

*PIOTR KOPROWSKI*

Uniwersytet Gdański w Gdańsku

piotrkoprowski12@wp.pl

ORCID: 0000-0003-1016-9582

## WĄTKI GNOSTYCKIE W MYŚLI GENEZYJSKIEJ JULIUSZA SŁOWACKIEGO

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2019.015>

### Streszczenie

Powstałe w drugiej połowie lat czterdziestych XIX wieku tzw. genezyjskie dzieła Juliusza Słowackiego, a także pochodząca z tego okresu korespondencja, są od wielu lat przedmiotem zainteresowania badaczy literatury i myśli doby romantyzmu. Analizują oni i interpretują tę część spuścizny twórczej poety, myśliciela, w zależności od przyjętego „klucza” ideowo-artystycznego. Powstają więc nierzadko diametralnie odmienne oceny danego motywu czy wątku myśli twórcy. Niniejszy artykuł jest próbą spojrzenia na rzeczoną spuściznę, przede wszystkim na *Genezis z Ducha, Króla-Ducha* i niektóre listy, poprzez pryzmat gnostycyzmu. Świat idei Słowackiego w okresie genezyjskim można postrzegać w kontekście gnostycyzmu, ale tego rodzaju ujęcie z pewnością nie jest ujęciem bezalternatywnym. W porządku poznawczym, jako gnoza, czy precyzyjniej rzecz ujmując – jako teistyczna gnoza mistyczna, stanowi on wyraz doświadczenia przez poetę samego siebie, jest opisem struktur i życia psychiki. Z kolei w porządku ontologicznym ta ostatnia jawi się jako „ściągnięta” struktura i egzystencja Ducha, czy szerzej – boskości, okazuje się światem przejawień tegoż Ducha. Należy wystrzegać się pokusy racjonalizacji owej „całości”, nie można zapominać o tym, iż dana treść przekracza – ze względu na formę i swój przedmiot – możliwości dyskursu filozoficznego.

**Słowa kluczowe:** *gnoza; gnostycyzm; myśl genezyjska; dobro; zło; Duch; teistyczna gnoza mistyczna*

## Gnostic Elements in Juliusz Słowacki's Genesisian Thought

## Summary

So-called “Genesisian works” written in the second half of the 1840s by Juliusz Słowacki, as well as his correspondence from this period, have been a subject of interest of Romanticism literature researchers for many years. They analyse this part of the creative heritage of the poet in dependence on the ideological and artistic “key”. Therefore, many different opinions about a given motif or the writer’s thoughts are often proposed. This article is an attempt to understand Słowacki’s legacy, above all “The Genesis of the Spirit”, “The Spirit-King” and some letters, from the Gnostic perspective. His universe of ideas in that particular period can be seen in the context of Gnosticism; however, this kind of interpretative is certainly open to criticism. The Gnostic cognitive process or, precisely speaking, the theistic mystical Gnosis is an expression of experience of the poet himself. It is a description of the psychic structure and existence. On the other hand, in the ontological order, the psychic existence appears as a “copied” structure and existence of the Spirit or even the Divinity. It turns out to be a world of manifestations of the same Spirit. One should not rationalise that “whole” as the given content exceeds – due to its form and its object – the capacity of a philosophical discourse.

**Keywords:** *Gnosis; Gnosticism; Genesisian thought; good; evil; spirit; theistic mystical gnosis*

Powstałe w drugiej połowie lat czterdziestych XIX wieku tzw. genezyjskie dzieła Juliusza Słowackiego, a także pochodząca z tego okresu korespondencja, są od wielu lat przedmiotem zainteresowania badaczy literatury i myśli doby romantyzmu. Analizują oni i interpretują tę część spuścizny twórczej poety, myśliciela, w zależności od przyjętego „klucza” ideowo-artystycznego<sup>1</sup>. Powstają więc nierzadko diametralnie odmienne oceny danego motywu czy wątku myśli autora<sup>2</sup>. Osoba pisząca te słowa zamierza spojrzeć na rzeczoną spuściznę, przede wszystkim na *Genezis z Ducha, Króla-Ducha* i niektóre listy, poprzez pryzmat gnostycyzmu. Będzie to zarazem swoisty przyczynek do dojrzałej biografii duchowo-intelektualnej Słowackiego.

<sup>1</sup> P. Koprowski, *Duch i ludzie w myśli genezyjskiej Juliusza Słowackiego. Etiuda badawcza*, „Studia Pelplińskie” 2018, t. 52, s. 185.

<sup>2</sup> Por. m.in. M. Dernałowicz, *Juliusz Słowacki*, Interpress, Warszawa 1985, s. 116–119; *Słowacki mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 15–20.

Ważną cechą gnostycyzmu, uformowanego w czasach późnego antyku (II–III w.) w Antiochii, Aleksandrii, Rzymie, Palestynie oraz na terenach Azji Mniejszej, obejmującego m.in. takie ruchy religijne, jak: manicheizm, walentynianizm, mandaizm, jest odróżnienie Boga-Stwórcy, który stworzył widzialny świat od transcendentnego wobec realnej rzeczywistości „Ojca Światłości”, przedstawianego często w kategoriach „Praczlówka” bądź „Wielkiego Człowieka”. Z kolei demiurg jest tworem niższym, nie o konsystencji duchowej, lecz „psychicznej”. Jego powstanie łączono z upadkiem jednego z eonów, najczęściej natury żeńskiej (określano go mianem Sophii), choć niekiedy również męskiej (mówiono wówczas o tzw. Praczlówku). Wskazywano, iż upadła część światłości, tracąc gnozę Ojca, wypadła z pleromy w nicość, gdzie pograżyła się w smutku, bezradności i przerażeniu. „Nieznajomość Ojca stworzyła strach i trwogę. Strach zaś wzmocnił się jak mgła tak, że nikt nie był w stanie widzieć”<sup>3</sup>. Owe stany negatywne krzepły, krystalizując się w quasi-substancjalny cień, błąd lub w materię, z których to jakości wyłoniła się postać demiurga. Ten ostatni pochodzi więc z boskości, przy czym wyraża jej negatywność. Do najbardziej znaczących cech gnostyckiego demiurga należą: niewiedza (odnosi się ona przede wszystkim do rzeczy znajdujących się ponad demiurgiem), a także próżność i arogancja, wynikające z tego, iż jest on sam i predysponuje do bycia jedynym, najwyższym Bogiem<sup>4</sup>. Demiurg, mimo że nie posiada idei świata i mocy twórczej, pragnie ów świat stworzyć. Jego światotwórczymi działaniami kieruje skrycie Sophia, a niekiedy nawet i Chrystus – jeden z najwyższych eonów. Demiurg, zdaniem Ireneusza z Lyonu (ok. 140–202), „pragnął naśladować również bezgraniczną, wieczną, nieskończoną i aczasową naturę wyższej Ogodady (osiem pierwszych eonów w pleromie), lecz nie potrafił wyrazić jej niezmiennej wieczności. Jako że był w istocie owocem błędu, wcielił wieczność eonów w czasy, epoki i długie szeregi lat, łudząc się, że ilością czasu zastąpi ich nieskończoność. W ten sposób prawda mu uciekła, a on poszedł drogą kłamstwa”<sup>5</sup>.

Kreator stworzył twór, który w założeniu miał być podobny do świata wyższego, a w rzeczy samej stał się jedynie zniekształconą formą tegoż świata. W demiurgiczny świat dostały się – co prawda – iskry boskości, pochodzące od Sophii, lecz demiurg uwięził je. Wyzyskał w tym celu fakt stworzenia przezeń cielesnej powłoki człowieka. Za sprawą przelewania iskier światłości w akcie prokreacji, cząstki boskiej Sophii nie powracają, nawet po materialnym rozpadzie człowieka, do swojej niebiańskiej ojczyzny. W związku z powyższym gnostyk postrzega całą

<sup>3</sup> *Teksty z Nag-Hammadi*, przeł. A. Dembska, W. Myszor, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 143.

<sup>4</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, Platan, Kryspinów 1994, s. 205–206.

<sup>5</sup> Cyt. za: tamże, s. 208.

ziemską rzeczywistość w kategoriach systemu opresji, który trafnie charakteryzują słowa takie, jak: ciemność, oszustwo, nikczemność, śmierć<sup>6</sup>.

Jednostka ludzka, postrzegana w kontekście jej cielesnej osnowy, może zostać określona mianem „trupa”, „grobu”. Struktura cielesno-psychiczna jest – innymi słowy – ze wszech miar nieudana, słaba. Ale człowieka współtworzy również pneuma – cząstka tożsama z bóstwem. W tzw. *Ewangelii Ewy* Chrystus, zwracając się do gnostyka, mówi: „Ja jestem ty i ty jesteś ja, i gdzie ty jesteś, tam i ja jestem. We wszystkich rzeczach są rozproszone cząstki mojej istoty, a ty zbierasz mnie skądkolwiek zechcesz; lecz zbierając mnie zbierasz samego siebie”<sup>7</sup>. Z wypowiedzi tej wynika, że człowiek, różniąc się od świata, jest tym samym, co Bóg. Człowiek i Bóg są więc konsubstancjalni. W ten gnostyczny „klimat” wpisane jest zarówno zagubienie, jak i nadzieja. Duchowe iskry, osadzone w ciemnościach, pragną się z nich wydobyć, uwolnić, osiągając zbawienie. To ostatnie ma być równoznaczne z wyprowadzeniem owych iskiek z przestrzeni śmierci do ojczyzny niebiańskiej. Gdy to nastąpi, dokona się również restauracja samego bóstwa, dotychczas pozbawionego części własnej substancji. Owo uwolnienie następuje w wyniku aktu poznania (gnozy), w którym gnostycy, patrząc w swoją wyższą jaźń, konstatują własne, nadziemskie pochodzenie. Rozproszone iskry stają się jednością, a materialny świat – bytem nierzeczywistym, iluzją. Za sprawą gnozy oczyszczamy się z wielości, wchodzimy na drogę jedności; znika ciemność i pojawia się światło<sup>8</sup>. Warto dodać, że tego rodzaju przemiana jest możliwa dzięki zbawczemu dziełu Chrystusa. Chrystus wybawia człowieka od ciemności świata, wskazując drogę prowadzącą „w górę na niebiosy”<sup>9</sup>.

Prądy gnostyckie objęły swoim zasięgiem nie tylko określone nurty kultury starożytnej, ale również epoki chronologicznie późniejsze, w tym i XIX stulecie, w którym żył i działał autor *Króla-Ducha*. Słowacki w późnym okresie twórczości nie przeciwstawiał – jak czynili to gnostycy – Boga, twórcy ziemskiej rzeczywistości, przybierającego nierzadko groźne oblicze, Chrystusowi – przyjacielowi ludzi, którzy zostali skrzywdzeni przez wadliwą konstrukcję świata. Poeta nie dzielił z gnostykami światoodczucia uniwersum wrogiego i krzywdzącego zamieszkujące je istoty. Nie wyniósł również na piedestał człowieczeństwa, nie stworzył z niego nadrzędnej kategorii metafizycznej, miary i postaci bytu. Nie można mówić o tożsamości boskości i człowieczeństwa w myśli Słowackiego, charakterystycznej dla ujęcia gnostyckiego. Są jednak i punkty zbieżne późnej myśli Słowackiego z gnostyckim postrzeganiem rzeczywistości. Poetę i gnostyków łączył m.in. jeśli

<sup>6</sup> K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Nomos, Kraków 1995, s. 67.

<sup>7</sup> Cyt. za: tamże, s. 74.

<sup>8</sup> *Teksty z Nag-Hammadi*, dz. cyt., s. 151.

<sup>9</sup> *Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, przeł. L. Rzymowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 49.

nie ten sam, to na pewno bardzo zbliżony „nastrój”, inkrustowany mniej lub bardziej tajemniczymi wizjami „nie z tego świata”. Owe wizje były w przypadku Słowackiego ściśle związane z jego osobistym stosunkiem do religii chrześcijańskiej, z zainteresowaniem Biblią<sup>10</sup> oraz z fascynacją postacią Chrystusa. Chrystus, z którym myśliciel się utożsamiał<sup>11</sup>, to dlań „Dobry Pasterz, Anioł Stróż świata i Chrystus czuwający w Ogrójcu, przelatujący nad ziemią Duch, który w »ogniach złotych« zobaczył nową Twarz Boga”<sup>12</sup>. Wspomniane wizje rozszerzały ponadto zasób wiedzy i jako takie ściśle łączyły się z „nieskończonością”. „Oczyszczenie” mechanizmu percepcji określonych wiadomości z „niedobrych” elementów owocuje, zdaniem Słowackiego, rozszerzeniem horyzontu postrzegania aż do nieskończoności. I, co ciekawe, dostrzec można swego rodzaju opozycję pomiędzy próbami rozszerzania wiedzy a ortodoksyjnym stanowiskiem reprezentantów tradycji chrześcijańskiej, czy też – precyzyjniej rzecz ujmując – rzymskokatolickiej. „Jeżeli powiadamy, że w Dogmatach Świętych katolickiego kościoła – stwierdza Słowacki w *Liście do J. N. Rembowskiiego* – pokazują się nowe słoneczne prawdy duchowe, które my w obudzeniu ducha widzieliśmy jako wylatujące z ust posągów, mówiące błyskawice; a niektórzy ze stróżów u sionek kościelnych twierdzili, że rozjaśnienia takie być nie mogą, to zaprzeczenie przeciw Duchowi Świętemu i brak wiary nie był u nas – ale w stróżach wiary”<sup>13</sup>.

Słowacki dał wyraz swemu przeświadczeniu, iż zawsze istnieje możliwość poznania prawd duchowych, czyli wiedzy o charakterze metafizycznym. Łączył tę możliwość z łaską otrzymaną od Ducha Świętego. Nowa wiedza jest więc dlań wiedzą „wlaną” człowiekowi „z góry”. Proces ten odbywa się na drodze mistycznego poznania Boga i Jego dzieł. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że o ile mistycy chrześcijańscy pod sformułowaniem „poznanie Boga” rozumieli doświadczenie istnienia Transcendentnego Stwórcy, o tyle gnostykom, również tym wchodzącym na drogę mistycyzmu, chodziło przede wszystkim o zdobycie wiedzy o samej naturze absolutu<sup>14</sup>. Wiele wskazuje na to, że Słowackiemu bliższe było „podejście” tych ostatnich. O proveniencji gnostyckiej jest również przekonanie

<sup>10</sup> Juliusz Słowacki od początku lat 30. XIX w. aż do śmierci nie rozstawał się z Biblią ani na krok. K. Biliński, *Biblia i historiozofia. „Kordian” jako synteza wczesnej twórczości Juliusza Słowackiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

<sup>11</sup> Wiele wskazuje na to, że Słowacki w latach 40. XIX w. wierzył nawet, że jest Mesjaszem. G. Bychowski, *Słowacki i jego dusza. Studium psychoanalityczne*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa 1930.

<sup>12</sup> E. Łubieniewska, *Upiorny Anioł. Wokół osobowości Juliusza Słowackiego*, Universitas, Kraków 1998, s. 89.

<sup>13</sup> J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowa, Ossolineum, Wrocław 1997, s. 243–244.

<sup>14</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, s. 176; J. Prokopiuk, *Gnoza, gnostycyzm, manicheizm. Apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 3–11.

myśliciela, iż zdobycie określonych prawd duchowych jest równoznaczne z obudzeniem „ducha”. Reprezentanci gnostycyzmu podkreślali bowiem dobitnie, że człowiek nieposiadający wiedzy (gnozy) znajduje się w stanie uśpienia i oczekuje na dostąpienie głębokiego, metafizycznego poznania. Gnostyk wcześniej czy później zbudzi się ze snu-odurzenia, bo przecież „poznaje, jak ktoś, kto się upił, a potem wytrzeźwiał ze swego upojenia: gdy wrócił do siebie samego znalazł to, co do niego należy”<sup>15</sup>. Po „przebudzeniu” gnostyk odnajduje swoją boską, nieśmiertelną naturę.

Dopóki człowiek nie rozpozna – w przekonaniu gnostyków – swojej prawdziwej natury, przypomina niewyklute ze skorupki pisklę. Ową skorupką są zaś dlań różnego rodzaju nakazy i zakazy, ograniczające wolność. Kiedy jednostka ludzka unicestwi tego rodzaju ograniczenia, jej wolna natura połączy się z Bogiem<sup>16</sup>. Słowacki wyszedł z założenia, że skoro zdobyło się już określoną wiedzę o sobie, o świecie, przyszedł czas na poznanie natury Boga. A w jaki sposób można to uczynić? M.in. – podkreślał poeta – poprzez dookreślenie niektórych tekstów powstałych w kręgu tradycji katolickiej, poprzez swoiste dopowiedzenie „Dogmatów Świętych katolickiego Kościoła”.

Słowacki, co charakterystyczne, sam podjął również próbę owego dopowiedzenia. Uwypuklił chociażby duchowe podstawy świata materialnego: „Materia jest dzieckiem ducha naszego; a chociaż w kamień zamieniona, musi być wszakże przez ducha naszego wyświęconą i Bogu duchowi oddaną”<sup>17</sup>. Materia jawiła się poecie jako rodzaj zmysłowości, prowadzącej do „wyższej” duchowości. W jej „wnętrzu”, w nieskończenie krótkim, właściwie beczasowym „teraz”, cała ludzka historia zostaje „ściągnięta” do punktu, którego wymiary są „żadne”, ale treść jest nieskończona. W tym sensie materia ukrywa tajemnicę nieskończoności, lecz tajemnicę tę może ona również objawić, pod warunkiem, że zdajemy sobie sprawę z wizyjności materii. Ta ostatnia nie jest – przynajmniej nie musi być – czymś przerażającym, przyniatającym, zimnym, bezosobowym, pustym i oddalonym. Nie musi – innymi słowy – być czystą nieobecnością. Naznaczona duchowością materia jest ściśle związana z człowiekiem – bytem duchowym, a więc już choćby z tego powodu uszlachetniona. Odsyła ponadto do aktu kreacji, podjętego przez niematerialnego Boga.

Zdaniem Słowackiego, nie ulega wątpliwości, że w kształtowaniu rzeczywistości materialnej biorą udział byty duchowe, co powoduje przenikanie się pierwiastka materialnego i duchowego. Dostrzeżenie tego faktu oznacza – w jego przeświadczeniu – odejście od postrzegania boskości jako realności zewnętrznej w odniesieniu do człowieka, na rzecz rozpoznania tejże jako wewnętrznej mocy

<sup>15</sup> *Teksty z Nag-Hammadi*, dz. cyt., s. 148.

<sup>16</sup> A. Z. Zmorzanka, *Transformacja mitu gnostyckiego we współczesnych utworach literackich*, „*Studia Antiquitatis Christianae*” 1996, nr 12, s. 84–92.

<sup>17</sup> J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*, dz. cyt., s. 245.



twórczej wyobraźni. Co więcej, wewnętrzne obrazy doświadczane w stanie natchnienia jawiły się myślicielowi jako pierwotniejsze niż rzeczywistość postrzegana określonymi zmysłami. To te obrazy stanowią dynamiczną, twórczą matrycę, podług której konstytuuje się obraz świata. Są one swego rodzaju tajemnym „wyjściem” z postrzegania zasklepionego w samym sobie. Wydaje się, że cała twórczość genezyjska (wizyjna) Słowackiego jest wyraźnym apelem o metanoję postrzegania, o to, by nauczyć się rozpoznawać nieskończoność jako pierwotny żywioł jednostki ludzkiej<sup>18</sup>.

Wiele wskazuje na to, że niemal każda postać, miejsce i sytuacja posiada w topografii Słowackiego-wizjonera określone znaczenie, zawsze odsyła do sfery archetypów<sup>19</sup>. Nie bez znaczenia jest również praktykowanie przezeń takiego sztafażu słowno-artystycznego, który powinien „otworzyć” zarówno jego samego, jak i czytelnika na głos nieświadomości. Ta ostatnia może być rozumiana jako całokształt zjawisk psychicznych, pozbawionych cechy świadomości<sup>20</sup>. Obejmuje ona przeto m.in. stłumione potrzeby, pragnienia, wiedzę ukrytą w zasobach pamięci, emocje o nieświadomionej konotacji. Nieświadomość zawsze, tak czy inaczej, oddziałuje – choćby w wizjach, snach – na jednostkę ludzką, paraliżując, osłabiając jej świadomą działalność. „Procesy nieświadome – w opinii Carla Gustava Junga (1875–1961) – kompensują świadome ego, obejmują te wszystkie elementy, które są konieczne dla samoregulacji psychiki jako całości. Na poziomie personalnym są to motywy osobiste, nierozpoznane świadomie, które pojawiają się w snach, znaczenia codziennych sytuacji, które zostały pominięte, wnioski, których nie potrafiliśmy wyciągnąć, lub też afekty, na które sobie nie pozwoliliśmy, czy [...] krytyki, których sobie zaoszczędziliśmy”<sup>21</sup>. Można wyróżnić dwa typy nieświadomości: indywidualną i kolektywną. Nieświadomość indywidualna, odnosząca się do danej, konkretnej osoby, wyłącza się wraz z upływem czasu świadomego życia. W jej strukturach znajdują się jakości bolesne, wstydlive, utracone przeżycia, myśli, wspomnienia, idee. Z kolei nieświadomość kolektywna, wspólna całej ludzkiej zbiorowości, zawiera duchowy dorobek ludzkości, odradzający się w sferze intelektu każdej jednostki. Jej zasoby współtworzą przede wszystkim mity, praobrazy, symbole, archetypy, konstytuujące historię i kulturę nie tylko określonych narodów, lecz również ludzkiej wspólnoty. Nieświadomość w każdym z wyróżnionych aspektów w istocie nie w pełni jest nieświadoma, gdyż jesteśmy w stanie – przynajmniej w jakimś stopniu – oświecić ją światłem poznania i – w konsekwencji – dokonać rozwoju, poszerzenia i ubogacenia osobowości.

<sup>18</sup> L. Zwierzyński, *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.

<sup>19</sup> Zob. zwłaszcza J. Słowacki, *Król-Duch. Rapsod I*, Universitas, Kraków 2002; tenże, *Genezis z Ducha*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

<sup>20</sup> D. Sharp, *Leksykon pojęć i idei C. G. Junga*, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław 1998, s. 110.

<sup>21</sup> Cyt. za: tamże, s. 111.

Ta poszerzona zaś świadomość „nie jest już, zdaniem Junga, drażliwym, egoistycznym kłębkim osobistych życzeń, lęków, nadziei i ambicji, jaki zawsze trzeba kompensować czy korygować przez nieświadomość, jest ona natomiast funkcją relacji ze światem przedmiotów, łączącą jednostkę z całym światem w absolutnej, wiążącej i nierozzerwalnej komunii”<sup>22</sup>.

Wiele wskazuje na to, że Słowacki, tworząc, „otwierał się” na doznania nieświadomości. Zdarzało mu się „wywołać” określone marzenie, które dalej rozwijało się samoistnie, bez udziału świadomości. Marzenie w konsekwencji przybierało postać pewnej fantazji. A fantazję tę należało następnie ocenić i uchwycić jej istotę, sens. „Postawa osądzania – podkreślał Jung – implikuje dobrowolne zaangażowanie w tych procesach fantazji, które kompensują indywidualną i – w szczególności – kolektywną sytuację świadomości. Jawnym celem tego zaangażowania jest zintegrować stwierdzenia nieświadomości, zasymilować ich kompensacyjną treść, a tym samym wytworzyć pełny sens, który jedynie czyni życie godnym człowieka”<sup>23</sup>. Późna myśl Słowackiego oscyluje wokół identycznych motywów, które sprawiają wrażenie poddanych analizie w wielu wizjach. Twórca zdawał się pisać w pewnym sensie automatycznie, znajdując się w stanie wizyjnym. Kiedy wizja „ulatywała” i powracała świadomości, przerywał pisanie. Nie porządkował własnej narracji, będąc przeświadczonym, iż wewnętrzny ład i logika są zawarte w samej wizji. Na kształt zaś tej ostatniej mógł mieć wpływ zarówno pogarszający się sukcesywnie stan zdrowia poety (osłabienie, krwotoki, duszności), jak i fakt przyjmowania leków na bazie opium. Leki te – co warto podkreślić – obniżają poziom świadomości, dostarczając wyjątkowo barwnych doznań wzrokowych<sup>24</sup>.

Zwrócenie się przez Słowackiego w stronę własnej nieświadomości oznaczało również podjęcie działania na rzecz zrozumienia własnej natury, poznania drzemających w nim przeciwieństw, wpływających na kształt egzystencji. Tego typu podejście, „odkrywające” różnorodność natury człowieka, jest zaś podejściem gnostyka. Jung, interpretujący fenomen natury człowieka w duchu gnostyckim, podkreślał: „Gdy dążymy do Dobra albo Piękną, to zapominamy o naszej istocie, która jest różnością, i popadamy we właściwości Pleromy, które jako takie są parami przeciwieństw. Usiłujemy osiągnąć Dobro i Piękno, ale zarazem też chwytamy Zło i Szpetotę, w Pleromie stanowią one bowiem jedno z Dobrem i Pięknem. Jeżeli zaś pozostajemy wierni naszej istocie, mianowicie różności, to odróżniamy się od Dobra i Piękną, a dlatego i od Zła, i Szpetoty, i nie popadamy w Pleromę, czyli w nicość i rozpad [...]. Człowiek jest bramą, przez którą wstępujecie z zewnętrznego świata bogów, demonów i dusz do świata wewnętrznego, z więk-

<sup>22</sup> Cyt. za: tamże, s. 113.

<sup>23</sup> Cyt. za: tamże, s. 25.

<sup>24</sup> E. Grzęda, „Kaszel socjalny” a romantyczna narkomania, „Prace Literackie” 1994, nr 33, s. 77–86.



szego świata w mniejszy”<sup>25</sup>. Człowiek jest więc swoistym mikrokosmosem, zawiera w sobie wszystko i jest wszystkim. To, co ma walor świętości, anielskości czy boskości może w związku z tym wyrastać z tego, co jawi się jako potępione czy wręcz szatańskie<sup>26</sup>.

W wyniku zasygnalizowanego powyżej procesu jednostka staje się, co jest niezwykle istotne, po prostu sobą, kimś odróżniającym się od innych osób, chociaż pozostającą z nimi w wielorakich relacjach i związkach. Ma świadomość własnej odrębności, unikatowości i zarazem przynależności do takiej czy innej grupy. Z jednej strony dostrzega wagę relacji z innymi, z drugiej zaś – może kontestować normy społeczne, przeciwstawiać się im. Może dokonać wyboru nowej, czy raczej odnowionej drogi życiowej. Przechodząc przez ten proces, traci swoje ego. Powinien jej też w tej wędrówce ktoś towarzyszyć – jakiś mentor. Wówczas zbliża się ona w stronę tajemnicy, a zdobyta wiedza ma walor *gnosis*<sup>27</sup>.

W procesie dochodzenia do *gnosis* niezwykle ważną rolę odgrywają archetypowe symbole. Na pierwszy plan wysuwa się tzw. *cień*. „Cień jest – według Junga – problemem moralnym, który rzuca wyzwanie całej ego-osobowości, albowiem nie potrafi zrealizować cienia nie rozwijając w poważnym stopniu stanowczości moralnej. Przy realizacji tej chodzi przecież o to, by uznać rzeczywistość ciemnych aspektów własnej osobowości. Atak ten jest nieodzowną podstawą samopoznania i dlatego też z reguły spotyka się z poważnym oporem”<sup>28</sup>. Cień to *alter ego* jednostki, jej druga strona osobowości. Jest on zbiorem wypartych, negatywnych cech osobowości, a więc – innymi słowy – tym, czym jednostka nie zamierza być. Może przybrać postać wewnętržno-symboliczną lub zewnętrzno-konkretną. Przypisuje się mu charakter pozytywny bądź negatywny. Ten ostatni jest widoczny m.in. wtedy, kiedy jednostka staje się bezwolną ofiarą swoich negatywnych cech charakteru, „afektów” – jak twierdził Jung<sup>29</sup>.

W przypadku Słowackiego do grona tych „afektów” zaliczyć można chęć wyróżnienia się z „tłumu”, próżność, pychę, sarkazm, ironię, pozowanie na efekt, narcyzm<sup>30</sup>. Negatywne aspekty osobowości danej jednostki mogą wywierać negatywny wpływ na innych. Nie dzieje się tak jedynie wtedy, gdy następuje asymilacja *cienia*. Czy poeta to sobie uświadamiał? Wydaje się, że dostrzegał niektóre

<sup>25</sup> C. G. Jung, *Podróż na wschód*, przeł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989, s. 31, 39.

<sup>26</sup> J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984; por. J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002.

<sup>27</sup> A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, UNUS, Londyn 1986, s. 75–80.

<sup>28</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 65.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> J. Starnawski, *Słowacki we wspomnieniach współczesnych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956, s. 6–8; G. Bychowski, dz. cyt., s. 24; A. Kowalczykowa, *Słowacki*, PWN, Warszawa 1999, s. 54.

„słabe” strony swego charakteru, ale chyba nie był w stanie ich wszystkich wyeliminować. Być może tworząc, udzielał głosu niedobrym stronom własnej osobowości i poszerzał sferę świadomości o „ciemne” obrazy.

Odkrycie *cienia* umożliwia pojawienie się innych archetypowych symboli, m.in. takich, jak: *anima* i *animus*. Oznaczają one obraz drugiej płci, który nosi w sobie męczyzna i kobieta. Są to obrazy psychiczne, będące swoistymi przewodnikami duszy. Pojawiają się w charakterze posłańców bądź jako czynnik prowadzący do oświecenia umysłu. *Anima* może być także uosobieniem instynktownych, często niebezpiecznych pokus, zaś *animus* – płodności i twórczości. Wpływ tych, nierzadko występujących w marzeniach sennych, postaci jest – w zależności od nastawienia danego „ja” – pozytywny lub negatywny. Dla Słowackiego, singla z wyboru – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – *anima* była wyobrażeniem kobiety idealnej, pewnego, w istocie niespotykanego w realnej rzeczywistości, ideału. Myśliciel miał chyba świadomość, że to, co go frapowało, pociągało w reprezentantkach płci pięknej, było – przynajmniej w dużej mierze – jego własną projekcją duchowo-artystyczną<sup>31</sup>. Ten stan, wywołany – patrząc z perspektywy jungowskiej – przez *animę*, mógł prowadzić i – jak pokazuje casus Słowackiego – prowadził do narodzin poczucia jałowości egzystencji, niechęci do świata teraźniejszości oraz do nieustannych powrotów do czasów lat dziecińczych. „Jeśli – podkreślał Jung – stan ten przybierze formę dramatu, jak to z reguły dzieje się w nieświadomości, to na scenie psychologicznej oglądamy człowieka, który żyje ‘wstecz’, szuka swego dzieciństwa i swej matki, uciekając przed złym i nieczułym światem, gdzie nie znajduje żadnego zrozumienia”<sup>32</sup>.

Przyswojenie wewnętrznego *cienia* i *animy* umożliwia danej osobie uwolnienie się od wywierających nań ogromny wpływ „afektów”. Jeśli jednak nie uda jej się tego dokonać, nie będzie w stanie wyjść poza określony obszar odczuć i doznań oraz towarzyszących im interpretacji. Charakterystyczny jest w tym kontekście stosunek Słowackiego do swojej matki Salomei, spod swoistej dominacji której nie był chyba w stanie się uwolnić. Myśliciel zdołałby ten stan przezwyciężyć, gdyby uzmysłowił sobie, iż „w obrębie jego psychiki poza obrazem matki istnieje także obraz córki, siostry i ukochanej [...] i że każda matka i każda ukochana reprezentuje i urzeczywistnia to niebezpieczne odbicie, które najgłębiej odpowiada istocie męczyzny”<sup>33</sup>.

Obraz matki, będący częścią składową obrazu *animy*, mógł owocować i w przypadku Słowackiego faktycznie owocował dosyć pasywnym nastawieniem do realnej rzeczywistości. Nie uniemożliwił jednak rozwoju osobowości, mimo iż w przeświadczeniu Junga osobowość może się rozwijać tylko jeśli nastąpi „pre-

<sup>31</sup> Por. A. Komar, *Kawalerskie życie Juliusza Słowackiego – trend epoki czy autokreacja*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2009, t. 49, s. 115–128.

<sup>32</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 69.

<sup>33</sup> Tamże, s. 71.

zwycięzenie animy jako autonomicznego kompleksu i jej przemiana polegająca na nadaniu jej funkcji łącznika między świadomością a nieświadomością<sup>34</sup>. Co mogłoby pełnić funkcję owego pośrednika? Być może wejście w sferę wizyjności i uznanie prymatu rzeczywistości duchowej nad materialną, tajemnicy nad cielesnością. „Rajskie, ostatecznej formy tajemnice [są – P.K.] – podkreślał Słowacki – święte, wieczne i z ducha odradzane – a stąd od wszelkiego pokarmu wolne”<sup>35</sup>. Wizualne formy, które postrzegamy, są odzwierciedleniem i manifestacją wieczności. Dla Słowackiego rzeczy i wydarzenia mają bezpośrednią przyczynę duchową, są kierowane przez Ducha. Oznacza to więc zaprzeczenie istnieniu przyczyn naturalnych, jeśli nie całkowite odrzucenie, to na pewno deprecjację zmysłowego „pokarmu”.

Dla Słowackiego-wizjonera wiedza, stanowiąca treść jego „systemu”, jest efektem poznania intuicyjnego, oglądowego i wyjściowo mało werbalnego. W wyniku tego rodzaju poznania nastąpiło „wniknięcie” lub nawet partycypacja myśliciela w działalność Ducha. Mówiąc zaś o intuicyjnym poznaniu Ducha i jego dróg, czy też szerzej – całego wymiaru boskości – uprawnione, przynajmniej w pewnym sensie, wydaje się użycie terminu „gnoza” (postrzeganego jako specyficzny rodzaj poznania)<sup>36</sup>. Stosunek człowieka do boskości jest tu bowiem ujęty przede wszystkim w postaci relacji poznawczej. W tym kontekście wiedza o boskości „to wiedza o czymś, czego nie można znać w sposób naturalny, a zatem sama nie jest stanem przyrodzonym. Do jej obiektów zalicza się wszystko, co należy do boskiej dziedziny bytu, mianowicie porządek i historia światów wyższych oraz to, co ma być jej efektem – mianowicie zbawienie człowieka. Wiedza, która dotyczy przedmiotów tego rodzaju, jako akt umysłowy różni się ogromnie od racjonalnego poznania filozofii. Z jednej strony jest ona ściśle związana z doświadczeniem objawionym, tak, że racjonalną argumentację i teorię zastępuje przyjęcie prawdy albo poprzez świętą i tajemną naukę, albo poprzez wewnętrzną iluminację [...]; z drugiej strony, zajmująca się tajnikami zbawienia wiedza nie jest po prostu teoretyczną informacją na temat rzeczy pewnego rodzaju, lecz jako modyfikacja ludzkiej kondycji, ma sama za zadanie wspomagać w doprowadzaniu do zbawienia. Tak więc gnostycka wiedza ma charakter wybitnie praktyczny. [...] Wiedza jest nie tylko instrumentem zbawienia, ale sama stanowi tę właśnie formę, w której osiągnięty zostaje cel zbawienia, tj. ostateczna doskonałość. W przypadkach tych, utrzymuje się, wiedza i osiągnięcie przez duszę tego, co jest tej wiedzy

<sup>34</sup> Tamże, s. 84.

<sup>35</sup> J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*, dz. cyt., s. 259–260.

<sup>36</sup> Niektórzy badacze, jak chociażby Hans Jonas, traktują terminy „gnoza” i „gnostycyzm” synonimicznie. Piszący te słowa jest natomiast zwolennikiem ich rozróżniania. Por. K. Rudolph, dz. cyt.

przedmiotem, zbiegają się ze sobą – jest to twierdzenie każdego prawdziwego mistycyzmu<sup>37</sup>.

Zarysowana powyżej koncepcja gnozy, którą można, jak się wydaje, rozumieć jako swoistą odmianę mistycyzmu, z akcentem położonym na możliwość dostąpienia zbawczej wiedzy, adekwatnie ujmuje ten typ poznania, który odnieść można do Słowackiego. Staje się zarazem jasne, dlaczego romantyczny poeta deprecjonował poznanie rozumowe. Rozum nie znalazł się na piedestale, gdyż „nie potrafi wykazać istnienia czegokolwiek i jest narzędziem służącym jedynie do wygodnego klasyfikowania danych i włączania ich w schematy”<sup>38</sup>. Z kolei system w ujęciu gnostyckim, a także w ujęciu Słowackiego, to próba wskazania drogi do wyzwalającego poznania. Charakter tego ostatniego jest wyraźnie ponadjednostkowy i boski – archetypowy. Gdy ono następuje „wewnętrzność przejawia się jako zewnętrzność i mocą czystej imaginacji przyjmuje kształt wypolerowanego zwierciadła. [...] Człowiek widzi przy tym, że jego najwewnętrzniejsza istota jest czymś poza jego jaźnią”<sup>39</sup>. Jednocześnie Słowacki w swoisty sposób opisał to, co stało się przedmiotem wspomnianego poznania, czyli fenomen duchowego świata czy światów. Wiele wskazuje na to, że taki opis miał być jedynie specyficzną zachętą do podjęcia wysiłku uzyskania własnej wizji owej „rzeczywistości”. Tylko tego rodzaju wizja ostatecznie zweryfikowałaby prawdziwość obrazu odsłoniętego przez poetę. To – innymi słowy – o czym traktuje późna myśl Słowackiego, ma charakter znaku, wskazującego drogę do nieznannej, tajemniczej krainy, choć ów znak jest naznaczony sensem tylko wówczas, kiedy czytelnik odbywa bądź już odbył rzeczywistą podróż tamże.

Na uwagę zasługuje również stosunek Słowackiego do problemu zła. Uważał on, iż materia nie jest ani złem, ani też źródłem zła. Zło było dlań „stanem” upadłego ducha, zasklepionego w swojej wieczności, a materia – skutkiem ubocznym zdeformowanego postrzegania, wynikającym ze zła. Myśliciel zdawał się być daleki od idei zła jako niebytu. Niebyt, nicość, pojawiają się – w jego przeświadczeniu – jako następstwo niewłaściwego samozapatrzenia. W świecie Ducha elementy zła i destrukcji zostaną – wcześniej czy później – „przepracowane”, „przealone” i jako takie wyzyskane w procesie odnowy rzeczywistości. Tego rodzaju „optyka” niejako zmusza do pogodzenia się ze złem istniejącym „tu i teraz” jako jego niezbędnym elementem składowym. Przyczynia się – obok innych czynników – w określonym stopniu do wyjaśnienia ciągłego ruchu i dynamiki dziejów, wyraża nieustanne zmaganie się przeciwstawnych jakości.

Z problemem zła w późnej myśli Słowackiego jest ściśle związany obraz Boga. Zło do określonego, boskiego celu finalnego będzie zawsze tak czy inaczej obecne.

<sup>37</sup> H. Jonas, dz. cyt., s. 50–51.

<sup>38</sup> I. Berlin, *Pod prąd. Eseje z historii idei*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 72.

<sup>39</sup> G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 201.

Nie może być, zdaniem poety, inaczej, jeśli uzmysłowimy sobie, iż jest ono również częścią Boga<sup>40</sup>. Pogląd, że Bóg łączy w swej naturze pierwiastki boskie i szatańskie jest poglądem o proveniencji gnostyckiej. Zgodnie z tradycją chrześcijańską, Bóg to *summum bonum* i z tego względu zło nie pochodzi od niego. Dlaczego Słowacki w genezyjskim okresie swej twórczości odszedł od chrześcijańskiego obrazu Stwórcy? Być może, mając świadomość oczywistej i realnej grozy zła, wierzył też, iż doświadczenie zła może uszlachetniać, czynić lepszym, bardziej prawym, a jego brak – usypiać czujność, w pewnym sensie paraliżować, obezwładniać.

Świat idei Słowackiego w okresie genezyjskim jest niezwykle bogaty, wewnętrznie zróżnicowany. Można postrzegać go w kontekście gnostycyzmu, ale tego rodzaju ujęcie z pewnością nie jest ujęciem bezalternatywnym. W porządku poznawczym, jako gnoza, czy precyzyjniej rzecz ujmując – jako teistyczna gnoza mistyczna<sup>41</sup>, stanowi wyraz doświadczenia przez poetę samego siebie, jest opisem struktur i życia psychiki. Z kolei w porządku ontologicznym ta ostatnia jawi się jako „ściągnięta” struktura i egzystencja Ducha czy szerzej – boskości, okazuje się światem przejawień tegoż Ducha. Należy wystrzegać się pokusy racjonalizacji owej „całości”, nie można zapominać o tym, iż dana treść przekracza – ze względu na formę i swój przedmiot – możliwości dyskursu filozoficznego.

## Bibliografia

- Berlin I., *Pod prąd. Eseje z historii idei*, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Biliński K., *Biblia i historiozofia. „Kordian” jako synteza wczesnej twórczości Juliusza Słowackiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Bychowski G., *Słowacki i jego dusza. Studium psychoanalityczne*, Wydawnictwo J. Mortkowicza, Warszawa 1930.
- Dernałowicz M., *Juliusz Słowacki*, Interpress, Warszawa 1985.
- Dzieje Świętego Tomasza Apostoła*, przeł. L. Rzymowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985.
- Grzęda E., „Kaszel socjalny” a romantyczna narkomania, „Prace Literackie” 1994, nr 33, s. 77–86.
- Jonas H., *Religia gnozy*, Platan, Kryspinów 1994.

<sup>40</sup> J. Tomkowski, dz. cyt., s. 126.

<sup>41</sup> Zob. P. Liszka, *Źródło i rozwój gnozy hellenistycznej w chrześcijaństwie*, „Studia Pelplińskie” 2016, t. 49, s. 202.

- Jung C.G., *Archetypy i symbole*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Jung C. G., *Podróż na wschód*, przeł. W. Chełmiński, J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989.
- Komar A., *Kawalerskie życie Juliusza Słowackiego – trend epoki czy autokreacja*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 2009, t. 49, s. 115–128.
- Koprowski P., *Duch i ludzie w myśli genezyjskiej Juliusza Słowackiego. Etiuda badawcza*, „Studia Pelplińskie” 2018, t. 52, s. 185–194.
- Kowalczykowska A., *Słowacki*, PWN, Warszawa 1999.
- Liszka P., *Źródło i rozwój gnozy hellenistycznej w chrześcijaństwie*, „Studia Pelplińskie” 2016, t. 49, s. 201–214.
- Łubieniewska E., *Upiorny Anioł. Wokół osobowości Juliusza Słowackiego*, Universitas, Kraków 1998.
- Milton J., *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002.
- Prokopiuk J., *Gnoza, gnostycyzm, manicheizm. Apologia pro domo sua*, „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 3–11.
- Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, Nomos, Kraków 1995.
- Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*, UNUS, Londyn 1986.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski*, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Sharp D., *Leksykon pojęć i idei C. G. Junga*, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław 1998.
- Słowacki J., *Genezis z Ducha*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.
- Słowacki J., *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowska, Ossolineum, Wrocław 1997.
- Słowacki J., *Król-Duch. Rapsod I*, Universitas, Kraków 2002.
- Słowacki mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981.
- Starnawski J., *Słowacki we wspomnieniach współczesnych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956.
- Teksty z Nag-Hammadi*, przeł. A. Dembska, W. Myszor, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979.
- Tomkowski J., *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984.
- Zmorzanka A. Z., *Transformacja mitu gnostyckiego we współczesnych utworach literackich*, „Studia Antiquitatis Christianae” 1996, nr 12, s. 84–92.
- Zwierzyński L., *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2008.