

Piotr Jamrocik

Sprawa szatana i sprawa Kanclerza : antynomie etyczne w "Samuelu Zborowskim" Juliusza Słowackiego

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 82/1, 39-59

1991

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.

PIOTR JARMOCIK

SPRAWA SZATANA I SPRAWA KANCLERZA
ANTYNOMIE ETYCZNE W „SAMUELU ZBOROWSKIM”
JULIUSZA SŁOWACKIEGO

W *Samuelu Zborowskim* spotyka się niezwykle oryginalna wyobraźnia poetycka z myśleniem inspirowanym przez tajemnice genezyjskie, eschatologia przenika historiozofię, sprawy duchów i ludzi rozgrywają się także — a może i przede wszystkim — w wymiarze etycznym. Przedstawiona tu interpretacja jest propozycją odczytania dramatu w perspektywie stawianych w nim moralnych wyborów, ocenianych według genezyjskiej hierarchii wartości. Nie ma ono bynajmniej na celu wyprowadzenia z utworu spójnego systemu etycznego. Przeciwnie — zmierza do wskazania na komplikacje czy wręcz sprzeczności, jakie ujawniają zarówno zarysowane jak sugerowane w tekście moralne oceny czynów i postaw bohaterów oraz do prześledzenia sposobów ich przekroczenia czy przezwyciężenia.

Genezyjskie rewelacje Słowackiego są próbą kreowania metafizycznej wizji historii bytu stworzonego, próbą nadania jej sensu, ujawnienia jej początku i celu. W wizji tej nie można było uniknąć pytań o moralną wartość działania w tak pojętych wszechdziejach.

Wśród podstawowych wyznaczników przestrzeni etycznej świata genezyjskiego wymienić należy, po pierwsze, wyraźną hierarchię wartości, co oczywiście zakłada istnienie tych wartości. Po drugie fakt, że bohaterowie rzeczywistości genezyjskiej są podmiotami obdarzonymi wolnością. Po trzecie wreszcie, podstawowe kryterium pozwalające oddzielić ziarna czynu od plew pozoru, tj. historiozoficzne prawo postępu, rozwoju i ciągłej pracy ducha. Podkreślić przy tym należy, że konieczność niszczenia starych i tworzenia nowych form cielesnych, ustrojowych, prawnych dotyczy również norm etycznych. Tak przypomniane w skrócie zasady są fundamentem wszelkich moralnych wartościowań.

Wolność, która przysługuje duchom wyłonionym z Boga i mającym do Niego powrócić poprzez stworzenie i przesłonecznienie świata, dotyczy nie tylko wyboru drogi, ale oznacza nawet możliwość odrzucenia powrotu. Każde dążenie duchów przed lub po wcieleniu, ich aktywność we-

wewnętrzna czy działanie w świecie stworzonym zawiera cel, a każdy cel podlega wartościowaniu.

Wartością najwyższą jest osiągnięcie Pełni, bram Słonecznej Jeruzalem, powrót do źródła, w którym epopeja Ducha miała swój początek. Każdy wysiłek duchów, który przybliży realizację tej wartości, jest cenny moralnie. Jest wyborem dobra. Poświęcenie i odrzucenie tej wartości na rzecz innej oznacza grzech, wybór zła określanego mianem zaleniwienia. Oczywiście jest, że etyka rządzona przez takie imperatywy musi nieraz popadać w konflikt z tradycyjnymi normami moralnymi ukształtowanymi przez myśl antyczną i chrześcijaństwo. Słowacki, świadomy — jak się wydaje — konsekwencji wynikających z tak określonego ładu etycznego, próbował przezwyciężyć ten konflikt bynajmniej nie poprzez odrzucenie klasycznych dla naszego kręgu kulturowego zasad moralnych. Wybrał, jak się okaże, ścieżkę paradoksów i rozwiązań antynomicznych.

Można zaryzykować tezę, że w *Samuelu Zborowskim* sprawy dobra i zła, grzechu i winy, wolności i odpowiedzialności, kary i nagrody, stoją w centrum utworu, stanowią jego oś problemową. Oto bowiem pojawiają się w nim postacie, których winy zostaną przedłożone trybunałowi Bożej sprawiedliwości. Osądowi poddana zostanie nie tylko sprawa kanclerza Zamoyskiego i banity Zborowskiego (przy czym trzeba pamiętać, że nie jest to spór ludzi, lecz potężnych duchów), ale swoich racji dochodził będzie jeszcze jeden wielki duch, tradycyjny antagonistą Boga, Lucyfer. Sprawiedliwość zostanie również wymierzona duchom elementarnym, których personifikacjami są Amfitryta, a nawet i Heliana. Palec Boży dotknie wreszcie Eoliona.

Pytanie o moralną ocenę genezyjskiej drogi ducha wymaga uprzedniego rozwiązania kwestii, na jaką natrafia każdy czytelnik dramatu — tj. problemu niecałkowitej czy zachwianej tożsamości postaci, ujawniającej się wyraźnie choćby poprzez częste zmiany imion bohaterów dramatu: Eolion — Helion, Heliana — Diana — Dziewczyna, Lucyfer — Bukary — Ja — Adwokat. Towarzyszy temu zmiana ich postaw i zachowań niewystarczająco umotywowana sytuacyjnie i psychologicznie na planie fabularnym dochowanych części dramatu.

Największą trudność pod tym względem sprawiają Eolion i Lucyfer. Zmiany linii postępowania młodego księcia widoczne w poszczególnych aktach są tak wyraźne, że nie można ich uzasadniać żadną całościową koncepcją tej postaci. Pierwsze w utworze słowa Eoliona kreślą niezwykłą wizję senną, z której wyłania się obraz ducha stwórcy ziemi i ducha buntownika, uderzająco podobny do wizerunku Lucyfera z jego wypowiedzi przed Amfitrytą. Nieodzwonne wydaje się tu uznanie, że w zasadzie słuszna jest koncepcja Kleiner'a, iż zatarcie wyrazistego kontrastu w genezyjskich biografiach Eoliona i Lucyfera wywołała dokonana w akcie II zmiana funkcji młodego Księcia. Twórcę życia ziemskiego z *Genesis*, jednolitego ducha globowego, zastąpić miała obecnie trójca duchów: sło-

neczny Helion i księżycowa Diana, rywalizujący, a jednak i współdziałający w kształtowaniu dziejów ziemi z duchem globowym — Lucyferem. On to przyjąć miał od aktu II pierwotną rolę Eoliona jako buntowniczego stwórcy przedludzkich form globowych¹.

Co prawda, genezyjska rola Eoliona nie rysuje się w akcie I całkowicie jednoznacznie. Jako Lewiatan — wróg słońca — ma niewątpliwe cechy ducha globowego. Jednak w tymże akcie występuje kolejna oniryczna anamneza, wprowadzająca w znaczenie tej postaci pewną ambivalencję². W umyśle Eoliona ozywają fragmenty jego egipskiej przeszłości, widzi się na tronie Ramzesów, jest faraonem wielkim i okrutnym, choć młodym władcą. Otóż w religii starożytnego Egiptu pierwszorzędą rolę odgrywały kultury solarne. Różne wcielenia boga Re, boga słońca, odsłaniały oblicze Najwyższego Bóstwa, zaś faraon był utożsamiany z tym bogiem za życia i po śmierci. Najpełniej reprezentował on sferę *sacrum* na ziemi, to w nim i przez niego najdoskonalej objawiło się to, co święte, to on był synem i dziedzicem Re, stwórcy świata, ustanawiającego ład, a jego panowanie było kontynuacją i powtórzeniem boskiej kosmogonii³. Słowacki mniej czy bardziej dokładnie znał te wyobrażenia, a wiara w człowieka-boga, kultywowana nad Nilem od czasów archaicznych aż po zmierzch starożytności, uczyniła na nim ogromne wrażenie. Sprawiała nawet, że wypracował własną interpretację religii i kultury egipskiej, którą wprowadził potem do swych historiozoficznych refleksji jako pewien etap rozwoju ducha⁴. Tak więc Eolion został od początku związany również i ze słońcem. Mogłoby to oznaczać, że w pierwotnym planie dramatu nie był przewidziany tak ostry konflikt między pierwiastkiem globowym a słonecznym, jaki zarysować się miał w walce Bukarego z Eolionem, że w dziejach duchowych młodego księcia miało się zrealizować — choć początkowo w formach ułomnych czy wręcz błędnych — dążenie bytów ziemskich ku przesłonecznieniu globu.

W akcie II młody książę jest już zupełnie pozbawiony rysów szatańskich, znika wulkaniczna przeszłość Lewiatana. Gdy Eolion wraca pamięcią, tym razem na jawie, do minionych żywotów, odnajduje wraz z Dziewczyną jedynie swe egipskie wcielenie. Diana zaś już w akcie III nazywa go Helionem (w. 326) i także imię pojawia się w akcie V (w. 19). To wszystko potwierdza ostatecznie jego więź ze Słońcem i czyni z niego

¹ Zob. J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. T. 4, cz. 2. Warszawa 1927.

² Mówi o niej — pośrednio jednak — Kleiner (*op. cit.*, s. 55—60, 67—69), nie wiążąc egipskich dziejów Eoliona z jego późniejszą ewolucją w stronę ducha słonecznego.

³ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*. Przełożył S. Tokarski. T. 1. Warszawa 1988, s. 61—80.

⁴ Pięknie i przenikliwie pisał o tym R. Przybylski w studium *Pielgrzymka do Króla-Ducha* (w: *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód*. Kraków 1982).

ducha słonecznego. Eolion posiada więc podwójny rodowód, podwójną genealogię, ale jej pierwsza, globowa linia zostaje odrzucona na rzecz słonecznej, a dziedzicem tej poprzedniej — tak wyraziście nakreślonej w wizji dramat otwierającej — zostaje Lucyfer. Przeto wydaje się uzasadniony zabieg interpretacyjny pozwalający traktować ten senny monolog Eoliona jako część dziejów ducha lucyferycznego, którego uosobieniem od aktu II staje się — a może: którym jest — właśnie Lucyfer-Bukary. Ostatecznie Lucyfer i Eolion zostają ukazani jako para duchów przeciwstawnych. Dobitym znakiem tego będzie ich konflikt w akcie II dramatu. Trzeba wszakże wspomnieć i o ich pewnym podobieństwie. Obaj są „duchami siły” — takim pozostanie Eolion na mocy swego faraonowego wcielenia i sposobu reakcji na ewangelijne dzieje Chrystusa, tak prezentuje się Lucyfer jako duch zbuntowany. Jest to o tyle istotne dla dalszych rozważań, że rezultat owego konfliktu duchów oraz jego ocena moralna zależeć będzie — jak to się okaże — zarówno od wielkości ich siły, jak i od relacji pierwiastków „siły” i „miłości”.

Jeszcze więcej trudności nastręcza pytanie, czy Bukary i Lucyfer, Ja i Adwokat to jedna, dwie czy może więcej osób? Historycy literatury badający to zagadnienie zajmowali zasadniczo dwa stanowiska. Pierwsze, reprezentowane choćby przez Hahna, Tretiaka, utożsamiało wszystkie te postacie, przy czym robiono to bez podania wystarczających racji⁵. Natomiast Kleiner i podobnie Cywiński wyraźnie oddzielili Lucyfera-Bukarego od Ja-Adwokata, uznając tę ostatnią postać za głos samego autora⁶. Kleiner wszakże, mówiąc o wizji, śnie, marzeniu, w którym poeta widział siebie przed tronem Chrystusa, zwracał uwagę na pewne pierwiastki lucyferyczne w wypowiedzi Adwokata, nie tylko umożliwiające identyfikację tej osoby dramatu z twórcą dzieła, ale i wskazujące na jej związki z Lucyferem-Bukarym, natomiast Cywiński odrzucił wszelkie subtelne rozróżnienia, stwierdzając: „żadnej wątpliwości nie ulega, że w osobie Adwokata przedstawił Słowacki sam siebie”⁷.

Z całą pewnością tekst dramatu nie dostarcza jednoznacznych dowodów pozwalających rozstrzygnąć tę kwestię i dlatego każda decyzja interpretatora będzie w jakiejś mierze arbitralna. Nie oznacza to oczywiście, że należy się od niej uchylić, konieczne wydaje się tylko podanie szczegółowej argumentacji. Tożsamość Bukarego i Lucyfera nie wymaga szerszych uzasadnień; wszyscy badacze zgadzają się, że dworski strzelec

⁵ W. Hahn, *Juliusza Słowackiego „Samuel Zborowski”*. Lwów 1906. — J. Tretiak, *Juliusz Słowacki*. T. 2. Kraków 1904, s. 93—111.

⁶ Kleiner (*op. cit.*, s. 47—98) odwołując się do tzw. filozoficznych tekstów Słowackiego z okresu powstawania dramatu dowodzi jedności autora i Adwokata, natomiast S. Cywiński (*Misterium genezyjskie o Polsce*. W: J. Słowacki, *Samuel Zborowski*. Wilno 1928, s. CXXIX—CXXXIV) posługuje się zasadniczo argumentacją biograficzną.

⁷ Cywiński, *op. cit.*, s. CXXXIV.

jest tymczasowym wcieleniem ducha. Natomiast za wysuniętą tu tezę, że Ja-Adwokat jest jeszcze jedną kreacją dziejową Lucyfera⁸, broniącego w tej roli przecież nie tylko magnata, któremu „łeb zdjęto”, ale i sprawy polskiej, a co za tym idzie, idei postępu, przemawiają dwa argumenty. Pierwszy to dowód rzeczowy, jaki stanowi chusta.

Z chustą-relikwią, umoczoną we krwi ofiarnika Zborowskiego po kaźni na wawelskim wzgórzu, staje Bukary przed zaświatowym trybunałem i to o nim mówi Samuel:

Hic advocatus cordis... mei... hic est
(akt V, w. 263)⁹

Właśnie tego, który poprzysiągł dochodzić sprawiedliwości w dniu jego męki, wybiera sobie teraz na obrońcę. I dalej, aby nie było wątpliwości, sam już Adwokat opowiada o swym uczynku:

Myślałem, że się przez tłum nie przetrączę
Mając myśl w trumnie umoczyć tą chustą.
(akt V, w. 828—829)

i dalej:

[...] ta jego krew jest teraz u mnie,
Hoc signum... — ... [...]
(akt V, w. 848—849)

W ten sposób krew męczennika pasowała buntowniczego antagonistę Chrystusa na obrońcę świętego. Nie jest to jednak paradoksem etycznym utworu z punktu widzenia kosmicznej biografii Lucyfera. „Idąc w górę” przeżył on zasadniczą ewolucję. Wznosił się też wraz ze sprawą, której obrony podjął się przed wiekami. Lucyfer i Samuel są bowiem rzecznikami tego samego prawa wzrastającej wolności duchów. Stając się orędownikiem Zborowskiego i jego idei polskości Bukary już w przedśmionku niebieskiego trybunału utożsamia się z cierpieniami „Chrystusowych”.

Drugim argumentem uzasadniającym utożsamienie: Bukary-Lucyfer-Adwokat-Ja jest stosunek tej wieloimiennej postaci do Boga. We wszystkich jej czynach i wypowiedziach odnajdujemy ten sam rys — namiętą obronę autonomii własnego działania i bunt, sprzeciw, „odwrócenie” od Boga (że jest to bunt dość osobliwy, o tym później). W wypowiedziach Lucyfera sprzeciw ten przejawia się w pełnych krwi, okrucieństwa i potworności obrazach pracy stwórczej ducha globowego. W ustach Bukarego ma charakter złośliwej przekory, nacechowanej mefistofelesowską nieco ironią. Na wargach Adwokata przemieni się we wspaniały patos wizji

⁸ Jako jedną postać interpretuje Lucyfera-Adwokata również M. Cieśła-Korytowska (*O wolności Mesjasza — „Samuel Zborowski”*, „Znak” nr 380/381 (1986)), z tym że dla niej Lucyfer-Adwokat jest figurą losu ducha ludzkiego, na podstawie której stara się odtworzyć swoistą antropologię dramatu.

⁹ Wszystkie cytaty z *Samuela Zborowskiego* podaję wedle wyd.: J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, T. 13, cz. 1. Wrocław 1963.

świętych szabel, rąbiących perłowe bramy Słonecznej Jeruzalem, w swoją teologię cudu.

Jedno jeszcze uderza w słowach tego wielokształtnego bohatera: jego stała niechęć, nawet wstręt do zastoju w świecie przyrody, w historii narodów, w dziejach ludzkości. Lucyfer jest fanatykiem przemiany, Adwokat mówi już o zmianie mającej określony kierunek i cel, o postępie. Jeden przekształcał formy natury, drugi chce popędzać uspione duchy ludów. I to nic, że przed sądem Chrystusa Adwokat zatracił rysy demonicznej potworności Lucyfera. W jego słowach dźwięczy nie tylko pokora baranka, lecz rozbrzmiewa całkiem donośnie ryk lwa, gotowego wymusić na Bogu akceptację własnej koncepcji samozbawienia Polski, a poprzez nią i globu.

Jedności Adwokata i Bukarego z Ja można dowodzić jedynie pośrednio. Wskazuje na nią identyczna postawa wobec jednej z kluczowych idei dramatu, idei polskiej. Przyjdzie jeszcze do tego wrócić, tu najważniejsze jest to, że zarówno Ja jak i Bukary oraz Adwokat utożsamiają się z nią w pełni, czują się jej reprezentantami. Bukary prosi o „wolny głos” za „mym narodem”, który „przed niebiańskim grodem” w „dwóch osobach stoi” (akt V, w. 267—279), tj. Zamoyskiego i Zborowskiego — nie ulega wątpliwości, że jest to naród polski. Z kolei Ja tak mówi o sprawie, z którą się identyfikuje:

Muszę iść za tą sprawą krok — za krokiem,
Wszędzie jej dotrzeć... iść na kształt widziadła,
Chwytać ją duchem tam, gdzie jest bez ciała,
Cierpieć na miejscach, gdzie ona upadła,
A triumfować — gdzie triumfowała,
[.]
A prawie... ginąć — tam, gdzie ona ginie.
(akt V, w. 309—313, 315)

Oczywiście idzie tu o sprawę ducha Samuela, „przez który duch... szła Polska w górę ...” (akt V, w. 344). Wreszcie ten sam lud nazywa Adwokat „mym narodem” (akt V, w. 532). W *Samuelu Zborowskim* sprawa banity to zarazem sprawa polska i sprawa globalna. Dlatego Bukary-Ja-Adwokat może być zarówno Polakiem, jak duchem globalnym. Sprawa narodu i porządek uniwersalny łączą się bowiem w nierozrwalną całość.

I na koniec pewien dowód tożsamości Ja i Adwokata o charakterze stylistycznym. Otóż Słowacki dość konsekwentnie stylizuje wywody Adwokata na rodzaj oracji wygłaszanych przez kontuszowego palestranta przed trybunałem dawnej Rzeczypospolitej. Również wypowiedź Ja jest utrzymywana w takim barwnym, nie wolnym od makaronizmów tonie, nawiązującym do sądowej retoryki szlacheckiej Polski.

W wypowiedzi Ja wcale nie dominuje pierwiastek podmiotowy. Przeciwnie, zasadniczy tok wywodu trzeba raczej określić jako próbę powiązania losu Zborowskiego z ogólnym wykładem genezyjskich praw

rozwoju ducha. To raczej Adwokat mówi nie tylko w pierwszej osobie, ale i o sobie. Zwłaszcza w jego dwu pierwszych wypowiedziach element osobisty dochodzi bardzo wyraźnie do głosu, stając się manifestacją świadomości własnej roli w genezyjskiej rzeczywistości duchowej. Zatem Ja, jako imię własne postaci, wydaje się być nie tyle sygnałem, że oto w tym momencie głos zabiera czy to sam autor, czy jakaś inna, odrębna *dramatis persona*, ile podkreśleniem łączności, a nawet utożsamienia Bukarego-Adwokata z Samuelem i jego sprawą. To znak najbardziej osobistego zaangażowania ducha globalnego po stronie ofiary Kanclerza.

Utożsamienie to ma bardzo doniosłe znaczenie dla problematyki moralnej dramatu. Uzasadnia szczególnie silnie splecenie w horyzoncie etycznym sprawy Lucyfera oraz sprawy Zborowskiego. Pierwsza dotyczy prawa swobodnego wyboru drogi powrotu ducha do Boga. W drugiej rzecz idzie o prawo i obowiązek przełamywania instytucjonalnych form życia zbiorowego w tym samym procesie postępu ku Absolutowi. I choć toczy się tylko jeden proces i występuje jeden adwokat, to nie jest on jedynie rzecznikiem swego klienta, ale wygłasza także żarliwe tyrady, by usprawiedliwić samego siebie. Racje ich obu uzupełniają się bowiem i wspierają się wzajemnie. W istocie zatem jest to jedna i ta sama sprawa buntowniczych duchów swobodnie wyznaczających własną drogę postępu. Co więcej, w jednym z licznych wariantów zakończenia dramatu, w tym, który Kleiner — bez poważniejszych argumentów merytorycznych zresztą — włączył do tekstu głównego, sprawa Lucyfera wysuwa się zdecydowanie na plan pierwszy. Oto Chrystus-sędzia nie podejmuje w ogóle rozstrzygnięcia sporu między Zborowskim a Zamoyskim. Znika, nie domówiwszy wyroku na gasnącego Adwokata. Za nim to opowiadają się natomiast, jako za „wielką duchową osobą”, oba pojednane już od-tąd duchy polskie. Sprawa Lucyfera stanowi więc klucz do moralnych dylematów *Samuela Zborowskiego*. W jej kontekście jedynie da się jeśli nie wyjaśnić, to przynajmniej przybliżyć etyczny aspekt duchowego upadku Eoliona.

Lucyfer jest postacią interesującą i zagadkową. Stosunek tej kreacji do tradycyjnych w chrześcijańskim kręgu kulturowym wyobrażeń o szatanie jest niejednoznaczny i oryginalny. Nawet na tle romantycznego prometeizmu i apoteozy buntu Lucyfer z *Samuela Zborowskiego* pozostaje postacią nie w pełni zrozumiałą. Nie wydaje się zresztą, by właśnie ta tradycja miała istotny wpływ na Słowackiego w okresie mistycznym — nikt jeszcze w literaturze polskiej, a może i europejskiej, w sposób tak wyrazisty i gorący nie bronił szatana¹⁰. Jakież to jest więc szatan, jeśli nie ogóle można tak nazwać „skazitelnego ducha” z dramatu?

¹⁰ Byronowski Lucyfer z *Kaina*, jakkolwiek nie mieści się również w stereotypowym obrazie szatana, to jednak działa w zupełnie odmiennej rzeczywistości. Jego bunt jest wyrazem sprzeciwu wobec Boga-Stwórcy, owego gnostyckiego Jehowy, Boga, który jest przede wszystkim władcą, tyranem, który nie potrafi stworzyć

Ortodoksyjnym, a nawet heterodoksyjnym nurtom chrześcijaństwa obca jest myśl o diable jako równoprawnym i odwiecznym przeciwniku Boga. Koncepcja boga zła pojawiła się jedynie w mitach sumero-akadyjskich i w mazdaizmie, skąd przeniknęła do manicheizmu, bardzo pośrednio oddziaływając na chrześcijaństwo¹¹. W tradycji europejskiej szatan jest istotą od Boga zależną w sensie ontologicznym, nie jest wieczny — jest stworzeniem, duchem, który z własnej woli, sam z siebie odwrócił się od Stworzyciela. Ujmuje to popularnie judaistyczny mit o upadłym czy strąconym aniele. Jest więc szatan buntownikiem, nierównym antagonistą Boga.

Tak określoną rolę zdaje się przyjmować i Lucyfer Słowackiego, choć nie jest stworzeniem, a raczej emancją Boga. I on staje wbrew Bożym zamysłom, stara się przeszkodzić w ich realizacji, jest przyczyną zła. Wszak Głos mówi o nim: „Iskariota” (akt III, w. 388), a on sam o sobie: „Ja wąż” (akt III, w. 180) i jeszcze:

W każdym nieszczęściu ludzkim moje pchnięcie,
W każdej łzie ludzkiej — jest moja trucizna...
Mój duch... jest każde zimne strachem zdjęcie...
(akt III, w. 381—383)

Przypisuje sobie wreszcie zniszczenie kładki, po której szli Helion i Dziewica, by uniemożliwić im przypomnienie sobie wielkich tajemnic pozwalających na ostateczną transfigurację globu przez „rozwiązanie” jego żywiołów. Wyznaje:

Gdy się w parowie
Karpackim... zesła z tamtym paliwodą,
Musiałem kładką się sam stać i kłodą
I żebra sobie samemu połamać...

świata pozbawionego zła, świata dla istot w pełni szczęśliwych. Boga, który prawdopodobnie wcale nie jest Najwyższym Panem, Boga, którego można się tylko bać, ale nigdy kochać. Lucyfer buntuje się w imię prawdy i dobra przeciwko Demiurgowi, który ukrywa przed człowiekiem jego faktyczny los, prawdziwy wymiar jego egzystencji — zło, nieszczęście i rozpacz. Szatan jest tu rzeczywistym, a nawet równorzędnym antagonistą Boga-Kreatora, duchem, który sprzeciwia się innemu duchowi i walczy z nim po wsze czasy. Dlatego Lucyfer Byrona jest tak bardzo prometejski. Pojednanie między Demiurgiem a szatanem jest w tej koncepcji niemożliwe, chyba żeby ten drugi wyrzekł się swej szlachetnej i pięknej istoty. Byron ratuje szatana w świecie radykalnie różnym od tego, jaki rysuje Słowacki, gdzie Bóg jest faktycznym Absolutem, którego miłować może nawet Lucyfer.

Z kolei Mefistofeles z *Fausta* Goethego ma wprawdzie świadomość, że siła, której jest częstką, „złego chce”, a mimo to zawsze „sprawia dobro”, to jednak ta samowiedza wydaje się raczej wyrazem bezsilności wobec Boga i Jego wyroków, te zaś wyznaczają szatanowi rolę narzędzia, mimo całej jego wiedzy, inteligencji, przenikliwości i mocy. Dramat Goethego nie jest zresztą próbą ocalenia czy usprawiedliwienia diabła, jak dzieje się w przypadku utworów Byrona i Słowackiego.

¹¹ Zob. L. Kołakowski, *Diabeł*. W: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 174—185. — H. Rousseau, *Bóg zła*. Tłumaczyła A. Kotalska. Warszawa 1988.

Bo nagle... duch w nich młody przestał kłamać
I już... dochodził tajemnic żywota.

(akt III, w. 60—65)

Takie jest jedno oblicze szatana, ale przemawiając przez usta Eoliona i potem przed Amfitrytą, Lucyfer wskazuje na siebie jako na stwórcę. Myśl, w której świat nie jest bezpośrednim tworem Boga, ale pochodzących odeń duchów, jest echem idei gnostyckich. Okazuje się, że cała „Iliada płazów” (akt III, w. 121), form pokracznych, nieudanych, często wstrętnych, lecz i groźnych, potężnych, pełnych mocy, jest świadectwem pracy szatańskiego ducha. Nie tylko, jest także świadectwem cierpień i ofiar, jakie ponosiły łamiąc kolejne formy, nie przywiązując się do ciała. Na możliwość ambiwalentnej oceny działań Lucyfera wskazują słowa dialogu Amfitryty i Diany:

AMFITRYTA: Zniszcz go..
DIANA: On cierpiał
AMFITRYTA On zły
DIANA: Szedł do góry.
AMFITRYTA: Ale źle płodził..
DIANA Ale szedł z cierpieniem
(akt III, w. 210—211)

Bunt szatana nie jest buntem absolutnym, mieści się w ramach pewnego porządku i nie jest odrzuceniem powrotu do Jedni, ale stanowi próbę wypracowania własnego szlaku¹². Próbę o tyle uzasadnioną, iż pierwotnie wszystko wskazywało na to, że Bóg ją akceptuje. Potwierdzają to słowa Eoliona z pierwszego snu. Jednak w pewnym momencie ta zgoda zostaje cofnięta, a łaska, obietnica i błogosławieństwo przechodzą na „ukochańce Boże” (akt I, w. 34), na tych, co pokornie mówią pacierze. I to rodzi lucyferyczny bunt, niezgodę na ścisłe określenie sposobu osiągnięcia Pełni, ale i gniewną nadzieję, że siła czynu zmusi ostatecznie Boga do pogodzenia się z wolą ducha:

I pokażę ci moc moją twórczą
Przez wiekowe pokolenia.
A ile razy rozplonę
Cały jako słońce złote,
Spotkam twe błogosławione
I spalę ogniem, i zgniotę
I wejdę... i wstanę z mogiły,
Aż mię przyjmiesz ...ducha siły —
Choćbym był od gadu krwawszy,
Za żywot i moc ukochawszy...
(akt I, w. 40—49)

Już w tym momencie dramatu Lucyfer przedstawia nową drogę zbawienia. W soteriologii utworu jest miejsce i na zbawcze naśladowanie

¹² Także Kleiner (op. cit., s. 57) i Cieśla-Korytowska (op. cit., s. 107—109) podkreślają, że bunt Lucyfera nie jest ostateczny.

Chrystusa, i na zbawczy bunt. W akcie V dramatu Adwokat mówi o zdobywaniu, szturmowaniu bram Słonecznej Jeruzalem. Na razie jej mieszkańcem jest tylko Chrystus, który ją osiągnął mocą swej ofiary. Adwokat grozi, że najedzie niebiańskie miasto w „milion Chrystusów” (akt V, w. 635), nieskończoną liczbą duchów doskonałych, które jak on, siłą swego cierpienia i czynu uzyskują prawo intromisji do świętego grodu. Tak w dramacie Słowackiego pojawia się koncepcja zbawiciela, który się sam zbawia, nieobca starożytnej gnozie. W ten sposób bunt przeciwko Bogu zyskuje swe etyczne racje, wolność duchów wobec wolności Absolutu otrzymuje możliwie najszersze ramy.

Osobliwy szatan Słowackiego chce więc i ma szansę wrócić do Boga. Sam wszakże przyznaje, że powodował ludzki ból i lęk, był przyczyną cierpienia, siewcą zła. Czyżby to wszystko miało mu zostać zapomniane? Różnorodne warianty zakończenia — liczne, przeważnie urwane, zawsze enigmatyczne — wskazują, jak trudno było poecie sformułować odpowiedź jednoznaczną. Jednakże wspomniana wersja zakończenia z tekstu głównego, w której słowa „już jasny” (akt V, w. 1193) odnosić się mogą zarówno do Samuela, jak i do jego obrońcy, oraz redakcja VIII, w której Chór domaga się, by Chrystus wskrzesił Adwokata (w. 42—43), nie zdają się zapowiadać potępienia, lecz przeciwnie — nadzieję, może pokutę.

W etycznym osądzie działań Lucyfera pomocne okazać się może przeniesienie na grunt etyki genezyjskiej klasycznego rozróżnienia między złem moralnym a złem cielesnym, fizycznym. Nie tylko w omawianym utworze, ale i w innych tekstach z okresu genezyjskiego cierpienie, ból, strach, śmierć nie są traktowane jako faktyczne zło, są one koniecznymi przypadłościami towarzyszącymi duchowi wcielonemu. Więcej, tylko tego rodzaju egzystencjalne ograniczenia umożliwiają duchowi przejście od jednej formy cielesnej ku innej, wyższej. Jest zatem w nich coś, co każe im przypisać wartość pozytywną. Choć z etycznego punktu widzenia istnieje różnica między doznawaniem, znoszeniem cierpienia a zadawaniem go, między dobrowolnym przyjęciem śmierci a zabijaniem, „złość Lucyfera”, nie bezkarna zapewne, nie wprowadza wszakże zła moralnego w obręb stworzonego przezeń świata.

Na Lucyferze zdają się jednak ciążyć winy w genezyjskim świecie nierównie poważniejsze — zbrodnie wstrzymania postępu ku Absolutowi. Duch globowy wyznaje, że był niegdyś Judaszem, wydał Boga-Człowieka, co więcej, przez jego śmierć chciał zahamować realizację Bożych planów. Nie jest to wszakże jedynie dopuszczalna interpretacja. Chrystus wskazać miał duchom drogę powrotu do Ojca przez pokorę, cierpienie, dobrowolną ofiarę, ale by mógł to posłanie spełnić, by zmartwychwstać, musiał umrzeć, ktoś musiał Go zabić. By dokonało się dobro, nieodzowne jest pewne zło, które je umożliwi. Lucyfer więc popełnił *beatum scelus* — zbrodnię błogosławioną, przyczynił się do realizacji misji Chrystusa, nie udaremnił planów Bożych, lecz je wypełnił, choć

w tak szokujący i paradoksalny sposób. Tak więc problem dobra i zła moralnego uzyskuje w dramacie ambiwalentne rozstrzygnięcie.

Z etycznego punktu widzenia bardziej skomplikowany charakter mają zarysowane w aktach II i III relacje między Lucyferem a Helionem i Dianą. Uniemożliwiając duchowi słonecznemu dotarcie do „tajemnic żywota”, duch globalny pozornie tylko hamuje proces przebóstwienia świata. W istocie chce nim pokierować własną wolą i mocą, według własnych planów. W ostatniej części utworu Adwokat, mówiąc o cierpieniach duchów, o ich pracy przełamywania kolejnych form dającej im prawo wejścia do świętego grodu nawet przemocą, wbrew woli Bożej, wypowiada znamienne słowa skierowane do Chrystusa:

Co? ja, w milion serc rosnąć, nie powtórzę...
Twojego życia i twojego cudu?
(akt V, w. 631—632)

Lucyfer nie przez cudze zasługi chce zbawienia, ale przez swój czyn. Stąd wydaje się, że odrzuca on drogę łaski, pojmowanej tradycyjnie. Jedyna łaska, jakiej pragnie od Boga, to pozostawienie wolności działania. Dlatego można sądzić, iż Lucyfer w swym pędzie ku niebu nie zniósłby, aby ktokolwiek inny wprowadzał go do bram Słonecznej Jeruzalem, aby też ktoś inny był odpowiedzialny za ostateczne przemienienie świata. Jest to zresztą duch, który mógłby o sobie powiedzieć: „gorliwość o dom Twój pożera mnie” (Ps 69 (68), 10)¹³. Który pierwszy po Chrystusie chce stanąć przed obliczem Boga z kolumną podobnych duchów i — kwestionując drogę zbawienia wiodącą poprzez ponadziemskie byty słoneczne, ku którym dąży Helion — pragnie na millenarystyczną modłę ściągnąć Słoneczną Jeruzalem na ziemię. W tradycyjnie chrześcijańskiej interpretacji takich dążeń zapewne zarzucono by Lucyferowi grzech pychy, ale w świecie dramatu tego rodzaju przewiny wobec Boga popełnić nie można lub przynajmniej Bóg Słowackiego jest skłonny dość łatwo ją przebaczyć.

Przy tak złożonej motywacji działań Bukarego-Lucyfera pozostaje do rozstrzygnięcia istotne pytanie, czy można usprawiedliwić moralnie wstrzymanie rozwoju ducha Eoliona, wytrącenia go z udziału w świętej sprawie postępu. Tak w tradycji chrześcijańskiej, jak i w obrębie dramatu Słowackiego szatan może czynić zło na tyle, na ile zgodę na nie wyrazi osoba przez niego nagabywana. Szatan ma w zasadzie do wyboru trzy sposoby postępowania: straszyć słabych, kusić silnych, a jednych i drugich ludzi. Skuteczność tych sposobów w wielkiej mierze jest zależna od woli tego, kto jest przedmiotem szatańskich zabiegów. Zatem

¹³ *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich [...] (*Biblia Tysiąclecia*). Wyd. 2, zmienione. Poznań—Warszawa 1971. Z tej edycji pochodzą też inne cytaty z *Pisma świętego*.

upadek ducha Eoliona nie mógł nastąpić bez jego winy lub błędu. Jednakże bardzo trudno wskazać w tekście na jakiś grzech tej postaci. Być nim nie może wiara faraona w trwałość i wartość form cielesnych. To przewinienie duch odpokutował snem przez tysiąclecia, a może przede wszystkim — zmył zeń piętno winy sposób, w jaki przeżył zmartwychwstanie Chrystusa. Nie jest też Eolion winny załeniwienia. Przeciwnie, dojrzewa w nim powoli wiedza o tajemnicach genezyjskich, którą będzie chciał wprowadzić w czyn. A jednak jego „duch na świecie zgasł...” (akt V, w. 18) i „ubył” (w. 19) z szeregu tych, którzy idą ku Panu. Nie „trup” on, „lecz gład...” — mówią o Helionie duchy z aktu V (w. 20).

Walka Lucyfera z Helionem zdaje się być konsekwencją ich rywalizacji o wybór właściwej drogi powrotu do Pełni. Dlaczego duch słoneczny przegrywa w tych zmaganiach? Maria Żmigrodzka wysuwa tezę, że winą Eoliona i Dziewczyny było to, że choć w swym kolejnym wcieleniu odrodzili się w kraju księcia Poloniusza, w przededniu powstania narodowego, pozostali całkowicie obcy idei polskiej¹⁴. Zgodzić się wypadnie, że mogło to być poważne przewinienie z punktu widzenia Lucyfera, utożsamiającego losy Polski i globu. Niemniej nie może to być grzech absolutny w perspektywie genezyjskiej. Helion miał prawo w imię wolności ducha, w imię swej opcji solarnej odrzucić drogę transfiguracji globu przez polskość, a nawet nie cofnąć się przed jej unicestwieniem.

W jednym tylko momencie obarczyć można ducha słonecznego winą, tłumaczy ona jednak nie sam upadek z górskiej kładki, czyli klęskę w starciu z Bukarym, lecz jej konsekwencję — żalosną przemianę młodego księcia. Jest to wina tchórzliwej słabości. W momencie upadku „Dusza zlekła się o ciało” (akt IV, w. 102), pozwoliła je opanować mąłemu, „rozumnemu” duchowi, który „O egzystencję ciała zatrwożony”, „przrzekł sobie...[...] strzec ciała” (XXIII, *Zaniechany dialog [...]*, w. 41—43). Jest to więc trochę tak jak u Platona. Dusza nie dlatego upadła, że poznała ograniczenia ciała i materii. Lecz dlatego właśnie dośkwiera jej cielesność, że popełniła grzech i przez to ugrzęzła w materialności.

Przegraną Heliona w walce dwóch „duchów siły” można by tłumaczyć także tym właśnie, że duch słoneczny okazał się słabszy. W pojęciu siły zawiera się tu wszakże wartość duchowa, której najwłaściwszym określeniem byłaby miłość. Wskazuje to, iż nie trzeba absolutyzować zarysowanego w pierwszym monologu Eoliona podziału na „ducha siły” i „duchy miłości, będące „ukochańcami” Chrystusowymi. Na pojmowanie Lucyfera jako ducha, który „idzie w górę” nie tylko przez cierpienie, ale i przez miłość, pozwala również fakt, że naczelnym motywem jego bun-

¹⁴ Zob. M. Żmigrodzka, *Związki między kosmosem a historią i Polską*. W zbiorze: *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje symposiumu*. Warszawa, 10—11 grudnia 1979. Warszawa 1981, s. 381—382.

tu nie jest przekora, złość, zazdrość, chęć pokonania Boga, zapanowania na chwilę czy na wieczność nad duchami i ludźmi, rodzenie zła dla samego zła. Powoduje nim miłość do Boga rozumiana jako „wznoszenie się ponad samego siebie, doskonalenie się poprzez umiejętność rezygnacji z tego, co jest, w imię tego czegoś, co będzie”¹⁵. Helion natomiast nie dość ukochał i nie był wystarczająco pewny swej drogi, i dlatego ustąpić musiał pola Lucyferowi, który umiłował ziemię aż do utożsamienia się z nią. Ziemię rozumianą nie tyle jako konkretny, materialny ciąg przemian bytów i form, lecz jako sposób rozwoju ducha, który w znacznej mierze sam stworzył i któremu przewodzi. I to m.in. sprawia, że w akcie V sprawa polska — sprawa globowa staje się ideą pierwszoplanową, Helion był duchem słabszym, bo uboższym w miłość i moc jej realizacji, duchem mniej gorliwym, to wszystko złożyło się na jego klęskę. Lucyfer góruje przy tym nad Helionem, a nawet Dianą pełnią swej wiedzy genezyjskiej, jego antagoniści bowiem muszą przypominać sobie mozolnie jej elementy w kolejnych wcieleniach, nie dochodząc wszakże do poznania ostatecznych tajemnic. Ta wiedza — pamięć dziejów własnych i świata stworzonego — jest chwałą ducha przed Bogiem i najdonioślejszym dowodem jego wielkości i rangi o charakterze właśnie etycznym. Przyczyna przegranej Heliona leży więc nie tyle w charakterze jego czynów, ile w nim samym, w jego naturze, duchowej istocie. Ta zaś pozostanie tajemnicą, wyjaśnienia innego logika genezyjskiej rzeczywistości chyba nam nie dostarczy. Można by znaleźć jeszcze jeden trop, ale i on nie zaprowadzi nas do źródła tajemnicy, a jedynie w jego pobliże.

Myśl filozoficzna i religijna dawno już odkryła konflikt między wszechwiedzą i wszechmocą Absolutu a wolnością człowieka. Dwa skrajne stanowiska, oczywiście w wielkim skrócie, przedstawiałyby się następująco. Albo Bóg stwarza świat i rządzi jego dziejami według swoich planów, a wtedy powołanym przez niego do bytu istotom pozostaje jedynie mniej czy bardziej bierna i zdeterminowana realizacja zamiarów Najwyższego. Albo byty powołane przez Boga same, według własnej, niczym nieomal nie skrepowanej woli tworzą uniwersum, wprowadzają w nim ład, chaos przekształcają w kosmos. Wtedy z kolei ograniczona zostaje wszechmoc Kreatora, a w konsekwencji On sam staje się paradoksalnym Bytem Absolutnym, który potrzebuje pomocy swych własnych stworzeń, by się w pełni urzeczywistnić. Pierwszy Poruszyiciel nie tyle istnieje, trwa, bytuje w swej doskonałości, co staje się.

W rzeczywistości genezyjskiej, gdzie duchy są całkowicie niemal odpowiedzialne za kształt i los świata, Bóg zdaje się być bliższy, a raczej bardziej możliwy do opisanego w perspektywie ostatniego z nakreślonych pobieżnie modeli myślowych. Z drugiej strony w całym „dziele genezyj-

¹⁵ Cieśła-Korytowska, *op. cit.*, s. 115.

skim” dość wyraźnie są wskazówki świadczące o istnieniu planu Opatrzności w stosunku do ludzi-duchów, narodów, globu, wszechświata.

To wszystko pozwala zobaczyć spór Eoliona z Lucyferem w jeszcze jednym wymiarze. Być może zgodnie z tym, co zawierał Wielki Zwój dziejów ducha, jednemu z nich było z góry dane powalić przeciwnika, by dopełniło się zbawienie. Brat Diany „ubył”, bo takie były nieprzeknione i nieodgadnione sądy Boże. To wcale nie oznacza, że nie zapowiadane, lecz świadczy o tym, że usiłowanie przeniknięcia ich sensu musi się rozbić o złoty i wyniosły mur Świętej Tajemnicy. Ale przecież wewnętrzna logika rewelacji mistycznej pozostaje poza wszystkim, co potrafimy opisać, sklasyfikować, uzasadnić — właśnie tym, co nieprzeknione, niekomunikowalne w żaden sposób: tajemnicą.

Wszystkie wskazane tu możliwości interpretowania etycznych aspektów zwycięstwa Lucyfera nad Helionem nie dostarczają odpowiedzi na pytanie, czy doprowadzenie do upadku antagonisty można uznać za grzech ducha globalnego. Nie zdradza on — ani jako Bukary, ani jako Adwokat — żadnego poczucia winy wobec Heliona. Istnieją jednak poszlaki, że ma poczucie odpowiedzialności za jego dalsze losy. W jednym z wariantów zakończenia okazuje się, że ma on doprowadzić do zbawienia jeszcze jednego ducha — zgodnie z domysłem Kleinera chodzić by tu mogło właśnie o Heliona¹⁶.

Powiązanie ducha globalnego i ducha słonecznego ze sprawą Samuela Zborowskiego w planie dramaturgicznym uważa się zazwyczaj za nader luźne bądź tylko zewnętrzne, oparte na wstąpieniu ducha Zamoyckiego w ciało wstrząśniętego domniemaną śmiercią syna Księcia Poloniusza. Uzyskuje ono jednak pełne uzasadnienie w zaproponowanej tu logice działań Lucyfera. Broniąc własnej drogi powrotu do Boga poprzez wznoszenie bytu globalnego ku wolności ducha, musi bronić najpełniejszej ziemskiej formy tej wolności — idei polskiej, sponiewieranej jakoby i śmiertelnie zagrożonej kaźnią Zborowskiego. Dlatego otwiera stare mogiły i wytacza spór sprzed 300 lat przed trybunał niebieski. Prowokacyjnym sygnałem odrębności kryteriów moralnych dominujących w świecie genezyjskim było całkowite zlekceważenie przez poetę ocen osławionego warchoła utrwalonych w tradycji, pasowanie go na rycerza bez skazy, „najpełniejsze wcielenie idei polskiej”¹⁷. Ideą polską, przypomnijmy, jest „wolność duchowa, a jej formą staranie »o wolność jak największą w formach Rządu... tak... aby rosnący w piękność Duch nie miał żadnej przeszkody«”¹⁸. Adwokat dorzuca tu jeszcze jeden motyw: miłość ojczyzny, uczucie nieegoistyczne, wyzwajające cnoty z genezyjskiego punktu widzenia najcenniejsze, tj. heroizm i ducha ofiary. Samuel uznany został za męczennika, gdyż odważył się powrócić do kraju,

¹⁶ Kleiner, *op. cit.*, s. 97.

¹⁷ Żmigrodzka, *op. cit.*, s. 379.

¹⁸ *Ibidem*, s. 375.

woląc śmierć od utraty ojczyzny. Tak więc ścięcie banity nie zostało przedstawione jako najsurowsza choćby kara za zabójstwo, obrazę majestatu, zlekceważenie wyroku wygnania, spiski przeciw królowi, lecz właśnie jako bezprawie czy zbrodnia w majestacie prawa, a zamordowanie wolności i patriotyzmu¹⁹. Dlatego na sądzie Chrystusowym dawny oskarżony przemówi głosem prokuratora, a dawny sędzia próżno będzie poszukiwał obrońcy. Na czym zatem polegał występek Kanclerza? Adwokat tak mówi:

Panie! tu była wielka Polski zdrada,
Tu, w tym człowieku — co na kształt latarni
Używa teraz głowy i roznieca
Krew swą... a tego Kanclerza oświeca
I pokazuje trupem... Polskę ścięto...
(akt V, w. 1008—1012)

Duch Zamoyskiego ma więc odpowiadać nie tylko za zabicie człowieka, a raczej, mówiąc w terminach genezyjskich, zniszczenie formy innego wielkiego ducha. Ma odpowiadać za niedopuszczenie do dalszego rozwoju kraju, przez który „ducha droga [...] idzie” (akt IV, w. 459—460). Kanclerz jest winny wstrzymania postępu ducha dążącego do maksymalnej swobody i wolności, gdyż to Polska jedynie może prowadzić do miasta św. Jana wszystkie inne narody. Adwokat uważa za udowodnione z góry, że:

[...] przez ojczyznę naszą... szło zbawienie,
Ze ona była ostatecznym końcem
Żywota ducha ludzkiego [...]
(akt V, w. 1158—1160)

Kanclerz zostaje więc ukazany jako osoba, która obarczyła się jednym z najcięższych występków w świecie etyki genezyjskiej. Konflikt między etyką prawa a moralnością ducha staje się jeszcze bardziej wyrazisty, gdy prześledzi się sposób, w jaki duch Zamoyskiego broni swoich racji, i porówna się go z argumentacją, którą posługuje się Bukary-Adwokat oraz jego mocodawca. Uderzające jest to, że Kanclerz zachowuje się i mówi tak, jak gdyby genezyjska hierarchia wartości była mu zupełnie nie znana. Mówi o swoich zasługach dla państwa, kultury, przeciwstawiając im szkodliwe i godzące w wartości, które realizował — postęпки Zborowskiego. Powołuje się na prawa ludzkie i Boskie, dobro króla, dobro kraju. Pyta Kanclerz:

Kto mię tu oskarża?
Jakiś buntownik... któremu łeb zdjęto
(akt V, w. 152—153)

¹⁹ Zborowski intrygował romantyków. W dwu poświęconych mu powieściach, *Zamku krakowskim* (1847—1848) H. Rzewuskiego i *Samuelu Zborowskim* J. Dzierzkowskiego (1848), kara, jaka go spotyka, nie jest zasadniczo kwestionowana, choć uznana za okrutną, za to sam Zborowski ukazany jest jako postać nietuzinkowa, oryginalna, nie mieszcząca się w stereotypie banity-awanturnika.

i dalej:

Coż ja zabiłem?... czy jakiego Greka,
W którym wyrocznia bogów wielkich gada?
Czy mistrza myśli? czy ludów człowieka?
[.]
[...] czy sztuk opiekuna?
Czy akademików — zakładowcę?

(akt V, w. 1021—1026)

Zamoyski zdaje się zupełnie nie rozumieć, o co go się oskarża, w imię czego został naruszony jego grobowy sen. Argumenty, które przytoczą Zborowski i Adwokat, nie są dla Kanclerza tylko prostym obwinieniem, są one dlań także rodzajem wtajemniczenia w odwieczne sprawy ducha, a że nie była to inicjacja — czy może raczej anamneza, daremna, świadczy zakończenie dramatu.

Nasuwa się pytanie, czy wartości, których reprezentantem chce być Zamoyski, są w etyce genezyjskiej jednoznacznie odrzucone. Odpowiedzi należy poszukać w słowach Adwokata:

[...] O człowieku,
Czemuś ty w innym nie wstał, jasnym wieku,
Czemuś o teraz w innym nie wstał kraju,
[.]
Tam byłbyś wyższy nad lud całym czołem;
Dla nas ty szatan — tam byłbyś aniołem.
U nas ty jesteś nie ludzki — nie bratni,
I za ostatnim Polakiem ostatni.

(akt V, w. 1043—1052)

Napotykam tu bardzo istotną cechę charakteryzującą intencje etyczne dramatu, a nieobcą i innym utworom z okresu genezyjskiego. Cechę tę można określić jako względność niektórych wartości i norm. To, co jest dobre na pewnym etapie rozwoju ducha, na innym, w którym realizują się wyższe formy, zostanie ocenione negatywnie. Wyrazistym przykładem jest tu stosunek do prawa. Prawo jest formą niematerialną, lecz ustrojową, organizującą życie zbiorowe ludzi — wcielonych duchów. W chwili gdy zaczyna ono ograniczać swobodę ducha, musi ulec rozbiciu, musi zostać przekroczone i odrzucone. Ten, kto go broni, występuje jako zwolennik skostniałych ram ograniczających duchową wolność. W dramacie pojawia się apoteoza postępowania Zborowskiego i akceptacja buntu Lucyfera przeciwko prawu Bożemu, gdyż duch na swej drodze do Pełni nie może się kierować przede wszystkim prawem, obowiązkiem, ale miłością i wolnością. Jego ofiary nie mają być wypełnianiem litery, lecz realizacją twórczego łaknienia Boga. Wszak napisane jest: „litera bowiem zabija, a duch ożywia” (2 Kor 3, 6)

Podobnie jak prawo, tak nauka oraz sztuka poddane tu zostały relatywizacji. Model kultury, który reprezentuje Zamoyski, mecenas, założyciel akademii, zostaje przez Adwokata całkowicie zdezwauowany. Nie

oznacza to, że cywilizacja Europy Odrodzenia nie niosła żadnych faktycznych wartości, że zostaje tu absolutnie zakwestionowana jej wiedza, bogactwo i piękno. Po prostu krajowi, w którym się duch „wielmożnił”, nie była ona zdolna dać niczego istotnego, a wręcz przeciwnie, mogła odwracać Polaków od tego, co najważniejsze. Nadto ta sztuka i nauka zawierała w sobie jakąś istotową niezgodność z tym, co za Mochnackim moglibyśmy nazwać samym jestestwem narodu. Czy zatem sztuka nie waży nic? Czy cała ludzka wiedza to tylko nadęta bańka mydlana, kolorowe cacko?

Faktyczna wartość sztuki zależy od tego, na ile potrafi przekazać, w sposób dla siebie charakterystyczny, prawdy odnoszące się do spraw ducha. Stąd słowa Adwokata:

Coż twoja wielka sztuka Polsce rzekła?
Jakie odkryła duchom tajemnice?
(akt V, w. 1108—1109)

i dalej:

U nas... gdy sądzą jakiego pisarza,
A on na chwilę głos i lutnię złoży,
To mówią — milczy — bo niebo otworzy,
Milczy — bo zbiera teraz siłę duszy,
Którą kraj wskrzesi — i z mogiły ruszy.
(akt V, w. 1124—1128)

Dzieło sztuki łączy w sobie wartość estetyczną z objawieniem, jest jak tekst natchnionego artysty-mistyka. Właściwie jawi się zarazem jako obiekt artystycznej kreacji i hierofania. To święta księga, choć nie wszyscy umieją ją czytać. Sztuka niesie zatem szczególny rodzaj wiedzy, dostępny także poza jej obszarem. Ten typ wiedzy wyróżnia się nie tylko swą ezoterycznością. Wiedza, znajomość genezyjskich praw świata ducha to warunek konieczny zbawienia. Duch ma obowiązek „rozdziwiać tajemnice” i w imię tej świętej ciekawości wiele mu wolno. U Słowackiego, jak w gnozie, bez określonej wiedzy nie ma zbawienia, ale inaczej niż w gnozie — sama wiedza nie zbawi²⁰. Wymagany jest czyn, aktywność pozwalająca zdobywać Wiedzę i realizować jej wskazania.

Odczytywanie dramatu w perspektywie etycznej każe zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt w oskarżeniu Kanclerza przez Zborowskiego i Bukarego-Adwokata. Zarzucają mu oni brak ludzkich odruchów, nieczułość, nadmierną srogość i pychę. Nadto ścięty magnat, świecący swą głową jak krwawą latarnią, wyrzuca Hetmanowi brak szacunku dla ludzkiego ciała. Ciało, którego nienaruszalność jest zagwarantowana przez prawa królewskie, a które jest „budową doskonałą”, „Chrystusa wzorem” (akt V, w. 107, 108). To ciało wydane katu jest pohańbione, a przez nie sponie-

²⁰ O roli wiedzy w *Samuelu Zborowskim* pisze obszernie Cieśla-Korytowska (op. cit., s. 109—112).

wierany zostaje i duch. Tak w genezyjskim świecie wartości nawet to, co materialne, co jest jedynie formą, indywidualnym kształtem, zyskuje swoją godność, której deptanie zostaje napiętnowane, bo ta cielesna powłoka będąca wyrazem pracy ducha posiada jakąś wewnętrzną suwerenność. Należy dostrzec, że nawet przed Bożym trybunałem duchy Zamoyskiego i Zborowskiego występują w postaci jakoś cielesnej. Bo duch, a staje w delii, w kontuszu, przy szabli, z szyją tłustą, z łbem uciętym. Warto podkreślić, że w mistycznej koncepcji Słowackiego ciało nie było nigdy napiętnowane samo przez się, przeciwnie — jako twór ducha, jego trudu, jest wprawdzie czymś chwilowym, przemijającym, ale bytowo koniecznym.

Mimo tak wielostronnego umotywowania zbrodniczości działań Kancelarza nie zostaje on przez Chrystusa potępiony. W finale tekstu głównego oczyszczony przez „przeście sędziego” (akt V, w. 1199). staje u boku przebaczonego mu Samuela. Zresztą nawet rozstrzygnięcia w II redakcji zakończenia trzeba interpretować raczej jako skazanie na pokutę niż potępienie Zamoyskiego. Chór duchów w końcu aktu III mówi:

Gdzież piekło... to widmo babie,
Ten dawny... gobelin... stary,
Te blade słońcem jedwabie,
Gdzie z mar już się stały mary,
Z kolorów słońcem wypite?

(w. 394—398)

Tak pojawia się w dramacie koncepcja rozstrzygnięcia problemu zła poprzez apokatastazę. W ostatecznym rozrachunku zło jest tak samo konieczne jak dobro, jest drugą stroną dobra, a zatem musi być zbawione czy nawet samo może się zbawić:

Bo nie ten, kto w piekło wierzy,
Tej starej siatki pajęczej,
Gdzieś na płomienistej tęczy
Płonącej... duchem się leka,
Ale ten, przed którym pęka
Ten świat objęty ramiony,
Miłością serca skruszony,
Z tajemnic wypowiedany
Jak nimfa... jasna i złota,
Ten tylko będzie wpisany
W ostatnie księgi żywota...

(w. 463—473)

Nawet dla zaleniwionych duchów elementarnych, takich jak Amfitryta i jej sługi, i tych uśpionych, jak Heliana, i tych, co jak Eolion „ubyli”, w ten sposób otwiera się nadzieja.

Oczywiście takie rozstrzygnięcie kwestii istnienia zła powoduje nieusuwalną w zasadzie trudność, o której wspomina Leszek Kołakowski, pisząc, że „nadzieja na całkowite wykorzenienie zła w przyszłości wystawia te-

rażniejszości uniewinniający wyrok”²¹. Przy takim rozwiązaniu zło przestaje być sobą, niejako traci swą realność, bo cokolwiek by ktoś uczynił, obojętnie, czy byłby świętym, czy zbrodniarzem, to i tak jego działanie ostatecznie prowadzi do zbawienia i z konieczności musi być usprawiedliwione. Problem zła okazuje się kwestią iluzoryczną i wtórną. Zarówno epistemologicznie (rozpoznawanie zła), jak i etycznie (pełnienie zła)²². Toteż pod dużym znakiem zapytania staje sens istnienia etyki i moralnych ocen w ogóle, gdyż zaczyna im brakować ostatecznego uzasadnienia. I to nie tego uzasadnienia pojmowanego jako kara lub nagroda za nieczne albo sprawiedliwe życie, ale owego podstawowego kryterium rozróżniającego czyny etycznie dobre i etycznie złe. Słowacki zdaje się widzieć niebezpieczeństwo podobnego rozwiązania i dlatego, na zasadzie antynomii i paradoksu, wprowadza do świata ewoluujących duchów etykę pracy, ofiary, wyrzeczeń, cierpienia, ale i wzniosłości, dumy, siły, bezwzględności. Etykę relatywnej — co prawda — nagrody i pokuty. Piętrząc paradoksy, urzeczywistnia antynomiczny wewnętrznie ład moralny w świecie, który w istocie winien być wszelkiej etyki pozbawiony.

Wróćmy jeszcze na chwilę do Lucyfera. Jeśli odwieczny problem zła rozwiążemy tak, jak zostało to przed chwilą naszkicowane, to oczywiście w takiej rzeczywistości nie ma miejsca ani na prawdziwe piekło, o czym już była mowa, ani na prawdziwego szatana. Nie pozwala na to logika genezyjskiego świata. Diabeł pragnie tego, co sprzeciwia się Bogu. W rzeczywistości dramatu, w którym planom Bożym najbardziej zagraża zastój, szatan musiałby być jakimś uosobieniem bezruchu, a piekło morzem martwoty. Taki charakter ma jednak — i to zapewne do czasu — Amfitryta i jej królestwo. I pod tym względem Lucyfer Słowackiego jest postacią arcyciekawą. Gdyby chciał być zwykłym diabłem, musiałby nawiązać do lenistwa, zatrzymania, zadowolenia z istniejącego stanu rzeczy. Tymczasem on sam zostaje ukazany jako przyczyna wielu istotnych przemian, jako ten, którego pali żądza działania:

Dopókiż będzie to żądanie we mnie,
Ażeby ten świat — nic nie mógł beze mnie?...
(akt III, w. 379—380)

W świetle wartości genezyjskich moralna ocena Lucyfera nie może zatem wypaść negatywnie. Lucyfer staje się wręcz drugim obok Chrystusa wzorem dla ducha ewoluującego ku Pełni. Buntowniczy czyn w imię najwyższych praw genezyjskich nie tylko jest etycznie nienaganny, ale ma wymiar zbawczy.

²¹ Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, s. 155.

²² Kołakowski (*Czy diabeł może być zbawiony*, s. 149—157) zajmuje się raczej kulturowymi i cywilizacyjnymi skutkami idei ostatecznego pojednania dobra i zła. Niezmiernie ważny — jak podkreśla — aspekt etyczny tego zagadnienia interesuje go przede wszystkim na tym tle.

Wymiar etyczny dramatu to przede wszystkim wymiar czynu i ofiary. Etyka łaski, nadziei, oczekiwania, cierpliwego znoszenia losu zostaje wyraźnie odrzucona. Natomiast akceptację zyskuje twórczy bunt, bo tylko sprzeciw wobec starych form pozwala rodzić nowe i jedynie taka ciągła negacja i wieczne niezaspokojenie ducha pozwalają mu wciąż przekraczać siebie na drodze do tego, co nieskończone i doskonałe, na drodze do boskości. Każde zadowolenie grozi niebezpieczeństwem skostnienia, zamknięcia w istniejącym kształcie, coś z tego, że pięknym i kunsztownym, jeśli nieuchronnie zabijającym swobodę ducha, powodującym jego skarlenie.

Czyn ducha jest działaniem indywidualnym, jakkolwiek forma, jaką wypracowuje, może stać się szczeblem postępu dla wielu innych. Wybór drogi do Jedni jest wyborem indywidualnym, na szlaku tym duch, nie będąc niczym skrępowany, buduje nowe kształty, a im gorliwiej tworzy, gwałtowniej poszukuje, goręcej kocha i nienawidzi, choćby i błdził, tym wyższe jest jego miejsce w hierarchii Bożych aniołów. Taka jest droga Lucyfera i Zborowskiego. Każdy z nich jest w jakiejś mierze kreatorem, stwórcą świata, świata zmysłowych kształtów, świata norm ustrojowych i etycznych, wreszcie świata znaczeń. Każdy jest też burzycielem uniwersum starego, zastanego i spleśniałego. W ich życiu misja, jaką ma spełnić duch, w tajemniczy sposób łączy się z wolnym wyborem postawy, którą reprezentuje. Można też powiedzieć, że jest to związek paradoksalny, gdyż z góry wyznaczone powołanie zdaje się wykluczać wolny wybór. Tradycyjna logika oparta na zasadzie sprzeczności staje bezradna wobec takich wyzwń, ludzki umysł może się albo upokorzyć i uwierzyć, albo odrzucić prawdy objawione wtajemniczonym.

Proces nieustannego przeistaczania się ducha nie jest czasowo otwarty, nieograniczony, ale nie jest też zamknięty w strukturze koła. Zmierza ku osiągnięciu doskonałej Pełni. Nie jest to obłędny kołowrót przemijających form, które wiecznie się odtwarzają i rozsypują, lecz nieustanny proces doskonalenia się i rozwoju ducha w permanentnej rewolucji. Zatem ostateczny cel i kres są wyraźnie określone. Inaczej zbawienie byłoby niemożliwe. W mocno akcentowanym w dramacie wątku eschatologicznym punktem centralnym jest wizja świętego miasta, które widział św. Jan w swoim objawieniu, obraz Słonecznej Jeruzalem. To tam, do tego leżącego poza czasem i przestrzenią grodu, zdążają kolumny duchów, by zjednoczyć się z Absolutem. Zrozumiały też stają się na tym tle opór wobec każdej formy prawa, także i moralnego. Koniecznością i wartością etyczną okazuje się jego ciągle przełamywanie. W takim ujęciu jednak ów nakaz postępu staje się nadrzędną metanormą i w konsekwencji ogólnym prawem, tym razem jednak już nienaruszalnym. Bo tak jak niższa forma materialna ginie, by zrobić miejsce wyższej, tak i „prawo miecza” (akt V, w. 735) musi ustąpić przed prawem, „co wolność ducha zabezpiecza” (akt V, w. 734). System Słowackiego nie jest akceptacją duchowej anarchii,

czyli wolności absolutnej. Łamanie prawa ma kres, jest nim zjednoczenie duchów z Pełnią, zjednoczenie pojmowane paradoksalnie: jako i konieczne, i zarazem całkowicie dobrowolne.

Nie da się rozważań o etycznej problematyce dramatu zamknąć kilkoma wartościującymi ocenami. Rzeczywistość, którą tworzy poetycka wyobraźnia Słowackiego, oparta, jak sądził, na mistycznym objawieniu, nie poddaje się empirycznej weryfikacji, krytycznej, racjonalnej refleksji. Interpretator nie ma prawa wykroczyć poza granice opisu, nieustannych pytań, odwołań, domysłów, możliwości. Próba oceny przy pomocy innych kryteriów niż oryginalność, samodzielność czy pomysłowość byłaby przejściem na pozycję wyznawcy lub inkwizytora. Stworzony w dramacie porządek etyczny daje największą wolność duchom idącym przez kolejne wcielenia i obciąża je zarazem maksymalną odpowiedzialnością za kształt świata. Dzięki temu porządkowi uzyskują one najwyższy status bytowy, szansę zrównania z Bogiem, które w pełni nastąpić może po ostatecznej transfiguracji globu. Być może, iż dla chłodno myślącego sceptyka taki ład etyczny byłby równoznaczny z piekłem, ale w świecie genezyjskim piekła nie ma i sceptyk razem z diabłem zostałby zbawiony.