zwartego systemu „genezyjskiego”. Pierwsze znaczenia tworzą fabułę tekstu: utwór, czytany pod tym kątem, ukazuje np. przemiany tworów przyrody, rysuje wiedzę o następstwie epok i rozwoju biologicznym. Poziom drugi — wykład nauki istotnej — to dzieje ducha globowego, jego droga ku doskonałości. Właściwe zrozumienie potocznie nawet używanych wyrazów zakłada równoczesną akceptację ich „konwencjonalnego” i „spirytualnego” znaczenia⁸.

„Dwuznaczniowość” — bo tak to trzeba chyba określić — nie ma nic wspólnego z dwuznacznością, a nawet wręcz przeciwnie, eliminuje ją, ponieważ stwierdzenie, że nazwa zawiera w wewnętrznym systemie językowym *Genesis* dwa znaczenia i możliwość ich wyróżnienia redukuje niejasność, nieprecyzyjność słowa⁹. Nie ma także nic wspólnego ze stylistyczną ozdobnością — ponieważ dwuznaczniowość to włączenie słowa w dwa szeregi znaczeniowe, a nie obdarzenie go dodatkowymi walorami poetyckimi czy metaforycznymi (choć w ramach każdego z tych szeregów znaczeniowych metaforyzacja czy poetyzacja jest możliwa).

⁷ Stosunek Słowackiego do tworzywa językowego jest także — jak sądzę — wynikiem przynależności do określonej tradycji filozoficznej. W tych mianowicie systemach, w których z góry zakłada się konieczność istnienia pewnych niedopowiedzeń, tajemnic, nie odśłanianych przed ogółem, warunkiem klarowności wykładu — jak się zdaje — jest uznanie możliwości niejednoznacznego odczytania znaczeń słowa. Można by znaleźć podobny styl zapisu np. w dziełach Kierkegaarda, Nietzschego, Bergsona. „Dwuznaczniowy” system filozofii ezoterycznej Słowackiego nacechowany jest natomiast niewątpliwym rygoryzmem, nie wiem, czy często w tym stopniu gdzie indziej spotykanym. Dlatego właśnie filozoficzne konsekwencje językowych właściwości tekstu w przypadku *Genesis z Ducha* wydają się szczególnie interesujące.

⁸ Nie jest to zresztą spostrzeżenie zupełnie nowe. Wyraźnie „dwuznaczniowość” nazwy miał na myśli Pawlikowski, gdy komentował rolę światła w pismach filozoficznych Słowackiego następująco (*op. cit.*, s. 472): „Jak wszędzie u Słowackiego, światło ma dwojakie, fizyczne i duchowe, znaczenie. Tylko że tych duchowych znaczeń nie trzeba rozumieć jako metafory ani tych fizycznych jako środek tylko obrazowego uzmysłowienia figurą poetycką; znaczenia fizyczne zespolone są z duchowymi tutaj tak silnie, jak ciało z duszą; pierwsze są szatą objawu drugich, drugie treścią duchową pierwszych. Jedne i drugie pojęte są zgoła realnie”.

⁹ Nader charakterystyczne, że W. Empson (*Sewen Types of Ambiguity*. Edinburgh 1961), wyliczając podstawowe typy dwuznaczności spotykane w tekście literackim, nie wspomina o zjawiskach bliskich „dwuznaczniowości” języka *Genesis*. Pojęcie dwuznaczności wyraźnie łączy tylko z możliwością różnorodnych odczytań tekstu.

Dwuznaczeniowość słów najłatwiej zauważyć na przykładzie nazw kolorystycznych. Tu także można odwołać się do stosunkowo obszernej literatury przedmiotu. Krytycy — poczynając od Ignacego Matuszewskiego — podkreślają, że barwy w twórczości Słowackiego z okresu mistycznego spełniają naraz dwojaką, realną i emocjonalną, funkcję. Mają one nie tylko oddawać koloryt obrazu, lecz — z biegiem czasu coraz wyłącziej — tworzyć atmosferę uczuciową. „Wraz z epitetem barwnym otrzymuje postać i kolor, i jakoby atrybut duchowy”¹⁰ — zwracał uwagę Józef Spytkowski, a Stefania Skwarczyńska, pisząc o „ewolucji walorów uczuciowych barwy”, również wyraźnie wysuwała na plan pierwszy właśnie stronę emocjonalną, twierdząc nawet, że kolory „zatracają swe walory istotne, barwne, a stają się epitetami uczuciowymi”¹¹.

Podkreślano także, że Słowacki wykorzystuje wówczas epitet barwny w sposób szczególny, prowadzący — wbrew naśladowczej zasadzie stosowania koloru — do silniejszego uwydatnienia raczej spirytualnych niż fizycznych cech zjawiska. W ówczesnej poezji polskiej metaforyczne funkcje kolorów są zazwyczaj — jak stwierdza Spytkowski — sprawą marginalną; np. w *Słowniku języka Adama Mickiewicza* odpowiednie hasła („Biały”, „Błękitny”, „Czarny”, „Czerwony”) niemal zupełnie nie zawierają przykładów przenośnego użycia słowa. A Słowacki przeciwnie — prawie nigdy nie wykorzystuje barw do oddania tylko kolorytu lokalnego, dla niego są, tak jak i światła, przede wszystkim wyrazem wartości duchowych. Sięga więc również do jakości metaforycznych — lecz rygorystycznie podporządkowuje je wymogom własnego systemu językowego. Nasuwają się tu analogie z symboliką kolorów w malarstwie i z powszechnie przyjętym, konwencjonalnym łączeniem barw z określonymi doznaniem emocjonalnymi: biel oznacza czystość intencji, czerń smutek i zło, a niebieski kojarzy się z niebiańskością. Słowacki przeważnie respektuje ten typ skojarzeń, który można by także łączyć ze sztuką klasycystyczną. Lecz nie zawsze, jak świadczy choćby przykład koloru zielonego, niekonwencjonalnie uosabiającego w jego późnych utworach przewrotność i zgniliznę moralną¹².

Przy czym — paradoksalnie — przypisanie kolorystyce ogromnej

¹⁰ J. Spytkowski, *Barwy, kształty i ruch w „Królu-Duchu”*. Kraków 1936, s. 34.

¹¹ S. Skwarczyńska, *Ewolucja obrazów u Słowackiego*. Lwów 1925, s. 60.

¹² Można jednak w tradycji estetycznej odnaleźć tendencje do przypisywania barwie zielonej podobnych jak u Słowackiego wartości spirytualnych; czasem łączona z zielenią symbolika jest ambiwalentna. Zob. R.-L. Rousseau, *Les Couleurs*. Paris 1959, s. 39): „*Swedenborg se représentait avec des yeux verts les démons de l'Enfer et les peintres du Moyen-Âge donnaient à leurs diables une couleur verte. [...] Le vert [...] évoque également les couleurs de reptiles répugnants, des vers, de beaucoup de poisons et celles de putréfaction*”.

rangi, trwałe obdarzenie każdej nazwy z tego zakresu dwoma sensami, znacznie zubożyło leksykę. Słowacki eliminował nazwy odcieni, wyraźnie preferował kolory podstawowe: „ilość tonów barwnych, którymi posługuje się Słowacki, jest niewielka, bogactwo barw wynika z powtarzalności [...]”¹³. Tak jest i w *Genezis z Ducha*, choć tu epitety kolorystyczne (które ustąpiły miejsca pełniącym podobne funkcje światłom i blaskom) są stosunkowo nieliczne¹⁴.

Rzecz bardzo istotna: oboczność sensów jest stała i Słowacki przeprowadza zabieg konsekwentnie. Danym kolorom odpowiadają zawsze jedne i te same wartości emocjonalne — czyli spirytualnej natury. Przykładowo:

Rubin, purpura są u Słowackiego synonimami czy symbolami potęgi i grozy tragicznej [...]”¹⁵.

Barwa „zielona” jest w *Królu-Duchu* symbolem zbrodni, podstępu [...], z barwą „czarną” skojarzył poeta jakieś przykre, tajemnicze uczucia [...]”¹⁶.

Barwy zyskały więc walory emocjonalne. Lecz, jak sądzą krytycy, nie zatraciły przy tym znaczenia pierwotnego. Gdyż to nie przesunięcie znaczenia — rzeczy zielone czy rubinowe zachowują pierwotny walor kolorystyczny — ale równoległe obdarzenie nazwy drugim sensem. Barwa ma dwa znaczenia — lecz nie można uznać tego za symbol ani tylko za metaforę. Spełnia równocześnie dwie role: naśladowczą i syndromu wartości ideowych.

A zatem „dwuznaczeniowość” słów w nazwach kolorystycznych — czyli pełniących funkcje epitetów — łatwo daje się zauważyć i określić. Jakie wnioski stąd się nasuwają? Po pierwsze: danemu słowu, w tym przypadku nazwie barwy, odpowiada więcej niż jedna funkcja. Po wtóre: jedna funkcja określa bezpośrednio rzeczywistość materialną, druga — świat ducha. Po trzecie: obie funkcje, konkretna i spirytualna, współtworzą konsekwentnie swoisty system językowy utworu.

Czy jednak „dwuznaczeniowość” obejmuje także słowa, dla których istnieją określone desygnaty? Sprawdźmy rzecz na następnym zespole pojęć — tym razem z dziedziny nauk przyrodniczych. To grupa słów obszerna i ważna ze względu na szczególną rolę, jaką przyroda odgrywa w systemie myśli Słowackiego.

¹³ S p y t k o w s k i, *op. cit.*, s. 34.

¹⁴ Można tu widzieć swoistą wymienną funkcjonalną kolorystycznych pojęć o charakterze kwantytatywnym (typu: jasne — ciemne) i kwalitatywnym (typu: białe — czarne). Walory uczuciowe zdają się być podobne; tym bardziej że barwy w *Genezis* są właściwie barwami idealnymi, i to przede wszystkim barwy główne, z którymi zwyczajowo związane są najsilniej wartości asocjacyjno-emocjonalne (zob. M. Rzepińska, *Studia z teorii i historii koloru*. Kraków 1966, s. 21—35).

¹⁵ I. Matuszewski, *Słowacki i nowa sztuka*. Warszawa 1902, s. 146.

¹⁶ S p y t k o w s k i, *op. cit.*, s. 30.

Słowacki objawienie intuicyjne uznał za główne źródło poznania. „Z ducha mego opowiem tę modlitwę [...]” (554—555) — pisał, traktując stale przeżycie wewnętrzne jako jedyną podstawę wiedzy istotnej, syntetycznej. Mniej jasno wygląda w *Genezis* rola poznawcza objawienia boskiego. Bezpośrednich wzmianek o rozświetlającej mroki istnienia roli Boga brak; komplikuje sprawę jednoczesność bytu ducha globowego z absolutem i Bogiem — przez co i granice między objawieniem wewnętrznym a zesłaną z zewnątrz rewelacją stają się nie tak wyraźne. Natomiast z pewnością wszelka wiedza, jaką duch może zdobyć, także dzięki objawieniu wewnętrznemu, dopuszczalna jest tylko w wyznaczonym przez Boga zakresie. Albowiem

przeraziłby się duch ludzki, gdybyś mu od razu, Panie, pokazał te wszystkie dzieje jego. Musiałbyś go za rękę trzymać jak dziecko, otworzywszy mu nagle pod nogami taką przepaść wiedzy i olsniwszy mu oczy takimi błyskawicami prawdy Twojej. [311—316]

Sferą mediacyjną między Bogiem a dążeniami poznawczymi ducha stała się przyroda. Tylko dzięki niej, dzięki zachowanym kształtom natury, duch globowy może poznać swe przeszłe i przyszłe dzieje. Duch jest twórcą tych form; lecz od woli Boga zależy zachowanie ich lub unicestwienie. To Bóg wyznacza więc kierunek i granice dociekań naukowych. To Bóg „wszystkie te prawie pośrednie formy poniszczył, chcąc jakoby większą tajemniczością dodać naturze powagi [...]” (342—344). Natura jest tworem ducha, a jednocześnie z łaski Boga objawia duchowi prawdę o nim samym — jest zatem sferą pośrednią między Bogiem a duchem globowym. Toteż i stosunek autora do nauk ścisłych nie zawsze bywa jednoznaczny¹⁷. Raz są to sarkastyczne wzmianki o próżnych usiłowaniach „foremnych dostrzegaczy”, niezdolnych zrozumieć tajemnic natury; drugi raz Słowacki podkreśla ich wielkie zasługi jako tych, którzy „wydobyli tę dziwną pierwotworów naturę” i „oświecili ją latarnią rozumu”, ukazuje pożytek, jaki z tych odkryć płynie dla wiedzy syntetycznej:

Latarnia, którą po sobie w tych ciemnych podziemiach zostawili, świeciła mi, kiedy w nie wstąpił; koście znalazłem złożone, wszystko już prawie w życia porządku, oprócz Ducha Twojego [...]. [210—213]

Koncepcja poznania świata ma u Słowackiego charakterystyczne cechy myśli późnego romantyzmu: wynika z wysiłku zsyntetyzowania po-

¹⁷ W końcowym fragmencie *Genezis*, wytyczając drogę dalszym badaniom naukowym, Słowacki głosił wyższość poznania intuicyjnego nad szczegółowymi dociekaniami naukowymi: „sumnienie ci twoje zaświadczy, żeś prawdziwą myśl Boga w formach zamkniętą wyczytał. [...] i miej wiarę w sumnienie prawdy przeciwko nałogowi z nauki” (763—771).

głądów przeciwstawnych, dąży do weryfikacji wiedzy objawionej — osiągnięciami nauk analitycznych. Gdyż rewelacje mistyczne miały nie tylko nie być sprzeczne z odkryciami nauki, ale miały zgadzać się z nimi i wyjaśniać je. W *Genezis z Ducha* Słowacki sam wykorzystuje cały arsenał wiedzy, także empirycznej. Sięga do spekulacji matematycznych, do introspekcji, a przede wszystkim — do odkryć przyrodniczych.

Szeroko ówczesnie dyskutowana teoria rozwoju biologicznego pełniła rolę dokumentacji naukowej. Kształty natury — skały bazaltowe, rośliny, zwierzęta, człowieka — poeta uznał za zewnętrzny wyraz ducha na poszczególnych szczeblach jego rozwoju. Stąd pojawia się w *Genezis* cały zespół pojęć naukowych. Nazwy roślin i zwierząt. Ilustrują teorię ewolucji — to okazy z poszczególnych epok, kolejno (mniej więcej zgodnie z odkryciami współczesnej Słowackiemu nauki): stwory oceanowe, kształty roślinne, gady, ptaki, ssaki i człowiek. To nazwy mające zachować swe konkretne, z biologii zaczerpnięte znaczenie.

Lecz oczywiście konfrontacja opisu Słowackiego z opisem przyrodnika jemu współczesnego ukazuje ogromną odmienność stylistyczną tekstów. Oto fragment *Genezis z Ducha* opowiadający o narodzinach molusków, czyli mięczaków:

Stary Oceanie, powiedz mi, jako w łonie twoim odbywały się pierwsze tajemnice organizmu? pierwsze rozwinięcia się kwiatów nerwowych, w których Duch rozkwitał? — Ale ty po dwakroć zmazałeś z oblicza ziemi te dziwotworne i nieumijętne ducha pierwszego kształty i dziś zapewne nie wyjawisz dziwów, które w łonie twoim Oczy Boże oglądały. Gąbczaki olbrzymie i roślinopłazy wychodziły z fal srebrnych; zoofity setnemi nogami stawały na ziemi usta ku dnowi ziemnemu obróciwszy. Ślimak i ostrzyga u głazu ojca swego wzięwszy ciała obronę przyłgnęły do skał, zdziwione życiem, kamieniami tarczami nakryte. Ostrożność pokazała się najpierwsza w rogach ślimaczych, potrzeba opieki i przestrach sprawiony ruchem żywota przylepiły do skał ostrzygę. I porodziły się w łonie wodnym monstra ostrożne, leniwe, zimne, opierające się z rozpaczą ruchowi fal, oczekujące śmierci na miejscu, gdzie się porodziły, nie wiedzące zgoła nic o dalszej naturze. A Ty powiedz mi, Panie, jakie były w tych tworach pierwsze prośby do Ciebie, jakie dziwne i potworne żądania? [136—155]

A oto określający molluski cytat z dzieła Lamarcka:

Zwierzęta jajorodne, o miękkim ciele, nieczłonowatych częściach ciała, mające rozmaity płaszcz; oddychanie skrzelami zróżnicowanymi pod względem kształtu i położenia; brak rdzenia pacierzowego i podłużnego rdzenia zwojowego, natomiast nerwy dochodzą do mózgu¹⁸.

Różnice naturalnie są kardynalne. Lecz i tak zaskakuje scjentyficznosc tekstu Słowackiego. Wrażenie to poeta uzyskał kilkoma drogami.

¹⁸ [J. B.] L a m a r c k, *Filozofia zoologii*. Warszawa 1960, s. 201.

Przede wszystkim przez obfitość nazewnictwa naukowego, obejmującego nazwy stworzeń i nazwy pojęć kierujących uwagę ku procesom biologicznym — jak tajemnice organizmu, rozwinięcie się kwiatów nerwowych, ostrożność przejawiająca się w rogach ślimaczych. Leksyka utworu potwierdza uwagi badaczy o dużym odczytaniu Słowackiego w zakresie dzieł przyrodniczych. Marginalnie można zauważyć, że są to nie tylko nazwy stworów obrazujących tok ewolucji. Intelktualizują tekst liczne słowa i zwroty zaczerpnięte z biologii, fizyki, matematyki. To, przykładowo, zwroty tak obce słownictwu poetyckiemu, jak „klasa annelid”, „zapłodnik”, „tkanka roślinna”, „działanie woni na zmysł powonienia”, „skondensowane”, „rozwiązanie matematycznego zadania”, „średnica”, „bodące kąty”, „zaokrąglone wykąty”, „linia śródkująca” i wiele innych. W tych fragmentach, w których Słowacki sięga do odkryć wiedzy racjonalnej, styl utworu staje się bardziej zwięzły i klarowny, zdania składają się z mniejszej stosunkowo ilości okresów, a metaforyka jest prostsza. Ze stylem naukowym korelują zainteresowania Słowackiego, zmierzające do uchwycenia istoty procesu biologicznego — próby znalezienia motywacji dla powstawania nowych organów zwierzęcych, wykształcenia się serca, oczu, głosu.

Lecz Słowacki, zgodnie z potrzebami swej koncepcji filozoficznej, stale spirytualizuje twory biologiczne. Określane są one epitetami należącymi do innej niż przyrodnicza kategorii zapisu. Np. według cytowanego powyżej fragmentu *Genesis* mają to być stwory: „dziwotworne”, „nieumijętne”, „olbrzymie”, „zdziwione życiem”, „przestraszone”, opierające się ruchowi „monstra ostrożne, leniwe, zimne”, przedstawiające Bogu „dziwne i potworne żądania”.

Epitety zamiast podkreślać cechy biologiczne stworów kierują uwagę ku ich właściwościom psychicznym, nadają nazwom przyrodniczym drugi, „spirytualny” sens. Prawidłowość takiej charakterystyki jest dalej w *Genesis* uzasadniana; Słowacki pisał: „kolor każdy i kształt listka każdego [...] odkrywa mi ducha naturę i pracę mi własną niegdyś w roślinie odbytą opowiada...” (438—441).

Oczywiście nie wszystkie cechy biologiczne interesują poetę w jednakowym stopniu. Motywację ideową uzyskuje przede wszystkim wygląd zewnętrzny, a także narodziny zmysłów i narządów ruchu. Właściwości „spirytualne”, psychiczne, nie są przypisywane do cech biologicznych dowolnie, lecz według pewnych kryteriów nadrzędnych i według ustalonego schematu systemowego wartości.

Im stwór wydaje się bardziej uzdolniony do czynnego uczestniczenia w procesie rozwojowym (czyli im jest aktywniejszy, im doskonalej ma rozwinięte zmysły), tym wyżej znajduje się w hierarchii genezyjskiej. Ważne są głównie wrażenia wizualne, pozwalające ocenić, czy jest zwin-

ny i ruchliwy, czy też jego powolność (ślimak) lub trwałe przywiązanie do miejsca („ostrzyga”) kojarzą się z niechybnym zaleniwieniem ducha. Powolność ruchów, trwałość formy (kryształ, diament) są oznaką lenistwa, grożą hamowaniem genezyjskiego procesu przemian; decydują więc o nikczemnej pozycji stworu w hierarchii kształtów.

Zaryzykować można by twierdzenie, że Słowacki uznał za istotne również te cechy anatomiczne, które mają świadczyć o łatwości lub utrudnieniu nawiązania przez zwierzę kontaktu ze światem zewnętrznym. Skorupa ślimaka czy żółwia zamyka je w obrębie doznań wewnętrznych, izoluje ze wspólnoty. A wszelka dążność do wyodrębnienia czy zaakcentowania indywidualności jest szkodliwa, bywa karana; z tego przecież powodu w *Genezis* kot, pragnący odmian tylko w ubarwieniu, został uznany za twór gorszy np. od psa, który nigdy nie prosił o jakiegokolwiek zróżnicowanie w ramach gatunku. To zrozumiałe. Duch globowy bowiem, przebywając na pewnym etapie rozwojowym kolejno szczeble gatunków biologicznych, jest jednością, awansuje wraz z całym gatunkiem. Żadna indywidualizacja w zakresie gatunku nie jest mu zatem potrzebna.

Spirytualizacja pojęć biologicznych, nadawanie nazwom z tego zakresu drugich sensów, oparta jest także na powszechnie funkcjonujących stereotypach wyobraźni. Mniejsze czy większe zaawansowanie na drodze postępu genezyjskiego łączy się więc z pojęciami ciemni lub jasności, z głębinami oceanu (kolebki pierwszych istot żywych) lub swobodą w przestworzach, z przywiązaniem do ziemi lub zdolnością lotu. Również ewentualne skojarzenia wywoływane przez brzmienie nazw są nie bez znaczenia przy ocenianiu ideowych właściwości stworów biologicznych. Okazały się decydujące np. przy zaszeregowaniu lamantyn, które na tej podstawie zajęły miejsce przysługujące istotom lamentującym, płacziwym.

Cechy „spirytualne” są więc kojarzone z nazwami przyrodniczymi według ustalonych reguł. Przy tym istnieje tu ścisła odpowiedniość: stwory na wyższych szczeblach rozwoju biologicznego autor obdarza stopniowo walorami moralnymi — także coraz wyżej przez siebie cenionymi. „Dziwotworność” przemienia się w piękno kształtów, strach w odwagę, lenistwo w gwałtowność czynu.

I tak grupę pojęć przyrodniczych, podobnie jak kolorystykę, cechuje „dwuznaczeniowość” słów. Zgodnie ze znaczeniem pierwszym funkcjonują jako elementy systemu przyrodniczego, jako stwory o ustalonych właściwościach biologicznych. Znaczenie drugie określa ich pozycję w procesie doskonalenia się ducha. Lecz istnieje oczywiście liczna grupa pojęć ani nie będących nazwami kolorystycznymi, ani nie przynależnych biologii. Czy w nich również występuje zjawisko oboczności sensów?

Otóż tak. Każda nazwa, jeśli nawet jej walory „spirytualne” nie zo-

stały bezpośrednio wskazane, potencjalnie je zawiera. Gdyż nie ma nazwy, której nie można by wciągnąć do procesu ewolucji i skojarzyć z takimi walorami¹⁹. We wczesnym etapie rozwoju uczestniczą np. „kryształy twarde”, przypominające o tych, którzy „na lat tysiące ciała sobie budowali, ruchem pogardzili, w trwaniu i w spoczynku rozmiłowali się jedynie” (79—81); zwaloryzowany moralnie został krąg ognia, gdy poeta wspomina, że „krąg duchów świecących” był „kręgowi ognia podobny, lecz czystszej i odkupionej natury” (45—47). Podobnych przykładów jest w tekście wiele. Można wytyczyć nawet zasady, które decydowały o przyznaniu słowu odpowiedniej rangi w hierarchii „spirytualnej” systemu Słowackiego. Walory estetyczne, kolor, a bardziej jeszcze nasycenie świetlistością, brzmienie wyrazu, jakiegokolwiek skojarzenia z potęgą lub słabością woli, z ruchem lub spoczynkiem — to widome względy ustalające gradację na płaszczyźnie doskonałości ducha. Można więc ustawiać kolejno słowa takie, jak ziemia, perła²⁰, słońce — które przekształcają się w znaki ideograficzne — a także można ustawić na kolejnych szczeblach hierarchii doskonałości ducha epitety i czasowniki. W chwili gdy stają się elementem w procesie rozwojowym, nazwy uzyskują dwuznacznościowość w wewnętrznym systemie znaczeniowym *Genezis z Ducha*.

Każdy szczebel postępu genezyjskiego zawiera pewną formę (np. twór biologiczny) oraz ducha globalnego na odpowiednim etapie rozwojowym. Oba te elementy na raz obejmuje pojęcie wobec nich nadrzędne, wspólna nazwa. Każda nazwa ma zatem dwie równoległe realizacje — w planie formy i w planie ducha, więzi w równej mierze i formę, i ducha.

Awansować na drodze genezyjskiego postępu mogą tylko równoległe. Zachodzi tu więc współdziałanie obu — „konwencjonalnego” i „spirytualnego” — aspektów nazwy, wynikające ze wspólnoty dążeń do wspólnego celu. Lecz jednocześnie to ustawiczny konflikt. Duch może rozwi-

¹⁹ To oczywiście wartość całkowicie subiektywna. Narzuca się analogia z tradycyjnym, ogólnym rozumieniem pojęcia wartości. H. Markiewicz (*Główne problemy wiedzy o literaturze*. Kraków 1965, s. 312) stwierdza: „Wartość jest więc zawsze wartością dla kogoś — jednostki czy grupy społecznej, i w tym sensie jest subiektywna, ale jednocześnie ma swój aspekt obiektywny, bo uzależniona jest od właściwości danego przedmiotu [...]. Wartość zatem istnieje w przedmiocie potencjalnie, ujawnia się zaś, aktualizuje w zaspokajającym potrzebę jego użytkowaniu”. Można by więc najwyżej zauważyć, że Słowacki odkrywa wprawdzie w nazwach wartości nieoczekiwane, lecz sposoby ich sfunkcjonalizowania nie odbiegają od konwencji.

²⁰ Dla ustawienia danej nazwy na odpowiednim szczeblu ewolucyjnym w hierarchii genezyjskiej cechy spirytualne okazują się ważniejsze nawet niż jej miejsce rzeczwiście w łańcuchu ewolucji biologicznej. Np. perła — ze względu na jej trwałość i martwość — miała być współczesna skałom i diamentom, wyprzedzać o epoki całe narodziny ostrygi, bez której w myśl wiedzy przyrodniczej nie mogła przecież istnieć.

jać się tylko w ramach formy. Wówczas gdy znajduje się poza nią (ukarany za „zaleniwienie” lub oczekując na otrzymanie nowego, wymarzonego kształtu), przebywa w „bezczasie”, wyrzucony poza historię, pozbawiony szans doskonalenia, właściwie nie istnieje, lecz czeka na istnienie. Nie ma nazwy. Istotą jego bytu jest walka z formą, przewycięzanie jej. Forma zaś samodzielnie pod żadnym względem nie może się doskonalić, uzależniona jest całkowicie od pracy ducha, który nowe kształty wyobraża i tym samym osiąga. Nowe kształty dla doskonalszego ducha — czyli nową nazwę. Nazwa jest syntezą materii i ducha; w obrębie nazwy odbywają się walki o jego kosmiczne doskonalenie. Rozwój dokonuje się więc w ramach nazw — od prymitywnych, odpowiadających prymitywnemu stanowi formy i ducha, ku coraz wyższym.

Duch globowy zdobywa pełną świadomość historyczną poprzez odczytanie swych dziejów z zachowanych form, czyli przez odgadnięcie znaczenia kolejnych nazw, przez odgadnięcie samych nazw. Nasuwa się tu analogia z działalnością Adama w Mojżeszowej księdze *Genezis*, odgadującego właściwe nazwy rzeczy. Duch globowy w *Genezis z Ducha* odgaduje swą przeszłą historię, a na wyobrażeniu — czyli odgadnięciu — nowych nazw polega jego przyszła droga postępu genezyjskiego.

Wynikają stąd ważne konsekwencje dla zrozumienia roli podstawowych pojęć koncepcji filozoficznej Słowackiego. Chciałabym pokazać je na przykładzie analizy roli dwóch słów: „człowiek” i „naród”.

Nazwa „człowiek” w znaczeniu pierwszym oznacza istotę ziemską — formę biologiczną na określonym szczeblu rozwoju, obdarzoną zdolnościami intelektualnymi i indywidualną duszą ludzką. Drugi, „spirytualny” sens nazwy „człowiek” — to oznaczenie pewnego stopnia w procesie rozwojowym ducha. Poszerzył się zakres znaczeniowy, dodany został drugi sens, i stale mamy do czynienia z obu realizacjami nazwy na raz.

Wszelki proces rozwojowy ducha odbywa się w ramach nazw; słowo „człowiek” także podlega temu prawu. Oba — konkretne i spirytualne — znaczenia pojęcia są od siebie ściśle uzależnione. Toteż człowiek jest uwikłany w dwa ciągi przemian równoległe. Uczestniczy w ludzkim biegu historii — od praojca Noe, przez formy pośrednie, jak „republika ateńska”, aż do przyszłego narodu polskiego. Uczestniczy i w globalnej ewolucji ducha, będąc tworem natury, który „o tajemnicach jej, w głębi ducha własnego z pewnością się dowie” (415—416), gdyż Pan w ciało jego wpisał „wszystkie tajemnice dawnej przedludzkiej pracy” (670). To dwojaki funkcje, które nie zawsze w oczywisty sposób wydają się zgodne. Zasadnicze znaczenie ma więc pytanie o status człowieka wobec perspektywy „celów finalnych” ducha. To zarazem pytanie o stosunek myśli Słowackiego do religii chrześcijańskiej i do katolicyzmu.

Jakie mają być nasze cele finalne? Słowacki w *Genezis* nie precyzuje

ich dokładnie — daje tylko kilkakrotnie wskazówki, że człowiek jest tworem przejściowym. Bo „Człowiek był przez długi czas finalnym celem ducha tworzącego na ziemi” (336—337) — był, a więc już nie jest. To kształt, który ustąpi następnym, lecz który ducha rozbudził, jak pisze poeta, „ogniem miłości Bożej rozpałił i do nowej twórczości prowadził...” (610—611), gdyż, według redakcji pierwszej tekstu, „Duchy zda się zawsze zachowały wstręt do formy uprzednio przez nie zrobionej... i tą formą pasły się... fenomen ten dziś i w świecie formy i w duchowym porządku powtarza się” (656—659). Drogę dalszą wskazują w *Genezis* tylko wzmianki o przewidywanym „przeanieleniu” formy.

W innych pismach filozoficznych z tego okresu Słowacki przedstawił cele finalne ducha o wiele jaśniej. Pawlikowski w *Mistyce Słowackiego* pokazał, jak „przeanielenie” formy prowadzi do emanowania świetlistości, do stawania się świetlistością i ostatecznie — do przejścia w stan „czystego bezkoloru”. Czyli do absolutu. Rzecz nadzwyczaj interesująca, że do absolutu ma dążyć forma. Nie tylko duch. Czyli oba aspekty nazwy — konkretny i spirytualny — równolegle. I ten właśnie fakt wyznacza rangę człowieka jako gatunku. Gatunku przejściowego. Gdyż po maksymalnym udoskonaleniu w ramach człowieczego kształtu trzeba go przewyciężyć — jak inne — i, w przyszłość idąc, radośnie odrzucić. Zarówno formę fizyczną jak i wykształcone na tym etapie właściwości duchowe. Całość obejmowana nazwą „człowiek” ustąpi miejsca nazwom wyższym, bardziej zaawansowanym w hierarchii doskonałości. Tym trybem, utożsamiając dzieje gatunku przyrodniczego i ducha, Słowacki unicestwił w *Genezis* antynomię między duchem i materią, zrównał historię ludzkości z rozwojem natury.

Takie są perspektywy ogólne. A z nich wynika wizja i ocena działań człowieka indywidualnego. Ocena zadziwiająco ostra i odmienna od systemu konwencji utrzymywanych przez formy instytucjonalne religii chrześcijańskiej. Przede wszystkim człowiek, także indywidualny, został utożsamiony z duchem globowym, jednostka została zrównana z całością. Przez to ma zapewnione nie tylko wieczne trwanie, ale i wieczny rozwój. Bóg obdarował ducha „wiecznością odradzających się kształtów [...], duch otrzymuje nad śmiercią panowanie, a omijając niby prawa bezwładnej materii, zwycięża je i niszczy” (699—715). Znika więc lęk przed niepewnością życia pozagrobowego i przed śmiercią. Co jeszcze ważniejsze: pełna współzależność między dwoma znaczeniami nazwy — człowiekiem jako istotą ziemską i jako zespołem pewnych idei — wyklucza chrześcijańską wiarę w możliwość zbawienia indywidualnego. Gdyż w procesie kosmicznym jednostka jako taka nie istnieje (jest częścią gatunku, wraz z nim bierze udział w procesie rozwojowym); jednostka nie istnieje w ogóle poza duchem globowym; nie może dążyć ku

Bogu-Absolutowi samotnie, w oderwaniu od innych indywiduów. W systemie genezyjskim Słowackiego być zbawionym można tylko zbiorowo i w realizującej się przyszłości, zawsze w uzależnieniu od innych, z którymi stanowi się nierozzerwalną całość.

Indywiduum boryka się przy tym z dwustronnymi obciążeniami: jest uwikłane w powłokę formy cielesnej, a podporządkowane prawom rozwoju ducha. Składa się z ciała, z tradycyjnie rozumianej duszy i z przenikającego człowieka ducha globowego. Ciało i dusza jednostkowa należą w genezyjskim systemie do planu formy, gdyż są wytworem ducha; a duch globowy — oczywiście do planu „spirytualnego”, czyli do planu ducha. Człowiek znajduje się więc w dwóch opozycjach: między ciałem a duszą oraz między ciałem i duszą z jednej strony a duchem — z drugiej. W tekście występuje stale jako synteza tych opozycyjnych znaczeń. Jego szczególnie uwikłanie ukazuje np. następujący fragment *Genezis*:

zmysł woni świadectwem mi jest — przedwiekowego w formach roślinnych pobytu, gdzie duch ciała (które mam teraz) krwiste naczynka zarazem z uczuciem piękności lub bezkształtu i jadu wypracowywał. Uczuwszy woń róży, zapominam na chwilę, jakby w odurzeniu, żądź i smutków ludzkiej mojej natury, a powracam niby w te czasy, w których celem dla ducha mego było utworzenie piękności, a odetchnięcie wonią było mu jedyną ulgą w pracy i rozkoszą... [562—570]

Człowiek oznacza tu: w planie ducha — ducha globowego, tego, który był niegdyś w formach roślinnych, a teraz przebywa etap człowieczy; to ja = duch globowy. Lecz to także ja — forma człowiecza, jak pisze Słowacki, „ciało, które mam teraz”; tu z kolei jest ja — „duch ciała”, czyli dusza, jest ja — człowiek konkretny, i jest ja — wcielenie ludzkiej natury, jej „żądź i smutków”. Jest człowiek w dodatku przejściowym tylko ogniwem w łańcuchu kształtów; toteż pochwałać należy postępowanie mądrego ducha, który „doskonalszy kształt sobie wysłużywszy, uczuł podległość porzuconej przez siebie formy, wzgardził nią i najczęściej położył się jak Kaimita, aby gryzł mózg i ocierał usta krwawe włosami swojego młodszego brata” (294—298), gdyż wszelkie działania zmierzające do utrwalenia gatunku są zgubne z punktu widzenia postępu ducha. A to względ najważniejszy.

Dlatego Słowacki wprowadza własną hierarchię moralną, osadzoną w jego genezyjskim systemie myśli. Jej rzecznikami są kreowani wówczas bohaterzy literaccy, przede wszystkim w dramatach z okresu miastycznego. Uderza odrębność proponowanych przez poetę zasad od konwencjonalnego kodeksu etycznego; są to rzeczy znane, lecz z reguły opacznie rozumiane. Tymczasem korzenie tych źle rozumianych poglądów Słowackiego tkwią w *Genezis*. I lucyferyzm, i upojenie szaleństwem, pochwała zbrodniczości i apologia *liberum veto* to nie wybryki wyobraźni poetyckiej, ale spójne elementy systemu.

Hierarchia wartości moralnych podporządkowana jest całkowicie idei ciągłej ewolucji ducha ku doskonałości absolutnej. Siła woli ducha wprawia w ruch mechanizm postępu. Lecz żeby duch mógł się doskonalić, muszą wraz z nim doskonalić się — czyli przemieniać — kształty. Tym samym wyznaczona zostaje ranga i sens czynu. W systemie genezyjskim za czyn jest uznany przede wszystkim wysiłek duchowy, wysiłek kreacyjnej wyobraźni; gdyż kształt raz wyobrażony — staje się. Potęga wyobraźni jest najwspanialszą siłą twórczą. Lecz liczy się także konkretny czyn fizyczny: unicestwianie kształtów istniejących, hamujących rozwój — a tym samym wyzwalamie ducha z ucisku form i tworzenie miejsca dla form nowych. Toteż w hierarchii społecznej najwyżej są cenieni poeci, filozofowie — i rycerze. Ci, którzy mogą najskuteczniej przyspieszać proces ewolucji ducha — wysiłkiem wewnętrznym lub czynem zbrojnym. Spośród nich pochodzą duchy wiodące.

Genezyjski kodeks etyczny automatycznie staje się niezgodny z konwencjonalnym systemem moralności chrześcijańskiej, tak samo jak ze zlaicyzowaną moralnością wieku Oświecenia. Funkcjonują w nim oczywiście katolickie kategorie etyczne, którymi Słowacki operował w sposób naturalny. Stale występują pojęcia ofiary, cnoty, kary, grzechu, zbrodni i wiele innych. Lecz sens, podkładany pod te słowa, często jest zupełnie odmienny niż w nauce chrześcijańskiej. Grzechem np. jest nie występki przeciw prawom boskim lub ludzkim, ale hamująca rozwój ducha pasywność: „zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materii, dbanie o trwałość i o formy wygodę, były i są dotąd jedynym grzechem braci moich [...]” (191—194). Lenistwo — jako zaprzeczenie ruchu, aktywności — jest grzechem głównym, co więcej, jedynym; w trakcie całego procesu genezyjskiego wyłącznie za lenistwo spada na ducha gniew Boży, a formy ulegają kataklizmom.

Podobnie i inne pojęcia z zakresu etyki mają także sens narzucany nie przez tradycję chrześcijańską, lecz przez wymagania genezyjskiego rozwoju ducha. Cnota pozostaje cnotą, a występki występkiem — jednak według innej niż katolicka kwalifikacji moralnej.

Moralność genezyjska nie jest uniwersalistyczna, nie ma obowiązywać wszystkich jednakowo. Są duchy przeciętne, umierające i rodzące się w ramach podobnych, już istniejących, form. Dla nich rozwój oznacza tylko doskonalenie się w zakresie danej nazwy — a do awansu globalnego dążą drogą wytyczoną przez ducha „wiodącego”. To dla nich istnieją pewne reguły i oceny postępowania. Duchów bowiem wyższych żadne ograniczenia nie obowiązują, respektować one mają tylko nakazy własnej intuicji. Zbrodnia przez ducha wyższego popełniona pozostaje wprawdzie zbrodnią, lecz będąc zbrodnią konieczną, jest z góry aprobowana, tak jak w cytowanym fragmencie o owym Kaimicie, który

gryzł mózg młodszego brata i ocierał zakrwawione usta jego włosami w imię racji istotnych.

Oceny stosowane do wszelkich czynów, także do zbrodni, zawsze mają dwa aspekty: dokonywane są w planie ludzkim i w planie genezyjskim. Cele genezyjskie oczywiście są wobec celów ziemskich nadrzędne. Dlatego czyny niewybaczalne z punktu widzenia etyki ludzkiej, a także niosące szkodę czy nawet zagładę gatunkowi, jeśli podejmowane były w imię przyspieszenia postępu genezyjskiego, dla dobra nowych idei, nowych form i nowych nazw, zyskują pełną aprobatę moralną. Genezyjski rozwój ducha zakłada odrzucanie starych kształtów wówczas, gdy tylko nowe zostały wyobrażone, gdy ta przemiana jest celowa, gdy i w planie form, i w planie idei niesie wyraźne korzyści. Gdy prowadząc na wyższy stopień doskonalenia, pozwala zastąpić starą nazwę — nową. Moralność genezyjska nie propaguje nihilizmu — duchom wyższym poruczono decyzję, kiedy i w jakim zakresie ma się dokonywać zniszczenie.

Warto marginalnie zauważyć, że kwestia dalszych losów form odrzuconych prowadzi system genezyjski Słowackiego do pewnych niejasności, zostawia istotne niedopowiedzenia. Duch, przechodząc do nowych form, stare opuszcza. Bóg je (z małymi wyjątkami) zachowuje, by zawsze uświadamiały duchowi jego historię. Nie są to jednak formy martwe — z pewnością ożywione są choćby twory biologiczne. Musi więc przebywać w nich jakiś duch. Jaki? Czy to duch opóźniony, czy może karnie cofnięty w rozwoju? Odpowiedź byłaby prosta, gdyby Słowacki uznawał powszechne w filozoficznych systemach romantyzmu pojęcie regresu — karnego wcielania duchów w istoty niższe. Lecz w *Genesis* takie rozwiązanie nie było możliwe: duch zbyt wyraźnie stanowi jedność, by można jakies jego cząstki wyodrębnić i cofać do kształtów prymitywniejszych. W każdej formie przebywa duch; istotą bytu ducha jest ustawiczna aktywność rozwojowa. Należałoby więc założyć, że postęp genezyjski odbywa się stale i równolegle na wszystkich poziomach form, że wszędzie, za i przed człowiekiem, są duchy „wiodące”. Byłaby to wizja koszarnej cykliczności, bezsensownej, właściwie eliminującej pojęcie postępu, jeśli i tak na każdym szczeblu będzie on powtarzany w nieskończoność. Oczywiście to absurd, sprzeczny z poglądami Słowackiego — unicestwiający koncepcję duchów „wiodących”. Tym niemniej pytanie o byt kształtów już przeżytych przez ducha globalnego to jedno z pytań ważnych dla systemu genezyjskiego, na które tekst nie daje odpowiedzi.

Genezyjski, romantyczny kodeks moralny zawiera paragrafy programowo nie podlegające wyjaśnieniu. Rządzi nim wprawdzie przejrzysta idea nadrzędna — podporządkowująca prawa człowieka prawom

doskonalenia się ducha, lecz nie istnieją ogólnie obowiązujące zasady postępowania; zależą zawsze od poziomu i jakości ducha i mogą być tak różne, jak różne jest jedno indywiduum od drugiego.

Nazwa „człowiek” określa naturalnie także autora. On też podporządkowany jest prawom formy — a zarazem jest duchem „wiodącym”. Ambivalencja, która tłumaczy m. in. pozornie niekonsekwentną i dlatego dezorientującą krytyków wizję Boga i jego relacji z autorem *Genesis*.

Autor zwraca się do Boga raz z pozycji nędznego przemijającego kształtu — raz z pozycji ducha zbliżającego się do doskonałości absolutu. Raz to po prostu Juliusz Słowacki — raz drugi to czysta świadomość na poziomie rozwoju człowieka. Gdyż jest równocześnie i jednym, i drugim. Toteż i styl wypowiedzi musi podlegać wahaniom, i wyłaniający się obraz jej adresata — Boga, nie jest jednolity.

Jeden wizerunek Boga tworzy warstwa fabularna utworu. Mamy tu więc, zgodnie z tradycją zwrotów modlitewnych, postać — przynajmniej stylistycznie — upersonifikowaną. Pełni ona w tekście określoną funkcję kompozycyjną. Będąc adresatem utworu, jest wykorzystywany jako wiarygodny świadek, którego milczenie potwierdza prawdziwość przedstawianego toku zdarzeń. Liczne inwokacje przypominają obecność Boga („postawiłeś mnie, Boże”, „pozwól mi, Boże, że [...] wyjąkam”, „To w oczach Twoich, o Boże, było”), który teoretycznie słucha, a nie protestuje, zatem akceptuje opowieść. W konwencji utworu milcząca obecność Boga ma być świadectwem prawdy. Jego postać jest zgodna z providencjalną koncepcją; i przy zachowaniu należytego szacunku, duch przemawia do Pana w sposób, w jaki można by się zwracać do każdego godnego — i cierpliwego — słuchacza.

Ten Bóg, choć nie jest sam bezpośrednim twórcą nowo powstających kształtów, bierze jednak czynny udział w procesie twórczym. Wspomaga ducha. Nie jest siłą zachowawczą wobec świata, nie pełni funkcji konserwatorskich, lecz wpływa na proces rozwojowy jako czynnik ruchu. Bóg stworzył warunki, w których duch może się rozwijać; później, ograniczając swą bezpośrednią ingerencję do minimum, daje mu szansę samodzielnego rozwinięcia aktywności. W tej wizji Bóg podporządkowuje się wymogom toku dziejów: tylko nagradza lub zsyła kary na ducha rozleniwionego, a jego postępowanie jest zrozumiałe i konsekwentne. Działalność Boga przejawia się w dziedzinie form, tam jest widzialna. Jest to więc znaczenie nazwy „Bóg” odpowiadające — w ramach „dwuznaczeniowego” wewnętrznego systemu *Genesis* — „konwencjonalnemu” znaczeniu innych nazw.

Drugi wizerunek Boga w *Genesis* to Bóg-Absolut, nieskończoność wszelkiej doskonałości i nieosiągalny cel ostateczny ducha (będącego

przecież także emanacją absolutu) w jego genezyjskim rozwoju²¹. A zarazem jego relacje z duchem globowym cechuje niezmierny dystans. Szczególnie początkowe fragmenty utworu, określające Boga jako Słowo i twórcę pierwszego Słowa, bardzo patetyczne, uwydatniają przepaść między duchem a Bogiem, tym, który „na skałach oceanowych” ustawił narratora. Ale akcentując ów dystans, poeta ukazuje jednocześnie niezawisłość ducha. Pisze: „albowiem Tyś jest Stworzyciel — i mój duch ma zarazem zasługę własnego stworzenia...” (676—677), w toku opowieści koryguje słowa otwierające utwór, podkreślając — wbrew nim — samodzielność ducha: „oto tu, z przeszłości wychodząc, stanąłem niby na skale stworzenia...” (681—682) (początkowo była mowa o ustawieniu przez Boga), a w pierwszej redakcji tekstu dobitnie stwierdza, że w dziele kreacji świata jest partnerem równorzędnym, że jest twórcą, a nie istotą tworzoną. Duch globowy to „nie robak ani igraszka rąk Twoich, o Panie [...]” (89).

W wersji pierwszej Bóg, jako siła twórcza przejawiająca się w naturze, jest istotą całkowicie zewnętrzną wobec człowieka. Ogranicza się do ingerencji z zewnątrz w jego sprawy. W wersji drugiej — jako absolut jest sferą najwyższych wartości, ku którym dąży i którymi staje się duch w swej historycznej realizacji. Są to zatem dwa znaczenia nazwy, przejawiające się w dziedzinie form i w dziedzinie idei; lecz będące tym samym, gdyż i jedno, i drugie oznacza — czy wyraża — Boga.

Dwa oblicza Boga w *Genezis z Ducha* odpowiadają antynomiom jego wizji w mistycznych koncepcjach romantyków. Podstawowa romantyczna oboczność: Bóg-siła motoryczna historii i Bóg-Absolut, to u Słowackiego Bóg działający w planie form i Bóg jako cel działalności spirytualnego planu ducha.

A więc „Bóg” to pojęcie dwuznaczeniowe — lecz funkcjonujące konsekwentnie w ramach przyjętego dwuznaczeniowego systemu językowego. Rzecz ważna z punktu widzenia oceny roli dziejowej człowieka.

Czy uwydatnienie dwuznaczeniowości nazwy „człowiek” w *Genezis* niesie konkretne korzyści dla zrozumienia utworu? Sądzę, że są one niewątpliwe.

Po pierwsze — rozświetla się mechanizm postępu w systemie genezyjskim. I kwestia rangi człowieka. Gdyż jeśli nazwa więzi ducha i for-

²¹ Bóg jest przez Słowackiego zrównany z Absolutem, podobnie jak w innych systemach filozoficznych romantyzmu. Można się tu odwołać do sądów A. O. Lovejoya (*The Great Chain of Being*. New York 1960, s. 317): “God himself was temporalized — was, indeed, identified with the process by which the whole creation slowly and painfully ascends the scale of possibility; or, if the name is to be reserved for the summit of the scale, God was conceived as the not yet realized final term of the process”.

mę zarazem, to nazwa „człowiek” i kształt człowieka muszą zostać przewycięzone, by otwały się dla ducha dalsze szanse doskonalenia. Pominięcie tej ścisłej współzależności, istniejącej w obrębie nazwy właśnie, prowadzi badaczy do mylącego uniezależniania swobodnie rozwijającego się ducha od tworzonych przez niego form.

Po wtóre — nazwa staje się polem walki ducha o postęp, jego awans jest awansem całości do nazwy wyższej; to tłumaczy wszelkie konflikty przebiegające w ramach tejże nazwy, a więc także zachowania człowieka i ich oceny.

Po trzecie — można odtworzyć system, w jakim funkcjonują podstawowe pojęcia myśli filozoficznej poety; można ustalić hierarchię nazw i określić znaczenie — także „spirytualne” — człowieka wobec istot niżej i wyżej od niego postawionych.

Po czwarte wreszcie — tylko wyraźne rozgraniczenie dwóch aspektów nazwy tłumaczy Słowackiemu wizję człowieka w historii i kosmosie na raz, a więc także sytuację autora tekstu: ukazuje nacisk dwojakich sił, jakim został poddany. Czyli: dwuznaczniowość nazw służy Słowackiemu do właściwego rozumienia człowieka, który, jak duch globowy, jest czymś wiecznym, był i będzie. My z kolei, aby zrozumieć tekst, musimy tę dwuznaczniowość uwzględniać.

Człowiek w systemie genezyjskim Słowackiego to człowiek w rozumieniu romantycznym. Jego indywidualna dusza, natura i historia nie jest już, jak w oświeceniowych systemach antropocentrycznych, głównym ośrodkiem zainteresowania. Człowiek — to tylko wycinek ogromnej, kosmologicznej drogi rozwoju. Lecz jednocześnie człowiek romantyczny Słowackiego spełnia w dziejach rolę wyjątkową, pozostał najważniejszym ogniwem procesu genezyjskiego: gdyż właśnie on stanowi punkt odniesienia dla przeszłości i przyszłości, gdyż właśnie na szczyblu człowieka duch globowy zdobywa pełną samoświadomość.

Dwuznaczniowość nazwy „człowiek” okazała się dla interpretacji tekstu sprawą istotną; jeszcze ważniejsza jest dwuznaczniowość nazwy „naród”, kategorii fundamentalnej dla romantyzmu. Nazwy, która, jak wszystkie inne, posiada dwa aspekty: konkretny i spirytualny. Znaczenie konkretne, wynikające z planu formy słowa „naród”, to pojęcie zbiorowe, składające się w systemie genezyjskim Słowackiego z ludzi i sposobów ich organizacji, czyli ustroju, instytucji itp. Plan formy zawiera człowieka — ale oczywiście człowieka w całości, ciała i dusze; zawiera więc i dusze jednostkowe. Naród w planie formy oznacza sumę jednostek. Naród polski to organizm sumujący wszystkich Polaków. *Genesis* podaje nawet wzór takiej organizacji, zdradzając poglądy ustrojowe Słowackiego. Obrazem państwa doskonałego ma być kwiat koniczyny, w którym układ płatków ponoć odzwierciedla demokratyczne zrównanie

obywateli, podporządkowanych jednak całkowicie władzy jednostki „wiodącej”.

Obok planu formy istnieje „spirytualny” plan nazwy — pojęcie ducha narodu. Ma to być następny po człowieku indywidualnym etap rozwoju ducha globowego. To już nie proste zbiorowisko ludzi. Gdyż przemiana nazwy „człowiek” w nazwę zbiorową „naród” jest przemianą jakościową; dokonuje się stopienie — a nie zsumowanie — duchów jednostkowych w całość. Duch człowieczy staje się częścią ducha obszerniejszego i niepodzielnego. Doszło tym samym do zrównania jedności — z mnogością.

Owo pojęcie ducha narodu, współtworzonego przez duchy indywidualne, a nie będącego ich mechanicznym połączeniem, tłumaczy cel spekulacji matematycznych Słowackiego. Niesłusznie badacze traktowali je jako pseudonaukowe ozdobniki tekstu. Dywagacje matematyczne były podporządkowane potrzebom światopoglądowym systemu genezyjskiego, prowadziły stale do „rozwiązania mnogości przez jedność”. Powinny z nich wynikać nie tylko ogólne założenia filozoficzne²², lecz pozwalać one miały nawet na przeprowadzanie szczegółowych analogii między zjawiskami z dziedziny przyrody i ducha. Odnalezienie mnogości w jedności nadaje sens np. porównaniu narodu ze stokrocią, która „jednym się kwiatkiem wydaje, w rzeczy zaś samej jest narodem kwiatków [...]” (472—473).

Filozoficzne ujęcie kategorii narodu zdradza, jak dalece odbiegły koncepcje Słowackiego od towianizmu. Genezyjski „duch narodu” to pojęcie w ogóle wykraczające poza historiozofię Towiańskiego. Dla autora *Biesiady* naród jest sumą jednostek, „dusza narodu” sumuje poszczególne dusze człowiecze i ich historyczne doświadczenia. Naród nie jest zatem pojęciem ponadindywidualnym. Według systemu Słowackiego — duch narodu przynależy nie do indywidualów, lecz do pojęcia zbiorowego „naród” i jest tworem niezależnym i nadrzędnym wobec jednostek. Duch narodu jest jednym z kolejnych sposobów bytu ducha globowego. A konkretnie: duch narodu polskiego to cele, które duch globowy osiągnął i osiąga poprzez całą polską historię.

Takie są więc relacje między nazwą „człowiek” a doskonalszą od niej nazwą „naród”. Jednak — jak wynika z nauki genezyjskiej Słowackiego

²² Niezwykle interesujące spostrzeżenia na temat wpływu rozwoju wiedzy matematycznej na koncepcje filozoficzne poczynił J. Vuillemin (*Philosophie de l'Algèbre*. T. 1. Paris 1962). Zwraca uwagę np. na powiązania między odkryciem spirali logarytmicznej a nowym rozumieniem zagadnienia przyczynowości w romantyzmie, na zależność między matematyczną teorią struktur a nowym, romantycznym spojrzeniem na przestrzeń, pozwalającym wyraźnie oddzielić „nieograniczone” od „nieskończonego”.

go — naród jest także przejściowym tylko etapem rozwoju ducha, skazanym na przemienienie w formy wyższe, wiodące ostatecznie ku „czystemu bezkolorowi”. Jaką pozycję zajmuje w ciągu kosmologicznym?

Droga genezyjska prowadzi od absolutu-Słowa do absolutu-Doskonałości. To rozwój równoczesny ducha i kształtów odbywający się w ramach wspólnych nazw. Wszystkie nazwy ulegają przewyciężeniu, ustępują wyższym; lecz niektóre z nich posiadają znaczenie kluczowe. Tak jest z nazwą „człowiek”, której ukoronowaniem stało się pojęcie narodu. Albowiem „w historii ludzi powtórzyła się jak w zwierciadle cała historia ducha w przyrodzeniu” (405—406). Czyli dwa razy — w historii przedludzkiej i w dziejach ludzkości, powtórzył się pewien ciąg; naród, wieńczący nazwę „człowiek”, poprzedza więc bezpośrednio następną, zasadniczą przemianę. To forma przemijająca — jednak o nadzwyczajnym znaczeniu dla dziejów genezyjskich.

Już w tej koncepcji zawarte jest podłoże dla mistycznego przeświadczenia o niezwykłości aktualnej chwili dziejowej — poprzedzającej wielkie przemiany — i dla mesjanicznej wizji narodu. Tu Słowacki bliski jest Towiańskiemu — w ukazaniu Polski jako narodu „wiodącego”, który ma za sobą pociągnąć inne narody ku zbawieniu. Lecz motywacją, dłaczego tym narodem będzie właśnie Polska, jest już całkowicie odmienna. Różnice wynikają z innego pojęcia ducha narodu i czynu doskonałego. Według Towiańskiego narodem „wiodącym” będzie ten, który zasłużył się długotrwałym cierpieniem i w którym znajdzie się choć kilku ludzi oczyszczonych całkowicie przez wysiłek wewnętrzny i pokutę. Tylko usilna indywidualna praca nad sobą i akt skruchy sprowadzić może na ziemię kolumnę światła i królestwo Boże. Przy czym ponieważ wszelkie zachodzące na ziemi przemiany są rezultatem irracjonalnej ingerencji sił pozaziemskich²³, człowiekowi przypada wobec świata zewnętrznego rola całkowicie bierna: oczekiwania na łaskę Bożą, obejmującą m. in. także wyzwolenie narodu.

W systemie Słowackiego niemożliwe jest zejście Boga na ziemię, niemożliwe jest uzyskanie czegokolwiek drogą inną niż drogą czynu. Do królestwa Bożego — czyli do Absolutu — samemu trzeba się przedziierać²⁴. Jeśli więc dla Towiańskiego Polska mogła stać się narodem „wio-

²³ W historiozofii Towiańskiego „następstwa epok nie można więc tłumaczyć wewnętrznym mechanizmem historii ziemskiej. Jest ono zawsze faktem irracjonalnym i cudownym” (A. Sikora, *Postannicy Słowa. Hoene-Wroński. Towiański. Mickiewicz*. Warszawa 1967, s. 192).

²⁴ Na swoiste rozumienie przez Słowackiego pojęcia czynu prowadzącego ku zbawieniu trafnie zwracał uwagę Sikora (*op. cit.*, s. 174): „Dla niego bowiem zbawienie było sprawą człowieka i tylko człowieka, miarą osiąganą trudem własnym zasługi. Dokonuje się ono bez udziału Boga, który został pozbawiony

ającym” przez sam fakt, że najwięcej przecierpiała, to nie jest to bynajmniej powód wystarczający w systemie genezyjskim Słowackiego. Tu naród musi pełnić rolę czynną, a istnienie duchów „wiodących” absolutnie nie zwalnia pozostałych, jak w koncepcji Towiańskiego, od obowiązku działania. Każdy musi przyczynić się do przyspieszania procesu rozwojowego; jako doskonalący się, zabijający lub zabijany, na miarę swych możliwości każdy indywidualnie uczestniczy w ewolucji genezyjskiej. Rola narodu „wiodącego” polega na prowadzeniu ku dalszym przekształceniom, dalszym nazwom, czyli, paradoksalnie, ku samouni-cestwieniu; bowiem drogi „do ostatecznych celów przez ducha świętej ojczyzny prowadzą” (795—796).

Otwiera się pole dla potwierdzenia romantycznego indywidualizmu. Gdyż *Genezis* to hipertrofia i tym samym przewyciężenie indywidualizmu. Jeśli trzeba iść drogą czynu — muszą istnieć ci, którzy ją wytyczą. *Genezis* jako tego ducha wybitnego przedstawia oczywiście tego, który prawdę objawia, czyli, można powiedzieć konkretniej, aktualnie Juliusza Słowackiego. To on ma naukę o prawdziwym przeznaczeniu ducha wszczepić w ducha narodu, ma „Do tego lotu [...] twarzą ludzi odwrócić, aby uczyli się w harmonii i w locie z lecącymi” (764—766). Przytoczone słowa kończą redakcję pierwszą — w ostatecznej już ich brak. Gdyż w niej silniejszy nacisk jest położony na utożsamienie jednostki ze zbiorowością, na roztopienie jej w ludzkość. Zgodnie ze słowami, jakie Słowacki pisał wówczas w liście do matki: „jam jest we wszystkich — a wszyscy są we mnie”.

Na marginesie przedstawionej w *Genezis* wizji narodu jedna sprawa wydaje się szczególnie niepokojąca. Jak można pogodzić ówczesną wiarę patriotyczną Słowackiego z pozornie tak wyraźnym minimalizowaniem sprawy narodowej, z czynieniem z narodu nie celu ostatecznego, lecz kolejnego i podobnego innym szczebla w hierarchii genezyjskiej?

Nasuwają się dwie hipotezy alternatywne. Pierwsza — że wbrew pozorom poeta tak zagłębił się w dociekania mistyczne, historiozofię, próby odnowienia chrześcijaństwa, iż zainteresowania sprawami narodowymi zostały zepchnięte na plan dalszy. Argumenty za tą koncepcją to traktowanie nazwy „naród” na równi z innymi nazwami i możliwość odwołania się do pewnych analogii np. w pismach Towiańskiego, gdzie odnowienie chrześcijaństwa przesłoniło wagę sprawy wyzwolenia narodu.

Lecz jest i druga możliwość. Zauważmy, jak w nauce Towiańskiego — która była dla Słowackiego główną inspiracją mistyczną — słabo

tytułu »dawcy łaski«. Bóg ze zbawienia nie może nikomu uczynić prezentu. To człowiek sam musi się zbawić, w autonomicznym wysiłku [...]”.

jest umotywowana wiara w bliskie wyzwolenie Polski i jej mesjaniczne posłannictwo. Opiera się właściwie tylko na przeświadczeniu wewnętrznym jednostki wyższej, przekazującej wiedzę objawioną. Słowacki to przekonanie potwierdził autorytetem nauki. W jego systemie genezyjskim nie tylko intuicyjne objawienie, ale wszystkie osiągnięcia wiedzy ówczesnej stają się dowodem, że wkrótce Polska będzie. Naród ma co prawda nadaną rangę tylko jednej z nazw, ma przyjść i przeminąć, lecz właśnie cały system kosmiczny swym istnieniem i historią dowodzi, że Polska musi zmartwychwstać, gdyż dalsze doskonalenie ducha tylko przez Polskę może się dokonać. A więc to nie idea wyzwolenia narodu uległa pomniejszeniu, lecz cały światopogląd mistyczny został tak skonstruowany, by podtrzymywał przede wszystkim wiarę w bliskie wyzwolenie ojczyzny.

Która hipoteza jest słuszna? Czy problematyka narodu zagubiła się w mistycyzmie, czy — przeciwnie — mistycyzm rozwija się tu okazjonalnie wokół idei narodu? Odpowiedź wymaga konfrontacji z innymi tekstami Słowackiego z epoki — lecz, jak sądzę, nie nastrocza trudności.