

Jan Tomkowski

Bóg Słowackiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 72/3, 149-168

1981

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.

JAN TOMKOWSKI

BÓG SŁOWACKIEGO *

Słusznie mówi Nikołaj Bierdiajew komentując metaforę św. Jana od Krzyża, że „sam proces ruchu ku głębi, ku wnętrzu, wywołuje zawsze wrażenie gaśnięcia światła dziennego, pogrążania się w mroku”¹. Mistyczna wędrówka, niezależnie od tego, czy jest podróżą w zaświaty, czy wiedzie do wnętrza własnej osoby, prowadzi zazwyczaj poprzez ciemność. Bóg działa w tym wypadku jak artysta posługujący się regułą światłocienia. Ciemność, która przygotowuje mistyka do przyjęcia światła boskiej iluminacji, jest także nocą oczyszczenia. Intelkt, który — jak powiada al-Gazali — winien być używany tylko w tym celu, aby niszczyć zaufanie do niego samego², zawiesza swą działalność. Następuje okres wahania i zwątpienia, stan „*epoche*”. Ruch bytu ku tajemnicy transcendencji zostaje w tym momencie zakończony, nie sposób podążać dalej bez boskiej inspiracji. Oczekiwanie w ciemności budzi strach, którego nie osłabia nadzieja. Bóg nieobjawiony to Bóg ciemności, negatywność, na którą spoglądać można tylko z lękiem.

„Próba ciemności”, którą tak starannie opisali barokowi mistycy hiszpańscy, nie ominęła także Juliusza Słowackiego. Opis izby, jaki znajdujemy w *Liście do Rembowskię* (DW 14, 397)³, nie różni się w zasadzie od obrazu warsztatu szewskiego Jakoba Böhmego czy celi klasztornej Johanesa Taulera. Zanim w pustym środku pajęczyny, który jest figurą Boga, zabłyśnie światło objawienia, Bóg pozostaje istotą nieznaną, ciemną negatywnością, której człowiek nie potrafi zrozumieć ani pokochać. Przez wiele wieków teologia negatywna, której prekursorami byli zapewne Klemens Aleksandryjski i Orygenes, próbowała pojmować Boga jako czystą

* Fragment większej całości pt. *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*.

¹ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*. Przełożył M. Reutt. Warszawa 1936, s. 97.

² Zob. A. Mrozek, *Średniowieczna filozofia arabska*. Warszawa 1967, s. 150.

³ W ten sposób odsyła się tu do wyd.: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*. Pod redakcją J. Kleina. T. 1—17. Wrocław 1952—1975. Liczby po skrócie, przed przecinkiem, oznaczają tomy i części, liczby po przecinku zaś — stronicę.

negatywność. Dionizy pseudo-Areopagita przeczył nawet w ogóle możliwości mówienia o Bogu:

Nie można wypowiedzieć o Nim ani absolutnego twierdzenia, ani negacji absolutnej; a twierząc o Nim albo zaprzeczając rzeczy Jemu podrzędniejsze, nie będziemy w stanie stwierdzić lub zaprzeczyć Jego samego, bo ta doskonała i jedyna przyczyna wszystkich istot jest ponad wszelkie twierdzenia i bo Ten, który jest najzupełniej niezależnym i wyższym nad wszystkie istoty, przynosi wszystkie nasze negacje⁴.

Z takiej konstrukcji Boga Słowacki wyciąga podobne konsekwencje co Böhme. Mistyk niemiecki dla oznaczenia Boga nieobjawionego lub czegoś w rodzaju wiecznego „Nic”, wcześniejszego od Boga, używa określenia „*Ungrund*”⁵. Słowo to oznacza w języku niemieckim ‘bezpodstawność, brak uzasadnienia’, tłumaczenie dosłowne byłoby jednak niewłaściwe. Zdawał sobie z tego sprawę Adam Mickiewicz, autor pierwszej polskiej (ale napisanej w języku francuskim) rozprawy o Böhmem, gdy przekładał „*Ungrund*” jako „Pragłębie” i „Wszehogół”⁶. „*Ungrund*” nie obejmuje natury ani żadnego bytu stworzonego, nie wiadomo zresztą, czy jest Bogiem. Jeśli mimo wszystko jest, to trudno wyobrazić sobie, by człowiek zdołał kiedykolwiek nawiązać z nim kontakt czy uczynił go przedmiotem kultu. Dla Słowackiego Bóg, o którym nie mamy żadnej pewnej wiedzy, a nawet gwarancji, że nie jest wyłącznie kunsztownym tworem naszej refleksji, zdaje się być Bogiem filozofów:

Całe systemata filozofii znalazły sposób badania długowiecznego, nic nie powiedziawszy o Bogu, ani odkrywszy duchowi żadnej tajemnicy. — Słyszałem odgrażających się, że prawa duchowi ludzkiemu przepiszą, a dotąd odkryli tylko tę wielką z siebie tajemnicę, że trzeba o natchnienie starać się i tym natchnieniem wytchniętym działać... [...]. [DW 14, 262]

Jednakże *Pismo św.* słowami Jana Ewangelisty nie nakazuje czić ciemności (1 J 1, 5). Bóg chrześcijański zdąża ku światłu, światła poszukuje także byt, choćby ceną odnalezienia Absolutu miała być samozagłada. Ślady Boga, jakie odnajdujemy w świecie i w przeznaczeniu duszy ludzkiej, wskazują na to, że Bóg ulega zmianom, jakkolwiek teologowie przeczą temu z całą stanowczością. Dla wielu przedstawicieli nurtów mistycznych przemiany Boga są po prostu etapami drogi, jaką musi przejść byt, aby osiągnąć zjednoczenie z najwyższą sferą bytowości.

Na najwyższym szczeblu hierarchii ontologicznej znajduje się najbardziej oddalony od człowieka Bóg ukryty, nieobjawiony, według pewnych koncepcji gnostyckich wrogi człowiekowi. Jest to Bóg, którego imię, *J a h w e*, kabaliści wypowiadają z lękiem — Bóg Starego Testamentu,

⁴ Sw. Dionizy, *O teologii mistycznej*, III. W: *Dzieła*. Przełożył E. Bułhak. Kraków 1932, s. 115.

⁵ Zob. J. Böhme, *De incarnatione Verbi*, 1, 8.

⁶ A. Mickiewicz, *Dzieła wszystkie*. Wyd. Jubileuszowe. T. 13. Warszawa 1955, s. 66—87.

Bóg Ojciec. Przemawiając w świątyni do grupy żydowskich wiernych Jezus mówi o nim następująco: „nie słyszeliście nigdy głosu jego, ani nie widzieliście postaci jego” (J 5, 35)⁷. Gnostycy nie mieli złudzeń co do tego, że Bóg Ojciec jest istotą nieprzyjazną nam lub przynajmniej obojętną. Bardesanes (Bar-Desain), którego poglądy zainteresowały Zygmunta Krasieńskiego⁸, nazwał go „*Pater Agnostos*”. Kerdon przypisywał pierwszej osobie Trójcy sprawiedliwość i niepoznawalność, pozostawiając dobroć i miłość samemu Chrystusowi, Pontyńczyk Marcjon w myśl interpretacji Ireneusza dowodził, że Bóg Prawa i Proroków jest „sprawcą wszelkiego zła, inspiratorem wszelkich wojen, niestałym w swym postępowaniu, a często nawet zaprzeczającym sobie samemu”⁹.

Ciemność i nieokreśloność, w jakiej pograżają Boga Ojca gnostycy, wyraźnie nie zadowala Słowackiego. Idea Boga jako istoty nieznannej wydaje mu się pomysłem szatańskim, jednym z celów pracy duchów jest przecież zbliżenie do Boga, który wprawdzie dotąd przez nikogo nie widziany — potrafi jednak skierować ku duchom swą „jaśniejszą i niby zbliżoną twarz”. Ostateczny cel nie został dotąd osiągnięty. Bóg Ojciec z mistycznych tekstów Słowackiego spogląda najczęściej na człowieka gniewną twarzą Jehowy, tak jak Bóg Judyty z *Księdza Marka*:

Mój Bóg nie wisiał na ółwieku,
 Nie pił octu i piołunów,
 Ale stał na wielkiej górze
 Pośród dwunastu piorunów
 W czarnej i ognistej chmurze
 I rozbłyskał się na całe niebiosy:
 [.]
 A jak spojrzy — to się góry pokłonia!
 A jak błysnie — to ślepotą na ludy! [DW 6, 67—68]

Pełen strachu Mojżesz, którego wyznanie zapisuje poeta w *Dialogu troistym*, także widzi twarz Jehowy w „płomieniach i piorunach” (DW 14, 318). Nie sposób prowadzić z takim Bogiem dialogu, można jedynie zwrócić się do niego ze skargą podobną do skargi Hioba, poniżonego w wyniku szaleńczego zakładu.

W jednym z bardziej znanych wierszy Anioła Ślązaka powracający do Boga człowiek wyznający, że był „niewolnikiem diabła”¹⁰, nie bez racji może teraz przypuszczać, że stanie się przyjacielem, bratem czy synem istoty boskiej. Tradycja mistyki chrześcijańskiej nie dopuszcza ustano-

⁷ Cytaty z *Biblii* przytacza się tu w przekładzie J. Wujka.

⁸ Dowodzi tego list Z. Krasieńskiego do Delfiny Potockiej, z dnia 6—7 III 1844 (*Listy do Delfiny Potockiej*. Opracował Z. Sudolski. T. 2. Warszawa 1975, s. 336—338).

⁹ Cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Warszawa 1975, s. 167.

¹⁰ Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, VI, 4 (podaję w układzie E. Peuckerta. Leipzig 1939).

wienia innej relacji między Bogiem a człowiekiem. Można być „niewolnikiem diabła”, nie sposób być „niewolnikiem Boga”, chyba że reprezentuje on podobne co szatan właściwości.

Carl Gustav Jung podkreśla nieobecność szatana w konstrukcji Trójcy. Element destrukcyjny (czasem, jak u Blake'a, konstytuujący), demoniczny, diabelski, może zostać wprowadzony jako czwarta postać lub też dołączony do jednej z trzech osób — np. jako jej niekonieczny atrybut¹¹. W niektórych koncepcjach teozoficznych magiczny trójkąt oznaczający Tróję Świętą ma za podstawę miecz albo różgę, symbole siły, ale także kary. Słowacki nie idzie, rzecz jasna, tak daleko jak ebionici, którzy Niemali, iż Bóg i szatan są braćmi¹², ale i jego Bóg „szatanom pożycza czasu na nocne niewidzialne zbrodnie” (DW 16, 409). Niezależnie od tego, którą z możliwych interpretacji wybierzemy w tej chwili, zawsze Absolut zostanie postawiony w świetle cokolwiek dwuznacznym. Moc Boga i jego operacje wydają się niepokojące, moc bez miłości zapowiada unicestwienie. Miquelowi Molinosowi Bóg jawi się niemal jako kusiciel, który „dopuszcza, aby demon poddawał gwałtom pewne osoby, zmuszając je — bez ich zgody i odpowiedzialności — do aktów pozornie nieczystych”¹³. W myśl zachowanego fragmentu *Michała Twerskiego* zdarzają się sytuacje, w których Bóg aprobejuje istnienie zła; rozumowanie Khana, owego „bicza bożego”, wygląda następująco:

Jam jest polano w Pana Boga dłoni,
Gniew jego czarny — duch jego czerwony.
Gdybym nie Boży — czyżby zniósł Stworzyciel
Mnie, który cały żywy świat wyrzynam,
Stworzenie kończę — a cmentarz zaczynam [DW 13-1, 357]

Nieco tylko łagodniejszy wydaje się Bóg z *Genezis z Ducha*, dokonujący destrukcji natury, żądający nieustannej ofiary. Oczywiście w obrębie pojmowanego strukturalnie systemu mistycznego Słowackiego akt boskiej zemsty staje się mniej irracjonalny, ale przecież nie równa się to całkowitemu usprawiedliwieniu Absolutu, niszczącej mocy, o której mówi Lucyfer w *Samuelu Zborowskim*, która — jak w *Zawiszy Czarnym* — „sny strasznemi goni” (DW 12-2, 395). Rządzi ona światem według „prawa Mojżeszowego” (DW 15, 484) i należy się po niej spodziewać raczej gniewu i kary niż litości.

Bóg pełen mocy, zagniewany, mściwy, jest już Bogiem obecnym, nie jest jednak tym, do którego odwołujemy się w każdym działaniu. Symbolem takiego niszczącego Boga staje się ogień, którego natura jest wyraż-

¹¹ Zob. C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism*. Tłumaczył J. Prokopiuk. Warszawa 1970, s. 150.

¹² Zob. M. Eliade, *Mefisto i Androgyn*. W: *Sacrum — mit — historia*. Przełożyła A. Tatarkiewicz. Warszawa 1970, s. 199—209.

¹³ Cyt. za: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa 1965, s. 352.

nie przeciwna naturze światła. W *Liście do Rembowskiiego* Słowacki nazywa ogień pierwiastkiem rozkładu (DW 14, 399). Bóg wielokrotnie posługuje się ogniem jako narzędziem apokaliptycznej kary: w *Genezis z Ducha* „błyska ogniem niszczycielskim”, przybiera swój gniew w „twarz z ognia” (DW 14, 48), kryje się pod postacią ognistej tęczy w wizji Eoliona z *Samuela Zborowskiego* (DW 13-1, 137—138). Najbardziej może suggestywne obrazy ognistej męki zesłanej przez Boga znajdujemy w strofach *Króla-Ducha*.

Ogień męki okazuje się jednak ostatecznie „przemienionym światłem” (DW 14, 400) — nienawiść i miłość, zemsta i litość, destrukcja i tworzenie to być może dwie różne strony tego samego bytu. Podobne wątpliwości ogarniają badacza myśli Böhme¹⁴. Zdaniem filozofa i mistyka niemieckiego istnieją trzy *principia* boskiego objawienia. Tak jak mikrokosmos i makrokosmos są odbiciem Boga i wiecznej natury, tak idea troistości bożego objawienia łączy się z troistą konstrukcją Boga i natury. Podstawą pierwszego *principium* jest ogień, drugiego — światło, trzeciego — widzialny „elementowy” świat. Odpowiada to dokładnie podziałowi funkcji wewnątrz Trójcy: zagniewany Bóg pierwszego *principium*, który sam nie jest w stanie gniewu, lecz z którego emanuje gniew, to Bóg Ojciec, jego światłem jest Syn, istota boska wypełniająca naturę to Duch Święty. Böhme używa w tym miejscu symbolu zwierciadła, w którym przegląda się Bóg¹⁵. Jeśli więc odbiciem pierwszej osoby jest mroczny świat piekielnej męki ognia (pozbawionego światła), to nieskończonej dobroci osoby drugiej odpowiada świetlisty świat aniołów, trzeciej — natura „zewnątrzna”, widzialna. Böhme stwierdza niejednokrotnie ograniczoną i niepełną boskość pierwszego *principium*, którego dowodami czy „dokumentami” (*Urkunde*) są cierpkość, gorzkość i ogień, mówi też, że „Boga według pierwszego *principium* nie nazywamy Bogiem, lecz wściekłością, gniewem i złością”¹⁶. Przy lekturze niektórych tekstów Böhme odnosi się wrażenie, że pierwsze *principium* jest niemal identyfikowane z naturą, ciemnym światem bożego gniewu skrajnie różnym od świetlistego państwa radości drugiego *principium*¹⁷.

Pogląd taki nie jest niezwykły w myśli Böhme, który — jak wolno sądzić — był przekonany, że w obrębie Boga znajduje się coś, co nie jest samym Bogiem. Słuszność takiego przekonania staje się prawie oczywista, gdy uświadomimy sobie, że zdaniem Böhme „natura działa ku ognio- wi, Bóg ku światłu”¹⁸. Działanie Boga w pierwszym *principium* byłoby

¹⁴ Zob. A. Koyrè, *La Philosophie de Jacob Böhme*. Paris 1929, s. 169—236.

¹⁵ Zob. Günther Graf zu Solms-Rodelheim, *Die Grundvorstellungen Jacob Böhmes und ihre Terminologie*. München 1960, s. 112—124.

¹⁶ J. Böhme, *Die drei Prinzipien gottlichen Wesens*, 1, 8. W: *Schriften*. Ausgewählt und herausgegeben von H. Kayser. Leipzig 1923, s. 210.

¹⁷ Zob. np. J. Böhme, *Tafel von den drei Prinzipien*. W: jw.

¹⁸ *Ibidem*, s. 27.

zatem sprzeczne z naturą istoty boskiej. Böhme ocala jednak Boga przed samozagładą, ustalając zasadę autonomiczności Boga wobec jego działań oraz przyjmując założenie, że wewnątrz istoty boskiej wszystkie siły tworzą układy harmonijne, pozbawione antagonizmów¹⁹. Przypomina to nieco rozważania Novalisa, dopatrującego się w Bogu doskonałego złączenia tezy i antytezy²⁰. Bóg, w przeciwieństwie do bytu, nie doznaje ognistej męki, zło nie odczuwa skutków własnego działania. Dla Boga — notuje Novalis — nie ma żadnego diabła, dla nas istnieje całe państwo szatańskie²¹. Bóg z *Króla-Ducha*, pulsujący na przemian światłem i ogniem, mieści się w kręgu mistycznej tradycji zapoczątkowanej przez Böhme.

Ogień boski jest rzeczywiście demoniczny, ale niesie również oczyszczenie, odnawia świat. W profetycznej wizji Augustyna świat spala się w ogniu, lecz zarazem „przemienia na lepsze”²². Zniszczenie natury, dotknięcie pozostających w bierności duchów ognistą karą jest elementem boskiego zbawienia, tajemniczego planu nakreślonego w otchłani wieczności przez Absolut (por. DW 12-2, 539).

Tym, co nadaje mocy charakter demoniczny, jest głównie nieograniczona wola. Blake zauważa trafnie na marginesie *Mądrości anielskiej* Emanuela Swedenborga, że „nie ma dobrej woli — wola jest zawsze zła”²³. Pisarze patrystyczni, a potem teologowie średniowieczni zdają sobie sprawę z niebezpieczeństwa, na jakie naraża się myśliciel dowodzący braku ograniczeń boskiej woli. Mimo wszystko znaczna większość europejskich pisarzy mistycznych nawołuje do poddania woli człowieka woli Boga — wyeliminowanie działania woli ludzkiej jest konieczne, ponieważ z reguły posługuje się nią szatan. Rezygnacja z własnej woli jest ofiarą, która zbliża człowieka do Boga. Opisując ten akt, prawie autodestrukcyjny, autorzy mistyczni osiągają efekt graniczący z brakiem smaku. Podobna uwaga dotyczyć może twórców tak różnych, jak Henryk Seuse, Bonawentura czy Jan Złotousty. Jedynie boskiej woli zawdzięczamy istnienie świata i człowieka, zapewnia al-Gazali. Saint-Martin wierzy, że wola boska zaszczerpiona w człowieku doprowadzi go w końcu do Boga, postęp w historii społeczeństw również byłby niemożliwy bez inspiracji boskiej woli, gdyby bowiem „wbrew ciemnościom i nieroztropnościom ludzi nie przesiąknął na ziemię jakiś promyk tej uniwersalnej, wyższej woli, wyklu-

¹⁹ Działa w tym wypadku boży „saliter” — zob. J. Böhme, *Aurora*, XV, 38, *passim*. W: jw.

²⁰ Novalis, *Fragmente und Studien bis 1797*, 16. W: *Werke*. Herausgegeben und kommentiert von G. Schulz. München 1969, s. 300. Novalis rozpatruje także Boga jako tezę i syntezę, naturę jako antytezę.

²¹ Novalis, *Fragmente und Studien 1799—1800*, 193. W: jw., s. 563.

²² Augustyn, *O państwie Bożym*, 20, 16.

²³ W. Blake, *Annotations to Swedenborg's „Wisdom of Angels Concerning Divine Love and Divine Wisdom”*. W: *The Complete Writings*. London 1960, s. 89.

czone byłoby samo istnienie skupień politycznych”²⁴. W *Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego* wola Boga zastępuje społeczeństwu prawa. Zdaniem Augustyna nic, co byłoby złem, nie może dzieć się z woli Boga²⁵, tymczasem Bóg ustami proroka Izajasza (tego samego, który zapowiada przeobrażenie światła w ogień) sugeruje: „uczynię, co mi się podoba” (Iz 55, 11). Böhme przy całej swej aprobacie dla poczynań Boga przypisuje mimo wszystko atrybut woli Bogu Ojcu, gniewnemu Bogu pierwszego *principium*.

Obecność woli Boga w świecie, szczególnie Boga tak nieobliczalnego i — mówiąc słowami *Starego Testamentu* — zapalczywego, wydaje się Słowackiemu przyczyną skrępowania twórczej i swobodnej aktywności duchów. Wola Boga jest najbardziej widoczna w momentach przełomowych dla natury i duchów, podczas ogromnych katastrof, w których giną całe gatunki. Ręka boska nad światem miała kiedyś kształt diabelski.

Wola jest jednak również rodzajem regulatora kierunku pracy duchów: gdyby duch zaniechał twórczości lub tworzył źle — „zniszczyłby go Bóg osobistą wolą” (DW 15, 427). Godny zapamiętania jest fakt, że regulacja ta dokonuje się poprzez unicestwienie, a instrumentem niszczyielskim jest właśnie wola. Konsekwencja, z jaką Słowacki zbiera dowody dla sformułowania tezy o demonicznym (przynajmniej potencjalnie) charakterze boskiej woli, wydaje się zadziwiająca, ale uwaga ta nie dotyczy wszystkich tekstów. Słynny schemat z *Dialogu troistego* (DW 14, 234) wygląda następująco:

Stwórca	
Syn Słowo	Duch St. miłość
Duch	
Duch miłości (Attrakcja)	Duch wola (ruch)

Wola nie pojawia się tu w obrębie pierwszej triady, tworzącej właściwą boskość, rozległy komentarz poety dotyczy wyłącznie znaczenia woli w świecie duchów, nie woli Boga. Gdyby chcieć jednak obdarzyć jedną z osób Trójcy elementem woli, postąpilibyśmy najśluszniej odnosząc ją do Boga Ojca, nazywanego w tym wypadku Stwórcą — Syn i Duch Święty mają już bowiem odpowiednie atrybuty.

W swej najgłębszej istocie wola jest czymś nieskończenie złym — cytowana uwaga Blake’a uderza niezwykle trafnością. Słowacki rozjaśnia nieco ten ponury obraz wprowadzając ideę sojuszu miłości i woli, do której powraca obsesyjnie w szkicach poematu filozoficznego. „Siła prześwieta” (DW 15, 98), kreacyjna moc, to wynik zespolenia miłości z wolą, nie działania samej woli. Jednakże Bóg, który łączy w sobie miłość i wo-

²⁴ Cyt. za: S. Pigoń, *Idee St. Martina w „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego”*. W: *Z epoki Mickiewicza. Studia i szkice*. Lwów 1922, s. 128.

²⁵ Augustyn, *op. cit.*, 5, 94.

lę, nie jest już Bogiem *Starego Testamentu* czy *Apokalipsy*, gniewnym, domagającym się ofiary Jehową. Miłość nakłada woli ograniczenia, choć nie zawsze oznacza dobrowolne wyrzeczenie się mocy. W każdym razie można podziwiać ideę mistycznego zjednoczenia bytu z Bogiem — w zeknięciu z Bogiem, jakiego staraliśmy się dotąd opisać, byt zostaje z reguły unicestwiony. Wprawdzie mistycy uważają czasem, że jest to cena, którą trzeba zapłacić za własną niedoskonałość, ale nie da się ukryć, że mistyk oczekuje raczej kontaktu z innym Bogiem, którego narodziny tak opisuje poeta:

Bo na początku był duch... a my w duchu
 Jedności — Duchy... każdy z swego wątku
 Snujący jasność... A to na początku
 W jednej miłości... w jednym z woli ruchu
 Gorzało w Ojcu... a w światła łańcuchu
 Nikt nie był większy... ani mniejszy w sobie.
 To na początku było, gdy w osobie
 Ojca... zjawiony Syn — stał w świętym Duchu. [DW 15, 99]

Bóg, który godzi miłość i wolę, to Bóg przyszłości, Chrystus — Syn, ale i potencjalny przeciwnik Jehowy, Bóg-człowiek. Ludzkość doznaje skutków działania Ojca, ale oczekuje na przyjście Syna, wygląda epifanii Zbawiciela. Dla osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem byt przechodzi długą drogę, na której osiąga doskonałość równą istocie boskiej. Jednocześnie Bóg przygotowuje się na spotkanie człowieka. Nie negując otwarcie dogmatu o niezmienności Boga, Słowacki uzależnia kształt objawienia od biegu historii. Gniewny Jehowa to jakby przewyciężona już, historyczna forma Boga:

Mnie się zdaje: że póki przerażać i przypominać moc swoją potrzebował Stwórcę, to strachu narzędziem były same fenomena natury, grzmoty i błyskawice, przez ludzi wówczas nie poznane, Boga zemstą niby ciągle grożące... dziś, jako synów Bożych widząc spod strachu uwolnionych własnym rozumem, miałyby na nowo trwożyć [...] [DW 14, 297]

W literaturze mistycznej Chrystus jest z całą pewnością postacią najważniejszą. Mistyk identyfikuje się przeważnie z Synem Bożym, oczekuje od niego pomocy, zrozumienia, litości. Zwierzęcy strach czy egzystencjalny lęk, jakiego doznaje człowiek w obecności Jehowy, zamienia się w „*tí-mor securus*”, ufną bojaźń wobec Boga, który był niegdyś człowiekiem. Chrystus nie uosabia z reguły ani mocy, ani niczym nie skrepowanej woli, staje się on jako Bóg-człowiek symbolem nieograniczonej miłości, skupia w swej istocie wszystkie najważniejsze nadzieje ludzkie. Mimo wielu efektownych wywodów i konstrukcji teologom nie udało się ukryć, że Chrystus jest innym Bogiem niż Bóg *Starego Testamentu*. Rozdźwięk w obrębie istoty boskiej ujawnili prawie wszyscy myśliciele gnostycy, dla dziejów mistycyzmu europejskiego był to oczywiście problem podstawowy. Swedenborg, idąc być może śladami antytrynitariuszy, dowodzi,

że „rozdzielenie istoty boskiej jest dziełem ludzkim”²⁶, naprawę bowiem istnieje jeden Bóg — w zasadzie jest to Chrystus²⁷.

Słowacki nie odrzuca wprawdzie boskości osoby Jehowy, ale zdaje się (nie zawsze konsekwentnie) wątpić o możliwości nawiązania z nim jakiegokolwiek kontaktu przez duchy. Nie kto inny, lecz Chrystus nadawał Mojżeszowi kamienne tablice na górze Synaj i rozmawiał z nim kryjąc swą postać w ognistym krzaku, wcześniej zaś przemawiał do Adama (DW 14, 386).

Nie jest wykluczone, że mistyka w ogóle nie byłaby możliwa bez Boga uczłowieczonego. Ten wspaniały paradoks, jak zdaje się sugerować Kierkegaard, nie od razu został zaakceptowany przez całe chrześcijaństwo. Starochrześcijańscy twórcy herezji uważali takie poniżenie Boga za bluźnierstwo, przekonywali, że Chrystus pojawił się na ziemi wyłącznie jako fantom, widmo, a nie rzeczywisty człowiek. Wszystkie te pomysły miały, rzecz jasna, na celu ocalenie boskości w dawnej formie. Przeciwny biegun myśli heretyckiej utworzyli ci wszyscy, którym Chrystus jawił się jako człowiek doskonały, nie posiadający wszakże atrybutu boskości. W dziejach mistyki najbardziej twórczy okazał się kompromis, teza o podwójnej — boskiej i człowieczej zarazem — egzystencji Syna Bożego. Sformułowana szkieletowo przez Kaspara Schwenckfelda²⁸, a następnie rozwinięta przez Valentina Weigla, stała się jedną z podstawowych koncepcji mistyki niemieckiej. Nie tracąc nic ze swej boskości, Chrystus stawał się głównym uczestnikiem i bohaterem ludzkiej tragedii, znikając przepaść między człowiekiem a Bogiem. Dzięki obecności ducha w duszy ludzkiej zachowana została nadzieja na „nowe narodzenie” człowieka, oznaczające identyfikację z bóstwem. Chrystus otwierał nowy etap w dziejach ludzkości rozpoczętych przez Adama, podejmował jego dzieło. Dla Weigla:

Chrystus jest zupełnie nowym porządkiem bytu — początkuje nowy ród. Adam miał w sobie wszystkie możliwości, które zrealizował Chrystus; pierwszy upadł, drugiemu się powiodło i stał się głową boskiego i niebiańskiego typu ludzkości²⁹.

²⁶ E. Swedenborg, *Anielska mądrość tycząca się Boskiej Opatrzności*. Londyn 1876, s. 219.

²⁷ Rozdzielenie jedyne Boga na trzy osoby uznaje Swedenborg za dzieło człowieka. Głosząc najwyższą boskość Chrystusa i obdarzając go pełnią Trójcy, Swedenborg nie neguje całkowicie istnienia Ojca (jako ukrytej boskości) i Ducha Świętego (siły kreacyjnej boskości), są to jednak raczej przejawy boskości niż osoby — zob. *Vera christiana religio*, I, 6—7.

²⁸ Zob. F.-W. Wentzlauff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Berlin 1969, s. 172—185. — R. M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries*. Boston 1959, s. 64—87.

²⁹ Jones, *op. cit.*, s. 143. Zob. też V. Weigel, *Das andere Büchlein Von der Erkenntnis seiner selbst*. W: *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben und eingeleitet von S. Wollgast. Berlin 1977.

Z podobnym ujęciem postaci Zbawiciela spotykamy się w pismach mistycznych Słowackiego. Człowiek — jako duch naturalnie — odwołuje się przede wszystkim do Chrystusa, by „zaczerpnąć siły aż z najwyższej sakramentalnej potęgi Chrystusa, która wszystkim siłom panuje, a jest podniesiona nad wszystkie” (DW 14, 342). Dzięki tej sile wspólnota duchów łączy się z Chrystusem w jedność, dostrzega w nim najwyższego z duchów.

Za sprawą działania Chrystusa dokonuje się także wtajemniczenie duchów, można by więc zadać sobie pytanie, czy w postaci Zbawiciela nie ma elementu prometejskiego. W myśl tej interpretacji byłby on Bogiem, który przekazuje najgłębszą tajemnicę boskości człowiekowi i w wyniku zemsty innego boga ginie na krzyżu. Ta nieco absurdalna koncepcja ma osobliwe piękno: krzyż zamienia się tu — jak w średniowiecznym malarstwie europejskim — w święte drzewo wiedzy, symbol cierpienia i mądrości. Przerysowując świadomie myśl Słowackiego moglibyśmy powiedzieć, że Bóg pojawił się na ziemi głównie po to, by zakomunikować ludziom, że nie ma Boga w takiej postaci, o jakiej myśli Kościół. W sferze objawionej, dostępnej duchom, nie ma gniewnego Jehowy. Chrystus nie jest przeciwnikiem Boga *Starego Testamentu* tylko dlatego, że ten ostatni nie istnieje. Bóg, z którym powinniśmy łączyć swe losy, jest naszym sojusznikiem i opiekunem, co więcej — jak się zdaje — jest jednym z nas.

Zbliżenie do człowieka nie osłabia mocy Boga. Friedrichowi Nietzschemu Chrystus — jako Bóg pokory — wydawał się tworem wymyślonym przez „wielką grupę małych”, kult Zbawiciela kojarzył mu się z aprobatą słabości. Słowacki odsuwa jakby na dalszy plan wszystko, co tak bardzo irytowało Nietzschego, szkicuje z upodobaniem postać Chrystusa zwycięskiego, Chrystusa-rycerza, który staje na czele kolumn triumfujących duchów, by zwyciężać nie jak w przeszłości, „przez męczeństwo”, ale „przez miecz”³⁰. Różnica między dawnymi a nowymi zwycięstwami polega na tym, że „Chrystus zwycięski piorunuje dziś te miasta — gdzie dawniej musiał cierpliwością, krwią zlany — otrzymywać zwycięstwo ducha...” (DW 14, 276). Chrystus jako Bóg zwycięski dysponuje nie mniejszą mocą niż gniewny Jehowa, jest nadto w stanie posłużyć się jego ognistym narzędziem, ale przecież człowiek odczuwa w stosunku do niego nie tylko lęk:

Radujcie się, Pan wielki narodów nadchodzi!
Radujcie się — bo prawdy wybiła godzina,
Strach się już Boży urodzi,
Strachem Pan jako mieczem ognistym pościna. [DW 12-1, 198]

³⁰ J. Słowacki, *Listy do matki*. W: *Dzieła*. Pod redakcją J. Krzyżanowskiego. T. 13. Wrocław 1952, s. 461.

Gdyby strach (naturalny dla ducha stykającego się z bóstwem) interpretować inaczej niż jako „ufną bojaźń”, pierwsza część strofy brzmiałaby absurdalnie — byt nie może odczuwać radości na myśl o unicestwieniu. Syn Boży nie prowadzi nigdy walki z ludźmi, nie ma też w sobie nic z chimeryczności dumnego Jehowy. Słowacki mówi o Zbawicielu, że „ciałem zjawił się rzetelny, że dotrzymał” (DW 12-1, 198) — czy tego rodzaju określenie jest w ogóle na miejscu wobec Boga? Oczywiście tak, jeżeli przyjmuje się, że jest (lub był) jeszcze jakiś inny Bóg, o którym nie da się tego samego powiedzieć.

W jednym z bardziej interesujących dystychów Anioła Ślązaka koniec świata wygląda w ten sposób, że ziemia unosi się ku niebu, niebo zaś opuszcza się na ziemię³¹. U Dionizego pseudo-Areopagity doznający objawienia wznoszą się do nieba na świetlistym łańcuchu³². W omawianym wyżej wierszu Słowackiego ruch jest jednostronny i dotyczy nie całych niebios, lecz jednej z osób bóstwa:

Pan nasz zamieszka z nami — i nigdy już więcej
 Nie zostawi na ziemi jak teraz sieroty,
 Król tysiąca tysięcy,
 Na stolicy słonecznej — ognisty i złoty. [DW 12-1, 198]

Bóg i człowiek usprawiedliwiają swój byt dążąc do wzajemnego połączenia. Pozostaje jeszcze pytanie, co dzieje się na końcu dziejów z niebiosami, skoro (skupiamy w tej chwili uwagę na cytowanym utworze) Jeruzalem słoneczna jest w zasadzie „przemienioną ziemią”. Możliwe, że pozostaną one królestwem gniewnego Jehowy, istoty z natury wrogiej wszelkiej świetlistości. Domysł ten mógłby zostać potwierdzony przez fakt, że zwycięski już teraz Chrystus zachowuje „ognistą treść”, swą groźną, boską broń; mimo wszystko wydaje się on dosyć problematyczny. Odmienne ujęcie motywu Apokalipsy spotykamy we fragmencie poematu *Poeta i natchnienie*. Duchom odsłaniają się tu wszystkie tajemnice niebios, a tym, który ma moc jednania nieba i ziemi, jest Chrystus, usuwający zdecydowanie w cień nieokreślonego Boga Ojca:

Lecz nikt nie dźwignie miecza — prócz Chrystusa!
 On na nim ręce... skrwawione położy,
 Potem podniesie... i trzy razy mieczem
 Niebiosą całe — rozetnie, otworzy... [DW 12-1, 438]

Chrystus Słowackiego różni się bez wątpienia od Chrystusa z *Biesiady* Towiańskiego: w tej drugiej wersji ma być jedynie „pierwszym po Bogu działaczem”³³. Dla Słowackiego Chrystus jest Bogiem potężnym, jakkol-

³¹ Angelus Silesius, *op. cit.*, I, 18.

³² Św. Dionizy, *O imionach Bożych*, 3, 1.

³³ A. Sikora, *Dwie postawy mesjanizmu*. W zbiorze: *Problemy polskiego romantyzmu*. Seria 1. Wrocław 1971, s. 240—241.

wiek pozbawionym intencji destrukcyjnych. Tymczasem mistyka katolicka, głównie ortodoksyjna, pokazuje najczęściej Chrystusa pokornego, cierpiącego, bezwolnego wobec Ojca. Wzorzec ten kształtuje przeważnie mistyka klasztorna — życie człowieka ma być próbą naśladowania takiego właśnie obrazu Syna Bożego. Bernard z Clairvaux mówi, że „imię Jezus jest lekarstwem na wszystkie nasze cierpienia”, że „łagodzi ból, obdarza pokarmem i światłem”³⁴. Z takiego Boga pozostaje w końcu dewocyjny koncept, a nie — jak np. u Słowackiego — żywy, działający, dynamiczny Bóg.

W większości tekstów mistycznych symbolem istoty Chrystusa jest światło. Böhme nazywa Boga *principium* drugiego światłem, które daje początek państwu bożej radości. Światło jest substancją biegunowo różną od ognia, stąd Bóg drugiego *principium* różni się tak widocznie od Boga *principium* pierwszego, że Böhme waha się, czy ten ostatni jest w ogóle Bogiem:

Bóg jest wiecznością siły i światłem i zostaje nazwany podług światła i siły światła, podług ducha światła, a nie ducha ognia, ponieważ duch ognia jest jego złością i gniewem, nie jest przeto nazwany Bogiem, lecz niszczącym ogniem potęgi bożej³⁵.

Światło jest prawdopodobnie najstarszym mistycznym symbolem Boga. Jan Ewangelista zapewnia, że „Bóg jest światłością i żadnej ciemności w nim nie ma” (1 J 1, 5). U dawnych kabalistów materia jest niedoskonała, ponieważ jest zanikłą światłością, podczas gdy Bóg występuje jako pan i władca światła. Według Taulera światło boskie uśmierza wszelkie niepokoje³⁶, zdaniem Bernarda z Clairvaux Bóg objawia się jako światło, Robertowi Grosseteste, wybitnemu przedstawicielowi mistycyzującej szkoły oksfordzkiej, światło kojarzy się z prasubstancją twórczą³⁷.

Również u Słowackiego Chrystus zjawia się pod postacią „rzeki światła” (DW 15, 99), przewyciężającej ognistość Ojca i niektórych duchów. W [*Próbach poematu filozoficznego*] stan ten dotyczy najodleglejszej przeszłości:

To na początku było... gdy z miłości
Przez miłość duchy w Ojcu zaświeciły,
A nigdzie ognia nie było i bryły,
I nigdzie końca nie było światłości. [DW 15, 99]

³⁴ Bernard z Clairvaux, *Sermones in cantica*, XV.

³⁵ Böhme: *De Incarnatione Verbi*, 5, 16; *Tafeln*, 1, 27. Cyt. w: *Schriften*, s. 392.

³⁶ Zob. J. Tauler, *Ustawy duchowe*. Przełożył Z. Golian, Kraków 1852, s. 63.

³⁷ R. Grosseteste, *De luce*, 55, 2 — zob. Ph. Böhner, E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*. Przełożył S. Stomma. Warszawa 1962, s. 408.

Rzeczywiste kolory światła to biel i złoto — najważniejsze kolory symboliczne w liturgii, magii i alchemii³⁸. Chrystus pojawia się:

cały w bieli,
Szata jego nad śniegi biała, przeraźliwa,
Twarz słoneczna, świecąca, złota i cierpliwa. [DW 15, 121]

W najczystszej formie można dostrzec światło jedynie na twarzy Chrystusa:

Światło jest czystą formą świętości... a myśmy go jeszcze w prawdziwości jego nie widzieli... (oprócz na twarzy przemienionej Chrystusa). [DW 14, 402]

W naturze „pryncypium światła znajduje się w tworach i jest własnością mocy spirytualnej” (DW 15, 432), duchom — niesie objawienie (DW 14, 398). Złocista twarz Chrystusa, jaką znamy z dzieł malarzy średniowiecznych, obwieszcza duchom panowanie „słonecznej treści”. Alchemia, która jest najpełniejszym może mistycznym systemem filozofii przyrody, podporządkowuje najważniejszy z metali, złoto — najważniejszy z planet, Słońcu. Chrystus odgrywa w świecie duchowym taką samą rolę jak Słońce w układzie planetarnym — dostarcza światła i energii, jest władcą dla swego świata³⁹. Chrystus pod postacią Słońca pojawia się już w najstarszych tekstach mistycznych, choćby u Dionizego pseudo-Areopagity, a także w *Boskiej Komedii* Dantego oraz ezoterycznych tekstach Swedenborga. W [*Próbach poematu filozoficznego*] czytamy, że „Słońce wisiało na Golgoty ćwieku / I słońce było w grobowiec zamknięte” (DW 15, 103), równocześnie zaś Chrystus „z gwiazd ma siedmiu wieniec” (DW 15, 99). Nic nie wskazuje na to, by Słowacki posługiwał się bez szczególnego powodu metaforą tak powszechną w tradycji mistycznej, że niemal banalną. Porównanie Chrystusa do Słońca równa się przyznaniu drugiej osobie Trójcy miejsca centralnego w przyszłej konstrukcji świata. Nie ma planety, którą dałoby się postawić wyżej od Słońca. Swedenborg porównuje wprawdzie Chrystusa do Słońca, ale może sobie na to pozwolić, ponieważ neguje w zasadzie istnienie innego Boga. Identyczna metafora u Böhme ma uzasadnienie w tym, że Bóg Ojciec jest dla niego raczej władcą ognia i ciemności. Pytanie, co dzieje się z potężnym Jehową, gdy Chrystus obejmuje ostateczne panowanie nad świetlistymi społeczeństwami duchów, jest z pewnością jednym z najtrudniejszych i najbardziej kłopotliwych w całym systemie mistycznym Słowackiego.

Proces identyfikacji duchów z Chrystusem jest możliwy dzięki Słowu, bytowi czy może raczej stanowi pośredniczącemu między człowiekiem a Bogiem. Pozostawiamy w tej chwili otwartą kwestię, czy Słowo jest przypadłością bóstwa, czy zawiera się w jego istocie. W akcie V *Samuela*

³⁸ Zob. W. Rabinowicz, *Kolor w systemie średniowiecznego symbolizmu*. Przełożył A. Szymański. „Literatura na świecie” 1978, nr 5.

³⁹ Zob. J. Van Lennep, *Art et alchimie*. Bruxelles 1966, s. 20—22.

Zborowskiego tajemniczy „Ja” buduje następujący komentarz do rozważań Jana Ewangelisty:

od wieków w Bogu było słowo,
A myśmy w słowie byli... jako Bogi, [DW 13-1, 195]

Myśl ta powtarza się wielokrotnie w całym szeregu innych tekstów:

Albowiem duch mój... i wszelki człowieczy
Duch był na niebie przed początkiem rzeczy
W Bogu i Słowem był — [i] duchem w Słowie, [DW 15, 97]

Bo na początku był Bóg — a my duchy
W Słowie — a Słowo mieszkało u Boga
I było Bogiem... [DW 15, 98]

Dzięki wprowadzeniu do swego systemu jednej z najbardziej enigmatycznych figur *Pisma św.* — Słowa, i oryginalnemu jej przekształceniu Słowacki osiągnął rzecz, zdawałoby się, niemożliwą: utożsamiał praktycznie ducha z Bogiem. Zniesienie przepaści między bytem stworzonym a samoistnym stało się możliwe, ponieważ w rzeczywistości człowiek tylko jako istota materialna był stworzony, jako duch natomiast — współwieczny z Bogiem. W ortodoksyjnej koncepcji chrześcijańskiej agencja dotyczy wyłącznie Ojca, u Słowackiego — nawet ducha, który w Słowie utożsamia się z Bogiem. Skoro Bóg Ojciec nie stworzył duchów, to na jakiej podstawie moglibyśmy przypuszczać, że wyłonił z siebie przez rodzenie (*generatio*) istotę co najmniej im równą — Syna Bożego? W systemie Słowackiego nadrzędność Boga Ojca względem duchów wynika stąd, że gniewny Jehowa potrafi zsyłać kary, wobec których duch jest bezbronny; nadrzędność Chrystusa jest uzasadniona jego przyszłym przewodnictwem, królowaniem w świecie duchów, spełnianym poprzez Słowo:

Słowo świata jako Syn Boży tworzące Duchem Świętym wszelką widzialność — jest całą treścią wewnętrzną księgi naszej... [...]. [DW 14, 284]

Współpraca duchów i Chrystusa dokonuje się pod postacią Słowa. Słowo (*Logos*) zgodnie z tradycją teozoficzną bierze swój początek w schemacie bóstwa, które w sobie samym jest całkowicie niedostępne ludzkiemu poznaniu. Kiedy Bóg manifestuje się człowiekowi w dziełach stworzenia, ten poznaje *Logos*, nie Boga w najgłębszej istocie. Intencja Słowackiego jest podobna — poprzez Słowo duch człowieka zbliża się do Boga, Bóg zaś uczestniczy (nie bezpośrednio wprawdzie) w procesie tworzenia:

Wszystko Słowem stworzone, ze Stworzyciela nie wyszło, ale zeń Ducha Świętego czerpie — i z wyrodzonych kształtów Ducha Świętego rodząc Bogu oddaje... Słowo zaś stworzyło Syny Duchy... które są w Słowie... jako Słowo jest w Ojcu... Zbawić się zaś inaczej nie możemy, jak pracując w Słowie... i czyniąc to, co dopomaga pracy jedynej światów... i ze Słowem świata nas jedna... [DW 14, 381]

Słowacki nie odrzuca najstarszej, związanej z osobą Jana Ewangelisty, tradycji mistycznej. Daleko idące rozbieżności są natomiast wynikiem

sprecyzowania przez poetę definicji Słowa, a zwłaszcza włączenia w jego obręb duchów — bytów, które nie będąc Bogiem, stają się nim w Słowie; ujmując inaczej: były Bogiem i będą nim znowu. Mimo wszystko odnosi się wrażenie, że Bóg i duchy nie są tym samym — poza Słowem duch upada, Bóg pozostaje Bogiem, co prawda jakby trochę uboższym.

Słowo pojmowane jako przejaw kreacyjnej siły sprawczej pogłębia nasze wątpliwości, kogo powinniśmy uważać za faktycznego Stwórcę. Rzecz prosta, Jahwe, o którym była mowa na początku, współdziała w pewnym — by użyć niezręcznego sformułowania — „darwinowskim” sensie w dziele stworzenia. Niszcząc byty, dla których nie ma miejsca w boskim planie świata, stwarza wybranym korzystniejsze warunki egzystencji. Nie nazwiemy go jednak z tego powodu Stwórcą, tym bardziej że Słowacki przeciwstawia się „świętoszkowatej” (biblijnej!) tezie o stworzeniu świata przez Boga, rozbudowując koncepcję unii człowieka-ducha z Bogiem w procesie kreacji. Odwracając się od Boga Duch tworzy źle, nie jest zaś pewne, czy Bóg jest w stanie stworzyć bez duchów⁴⁰. Rozwijając tę ostatnią myśl według wskazań kabalistów, można powiedzieć, że Bóg potrzebuje duchów, ponieważ boskość dopiero wtedy usprawiedliwia swoją egzystencję, kiedy staje się twórcza. Przekonanie o współpracy aniołów w procesie tworzenia podtrzymują niektórzy heterodoksyjni myśliciele talmudyczni, jakkolwiek ortodoksja uznaje je za obcy (perski) wpływ i surowo zwalcza. Lewi Ben Gerson twierdzi, że udział nieba w stworzeniu polegał wyłącznie na dostarczeniu form wiecznej materii⁴¹. Rozszczępienie kreacji na więcej niż jedną przyczynę sprawczą może stanowić najprostszą próbę rozwiązania problemu teodycei. Np. gnostycy dowodzą, że skoro nie Bóg, lecz jakieś inne (z reguły „warunkowe”) byty stworzyły świat, to trudno oczekiwać od niego doskonałości. Odmienne rozwiązanie przedstawia skomplikowana teogonia Böhmego, niemal wszyscy są w niej kreatorami: Bóg, natura, siedem duchów w bożej sile, nawet Lucyfer⁴². Najbardziej zaskakujące w historii mistycyzmu wydają się poglądy Blake’a: czynnikiem faktycznie twórczym jest nie Bóg, lecz szatan; dobro jest bierne, poddane rozumowi, zło aktywne, tryskające energią.

Zadna z nakreślonych tu w największym skrócie koncepcji nie odpowiada Słowackiemu. Udział duchów w stworzeniu nie jest w żadnym wypadku złem, ale zwyczajną koniecznością. Element negatywności wychodzi co prawda od Boga, ale poeta ma nadzieję, że zostanie on przewyciężony, czy to — jak sugerowaliśmy — przez zaniknięcie Jehowy, czy przez zwrócenie ku duchom „jaśniejszej twarzy” Boga Ojca. Odpo-

⁴⁰ Uwaga ta nie dotyczy *Genezis z Ducha*, gdzie Bóg otrzymuje pewien udział w kreacji.

⁴¹ Zob. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt am Main 1957.

⁴² Odnosi się to zwłaszcza do najwcześniejszego ze znanych pism Böhmego (*Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*).

wiedź Blake'a, niezwykle pomysłowa, nie wchodzi w grę, jako że dla Słowackiego zło jest bardziej zaniechaniem rozwoju niż jego źródłem. Ostatecznie więc koncepcja Słowackiego okazuje się wyjątkowo optymistyczna. Właściwy twórca, duch, działający we wspólnocie, a za pośrednictwem Słowa w sojuszu z Bogiem, nie może być sprawcą zła w akcie stworzenia. Poeta pisał do matki: „Wierz, że złączony Twój duch z Bożym, twórczym jest, jeżeli czysto, a nie dla siebie usiłuje stworzyć”⁴³.

Przynajmniej jednej z osób Trójcy przysługuje z pewnością miano stwórcy — tej, która przewodzi duchom, o której można powiedzieć, że jest dla nich obrazem i podobieństwem, „Słowem światów i Stwórcą wszelkiej widzialności — który ze Stwórcy wziął i w sobie ma siłę Tworzenia” (DW 14, 406).

Ostatnie zdanie nie wyjaśnia jeszcze wszystkich wątpliwości, ale kieruje już ku właściwemu rozwiązaniu. „Wszelką widzialność” tworzy Chrystus i identyfikujące się z Nim w Słowie duchy. Czy poza tym obszarem istnieją jakieś byty stworzone? Wszystko wskazywałoby na to, że raczej nie: duchy były bowiem od wieków w Słowie, a o Chrystusie nie mówi się nigdy, że został „stworzony”. Jednakże poeta powiada wyraźnie, iż Chrystus czerpie „siłę Tworzenia” od innego Stwórcy. Zaznacza się w tym miejscu pewna niejasność, którą na szczęście Słowacki usuwa. W dalszej części *Listu do Rejnbowskiego* okazuje się, że Stwórcą, który „siłą twórczą według celów ostatecznych rozporządza” (DW 14, 407), jest Duch Święty.

Trzecia osoba Trójcy prezentuje się w większości tekstów dogmatycznych tak zagadkowo, że wręcz prowokuje do popełnienia herezji. Tak jak Syn pochodzi od Ojca przez rodzenie (*generatio*), tak Duch Święty — od Ojca i Syna przez tchnienie (*spiratio*). Nazywa się go czasem poetycko „pocałunkiem” (*osculum*) Ojca i Syna, związkami (*unio*), miłością i dobrocią. Zdaniem Jana Ewangelisty Chrystus powiedział, że Duch Święty pochodzi od Ojca (J 15, 26). Paweł przekonuje, że „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który jest nam dany” (Rz 5, 5). Już te dwa przykłady, naturalnie wyrywkowe, pokazują, że trzecia osoba Trójcy, wyglądająca wprawdzie tajemniczo, ale nieco bezbarwnie, zaczyna ożywać w pismach myślicieli heretyckich.

Słowacki nie odrzuca prawowiernej tradycji mistycznej — tak jak Dante i Bernard z Clairvaux⁴⁴ identyfikuje Ducha Świętego* z miłością w schemacie znanym nam z *Dialogu troistego* — ale ma na ten temat o wiele więcej do powiedzenia. Jego propozycja zbliża się znowu do pomysłów Böhme'go, który czyni Ducha Świętego twórcą natury „zewnątrznej”, widzialnej. Według Słowackiego Duch Święty ma do spełnienia podobną, a może nawet ważniejszą misję, lecz nie działa sam:

⁴³ Słowacki, *Listy do matki*, s. 421.

⁴⁴ Dante Alighieri, *Boska Komedia: Piekiełto*, III; *Raj*, XIII. — Bernard z Clairvaux, *De gradibus humilitatis et superbiae*.

Oto więc masz cel ostateczny, pracę ducha dążącą ku ziemi całej atmosferycznej rozjaśnieniu — oto masz idącą ku niemu Ojczyznę — przez którą wszelka twórczość Ducha Świętego działać będzie. [DW 14, 340]

Słowacki nie przeczy boskości Ducha Świętego, ale też nie ukazuje go w relacji do Boga Ojca (tradycja kościelna nieustannie odnosi trzecią osobę do dwóch pierwszych). Zależny od Ducha Świętego jest Chrystus, inaczej bowiem niż w przyjętych przez Kościół dogmatach Słowacki interpretuje poszczególne *notiones* Ducha Świętego, który dla autora *Genezis z Ducha* nie jest tchnieniem biernym (*spiratio passiva*), lecz czynnym (*spiratio activa*). Ortodoksja przypisuje „tchnienie czynne” wyłącznie Bogu Ojcu i Synowi.

Tradycja mistyczna — wykorzystując ustalenia Paracelsusa — traktuje ducha jako najwyższą część duszy ludzkiej i wiąże jego naturę z naturą Ducha Świętego. Jeszcze przed mistykami niemieckimi uważano, że procesy psychiczne są uzależnione właśnie od trzeciej osoby — Bernard z Clairvaux pisze np., że Duch Święty ostrzega, oświeca, porusza: ostrzega pamięć, oświeca rozum, porusza wolę⁴⁵. Duch Święty byłby więc dla bytu osobą po Chrystusie najbliższą, a przy tym bez przerwy jakby obecną w życiu człowieka w sposób ukryty, ale w końcu zauważalny. W myśli Słowackiego idea bliskości Boga-Ducha została uzupełniona przekonaniem o tożsamości Boga-Ducha z człowiekiem-duchem. Według powszechnie przyjętych zasad wiary trzy boskie osoby różnią się między sobą, ale mają tę samą naturę. Zdaniem Słowackiego działalność trzeciej osoby Trójcy musi zostać utwierdzona przez byt wobec niej zewnętrzny, inaczej Duch Święty ulega degeneracji, nie tracąc jednak boskości. Brak natomiast powodów do przypuszczeń, że opisany niżej proces dotyczy także Syna Bożego:

Duch, który jest trzecią Świętej Trójcy osobą, ile razy odłączy się od Stwórcy i Natchniciele, przestaje być twórczym... a Bóstwa nie tracąc przemienia się w niewolnika formy... [DW 14, 240]

Duch Święty w rozumieniu Słowackiego wie dzie zatem podwójną niejako egzystencję. Z jednej strony jest przedłużeniem świata duchów, z drugiej — wchodzi w skład istoty boskiej. W każdym razie do niego należy w zasadzie przyszłość i kto wie, czy nie jemu właśnie (Bogu zjednoczonemu z duchem) przypadnie najwyższe miejsce w hierarchii ontologicznej. Krańcem perspektywy soteriologicznej wydaje się przecież ubóstwienie ducha:

Bóg duch, innego zwać nie będziecie
 W nieszczęściu waszym, o bracia moi.
 Duch Syn — objawion formą na świecie,
 W gwiazdach — w miesiącach i w słońcu stoi,

⁴⁵ Zob. Bernard z Clairvaux, *Sermones de tempore: In festo Pentecostes*, I.

A w nim Miłości Duch — Duch Święty,
Przemienion w róże i w dyjamenty. [DW 12-1, 202]

Słowacki podkreśla wielokrotnie, że Bóg jest względem duchów sprawiedliwy, przypisuje tym samym istocie boskiej prawo sądzenia duchów. W tradycji chrześcijańskiej, również mistycznej, Bóg korzysta z tego przywileju przede wszystkim na Sądzie Ostatecznym. W ikonografii nie ma zgodności co do osoby głównego sędziego. Przeważnie — tak jak np. u Hieronima Boscha czy w dziełach średniowiecznych malarzy niderlandzkich — jest nim Chrystus. Słowacki przyznaje władzę osądzania działalności duchów Duchowi Świętemu, bez którego zgody „nikogo nie wprowadzą do anielstwa” (DW 14, 387), ale nie wiąże jej — podobnie jak znaczna część mistyków europejskich — z ideą Sądu Ostatecznego. Zamknięcie dziejów nie jest dla poety równoznaczne z rozdzieleniem bytów, stąd też najwyższy sędzia pracuje nieprzerwanie.

Gniewny Jehowa nie mógłby być dla duchów sędzią, co najwyżej katem. Tymczasem Bóg, który sądzi, kieruje się miłością (odwieczny atrybut Ducha Świętego), nie można więc nie popadając w sprzeczność powiedzieć, że wymyślił dla duchów piekło jako krainę wiecznej męki, od której nie ma wyzwolenia. Władza sądzenia stanie się być może zbędna w przyszłości, gdy na ziemi nie pozostanie nic prócz nieba:

Na końcu bowiem tej pieśni, sądzę, że sprawiedliwość i miłość Bożą ku światu, bez pomocy czyścica i piekła a z jedną tylko nagrodą, która jest w zdobyciu celów ostatecznych, odkryjecie... [DW 14, 321]

Duch Święty wieńczy troisty porządek boskości. Bóg jest w chrześcijaństwie jeden, ale troisty. Dogmaty nie zapewniają przewagi ani jedności, ani trójcy. Wybór jednej z tych liczb z pominięciem drugiej jest w teologii herezją. Tradycja magiczna i wywodzące się z niej spekulacje heterodoksyjnych mistyków niemieckich zawieszają wprawdzie wybór między jednością a trójcą, ale i tak nie mogą być wolne od zarzutu herezji. W opublikowanym w 1533 r. dziele *De occulta philosophia* Cornelius Agrippa uznaje liczby za charakterystyczne proporcje konstrukcji wszystkich rzeczy. Jedność reprezentuje Boga, jest miarą i źródłem wszystkiego, boska wartość jedyńki dotyczy jakby samego Boga, sygnalizuje jego istnienie jako bytu „samego w sobie”. Gdy „jeden” wychodzi poza siebie samego, jest już wielością, podstawowe proporcje tego, co zewnętrzne, są bowiem troiste (trzy rodzaje czasów, trzy wymiary przestrzeni, trzy niebiańskie siły, trzy światy człowieka). Pogląd Agrippy koresponduje z przekonaniem Sabelliosa, że bóstwo jest jedno, a Trójca powstaje przez objawienie na zewnątrz⁴⁶. Dopuszcza się w tym wypadku istnienie Trójcy, ale prabytem, prazródłem czy praprzyczyną czyni się mimo wszystko jedność. Według kabalistów, poza Bogiem jedynym, En-Soph, nie ma

⁴⁶ Zob. Euzebiusz, *Historia kościelna*, VI, 38.

prawdziwej jedności, ale przecież tym, co z Boga wychodzi, są konstrukcje triadyczne.

Tak jak większość mistyków i alchemików, Słowacki waha się w wyborze między jednością a trójcą, ale rozwiązuje problem mniej więcej w duchu Sabelliosa i Agrippy. Jedność, liczba ulubiona przez pitagorejczyków jest symbolem początku bytowości i jej celu ostatecznego. Bóg manifestujący swą obecność, uczestniczący w kreacji, dany jest w symbolu wielości, głównie Trójcy. Boga w jedności pierwotnej nie potrafimy nigdy dostrzec, podobnie jak Boga przyszłości, zjednoczonego z duchami:

Boga w Trójcy pojmuję — w moich piersiach gości,
Mnie stworzył — ilem święty, kształty Jemu tworzę...
Ale nikt dotąd Boga nie pojął w jedności,
A choć kto wmawia, że wierzy, nie może. [DW 12-1, 284]

Liczba jedność, która „tak wielką uwagę miała w mądrej pitagorejskiej świątyni”, od której „zaczęła się ludzkość i na niej zakończy pracę swoją globową” (DW 14, 387), to liczba odległa i jakby tajemnicza. Duch staje się twórczy dopiero w triadzie, ale dąży do jedności, Bóg uzewnętrznia się w postaci troistej, ale jego przeznaczeniem jest także jedność. Pożornie więc *Księga Genezis* ma postać kolistą, w rzeczywistości zaś jest historią żmudnej pracy kreatorów ulegających metamorfozom. Bóg pierwotnej jedności nie pozostaje w czynnym związku ze światem duchów — jako dwuznaczny, obcy i w zasadzie nietwórczy Absolut. Pierwotna jedność nie jest równoznaczna z brakiem zagrożenia ze strony elementu negatywnego; jeśli jego aktywność wzrasta, schemat boskości zaczyna ciążyć ku manichejskiej dwójce, trójca przywraca boskości równowagę, nie pozabawiając nadziei na powrót do jedności:

Jedność liczba potężna, ale niebezpieczna. — Ile razy szatanowi uda się stanąć w tej liczbie j e d n o ś ć, to z Bogiem silnie walczy. — Liczba dwóch — jest liczbą rozdziału, a żadnej równowagi nawet na chwilę nie przypuszcza — liczba dopiero Trójcy globową jest i ubezpieczającą. [DW 15, 484]

Jest na pewno korzystniej dla duchów, gdy szatański Jehowa, Bóg jedności, zostanie wzbogacony o istoty przyjazne człowiekowi. Trójca boska, znajdująca swe przedłużenie w Trójcy globowej, nie jest jednak celem pracy ani końcem wędrówki Boga. Jest nim dopiero Słowo-jedność, odmienna od pierwotnej jedności konstrukcja, harmonijne skupienie duchów, Chrystusa i Ducha Świętego. Wydaje się, że nie ma w nim miejsca dla Boga ognia, gniewu i kary.

Mistyka europejska jest z reguły historią powolnego zbliżania Boga do człowieka, próbą uświadomienia sobie, że byt warunkowy i zewnętrzna sankcja są nawzajem uzależnione. W XX-wiecznych prądach teozoficznych, które z pewnym uproszczeniem można uznać za kontynuację tradycji mistycznej, spotykamy nieraz próby likwidacji istnienia bóstwa jako transcendencji. Bóg poostaje w nich przeważnie skupiskiem duchowych energii ludzkości, stanem, do którego powinien dążyć człowiek o nieo-

graniczonych możliwościach, nie zaś osobą czy istotą ponadosobową. Bóg jest w takim wypadku wielością, rozszczepieniem bytowości dążącej do ponownego zjednoczenia. Słowacki bierze pod uwagę możliwość takiego potraktowania Boga („w każdym ja ducha Trójca jest”, DW 14, 384), uważa ją jednak raczej za stan ostateczny. System mistyczny wyglądałby bezbarwnie bez potężnej i tajemniczej mocy obecnej w kosmosie, mistyczna unia duchów i Boga nie jest dana raz na zawsze, lecz pojmowana jako cel ich działania. Symetria mistycznego uniwersum wymaga także utwierdzenia człowieka jako ducha w istocie ostatecznie doskonałej, jednakże Słowacki uważa, że transcendentny charakter Boga będzie stopniowo zanikał.

Bohater Słowackiego — tak jak Nietzscheański Zaratustra — dokonuje w pewnym etapie swych dziejów symbolicznego strzaskania kamiennych tablic dawnej wiary. Konsekwencje tego aktu są jednak różne: Zaratustra spogląda z dumą na dzieło zniszczenia, ponieważ sam pragnie zająć miejsce Boga; bohater Słowackiego, Duch, odczuwa w podobnej sytuacji rozterkę, poszukuje bowiem głównie możliwości identyfikacji z Bogiem:

[Teraz] patrzałem — i zdjęła mię trwoga,
Zem na trzy części rozbił głowę Boga.

I wszystkie myśli te chowałem w sobie,
A byłem smętny jak lud... „Oto siedzę,
Rzekłem, „na Bogów moich dawnych grobie
I utraciłem wszelką od nich wiedzę... [DW 16, 407]

Wszystkie zbrodnie Popiela wydają się tylko pretekstem, kryje się za nimi rozpaczliwe pragnienie stwierdzenia obecności Boga. Jeżeli istnieje, jeżeli jest rzeczywiście sprawiedliwy i obdarzony mocą, powinien zaprotestować:

Więc może mię strach jaki wielki zdziwi,
Gdy będę rznał te ludzkie nieruchome;
Może się Pan Bóg sam wielki sprzeciwi
I swe oblicza pokaże widome; [DW 16, 370]

Słowacki przeczuwał wątpliwości Nietzschego i Dostojewskiego, dostrzegając tak jak i oni konsekwencje „śmierci Boga”:

Ja jeden... który do szaleństwa skłonność
Mam — wpadłem tutaj o jutrzeńki świtach;
Ani sal cisza, ani belek wonność,
Ani pieśń rodu śpiewana w sufitach;
Ani mię zemsty nieudolnej płonność,
Ani szatan tu, ani Bóg w błękitach
Nie zatrzymali. — Nic nie ma na Niebie!
Ja sam jak Pan Bóg będę sądził siebie! [DW 7, 181]

W okresie mistycznym poeta nie zamierzał jednak poddać się rozpaczy, podobnie zresztą jak zdecydowana większość mistyków europejskich, których teksty są wyrazem raczej nadziei niż rezygnacji.