

Wątki indyjskie w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego

Dagmara Nowakowska

DAGMARA NOWAKOWSKA Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

WĄTKI INDYJSKIE W MISTYCZNEJ TWÓRCZOŚCI JULIUSZA SŁOWACKIEGO

Indyjskie inspiracje Słowackiego według badaczy

Pisma mistyczne Juliusza Słowackiego to szczególny przypadek adaptowania wątków indyjskich na potrzeby twórczości poety. Jego zainteresowanie metempsychozą, które pojawiło się w ostatnich latach życia, stanowiło dla kolejnych pokoleń badaczy spuścizny literackiej autora *Kordiana* inspirację do podjęcia mniej lub bardziej wnikliwych analiz wątków indyjskich w jego okresie mistycznym. Istnieje w tej sprawie tak wiele głosów, iż konieczne wydaje się zrekapitulowanie najważniejszych fragmentów owej dyskusji. Pierwsze ogólne wzmianki na ten temat pojawiają się na początku XX wieku, w atmosferze młodopolskich fascynacji Indiami. W roku 1903 Ignacy Matuszewski w szkicu poświęconym mistyce Słowackiego dokonał przeglądu istotnych – ze swojego punktu widzenia – systemów filozoficznych i religijnych, opartych na wierze w metempsychozę, które mają kluczowe znaczenie dla objaśnienia filozofii genezyjskiej¹. Kilka lat później problem związku mistyki Słowackiego z myślą indyjską, ich punktów stykowych, pojawił się na kartach obszernej rozprawy Jana Gwalberta Pawlikowskiego stanowiącej część 1 *Studiów nad Królem-Duchem*, a zatytułowanej *Mistyka Słowackiego* (1909)². Pawlikowski wskazywał zarówno na wątki buddyjskie, jak i na hinduistyczne. Trafne spostrzeżenia badacza dotyczą wielu różnorodnych opinii odnoszących się do genezy metempsychozy i do obiegowego przekonania o jej indyjskich korzeniach.

Temat występowania wątków indyjskich w poezji Słowackiego oraz ich potencjalnych korzeni intelektualnych podjął także Tadeusz Grabowski³. Podkreślił on kluczową rolę metempsychozy – będącej „wiarą wszystkich myślicieli romantycznych” – w mistycznych pismach autora *Genezis z Ducha*, ukazując koncepcje poety w szerokim spektrum ówczesnej myśli filozoficznej⁴. Według Grabowskiego kontekst dla rozważań nad metempsychozą w filozofii genezyjskiej powinny stanowić przede wszystkim koncepcje wywodzące się z zachodniego kręgu kulturowego. Grabowski

¹ I. Matuszewski, *Słowacki i Shelley*. W: *Swoi i obcy. Pokrewieństwa i różnice. Zarysy literacko-estetyczne*. Wyd. 2, popr. Kraków 1903, s. 178.

² J. G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*. Red. M. Cieśla-Korytowska. Kraków 2008.

³ T. Grabowski, *Juliusz Słowacki. Jego życie i dzieła na tle współczesnej epoki*. T. 2. Wyd. 2, popr. i uzupełn. Poznań 1926.

⁴ *Ibidem*, s. 165.

w pierwszej kolejności wskazuje Emanuela Swedenborga i Platona, jak również Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Charles'a Bonneta, Charles'a Emmanuela Nodiera, Jacques'a Buchera de Perthesa i Andrzeja Towiańskiego⁵. Nie wyklucza jednak ewentualnych peregrynacji intelektualnych na Wschód, czego dowodem miała być bohaterka dialogów Słowackiego, odradzająca się w postaci indyjskiego dziecka. Indyjski żywot Sofos/Helois jest zatem tylko formą tymczasową, wiodącą przez Egipt do Grecji. Zdaniem badacza, główny etap stanowi właśnie Grecja, która oferuje wyższy poziom metempsychozy, wzbogacony o pierwiastek ewolucyjny, postępowy, niwelujący możliwość regresji do ciał zwierząt. Ten właśnie grecki żywot poprzedza bezpośrednio doskonałość osiągalną w chrześcijaństwie⁶. Trudno zgodzić się ze zdaniem Grabowskiego w kwestii ewolucyjności metempsychozy greckiej, w dziełach Platona bowiem, do których Słowacki czyni aluzje w pismach mistycznych, sytuacja wchodzenia duszy w ciała zwierząt jest dopuszczalna. Według greckiego filozofa dusza, która skosztuje wody niepamięci, prawem konieczności musi wcielić się ponownie. Między kolejnymi żywotami zatrzymuje się w zaświatach, gdzie dokonuje wyboru nowego ciała. Mówi o tym *passus z Fajdrosa*:

wybiera każda [dusza] takie [życie], jakie chce. Tam i w zwierzęce ciało dusza człowieka przechodzi, a ze zwierzęcia, które kiedyś było człowiekiem, znowu w człowieka wstępuje⁷.

Postawę Grabowskiego można wytłumaczyć pragnieniem zaakcentowania greckiej indywidualności jednostki, objawiającej się u Platona jako autonomia wyboru poszczególnych wcieleń. Chociaż w opowieści o Helionie i Helois widział Grabowski nowy mit, „w myśl platonizmu ułożony”, to metempsychiczna historia słonecznych bohaterów dialogów Słowackiego miała wyraźnie indyjskie korzenie. Indie stanowiły tu początkowy etap ewolucyjnego kontinuum. Zdaniem badacza, zagadkę tę można rozwiązać odnosząc się do mitologii porównawczej w duchu Christiana Gottloba Heynego i Georga Friedricha Creuzera. Grabowski opowiedział się więc za rozbudowanym religijno-mitologiczno-filozoficznym synkretyzmem.

Juliusz Kleiner odwoływał się do ustaleń dokonanych przez Pawlikowskiego i Grabowskiego, kreśląc uwagi na temat ówczesnych zainteresowań palingenezą oraz panteizmem. Wskazywał on na pewne ponadintelektualne zbieżności myśli Słowackiego i filozofii hinduistycznej:

Dochodził do wyżyn, jakie osiągnęła przed wiekami myśl indyjska. „*Tat twam asi*” – „to jesteś ty” – mówiła ona człowiekowi o każdej istocie, o każdym zjawisku, żądając ze wszystkim wszechumilowania. [...]

Dokonało się to, czego romantyzm żądał i pragnął, ku czemu szedł w snach i ekstazach mistycyzm, a co wydawać się mogło nieosiągalnym ani w filozofii, ani w sztuce – zrównanie jednostki i świata, utożsamienie jednostki i świata. [...]

Mówiły mu skały oceanowe i wody oceanowe: „To jesteś ty – wszystko jest tobą lub wspomnieniem twej przeszłości”⁸.

⁵ *Ibidem*, s. 160–167.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 211–212.

⁷ Cyt. za: A. Tylak, *Etyczny wymiar metempsychozy w „Dialogach” Platona*. „Collectanea Philologica” 2011, s. 41.

⁸ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. Wyd. 2. T. 4. Wstęp, oprac. J. Starnawski. Kraków 1999, s. 271–272, 277.

Maryla Falk w artykule *Pierwiastki indyjskie w myśli Słowackiego* postawiła tezę, że *Król-Duch* jest pierwszym buddyjskim eposem w literaturze Zachodu⁹. Wyjściowy punkt rozważań Falk stanowi przekonanie o szczegółowym zaznajomieniu się poety z myślą indyjską, czego dowodem jest właśnie *Król-Duch*. Według badaczki Słowacki poznawał doktryny buddyjskiej mahajany przez ostatnie 6 lat swojego życia. Falk stwierdza, że wątki buddyjskie pojawiają się w twórczości poety przed przełomem mistycznym – znajdujemy je już w *Kordianie*, choć funkcjonują jeszcze na zasadzie „spontanicznych koincydencji”, jak przemiana bohatera, która dokonała się na Mont Blanc i miała, zdaniem badaczki, charakter buddyjskiego oświecenia. Również w postaci Szamana z *Anhellego* Falk doszukuje się pierwiastków o korzeniach buddyjskich. Opiera ona swą tezę na studiach z zakresu XIX-wiecznego religioznawstwa porównawczego, którego dokonania prezentowano na łamach ówczesnych periodyków. Zamieszczały one publikacje pionierów europejskiej buddologii – przede wszystkim Eugène’a Burnoufa i Jeana-Jacques’a Ampère’a¹⁰.

Największe wątpliwości budzi zaproponowana przez badaczkę interpretacja postaci Lucyfera z *Samuela Zborowskiego* i próba odszukania jej koncepcji w syjamskiej historii Buddy, którą Słowacki poznał z *Voyages de Siam*. W ujęciu Falk pierwotnym Lucyfera¹¹ jest Thevetat z *Religii Syjam*¹². Według relacji Guy Tarcharda (1651–1712), francuskiego jezuitę, Devadatta (Thevetat) został stracony do piekła i ukrzyżowany: „Sammonokhodom [tj. Budda] doniósł, że kiedy został Bogiem, zobaczył tego bezbożnego brata [tj. Thevetata] w głębi piekiel”:

Był w ósmej siedzibie [piekła], przybity do krzyża wielkimi gwoździemi, które sprawiały mu ogromny ból, na głowie miał cierniową koronę, całe jego ciało było pokryte ranami. [R 233]¹³

Słowacki zinterpretował ten mitologiczny obraz odmiennie, niż zasugerowała

⁹ M. Falk, *Pierwiastki indyjskie w myśli Słowackiego*. W: *Dwa „misteria” romantyczne. Novalis–Słowacki*. Przeł. I. Kania, W. Juszczyk. Pośl. W. Juszczyk. Kraków 2015, s. 194 (autorka użyła określenia: „pierwszy »epos bodhisattwy«, epos o bodhisattwie w literaturze Zachodu”). Artykuł ukazał się najpierw w wersji angielskiej: M. Falk, *Indian Elements in Słowacki’s Thought*. W zb.: *Juliusz Słowacki. 1809–1849. Księga zbiorowa w stulecie zgonu*. Red. S. Stroński, W. Folkierski, M. Giergielewicz. London 1951.

¹⁰ Zob. Falk, *Pierwiastki indyjskie w myśli Słowackiego*, s. 133–135.

¹¹ Zob. S. Schneider, *Teoria palingenezy w „Samuelu Zborowskim” Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1905.

¹² Falk, *Pierwiastki indyjskie w myśli Słowackiego*, s. 155–157. *Religia Syjam* – takim tytułem opatrzył J. Słowacki wypisy zamieszczone w raptularzu z lat 1843–1849.

¹³ Skrótem R odsyłam do: J. Słowacki, *Raptularz 1843–1849. Pierwsze całkowite wydanie wraz z podobną rękopisu*. Oprac. edyt., wstęp, indeksy, przekł. M. Troszyński. Warszawa 1996. Dodatkowo wprowadzam skrót Dz = J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*. Red. J. Kleiner: t. 2 (Oprac. J. Ujejski. Bibliografię oprac. W. Hahn. Wyd. 2. Wrocław 1952); t. 3 (Oprac. J. Kleiner. Bibliografię oprac. W. Hahn. Wyd. 2. 1952); t. 5 (Oprac. J. Kleiner. Bibliografię oprac. W. Hahn. Wyd. 2. 1954); t. 7 (Oprac. J. Kleiner. Bibliografię oprac. W. Hahn. Wyd. 2. 1956); t. 12, cz. 1 (Oprac. J. Kleiner, J. Kuźniar. 1960); t. 14 (Oprac. W. Floryan, J. Kleiner. Bibliografię oprac. W. Hahn. 1954); t. 15 (Oprac. W. Floryan, J. Kleiner. Bibliografię oprac. W. Hahn. 1955); t. 16 (Oprac. J. Kuźniar. 1972); t. 17 (Przygot. J. Kuźniar, W. Floryan. Bibliografię oprac. W. Hahn. Uzupełn. K. Hahn-Tarchalski, H. Gacowa. 1975). Liczby po skrótach wskazują stronicę. W przypadku *Dzieł wszystkich* pierwsza liczba po skrótce, po łączniku, oznacza numer tomu, następane – stronicę.

Falk. Devadatta w ujęciu autora *Króla-Ducha* przywołuje na myśl nie szatana, ale ukrzyżowanego Chrystusa. Poeta zapisał swoje spostrzeżenia w postaci odautorzkiego komentarza w raptularzu: „Dziwna wizja Chrystusa, którą miał dawca religii syjamskiej!” (R 233). Źródłem wykreowanej w *Samuelu Zborowskim* postaci Lucyfera należy szukać gdzie indziej, mianowicie w twórczości Alfreda de Vigny. W *Anhellim* pojawia się anielica litująca się nad „ciemnymi cherubinami”. Bezpośrednie odwołanie do francuskiego poety odnajdujemy w rozdziale XI tego poematu:

Gdzie indziej napisano jest o Anielicy tej i wnuczce Maryi Panny... jak zgrzeszyła ulitowawszy się nad męką ciemnych Cherubinów i umiłowiała jednego z nich, i polecała za nim w ciemność. [Dz-3 40]

Potwierdza to list Słowackiego pisany dnia 22 V 1839 do Konstantego Gaszyńskiego, tłumacza *Anhellego*¹⁴ na język francuski. Dowiadujemy się tu o literackich inspiracjach Słowackiego poematem *Eloa*:

O wiadomość Eloi [anielskiej „piastunce grobowców” i „pasterce renów” – D. N.] – odeszlij do pana Alfreda de Vigny, ale powiedz, że Eloie ta może jest pod zasłoną poetyczną dawną jaką kochanką poety¹⁵.

Jak słusznie zauważa Władysław Folkierski, reminiscencje przedmystycznych fascynacji francuskim twórcą odnajdujemy również w *Samuelu Zborowskim* i *Królu-Duchu*¹⁶.

Thevetat to wąż z opisu kuszenia w *Księdze Rodzaju*, który w interpretacji Falk jest Lucyferem. Skoro Tachard postrzegał Buddę jako boga Syjamczyków, to w naturalny sposób jego największego przeciwnika utożsamiał z szatanem. W doprecyzowaniu takiej interpretacji Devadatty może pomóc uwzględnienie homofoniczności, fonetycznego podobieństwa imion Devadatta i Thevetat¹⁷.

Rozwinięciem rozważań Falk jest praca Jana Tuczynskiego. Jego zdaniem:

indianizm Słowackiego stanowi neoplatońską recepcję motywów wedyjskich, która polega na ich historiozoficznej i estetyczno-symbolicznej unifikacji z mitami i symbolami starosłowiańskimi oraz na

¹⁴ Zob. W. Folkierski: *Od Chateaubrianda do Anhellego. Rzecz o związkach między przedmystycznym okresem Słowackiego a romantyzmem francuskim*. Kraków 1934; *Wierny towarzysz myśli twórczej: Alfred de Vigny*. W zb.: *Juliusz Słowacki. 1809–1849*.

¹⁵ J. Słowacki, *Korespondencja*. T. 1. Oprac. E. Sawrymowicz. Wrocław 1962, s. 419.

¹⁶ Zob. Folkierski, *Wierny towarzysz myśli twórczej: Alfred de Vigny*, s. 243: „Obecności Eloi w *Samuelu Zborowskim* bodaj dotąd nie spostrzeżono. Wcieliła się oto Vigny'owska anielica w postać Diany, występującej w akcie III *Zborowskiego* w podwodnym królestwie Amfitryty. Ukazuje się ona tam w towarzystwie – Lucyfera, pojętego pod postacią cierpiącego i szlachetnego szatana, przebijającego się własnym trudem poprzez różne genezyjskie fazy wcieleń: duch globowy, duch-wieczny rewolucjonista, pracy naprzód, rwący w górę wbrew Bogu”.

¹⁷ Opinie Falk na temat wątków indyjskich w twórczości Słowackiego podzielał K. Wyka („*Pan Tadeusz*”. *Studia o poemacie*. Warszawa 1963, s. 160). Chociaż rozważania badacza nie dotyczyły bezpośrednio autora *Anhellego*, ale pojawiły się na marginesie interpretacji *Pana Tadeusza* Mickiewicza, to zostały przedstawione z pełnym przekonaniem o bezpośrednim zaznajomieniu się Słowackiego z myślą i literaturą dawnych Indii. Wyka uznał przekonania romantyczne o powinowactwach mitologii słowiańskiej i indyjskiej oraz o podobnym postrzeganiu świata przyrody przez Indów i Słowian za wystarczające, by „przyjąć indosłowiański animizm przyrody jako ideologiczną i estetyczną dyrektywę *Pana Tadeusza*” (*ibidem*, s. 160). Zob. też J. Tuczynski: *Indianizm w romantyzmie polskim*. W zb.: *Wschód w literaturze polskiej*. Red. J. Reichman. Wrocław 1970; *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*. Warszawa 1981, s. 15–16.

wkomponowaniu ich w tej uniwersalnej i zarazem narodowej funkcji w system ewolucjonizmu me-tempsychicznego¹⁸.

Tak jak Falk, Tuczyński zakłada, że poeta poznał doktrynę buddyjską z pism orientalistów francuskich. Wszakże inaczej niż Falk zapatrywał się na indyjskie reminiscencje w *Samuelu Zborowskim*. Jej interpretację określił jako „zbyt odległą i niekoherentną”. Wyraził również sprzeciw wobec traktowania *Religii Syjam* jako potencjalnego śladu zainteresowań poety Indiami: „wyciąg ten nie ma żadnego znaczenia”¹⁹. Tym samym zakwestionował jeden z nielicznych, namacalnych śladów zaznajomienia się Słowackiego z publikacjami na temat buddyzmu i Indii.

Tuczyński próbuje dowieść, iż w symbolice pism mistycznych Słowackiego odnaleźć można elementy wedyjskie. Analizując symbolikę słońca, ognia, błyskawicy i drzew, badacz dochodzi do wniosku, że Słowacki „adaptuje oryginalne elementy symboliki wedyjskiej”²⁰ i tworzy własną mitologię indosłowiańską. Można mieć zastrzeżenia wobec też sformułowanych przez Tuczyńskiego. Symbol odwróconego drzewa występuje w wielu kulturach. Księżyc pojmowany był przez starożytnych Greków i Egipcjan jako siedziba dusz ludzi zacnych, przez gnostyków – jako statek wiozący dusze²¹.

Zarówno Tuczyński, jak i Falk dopuścili się rażących uproszczeń w interpretacji twórczości mistycznej Słowackiego. Uniwersalną, wspólną dla wielu kultur symbolikę ograniczyli do tradycji indyjskiej, czyniąc z niej jedyny właściwy klucz interpretacyjny, poczynione zaś przez nich rozpoznania wpływów, inspiracji i nawiązań do kultury indyjskiej w pismach autora *Dialogu troistego* są w większości bezpodstawne i amorficzne, co dyskwalifikuje je jako wiarygodne propozycje naukowe. W tym miejscu należy wspomnieć, że zdecydowany sprzeciw wobec tak sformułowanych tez wyrazili Juliusz Kleiner²² i Alina Kowalczykowska²³. Natomiast Marta Piwińska poruszyła kwestię wschodniej symboliki stającej się elementem filozofii genezyjskiej. Na pierwszy plan wysuwa się tu *Król-Duch*, którego można przyrównać do hinduistycznych dzieł religijnych²⁴. Nie sprecyzowano wszakże, jakie hinduistyczne dzieła ma na myśli Piwińska. Niewątpliwie badaczka przywiązuje wiele uwagi do tej koncepcji, powróci ona bowiem po latach w jej książce *Juliusz*

¹⁸ Tuczyński, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, s. 78. Rezygnuje z – proponowanego przez tego autora – określenia „indianizm”. Wielość desygnatów powoduje jego niefunkcjonalność. Konotacje odnoszą się przede wszystkim do tubylczych ludów obu Ameryk, co wprowadza chaos terminologiczny, zamiast tego proponuje wątki, motywy i tematy indyjskie.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 88.

²¹ Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*. Warszawa 1990, s. 182.

²² Kleiner, *op. cit.*, s. 463. Podobne stanowisko przyjmuje J. Kieniewicz (*Słowacki orientalny*. W zb.: *Słowacki współczesny*. Red. M. Troszyński. Warszawa 1999, s. 69, przypis 2) – omawiając orientalizm autora *Króla-Ducha*, badacz ten odwołuje się do prac Tuczyńskiego, podkreśla jednak, że „Nie znaczy to, by można bez zastrzeżeń przyjmować wszystkie supozycje o indyjskich wpływach w twórczości poety”.

²³ A. Kowalczykowska, wstęp w: J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*. Oprac. A. Kowalczykowska. Wyd. 2, przejrz. Wrocław 1997, s. XXX. BN I 245.

²⁴ Zob. M. Piwińska, *Orientalizm*. Hasło w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*. Red. J. Bachórz, A. Kowalczykowska. Wrocław 1991, s. 658.

Słowacki od duchów. Będzie to jednak zarazem świadectwo ewolucji poglądów autorki, swoista korekta wcześniejszych ustaleń i prezentacja nowych wniosków²⁵. Piwińska uznaje, iż metempsychozę poety można czytać tylko w sposób symboliczny, nie „indyjski”. Odniesienie się do Platona traktuje jako pomost między dziełem Słowackiego a zbiorem pewnych ogólnych tradycji – „zaświadczonych w kulturze [...] doświadczeń ludzkich”²⁶. Jako paralelny przykład przywołuje przypis do drugiej części *Dziadów* Adama Mickiewicza, który nawiązywał do obrzędowości wspólnej dla wielu kultur²⁷, i to nie pozwalała, by poszczególne gałęzie etnologii były kluczami interpretacyjnymi. Trafne i oczywiste wydaje się zdawkowe stwierdzenie Piwińskiej, że poeta interesował się metempsychozą w wariacie indyjskim, ale czy jest ono wystarczające?

Najbliżej odkrycia intencji Słowackiego była, jak sądzę, Bożena Adamkowicz-Iglińska. W krótkim, kilkunastu-stronicowym rozdziale swojej książki *Juliusza Słowackiego genezyjska koncepcja człowieka*, dotyczącym występowania wątków indyjskich w nauce genezyjskiej, badaczka poświęca uwagę metempsychozie i wcieleniom ducha żeńskiego²⁸. Słowacki zastosował tu tę samą zasadę, która obowiązuje w indyjskim prawie stosu, nakazującym palenie ciał zmarłych, a w przypadku wdowy zaleca jej wstąpienie na stos pogrzebowy męża. Ogień ma właściwości oczyszczające i niszczące, skuteczniejsze niż woda, jest więc w stanie strawić grzechy zmarłego i zapewnić mu wcielenie w szlachetniejsze ciało bądź moksę – wybawienie z kołowrotu wcieleń, oraz nierozłączność duchową z partnerką. Sofos, odrodzona pod postacią indyjskiej bogini Pratorani, tęskniąc za kochankiem, poddaje się indyjskiemu prawu, by „przez ogień złoty Duch odchodzący chwycił kochankę i żonę” (*Dzieje Sofos i Heliona*. Dz-15 126). Jak słusznie zauważa Adamkowicz-Iglińska, prawo stosu wiąże się z ewolucją ducha żeńskiego – Wanda z *Króla-Ducha*, podobnie jak Oda, może być słowiańskim ekwiwalentem indyjskiej Pratorani, gdyż tak jak ona, „szła przez płomień stosu” „za duchem kochanka”²⁹. Wypada tu wspomnieć, że wcześniej Grabowski pisał o Wandzie, która jest spadkobierczynią Pratorani, Izdydy i Helois³⁰.

Dyskusja nad wątkami indyjskimi w mistyce Słowackiego trwa już ponad wiek, ale nie przyniosła satysfakcjonujących efektów. Konstatacje dotyczące zaznajomienia się poety z niektórymi kwestiami buddyzmu i hinduizmu tylko w małym stopniu potwierdzają biografia i literacka spuścizna wieszczka. Czy zatem szereg tych interpretacji przynosi odpowiedź na pytanie o wątki indyjskie w twórczości Słowackiego, czy może raczej prowadzi odbiorcę w ślepią uliczkę?

²⁵ M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*. Warszawa 1992, s. 358–361.

²⁶ *Ibidem*, s. 360–361.

²⁷ Nb. tym samym tropem podąża M. Kuziak (*Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*. Słupsk 2006, s. 61) w interpretacji *Dziadów*.

²⁸ B. Adamkowicz-Iglińska, *Juliusza Słowackiego genezyjska koncepcja człowieka*. Olsztyn 2001, s. 18–22. Zob. też wcześniejszy artykuł tej autorki zatytułowany *Metempsychoza w genezyjskiej twórczości Juliusza Słowackiego* (w zb.: *Idee i obrazy religijne w literaturze polskiej XIX i XX wieku*. Red. G. Igliński. Olsztyn 1998).

²⁹ Cyt. za: Adamkowicz-Iglińska, *Juliusza Słowackiego genezyjska koncepcja człowieka*, s. 23.

³⁰ Grabowski, *op. cit.*, s. 277.

Zapis raptularzowy jako archiwum pisarza

Wskazanie konkretnych źródeł, z których Słowacki mógł czerpać informacje o kulturze indyjskiej, nie jest zadaniem łatwym. Jedyne potwierdzone w dokumentach opracowanie, z jakiego poeta na pewno korzystał, stanowi książka *Voyage de Siam des Pères Jésuites, envoyes par le Roy aux Indes et à la Chine* (Syjamska podróż Ojców Jezuitów, wysłanych przez Króla do Indii i Chin)³¹, będąca sprawozdaniem z XVII-wiecznej ekspedycji do Indii i Chin, autorstwa Tacharda. Wyprawa miała charakter badawczy, ale oprócz zdobyczy naukowych przyniosła Francji korzyści polityczne. Zakończyła się sojuszem dyplomatycznym zawartym przez Ludwika XIV z królem Narai – panującym w Królestwie Syjamu (właściwie: Królestwo Ayutthaya, dzisiejsza Tajlandia) w latach 1656–1688³².

We Francji wydanie pracy Tacharda było doniosłym wydarzeniem naukowym, książkę uznano za wybitne, erudycyjne dzieło³³. Nie wiadomo, czy trafiła ona do rąk Słowackiego przypadkiem, czy też jej lektura była efektem zamierzonych poszukiwań informacji na temat Wschodu. Nawet jeśli Słowacki dość pobieżnie zaznajomił się z tym dziełem, można założyć, iż posiadał elementarną wiedzę o kulturze krain eksplorowanych przez jezuitów. Należy również zaznaczyć, że w obliczu dokonań orientalistów współczesnych Słowackiemu, zwłaszcza angielskich i francuskich, dzieło Tacharda dezaktualizuje się i stanowi przede wszystkim wartość historyczną. Wydaje się jednak, iż osiągnięcia orientalistyki XIX-wiecznej znajdowały się poza zainteresowaniami poety, choć brak śladów eksploracji prac naukowych z tej dziedziny w pozostawionych przez niego dokumentach tego oczywiście nie wyklucza. Emigracja chętnie i regularnie czytywała „Revue des Deux Mondes”, gdzie publikowali artykuły o tematyce wschodniej wspomniani już Burnouf i Ampère, a także Jean-Pierre Abel-Rémusat czy Edgar Quinet, przyjaciel Mickiewicza³⁴. Mógł czytać je Słowacki, chociaż nie miał przecież obowiązku dzielenia się swoją erudycją z czytelnikami. Rosnące zainteresowanie Orientem w XIX-wiecznej Europie znacznie ułatwiło dostęp do ówczesnych źródeł naukowych.

Wypisy z pracy francuskich misjonarzy – *Religia Syjam* – ilustrują sposób, w jaki poeta mierzył się z tym dziełem. Odważył się stwierdzić, że nie jest to przypadkowa, sporządzona w pośpiechu notatka. Wskazuje na to m.in. jej objętość – 13 stron starannych zapisków. Raptularzowe wpisy Słowackiego zazwyczaj ograniczają się do kilku wersów lub krótkich anegdot. *Religia Syjam* stanowi na tym tle zupełnie odrębną jakość. Jeszcze jednym istotnym powodem, by poświęcić uwagę owym notatkom jest fakt, iż niektóre treści znajdujące się w raptularzu przeniknęły do poetyckiej twórczości Słowackiego, a przede wszystkim do *Dziejów Sofos*

³¹ G. Tachard, *Voyage de Siam des Pères Jesuites, envoyez par le Roy aux Indes à la Chine [...]*. Paris 1686.

³² Zob. G. J. Ames, R. S. Love, *Distant Lands and Diverse Cultures: The French Experience in Asia, 1600–1700*. Westport, Conn., 2003, s. 232. – M. Harrigan, *Veiled Encounters: Representing the Orient in 17th-Century French Travel Literature*. Amsterdam – New York 2008.

³³ O niebagatelnej roli tej książki w poznawaniu Wschodu zob. F. C. Hsia, *Sojourners in a Strange Land. Jesuits and their Scientific Mission in Late Imperial China*. Chicago 2009, rozdz. *Reading Jesuit „Voyages”*.

³⁴ Zob. T u c z y Ń s k i, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, s. 78–79.

i *Heliona*³⁵. Można więc notatki autora *Króla-Ducha* potraktować jako część jego pisarskiego warsztatu, archiwum poety, w którym znalazły się pewne obrazy, tropy rozbudzające jego wyobraźnię artystyczną. Zatem Słowacki nie tylko czytał i przepisywał, ale selekcjonował informacje, interpretował, dodawał spostrzeżenia, inkrustował notatki własnymi uwagami, nie pozostawał bierny wobec tego tekstu. Poeta skupił się na wypisach z szóstego rozdziału księgi Tacharda *Les Moeurs et la religion des Siamois* (Obyczaje i religia Syjamczyków). W obszarze zainteresowań Słowackiego znalazły się następujące zagadnienia: osiągnięcie stanu oświecenia, mitologia, kosmogonia, prawo karmy, metempsychoza i praktyki religijne. Warto pokusić się o sporządzenie zestawienia kluczowych kwestii dotyczących buddyzmu, które opisał poeta w raptularzu:

1. Osiągnięcie przez jednostkę stanu buddy i bodhisattwy³⁶ – w dosłownym tłumaczeniu „przebudzenie”; przebudzenie ze stanu ignorancji i doświadczenie trzech cech istnienia: nietrwałości, cierpienia i braku niezmiennego „ja”; osiągnięcie stanu *bodhi* pozwala odzyskać pamięć poprzednich żywotów; do stanu wyzwolenia można dojść dzięki pomocy bodhisattwów; każda istota jest potencjalnym buddą; *bodhisattwa* to pośredni stan oświecenia, *bodhisattwa* dąży do osiągnięcia stanu buddy.

*Syjamczycy wierzą w Boga*³⁷, ale ich pojęcie o Nim różni się od naszego³⁸. [...]

Pamięta [Bóg] wszystko, co mu się kiedykolwiek zdarzyło, od pierwszego do ostatniego wcielenia jego duszy... [R 225]

Królowanie żadnego bóstwa nie trwa (zawsze) wiecznie; trwa określoną liczbę lat, to znaczy do momentu, kiedy jest osiągnięta liczba wybrańców, którzy mają się uświęcić przez jego zasługi (dojść do doskonałości ideału), po czym nie pojawia się więcej na świecie i pogrąża w wiecznym spoczynku, który z powodu niewłaściwego rozumienia uważano za całkowite unicestwienie [...]. [R 225–226]

Każdy człowiek może stać się Bogiem; ale dopiero po dłuższym czasie, ponieważ musi najpierw osiągnąć pełnię cnoty. Nie wystarczy spełnić dużo dobrych uczynków w ciełe, w którym znalazła się dusza, trzeba jeszcze, żeby celem każdego dobrego uczynku było zasłużenie na boskość [...]. [R 226]

³⁵ W objaśnieniach wydawców do nowej edycji krytycznej poematów J. Słowackiego (*Poematy*, Nowe wydanie krytyczne. T. 2. Oprac. J. Brzozowski, Z. Przychodniak. Poznań 2009, s. 706) znajdujemy informację o znaczeniu tego fragmentu: „Wypis ten należy do ważnych kontekstów interpretacyjnych *⟨Dziejów Sofos i Heliona⟩*”.

³⁶ Istnieje wiele szkół buddyzmu, dwie najważniejsze to ortodoksyjna *hinajana* i dewocyjna *mahajana*. W przeciwieństwie do heterosoteriologicznej mahajany – buddyzm autosoteriologicznej tradycji *hinajana* dąży do uzyskania stanu *arhata*, w którym jednostka osiąga wyzwolenie bez wsparcia bodhisattwów, ale tylko dzięki własnej mocy.

³⁷ Kult buddów i bodhisattwów rozwinął się już za życia Buddy Sakjamuniego. Mahajanistyczna mitologia mówi o niebiańskich istotach, do których można kierować modlitwy i prośby, nie są one jednak ani wszechwiedzące, ani wszechmocne. Natomiast w buddyzmie *hinajany*, mimo iż wprost nie zaprzecza się istnieniu bogów, nie odgrywają oni większej roli, nie postrzega się ich też jako bytów nadprzyrodzonych, dlatego często naukę *hinajany* określa się jako religię bez boga (buddyzm nazywany jest religią nonteistyczną). Na temat koncepcji bóstwa w buddyzmie zob. A. L. B a s h a m, *Indie. Od początku dziejów do podboju muzulmańskiego*. Przeł. Z. K u b i a k. Przedm., red. nauk. E. S ł u s z k i e w i c z. Warszawa 1964, s. 339, 343.

³⁸ *Raptularz Słowacki* pisał częściowo po francusku, częściowo po polsku. Fragmenty przełożone z francuskiego przez T r o s z y ń s k i e g o zaznaczone są kursywą.

Oprócz tego stanu boskości, do którego dążą najdoskonalsi, jest jeszcze stan niższy, który nazywają stanem świętości (te same cnoty w mniejszej mocy), a siła ich od Boga. [R 227]

2. Prawo karmy (karma to suma uczynków i intencji człowieka); metempsychoza, pamięć metempsychiczna, nirwana; zasada, która łączy wszystkie kolejne egzystencje w przyczynowo-skutkowy szereg bytów; istotą tej zasady jest pragnienie, które determinuje reinkarnację. Przerwanie kołowrotu wcieleń i osiągnięcie stanu nirwany (stan wyzwolenia i wygaśnięcia wszelkich pragnień i żądz) to cele ostateczne.

– Świętość jest doskonała dopiero, kiedy święci umierają, by się już więcej nie narodzić [...].

– Przypisują zasługom przeszłego żywota stan, w jakim się człowiek rodzi.

– Dusze ludzi, którzy odradzają się w świecie, pochodzą z trzech różnych miejsc: nieba, piekła lub ciał zwierząt.

– Życie człowieka jest ciągłą wędrówką duszy aż się uświęci lub zasłuży na to, żeby być Bogiem. [R 227–228]

3. Mitologia – dwie historie związane z życiem i działalnością Buddy, w których pojawiają się bóstwa i istoty nadprzyrodzone:

A. O Buddzie Gautamie (Sommonokhodomie) i jego przeciwniku – Devadacie (Thevetacie), który, kierując się zazdrością i pychą, wystąpił przeciwko temu pierwszemu (rozłam w zgromadzeniu mnichów, próby uśmiercenia Buddy); według mitologii buddyjskiej Devadatta, za swoje nikczemne uczynki, został strącony do jednego z piekieł i zniknął w jego czeluściach.

Thevetat robi schyzmę i widząc, że popiera go tyle książąt, którzy stanęli w jego obronie, użył siły i zdrady, aby zgubić swego brata. – Został zwyciężony dzięki cudom. – Nie wiedział wielu rzeczy, doskonale znanych jego bratu, a ponieważ duma nie pozwalała mu słuchać Sommonokhodoma, nie dowiedział się od niego, co się dzieje w piekle i w raju, ani nie poznał doktryny metempsykozy. – Tym niemniej celował w wielu naukach, zwłaszcza w mechanice i w geometrii. – Pomieszał wiele rzeczy, które wziął z doktryny swego brata. [R 232]

Był [Devadatta] w [...] ósmej siedzibie piekła, przybity do krzyża wielkimi gwoździami, które sprawiały mu ogromny ból, na głowie miał cierniową koronę, całe jego ciało było pokryte ranami i, jakby tego było mało, ogień piekielny palił go, lecz nie spalał. [R 232–233]

B. O Phra Mae Thorani lub Nang Thorani (Pratorani / Anioł Stróżka Ziemi / Matka Boska) – bogini Ziemi. W mitologii buddyjskiej wyobrażona jest ona jako młoda kobieta, z jej włosów spływają strumienie wody, które zatopiły demona Mare – jednego z wrogów Buddy. W ikonografii przedstawiana w towarzystwie Buddy siedzącego w pozycji kwiatu lotosu w geście przywołania bogini Ziemi na świadka oświecenia.

Anioł Stróżka [...] ziemi znalazła się przy nim, najpierw go uczciła, potem zwracając się do Thevetata i jego zwolenników dała im do zrozumienia, że Sommonokhodom naprawdę stał się Bogiem. Powiedziała im, że była świadkiem jego dobrych uczynków, i żeby ich przekonać, pokazała im swoje włosy jeszcze mokre od wód, które on wylewał na początku swoich dobrych uczynków. W końcu wezwała ich do oddania należnych mu hołdów, ale widząc, że w swej zatwardziałości i uporze wcale nie słuchają jej napomnień, wycisnęła ze swych mokrych włosów ogromne morze, które ich wszystkich zalało (potop). [R 230–231]

4. Ośmioraka Ścieżka – droga wiodąca do wyzbycia się cierpienia, które jest istotą doczesności; praktykowanie ośmiu zhierarchizowanych zasad postępowania w celu wyeliminowania wszystkich form pragnienia i żądz (należyte zapatrywanie,

postanowienie, mowa, czynienie, utrzymywanie się przy życiu, dążenie, rozważność i medytacja).

1. *Wielbić Boga – jego słowo i tych, którzy naśladowają jego cnoty.*
2. *Nie kraść.*
3. *Nie pić wina ani żadnego oszłamiającego napoju.*
4. *Nie kłamać i nikogo nie oszukiwać.*
5. *Nie zabijać ani ludzi, ani zwierząt.*
6. *Nie cudzołożyć.*
7. *Pościć w dni świąteczne (raz na dzień jeść).*
8. *Nie pracować w te dni.* [R 235]

Słowacki poznaje buddyzm w tradycji Theravady³⁹, ale nie pozostawia śladów świadczących o tym, że w syjamskim bóstwie rozpoznał Buddę. Wilhelm Halbfass pisze:

Misjonarze, w większości działający poza Indiami, byli również odpowiedzialni za przyniesienie do Europy pierwszych opisów buddyzmu. Rzadko jednakże rozpoznawali pierwotne związki buddyzmu z Indiami⁴⁰.

Czy w tym przypadku może być podobnie? Po pierwsze: Słowacki nigdy nie użył słowa „buddyzm” w związku z opisywaną przez siebie religią Syjamczyków. Francuscy misjonarze przedstawiali Buddę pod imieniem Sommonokhodom, co wolno odczytać jako przekształcone imię Śramana Gautama⁴¹, ale mało prawdopodobne jest, iż poeta o tym wiedział. Należy więc postawić pytanie: czy Słowacki w ogóle zdawał sobie sprawę z faktu, że zajmuje się buddyzmem? Po drugie: Tachard poczynił zaledwie dwie wzmianki o braminach indyjskich – w rozdziale czwartym wspomina o 60 tys. nawróconych Indów. Słowacki odnotowuje informacje w *Religii Syjam* według kolejności z rozdziału szóstego, by nagle wrócić do rozdziału czwartego. Czy wiedział zatem o związkach buddyzmu z Indiami?

Notatki z raptularza pozwalają wniknąć w specyfikę postrzegania religii Wschodu przez Słowackiego. Zapiski świadczą, że poeta próbował odnaleźć w europejskim kręgu kulturowym zjawiska paralelne do tych, z którymi spotkał się w relacji Tacharda. Zatem przypadek Słowackiego to przykład transponowania pewnych zjawisk występujących w kulturze obcej na język pojęć europejskich, niekoniecznie zgodny z ich znaczeniem w źródłach oryginalnych. Stąd skojarzenie syjamskiej bogini z Matką Boską, wód z włosów Pratorani z potopem. Ale treści, z którymi zapoznał się przez lekturę *Voyage de Siam*, traktuje z dużą dowolnością i swobodą. Świadczy o tym chociażby to, że syjamska Pratorani znalazła się w indyjskim panteonie, została fundatorką wiary Indów, a także prawodawczynią okrutnej tradycji palenia wdów.

³⁹ Theravada – ortodoksyjna tradycja buddyjska wywodząca swe nauki bezpośrednio od Buddy Gautamy, w dosłownym tłumaczeniu „nauka starszych”. Buddyzm Theravady jest dominującą religią w Azji Południowo-Wschodniej (Sri Lanka, Tajlandia, Laos, Kambodża i Birma, a także południowo-wschodnie obszary Chin).

⁴⁰ W. Halbfass, *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*. Przeł. M. Nowakowska, R. Piotrowski. Warszawa 2008, s. 87.

⁴¹ O imionach Buddy zob. D. S. Lopez, Jr., *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago 2008, s. 53.

Indie w metempsychicznej historii ducha

Pomimo nobilitacji nauk orientalnych przez romantyków⁴² autor *Króla-Ducha* z pewnością nie był adeptem rodzącej się indologii naukowej, nawet jeśli w dygresji *Podróży do Ziemi Świętej z Neapolu* przekornie ogłasza, że „trudni się mową sanskrycką” (Dz-9 105). Słowacki nie był uczonym, to trzeba stanowczo zaznaczyć. Prawo poety pozwala na dowolność opracowania tworzywa, które jest przedmiotem jego zainteresowania. Być może, Indie posłużyły Słowackiemu tylko jako narzędzie do konstruowania oraz ilustrowania fragmentów własnego systemu filozoficznego. Z całą pewnością trzeba stwierdzić, że sposób konceptualizowania Indii w pismach autora *Lambra* stanowi wyjątek w literaturze polskiego romantyzmu.

Zainteresowanie poety omawianymi kwestiami widzimy w okresie mistycznym jego twórczości, jeszcze przed objawieniem genezyjskim, i śmiało można rzec, iż wiąże się ono z osobą Towiańskiego. Nie da się wykluczyć, że Słowacki znał te koncepcje wcześniej, wszak wśród jego przyjaciół byli znakomici orientaliści i pasjonaci Wschodu – przedwcześnie zmarły Ludwik Spitznagel czy Aleksander Chodźko, późniejszy towiańczyk⁴³. Z listu Chodźki do dyrektora Biblioteki Polskiej w Paryżu wynika, iż przyszły wieszcz planował podjęcie studiów orientalistycznych:

Zrobiliśmy byli projekt we trojgu – Juliusz, Ludwik Spitznagel i ja, razem jechać uczyć się języków wschodnich. Wszystko to mniej więcej wpłynęło na dalsze koleje naszego życia. Ludwik skończywszy kurs tych języków w Petersburgu, pojechał do Kairu; ja, uczeń tejże samej szkoły, w 1830 roku wyjechałem do Persyi. Juliusz, słabszego zdrowia i jedynek u matki, nie nauczył się języków, ale zachował chętkę widzenia Wschodu⁴⁴.

Według Kleinera przyjaźń autora *Króla-Ducha* ze Spitznaglem miała ogromny wpływ na zainteresowanie poety Wschodem⁴⁵. Nie sposób jednak sprawdzić, czy młodzieńcze pomysły były w stanie zaważyć na jego dojrzałej twórczości. Warto zaznaczyć, że wątek metempsychiczny pojawił się już w *Godzinie myśli*, wszakże ustalenie, czy Słowacki zainspirował się wówczas Indiami, nie jest możliwe:

[...] A dusza z iskry urodzona,
Różnym życiem przez wieki rozkwita – i kona
Przez długie wieki, biorąc kształty różnych tworów.
W kwiecie jest duszą woni i treścią kolorów,
W człowieku myślą, światłem staje się w aniele.
Raz wstępnym pchnięta ruchem, ciągle w Boga płynie,
W doskonalszém co chwila rozkwitając ciele. [Dz-2 82]

Przekonanie o indyjskich źródłach metempsychozy było znamienne dla epoki

⁴² Według M. Piwińskiej (*Podróż jest niemożliwa, zgoda, ale w którą stronę jedziemy? W: Złe wychowanie. Fragmenty romantycznej biografii*. Warszawa 1981, s. 329) „uczony humanista [...] musiał być po trosze orientalistą”.

⁴³ Zob. Kieniewicz, *op. cit.*, s. 61.

⁴⁴ Cyt. za: W. Derejczyk, *Ludwik Spitznagel. Przyjaciel Juliusza Słowackiego*. Uzup. R. Leszczyński. Warszawa 1994, s. 58. Przyspieszony przez ojca, Ferdynanda Spitznagla, zwolennika Nowosilcowa, wyjazd Ludwika do Petersburga (w celu uchronienia przed planowanym procesem filomatów) rozdzielił przyjaciół, do młodego Spitznagla dołączył jedynie Chodźko, Słowackiemu nie udało się.

⁴⁵ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 1, s. 52.

romantyzmu. Ówczesna nomenklatura obejmowała też palingenezę, która pojawiała się w naukach przyrodniczych i myśli społecznej, ale oryginalna sanskrycka *sansara* w dyskursie XIX-wiecznym właściwie nie funkcjonowała. Również Słowacki nie używał tego określenia na wędrówkę dusz, prawdopodobnie w ogóle go nie znał. W świętych tekstach indyjskich z pojęciem *sansary* spotykamy się dopiero około VIII w. p.n.e. *Brahmany* mówiły o niebie ojców, tamtym świecie. Ludzie dobrze czyniący osiągnęli mokszę, czyli indyjską soterię, ludzie czyniący źle rodzili się i umierali wielokrotnie, lecz w zaświatach⁴⁶. Pisze Pawlikowski:

Metempsychoza jest ideą tak dawną i tak powszechną, że powiedziano o niej, iż jakoby spadła z nieba, bo zdaje się nie mieć źródła i początku; jest bez ojca i matki. Historycznie najdawniejsze jej świadectwo znajdujemy w Indiach, jakkolwiek zwrócono uwagę na to, że najstarsze *Wedy* jeszcze o niej milczą. Do Europy, wedle świadectwa historyków greckich, przysłała z Egiptu, chociaż Egipt był tu zapewne tylko stacją pośrednią, a źródłem właściwym Indie⁴⁷.

Wypada tu również wymienić europejskie koncepcje reinkarnacjonistyczne, które wyrosły na gruncie europejskim i które mogły być znane Słowackiemu. W pierwszej kolejności to źródła greckie – myśl Pitagorasa, Empedoklesa i Platona, ale pierwiastki metempsychiczne występowały w chrześcijańskim neoplatonizmie, gnozie, kabale, naukach Giordana Bruna, Orygenesusa oraz Nemezjusza z Emezy, którego dzieło *De natura homini* czytał Słowacki. Kościół zawsze ostro krytykował stanowisko zwolenników metempsychozy, obawiając się, że przeniknie ona do dogmatyki chrześcijańskiej. Krytyka ta zmieniła się w oficjalną wojnę, której ofiarą był m.in. spalony na stosie Bruno. W pierwszej połowie XIX wieku metempsychoza powróciła na fali prądów mistycznych. Francuscy filozofowie wzbogacili koncepcje palingenetyczne o pierwiastek ewolucyjny, byli to przede wszystkim zwolennicy socjalizmu utopijnego Charles'a Fouriera – Pierre Leroux, Jean Reynaud oraz Eugène Pelletan, Charles Nodier i Pierre-Simon Ballanche. Ich poglądy tworzą złożoną koncepcję palingenezy socjalnej, wyrosłej na kanwie nauk przyrodniczych. Wśród oficjalnych przeciwników metempsychozy byli m.in. Leibniz czy Bonnet, których idee ewolucjonistyczne również wpłynęły na zainteresowanie palingenezą⁴⁸. W historii polskiej filozofii teorie palingenetyczne głosił August Cieszkowski. Jego dzieło *Bóg i palingeneza* (1842)⁴⁹ obszernie komentował Mickiewicz z paryskiej katedry. Cieszkowski, sprzeciwiając się spekulatywnej filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla, podkreślał wiarę w osobową postać Boga. Jednocześnie łączył idee postępu z wiarą w metempsychozę, chrześcijaństwo z koncepcją wędrówki dusz, zgodnie z którą na drodze reinkarnacji zachodzi proces samodoskonalenia się ducha, a śmierć i odrodzenie to akty powtarzające się wielokrotnie.

⁴⁶ *Brahmany* to teksty komentujące *Wedy*, czyli święte słowo (*bráhma*n). Powstały między X–VIII w. p.n.e. Ułożone prozą, obejmują egzegezę rytuału, uzasadniając sensowność jego odprawiania i omawiając przebieg oraz skutki, jakie przynosi on ofiarownikowi. Zob. J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu. Historia, metafizyka, etyka*. Warszawa 1999, s. 109.

⁴⁷ Pawlikowski, *op. cit.*, s. 200.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 203.

⁴⁹ A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii. – Bóg i palingeneza oraz Mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838–1842*. Wstęp A. Walicki. Oprac. J. Garewicz, A. Walicki. Warszawa 1972.

W lipcu 1842 za sprawą Ludwika Nabelaka znalazł się Słowacki w kręgu towiańczyków. Pod wpływem charyzmatycznego przywódcy Koła Sprawy Bożej kryształizowała się jego własna filozofia i idee genezyjskie. W tym kontekście warto przyrzeć się bliżej postaci Towiańskiego. Prawdopodobnie zapoznał się on z koncepcją metempsychozy jeszcze w czasach wileńskich. Okres jego młodzieńczych fascynacji wydaje się zatem szczególnie interesujący. Biografowie tego arcydziełowego – i do dziś owianego tajemnicą – człowieka wielokrotnie próbowali rozwikłać zagadkę narodzin jego nauki. Badacze zgodnie podkreślają, że trudno ustalić źródła, do których sięgał, zachowały się bowiem jedynie wątle przesłanki o potencjalnych lekturach i inspiracjach – wskazują pisma Swedenborga, Louisa-Claude’a Saint-Martina, gnozę i kabałę. Jan Mazurkiewicz, w klasycznym już studium psychologicznym poświęconym osobie proroka, stwierdza, iż początkowo inspiracje Towiańskiego ograniczały się do religii chrześcijańskiej:

raz zachwiana wiara nie dawała już uspokojenia. Zaczął [Towiański] szukać rozwiązania zagadki poza Kościołem: studiował pisma nauk tajnych, magnetycznych, spirytystycznych, ze szczególnym zamiłowaniem podobno Swedenborga⁵⁰.

Sam Towiański konsekwentnie zapewniał, iż wszystkie jego teorie mają swoje źródło w objawieniu. W liście do księdza Edwarda Duńskiego pisał: „Na objawieniu oparta jest misja moja”⁵¹. Agnieszka Zielińska, autorka jednej z ostatnich prac objaśniających nauki Towiańskiego, stwierdza, że jego koncepcja wędrówki dusz wiąże się ze sprzeciwem wobec chrześcijańskiej wizji nieskończonego piekła, na którą remedium miała być wiara w możliwość doskonalenia ducha drogą reinkarnacji⁵². Nie istnieje żaden dowód na to, iż Towiański kiedykolwiek interesował się hinduizmem lub czytał indyjskie dzieła religijno-filozoficzne. Charyzmatycznego przywódcę Koła Sprawy Bożej łączą z Indiami opinie jego współczesnych, m.in. nota Słowackiego o indyjskiej metempsychozie w naukach autora *Biesiady*, a także pojawiające się w prasie artykuły i plotki emigracyjne. Jeśli słynny list Chodźki i zawarte w nim poglądy na temat Rosji stały się przyczyną do upatrywania w Towiańskim rosyjskiego szpiega i zdrajcy narodu polskiego, to metempsychoza była wystarczającym powodem, by obwołać go heretykiem i odstępą od wiary w Chrystusa.

Zarówno nauka Towiańskiego, jak też indyjska koncepcja metempsychozy dopuszczają wchodzenie ducha w ciała zwierząt, ale możemy mówić tu raczej o zbieżności założeń niż o rzeczywistym wpływie. W tej sprawie wypowiedział się sam Mickiewicz. Podczas swojego spotkania ze zmartwychwstańcami w podparyskiej miejscowości Saint-Germain-en-Laye w lipcu 1842 – w odpowiedzi na oskarżenie księży Kajsiewicza i Duńskiego o szerzenie przez towiańczyków nauk o przechodzeniu dusz, które to nauki Kościół oficjalnie potępiał – miał autor *Pana Tadeusza* powiedzieć: „Sądzicie, że to metempsychoza indyjska, ja ją znam, ale to nie to”⁵³.

⁵⁰ J. Mazurkiewicz, *Andrzej Towiański. Studium psychologiczne*. Wyd. 2. Łódź 1904, s. 49.

⁵¹ A. Towiański, list do ks. E. Duńskiego, z 7 VII 1848. Cyt. za: A. Zielińska, *Ortodoksyjny heretyk. Myśl społeczno-religijna Andrzeja Towiańskiego*. Kraków 2010, s. 44.

⁵² *Ibidem*, s. 98.

⁵³ Cyt. za: P. Smolikowski, *Historia Zgromadzenia Zmartwychwstania Pańskiego*. T. 4. Kraków 1896, s. 58.

Słowa te nie tylko wykluczyły Indie jako potencjalne źródło nauk Towiańskiego, lecz sprawiły, że oponenci zaczęli poszukiwać tego źródła w innych kręgach kulturowych – podejrzenia zmartwychwstańców zostały skierowane w stronę żydowskiego mistycyzmu, przede wszystkim kabały i związanej z nią doktryny *gilgul neszamah*, zawartej w dziełach *Sefer Jecira* (Księga Stworzenia), *Zohar* (Blask), *Anioł Raziel* – ezoterycznych nauk udzielonych niegdyś pierwszemu człowiekowi⁵⁴.

Ślady zainteresowań Słowackiego metempsychozą i panteizmem znajdujemy w epistolarnym dialogu poety z Zygmuntem Krasińskim. W liście z 17 I 1843, zatem jeszcze przed wystąpieniem z Koła, autor *Balladyny* pisał:

Zamyśli się z tą myślą – a usłyszysz cudowną harmoniją – między duchowymi pracami a boleściami ciała, które są chłostą niby bożą i przymusem, i nauką duchów. – Jednej plagi, jednej choroby nie ma przysłanej na próżno... Narody wydają się jak indywidua, także słusznie karane lub wynagradzane... Historia, ta męka ciała – staje się nauką duchów, wszystko się wyjaśnia – Bóg się pokazuje z każdej mgły, z każdej chmury. Taka więc jest ta metempsychoza, o którą nas księża katolicy oskarżają [...]⁵⁵.

Wiadomo, iż Słowacki otrzymał odpowiedź (list z 26 I 1843), z której zachował się tylko fragment. Można jednak z niego wnioskować, że i Krasiński miał ugruntowaną opinię na ten temat:

Dopóty (duch) musi pracować w ograniczeniu, w pocie, w trudzie, w niewiedzy, dopóki nie zdobędzie sobie pewnego skarbu własnych zasług, przezeń samego utworzonych za pomocą danych mu narzędzi ciała i myśli – a wtedy nie już tylko dane w nim jest, ale i zdobyte, nabyte – więc już nie tylko wszystko ma z Boga, ale i sam, jako On, sam może wytrzymać wyrok pałacy boży – i miłość Pana uznaje go wtedy obywatelem wszechświata – istotą istniejącą – nieśmiertelną – która wie odtąd wszystko przeszłe i obecne, i przyszłe, a już nie potrzebuje na przemiany zasypiać starcem w trumnie i budzić się dzieckiem w kolebce! – Tak ja rozumiem metempsychozę⁵⁶.

Autor *Syna cieniów* akceptował do pewnego stopnia metempsychozę, choć świadomy był, że stoi ona w jawnej sprzeczności z chrześcijańską wiarą w nieśmiertelność duszy indywidualnej, ale personalizm jego filozofii nie pozostawił miejsca dla indyjskiego panteizmu, którego poeta był nieprzejednanym krytykiem i przeciwnikiem⁵⁷. Wymowny tego przykład stanowi fragment listu Krasińskiego do Gaszyńskiego:

Co do panteizmu, wątpię byś w nim wyszukał jaką pocieche. Panteizm Spinozy a ateizm – jedno. Świat w myśli Żyda, który się w końcu powiesił z rozpacz, jest ogromną otchłanią życia i śmierci [...]. Bóg zjednoczony ściśle ze światem jest jakoby nieskończone zwierzę bez granic, zwierzę instynktowe, fatalne, w którym wszystkie indywidualności giną, a które indywidualnościami się objawia. [...] India na 6 tysięcy lat przed Żydem wisielcem Spinozą takie już rozumowała rozpacz. Tak, panteizm jest to

⁵⁴ O żydowskiej doktrynie metempsychozy zob. m.in. Marzęcki, *op. cit.*, s. 43–44. – *Opowieści Zoharu. O Kabale i Zoharze*. Przeł. I. Kania. Kraków 2005. – Zielińska, *op. cit.*, s. 68–69. P. Semenenko (*Listy 1842–1845*. T. 7. Red. T. Kaszuba. Rzym 2001, s. 38) 9 VIII 1842 pisze do zmartwychwstańców takie słowa: „cała ta metempsychoza nie jest wprawdzie indyjska, ale jest żydowska, jest śmieciem z talmudu”.

⁵⁵ Słowacki, *Korespondencja*, s. 508.

⁵⁶ *Ibidem*, t. 2 (1963), s. 302.

⁵⁷ Niekonsekwencje w myśli Z. Krasińskiego w jakiś sposób niweluje głoszona przez niego teoria anamnezy, która umożliwia duchowi uzyskanie świadomości wszystkich wcieleń. Zob. A. Waśko, *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*. Kraków 2001, s. 326, 328.

rozpacz wyrozumowana, panteizm zatruł mi wiele wiar [...]; czekaj lepiej w niepewności zgonu, niż żebyś miał uwierzyć w tak okropną i suchą pewność⁵⁸.

Dodajmy, że w *Psalmie żalu* Krasieński zasugerował obecność „indyjskich bóstw” w twórczości i filozofii Słowackiego, być może mając na myśli panteizm i metempsychozę:

Duch twój wiecznie grzmi w twej pieśni
 Jak pogański Jowisz jaki –
 Lub kataklizm wśród natury,
 Co świat chwyta na tortury –
 To Indyjskich bóstw oznaki!⁵⁹

Była to poetycka odpowiedź na wydany bezimiennie, bez wiedzy Słowackiego, tekst, zatytułowany *Do Autora trzech Psalmów* lub *Odpowiedź na „Psalmy przyszłości” Spirydionowi Prawdzickiemu*. Natomiast repliką Słowackiego na zarzuty Krasieńskiego był *Szkic odpowiedzi na „Psalm żalu”*, gdzie pojawiły się aluzje do „indyjskich bóstw”:

(Mój) duch zawsze grzmi ponury
 Jakby dawny Jowisz jaki,
 Lub kataklizm wśród natury,
 Lub duch Indów – w tęczy szlaki
 Rozsypany po niebiosach,
 Z rojem różnych gwiazd we włosach. [Dz-7 281]

Rozstając się z Kołem Sprawy Bożej, Słowacki wytyczył dla siebie nowy, duchowy szlak, ale metempsychoza i panteizm pozostały dla niego istotnymi kwestiami, które wciągnie do własnej filozofii i które będzie rozważał do końca swojego życia. Słowacki ogłosił się panteistą już w dygresyjnej strofie *Beniowskiego*: „niech się dobrze wtajemniczą, / A ujrzą, żem jest coś – jak grecki antyk, / Lecz pantheista troche, i romantyk” (Dz-5 106), jednak nie zaadaptował biernie ani metempsychozy, ani panteizmu, ale we właściwy sobie sposób zmodyfikował je i włączył do filozofii genezyjskiej, czyniąc z nich jej fundamentalne kategorie.

Tadeusz Sinko zakładał, iż postać Sofos z *Dziejów Sofos i Heliona* jest tożsama z Helois z dialogów filozoficznych, co badacz tłumaczy paralelnymi dziejami bohaterów:

Teogonicznej rewolucji Indian (w. 285–380) prozaiczną parafrazę znajdujemy w *Wykładzie II 189–265*. Rewelacją bożki indyjskiej w *Teogonii* jest zdanie (345): „Nie umierają duchy, lecz przechodzą”. Helois, wcielona w dziecko indyjskie, „napisała na tęczy swojej myślanej: dusze są nieśmiertelne, ale przechodzą [...]”⁶⁰.

Istotą kolejnych wcieleń jest zatem ruch. Opuściwszy rajski żywot Ewy, duch żeński rozpoczyna swą wędrówkę ku „celom finalnym”, budzi się w coraz dosko-

⁵⁸ Z. Krasieński, list do K. Gaszyńskiego, z 12 VI 1836 (Kissingen). W: *Listy do Konstantego Gaszyńskiego*. Oprac., wstęp Z. Sudołski. Warszawa 1971, s. 123–124.

⁵⁹ Z. Krasieński, *Psalmy przyszłości oraz Odpowiedź na „Psalmy przyszłości”*. Oprac. M. Kridl. Kraków 1928, s. 36. BN I 107.

⁶⁰ T. Sinko, *Hellenizm Juliusza Słowackiego*. Warszawa 1925, s. 32.

nalszych wcieleniach. Jednym z pierwszych wcieleń Sofos/Helois jest indyjskie dziecko:

Zaprawdę i gdzież teraz i w której krainie
 Duchy mi wasze błysną?... Sądze, Sofos moja,
 Że ty słabsza – jako duch mniejszego nastroja
 Potrzebujący – złoty – ale kilkostrunny,
 Prędzej poszłaś z błękitu, pod ów grzmot piorunny,
 Który nas woła w ciało. – Łatwiej ukochany
 Anioł twój – już gdzieś może między Indyjany
 Nowy żywot rozpoczął... jak zorza, gdy wstaje.
 Nieświadoma – w indyjskim dziecku jakieś raje
 Odśniłaś – jakby zorzą miesiące różowe
 Jakieś smętki, miłości jakieś kochankowe,
 Niewinności Ewiane... mirty, w których kryłaś
 Swoje grzechy małżeńskie – wszystko to odśniłaś
 Znowu w dziecku indyjskim... Bo już ty nie zmyła
 Wodą fal, po raz pierwszy, niby Afrodyta
 Z morza chrztu, i z płodności morza – wschodzisz nowa
 Już nie w jagodach z pereł – stworzenia królowa. [Dzieje Sofos i Heliona. Dz-15 124]

Jak wielką wagę przywiązywał Słowacki do dynamiki zawartej w tej koncepcji, widać wyraźnie w notatkach poczynionych na temat bierności, kwietyzmu formy egipskiej: „te Egipcjany pierwszej natury stawi(aj)ące gmachy na lat tysiące, bez ruchu duchowego [...]” (*Genezis z Ducha*. Dz-14 67), „ciała sobie budowali, ruchem pogardzili [...]” (*Genezis z Ducha*. Dz-14 48). Wyjątkowa rola przypadła Sofos, która:

[...] w mgłę ubrana wielką,
 Jak duch jakiej kaskady – prawd objawicielką
 Zgodzi się być – tęczami przernięta, jak pasem,
 [...] leci, dumna – nad globowym czasem
 Ku potrzebie... i niby duchowej ochłodzie
 Ludów, zjawiona tylko raz w każdym narodzie. [Dzieje Sofos i Heliona. Dz-15 124]

Jak słusznie zauważył Kleiner, żeński duch będzie musiał przebyć swą drogę, zatrzymując się kolejno w formach poszczególnych ludów: indyjskiego, egipskiego, greckiego, rzymskiego i germańskiego; indyjski i germański są wobec siebie przeciwstawne⁶¹. Droga owego ducha prowadzi zatem ze Wschodu na Zachód – ku doskonałości.

Potwierdzeniem takiego myślenia wydaje się, uparcie przywoływany przez badaczy, fragment *Genezis z Ducha* mówiący o tym, że Towiański idee genezyjskie „dowolną indianizmu metampsykozą pobrudził [...]” (Dz-14 87). Fraza o „pobrudzeniu” systemu Towiańskiego „indianizmem” nie stanowi jedynie dowodu na to, iż Słowacki przekonany był o indyjskich korzeniach wędrówki dusz. Wyraz, którego użył poeta, by ukazać istnienie domniemanych elementów indyjskich w filozofii Towiańskiego, sugeruje, iż negatywnie oceniał on ów aspekt myśli indyjskiej. „Pobrudzenie” oznacza przecież skalanie, zbrukanie tego, co w pierwotnej formie było czyste i bezbłędne. Indyjska forma stanowi zatem tę najbardziej prymitywną, którą należy najszybciej opuścić, by wstąpić w ciało egipskie, także wschodnie, nie-

⁶¹ Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4, s. 585.

doskonale, ale jednak wyżej umieszczone na drabinie ewolucyjnej. „Dowolność”, o której pisze Słowacki, dotyczy, jak sądzę, możliwości wcielenia się ducha w ciała zarówno ludzi, jak i zwierząt, co było dla poety niedopuszczalne, a właśnie z tym kojarzyły się Indie. Ową „indyjskość” metempsychozy, jej regresywność, Słowacki całkowicie odrzucił. Widoczne stają się tutaj, prawdopodobnie tylko pozornie, punkty styeczne między Słowackim a wielkim filozofem i zarazem krytykiem romantyzmu – Heglem⁶². Orient to antyteza Zachodu. Jak twierdzi Halbfass:

Ten drugi [tj. Zachód] wypiera pierwszy [tj. Wschód], a w kontaktach z tradycjami orientalistycznymi w pewnym sensie staje w obliczu swojej własnej skostniałej przeszłości. W porównaniu z Europą Azja i szczególnie Indie są „statyczne”, tzn. pozbawione dynamiki postępu, która charakteryzuje historię europejską. Owe napięcia i siły dynamiczne, które napędziły myśl europejską od jej greckich początków przez rozwijanie idei podmiotu, wolności człowieka oraz „bytu-dla-siebie” aż do społecznych i politycznych ideologii okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej, w Indiach były nieobecne. A chociaż eksplorowanie Indii stanowi część zachodniej historycznej autoeksploracji, jest ono zatem również refleksją nad poziomem egzystencji i świadomości, istotnie różnym i rozbieżnym z poziomem współczesnego Zachodu⁶³.

Należałoby więc chyba stwierdzić, że Słowacki potraktował Indie jako narzędzie, instrument, który posłużył mu do zilustrowania najniższych form w metempsychoicznej historii ducha. Autor *Anhellego* zaznaczał z całą stanowczością, iż kierunek wędrówki ducha może być tylko jeden. Nie ma tu miejsca na regres do form zwierzęcych, jak w przypadku indyjskiej sansary:

Dziś wiesz, że między tobą a chłonącą wodą
Tysiąc form ludzkich, niższych – stoi ku obronie.
Już wiesz... że gdybyś spadła – to w zimniejszym lonie
Ludzkim – znajdziesz swe piekło – w formach różnopiętrnych,
Ludzkich i w onych to form posiadłościach wewnętrznych
Znajdziesz swe utrapienie... [...] [
.]
Więc gdyby jaka dusza do reszty zepsuta
Chciała koniecznie... progi przestąpić ostatnie,
A pójść w zwierzęta – toby tu anioły bratnie
Globem trzęsły – a gwiazdy by przyszły z daleka
Bronić – tak wielka, mówię, jest godność człowieka
Umęczonego... Lecz toć nie było wiadomo. [*Dzieje Sofos i Heliona*. Dz-15 125–126]

Warto przypomnieć sporządzony przez poetę przypis objaśniający fragment *Króla-Ducha*: „Obacz w Platonie pełną tajemnic ducha powieść o Herze Armeńczyku, na końcu dzieła pt. *Rzecz-pospolita*” (Dz-7 145). Ślady inspiracji Platonem odnajdujemy również w utworach filozoficznych Słowackiego:

TL(OMACZ) SŁOWA

Widzisz tam groby pornickiego cmentarza, a tu bliżej wianek dzieci rumianych nad morzem... Mnie się zdaje, że pod owymi kamieniami nie ma już nikogo... a te dzieci są to z tych podkamiennych dusz, dusze.

⁶² W *Raptularzu* Słowacki dwukrotnie odwołuje się do „idei czystej” niemieckiego filozofa: „Podług Hegla – ta sama idea czysta wszędy w swoim innobyć – jest pierwiastkiem świata – Winien by był dodać idea czysta rozwijająca się, czyli rosnąca do finalnego celu... wtenczas natura byłaby zrozumiana” (R 105).

⁶³ Halbfass, *op. cit.*, s. 151–152.

HELION

Wyszłoby więc na to, co Platon powiada, że się żywi rodzimy z umarłych, i stwierdziłoby się przecucie błyskawicowe Szekspira, który twierdzi, że umierać, jest to na nowo rodzić się... [Dialog troisty. Dz-14 246-247]

W tym kontekście łatwo wywnioskować, iż poeta postrzega metempsychozę jako zjawisko heterogeniczne – z jednej strony, ma ona indyjski rodowód; z drugiej, występuje także w tradycji zachodniej. Nietrudno też zauważyć, że częściej Słowacki odwołuje się do europejskich koncepcji metempsychozy. Dałoby się to wytłumaczyć jego obeznaniem z filozofią Platona. Natomiast w kwestii, która wzbudzała największe wątpliwości poety – możliwości wcielania się duchów w formy zwierzęce – zarówno Platon, jak i filozofowie indyjscy zachowali jednomyślność.

Metempsychoza stanowi ważny element w genezyjskiej twórczości Słowackiego⁶⁴. Stosunek poety do panteizmu i metempsychozy wyraźnie ujawnia się w *Dialogu troistym* podczas rozmowy Tłumacza Słowa z Helionem:

HELION

Trzeba [...], abyśmy otwarcie wymówili słowo metempsychozy... [...].

TŁ(OMACZ) SŁOWA

[...] Lecz oto świat dawno już jedynie na głos panteizmu i metempsychozy czuły... miał je pierwiastkiem wszelkiej wiary i rewelatorstwa, które przy omdleniu kościoła odbywała poezja... Dziś te prawdy dwie początkowe są w duchach ludzi... gotowe wstać jako poddanki Chrystusa... i poklonić swoje indyjskie, słoneczne głowy przed słońcem celów ostatecznych...

[...]

Metempsychoza więc – jako gałązka wiedzy i wiary, w krzyż Chrystusa wszczepiona, rozkwita na nowo... już nie straszna, bo za ręce jak dziecko przez Chrystusa – ku celom ostatecznym idąca... Ziarno zaś jej znajdziesz po dwakroć wyraźnie w Ewangelii na przyszłość zachowane – a do czasu umyślnie zakryte [...].

[...]

dopóki one [tj. panteizm i metempsychoza] same były na ziemi, były prawdami dla najniższych duchów... a teraz są podstawą, na której stoi Duch Chrześcijański... [Dz-14 302-303, 310]

Dla Słowackiego metempsychoza i panteizm to idee o indyjskiej proveniencji, ale w *Dialogu troistym* objawiają się jako uniwersalne zasady, występujące również w chrześcijaństwie. Nie należy jednak przeceniać roli hinduizmu i buddyizmu w interpretacji tekstów mistycznych poety, ponieważ słońcem „celów ostatecznych” jest dla niego Bóg chrześcijański. Tłumacz Słowa objaśniał panteizm i metempsychozę jako dawne prawdy zachowane, choć ukryte, w pokładach tradycji chrześcijańskiej. Zatem Słowacki dąży do pojednania metempsychozy i chrześcijaństwa. Helois, wcielona w żywot indyjski, staje się rewelatorką pierwszej religii. Prawdy religijne, które po raz pierwszy objawione były Indom, staną się dziedzictwem wszystkich narodów. Oto słowa Mistrza z *Dialogu troistego*:

Zda mi się, że duchy wasze próżno i długo błądziły po świecie szukając nowej i podobnej sobie formy... zda mi się, że duch Helois, jako słabszy, prędzej ją znaleźć musiał... i gdzieś w rassic indyjskiej nowy a już samotny żywot rozpoczął... do jej się więc sumnienia odwołam, tworząc pierwszą, Indianom objawioną religiją... [...] Potem została formą, którą duchy przerosły – od której ty sama odleciałaś

⁶⁴ Zob. Adamkiewicz-Iglińska, *Metempsychoza w genezyjskiej twórczości Juliusza Słowackiego*, s. 13: „W systemie genezyjskim Słowackiego metempsychoza pełni rolę fundamentalną”.

w następnych żywotach, lecz co było prawdą, to zostało aż do dziś dnia przechowane przez podania lub pieśni lub pomniki – lub ludzkie wewnętrzne sumnienie... [Dz-14 314-315]

Fragment ten koresponduje z myślą zawartą w *Liście do J. N. Rembowskiego*. Słowacki wspomina w nim o prawdach religijnych zamkniętych w pogańskich posągach. W liście owym znajdują się uwagi poczynione przez poetę na temat rzeźby Saturna, ale równie dobrze tekst ten może stanowić komentarz do passusów dialogów filozoficznych, dotyczących dziejów form religijnych. Autor wyraził tu przekonanie o tym, że figury dawnej religijności kryją „prawdę i myśl nową Bożą” (Dz-14 396). Jednocześnie chrześcijaństwo zawiera w sobie wszystkie dotychczasowe wierzenia, jest sumą wysiłków religijnych całej ludzkości. W raptularzu poeta zamieścił refleksję o boskich narodzinach z dziewicy, których przejawy można dostrzec w wielu kulturach, poczynając od indyjskich, prymitywnych form religijnych, przez Grecję, a kończąc na Matce Chrystusa, która stała się spełnieniem religijnych dążeń wszystkich narodów świata:

Cała indyjska rassa marzyła o dziewicach, które z Bogiem samym obcując płodzą – myśl ta doszła do najwyższej popularności w Grecji – ale przecucie zmieniono we wspomnienie – Nie dziw, że cud się zdarzył w Maryi, której duch przechodził przez te narody – nie dziw że po spełnionym cudzie – i marzenie o nim w narodach ustało. [R 121-122]

Według wizji Słowackiego uniwersalne motywy i pojęcia religijne, które swoje źródło mają w Indiach, różnicują się w wierzeniach poszczególnych narodów. Taką koncepcję głosił również Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich*, wcześniej Teodor Narbutt w *Dziejach starożytnych narodu litewskiego*. Ten ostatni pisał:

Indie, najpiękniejsze strony świata dawnego [...], tak też stamtąd i многие pokolenia, i многие umiejętności wypłynęły, a z nimi wyobrażenia religijne. Starożytność wyjaśnia to przejście od Indian do Chaldeów, od Chaldeów do Egipcjan, od tych do Greków, a następnie do Rzymian i dalszych⁶⁵.

Wyobrażenia religijne przechodzą przez różne fazy. Zależność między biegiem dziejów a zmianami form religijnych jest tu wyraźnie zaznaczona. W filozofii genezyjskiej nie ma już miejsca dla metempsychozy, w którą wierzą Indowie. Słowacki proponuje metempsychozę schryścianizowaną i uświęconą przez *Ewangelię*. Takie podejście legitymizuje reinterpretacja trzech fragmentów *Nowego Testamentu*. Objasnia to Ryszard Przybylski:

Pierwszy fragment, Mt 17, 10-13, dotyczy Eliasza, który zgodnie z prorocstwem *Starego Testamentu* miał zejść na ziemię, zanim Syn Człowieczy zmartwychwstanie. Słowacki ujął te wersety jako potwierdzenie poglądu o wcielaniu się w różne ciała duchów prorockich. Drugi fragment, Mk 10, 29-30, wymaga specjalnej analizy, gdyż z trudem da się go potraktować jako wypowiedź o metempsychozie. Trzeci fragment, 1 Kor 15, 51, mówiący o zmartwychwstaniu osób i przemianowaniu się ciał, Słowacki ujmuje jako wypowiedź o metempsychozie, co – dodajmy – jest zupełnie nieuprawnione⁶⁶.

Początek drogi ludzkości, którą umieścił Słowacki w Indiach, sugeruje, że jeśli nie upatruje tam poeta samego źródła cywilizacji, to sytuuje je gdzieś bardzo blisko.

⁶⁵ T. Narbutt, *Dzieje starożytne narodu litewskiego*. T. 1: *Mitologia litewska*. Wilno 1835, s. IX-X.

⁶⁶ R. Przybylski, *Śmierć i metempsychoza w proklamacjach religijnych Słowackiego*. W zb.: *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje symposium, Warszawa, 10-11 grudnia 1979*. Red. M. Janion, M. Żmigrodzka. Warszawa 1981, s. 335.

Taka konceptualizacja Indii jako źródła to istotny aspekt romantycznej refleksji filozoficznej, właściwej dla szkoły niemieckiej. Ale ta konceptualizacja pojawiła się także na rodzimym, polskim gruncie już w pierwszych dekadach XIX wieku za sprawą słowianofilów Walentego Skorochoda Majewskiego i Zoriana Dołęgi-Chodakowskiego. Zwłaszcza ten drugi wydaje się istotny w kontekście opowieści o królach-duchach, gdyż to właśnie autora kontrowersyjnej rozprawy *O Sławiańszczyźnie przed chrześcijaństwem* (1818) znajdujemy na kartach poematu Słowackiego. Chodakowski jako jeden z pierwszych sformułował tezy o indyjskiej przeszłości Słowian, którzy przywędrowali do Europy znad Gangesu jeszcze w czasach przedhistorycznych, czego ślady można odnaleźć w językach indoeuropejskich, do jakich należą języki słowiańskie. W pieśni Zoriana objawiła się tajemnica naszych przodków – „żywy cud” (*Dokończenie* ‹*Rapsodu I*›. Dz-16 355). Te same kwestie podnosił Mickiewicz w *Prelekcjach paryskich*. W jego wizji Sławiańszczyzny Indie zostały przedstawione jako dawna ojczyzna Słowian, kolebka wszystkich ludów indoeuropejskich i dom naszych przodków. Wykłady Mickiewicza były komentowane przez Emigrację, sam Słowacki nie pozostawał wobec nich obojętny⁶⁷. W *Królu-Duchu* temat przedhistorycznych wędrówek ludów pojawi się ponownie w drugim rapsodzie. Wspominają o tym aniołowie przybywający do domu kmiecia Piasta:

Opowiadali wielkie Boże sprawy
O różnych ludach chodzących po globie,
Walki, podboje, zamorskie wyprawy,
[.]

Mówili, jako każdemu z narodów
Stawał na czele pan myśli – i miecza,
Po dwóch – a jedne szły z krainy lodów,
A inne od słońca – lub Istru zarzecza. [Dz-16 359–360]

Choć nie przywołano tu bezpośrednio Indii, to można założyć, że tak właśnie poeta wyobrażał sobie dawne relokacje poszczególnych ludów, które osiadły w pewnym momencie w Europie, i z tym związane transponowanie elementów różnych tradycji. Taką samą drogą mogły trafić indyjskie zwyczaje do obrzędowości Słowian. Ale Słowacki jest bardzo daleki od idealizacji indyjskiego początku. Mimo iż w romantycznych wizjach historii ludzkości majaczyła cudowna indyjska przeszłość, to o wielkości rodzaju ludzkiego stanowi, ze wszystkimi jej aberracjami, zachodnia współczesność. Słowacki, jako architekt projektu metempsychicznych dziejów ducha, przypisał Indiom rewelatorskie znaczenie, stają się one fundamentem wielkiego dzieła poety, które zwieńczy doskonałość chrześcijańska.

Autor *Anhellego* świadomie konstruuje mit o dziejach ducha, o jego pochodzie poprzez historię, jest jednocześnie kreatorem tego mitu i opowiadaczem. Przekonująco wspominała o tym Maria Cieśla-Korytowska w książce *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego*. Mit rozumieć tu można zarówno w duchu Mircei Eliadego – jako konkretną opowieść, jak też, za Ernstem Cassirerem, jako sposób myślenia i określoną postawę wobec świata, a także pewien typ pojmowania takich kategorii,

⁶⁷ Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, s. 51.

jak czas i przestrzeń⁶⁸. W owej historii mają swój udział różne narody: od Indów po Słowian, każdy z nich dopisuje do tej wielkiej, teleologicznej opowieści własną część. Mit to swoisty wzorzec postępowania, gwarantujący porządek i ciągłość istnienia świata. Takim warunkiem w przypadku mitu wykreowanego przez Słowackiego są ofiara i praca ducha poprzez doskonalenie kolejnych form egzystencji, genezyjski rozwój dziejów zmierzający aż do celu finalnego, które stanowi zjednoczenie z Bogiem. Autor *Anhellego* jako konstruktor mitu czerpie inspiracje z rozmaitych źródeł: tradycji biblijnej, mitologii i religii wielu kultur, historii i legend. Do nich dopowiada własne wersje, uzupełnia je wytworami imaginacji. Szeroki kontekst interpretacyjny podpowiada tu sam Słowacki w niewydanej przedmowie do *Króla-Ducha*:

Bezdzał panujący w ostatnich dziełach, zwłaszcza w filozoficznych rozmowach świadczy, iż go różne o różnych naukach zalatywały wiadomości... Wszystko to zmieszane razem i pożarte... a potem jakby z jednego ducha poety wyrzucone zadziwilo, gdyśmy się w pozostałych papierach dokładnie rozejrzeli. [Dz-17 80]

Ten fragment uświadamia, że próżne będzie podejmowanie prób precyzyjnego wskazania źródeł owej wielkiej układanki. Czytelnika wciągnięto w grę, której zasady są nieostre, ruchome i znane tylko autorowi. To jego *licentia poetica*. Dyskurs poetycki pozostał niezależny wobec wszelkich systematyzacji. Słowacki występuje tu w wielu rolach – filozofa, historiozofa, twórcy wielkiego mitu, ale przede wszystkim poety.

Indyjski początek historii ducha przybierającego różne formy to w ujęciu Słowackiego czas prymitywny i choć bliski jest jeszcze wcieleniom zwierzęcym – Helois inkarnuje się w indyjskie dziecko, „słyszysz [...] gwar zwierzęcej natury [...]” (*Dialog troisty*, Dz-14 314) – świadczy o wielkich postępach ducha, na tym etapie powrót do form zwierzęcych nie wydaje się już możliwy. Słowacki proponuje czytelnikowi swój własny model metempsychozy, której źródła biją gdzieś daleko w Indiach i która przystaje do nowych czasów. Po Chrystusie zaakceptowanie metempsychozy indyjskiej, czyli regresywnej, jest nierealne.

Od dziejów króla-ducha Hera Armeńczyka, przez Popiela, Mieczysława i Bolesława Śmiałego trwa pracowita wędrówka duchów, łącząca w sobie idee metempsychiczne i naszą narodową historiozofię. Dla ducha Hera nie przemiana i praca twórcza są celem najwyższym, ale spoczynek. Potem „wid... Piękność... córka Słowa, / Pani któregoś z ludów na północy, / Jaką judejscy widzieli prorocy...” (*Król-Duch*, Dz-7 148), staje się bodźcem do dalszego działania. Her budzi się Popielem. W tym i w kolejnych przypadkach inkarnowania królów-duchów posłużył się Słowacki pierwiastkiem żeńskim, którego pojawienie się przynosi zwroty akcji. Wanda skłania pierwszego słowiańskiego króla-ducha, mściwego potomka Wenedów, do podjęcia dalszej pracy. Następnie pojawia się matka Miesięczna (*Król-Duch*, Dz-17 90) – „twórczyni druga globowego ciała” (*Król-Duch*, Dz-17 83), usiłująca przerwać pasmo tortur wymyślonych przez Popiela i nakłonić go do przejścia w następną formę, złota Miesięcznica budzi go w kolejnej inkarnacji (*Król-Duch*, Dz-17 550). Adamkowicz-Iglińska wskazuje na senne widzenie Popiela, w którym Wanda, jako słowiańskie wcielenie Helois, ginie spalona na stosie, co badaczka

⁶⁸ M. Cieśla-Korytowska, *Mityczna struktura wyobraźni Słowackiego*. Wrocław 1979.

łączy z indyjskim *sati*⁶⁹. Wizja kobiety podążającej za duchem kochanka przez płomień stosu pojawia się w twórczości genezyjskiej Słowackiego wielokrotnie. Wspominana już Wanda wchodzi w ogień i wciąga za sobą Popiela.

Wtém ona weszła w te straszne płomienie
[.]
Słyszac te głosy, z któremi dziewczyna
Szła na mnie, z ciała mego wyleciałem.
A ona w ogniu czerwona i sina. [Król-Duch. Dz-7 165]

W *Dziejach Sofos i Heliona* Pratorani – syjamska opiekunka Ziemi – staje się pierwszym indyjskim bóstwem i ustanawia okrutne prawo stosu. W *Dialogu troistym* Helois „szukając Helijona – zapaliła miliony stosów ofiarnych” (Dz-14 315).

przypominając ów związek ducha kobiecego z Eolijonem... z tęsknoty po nim dobyłaś te prawo... ażeby duchy kobiece same nie tęskniły na ziemi – ale przez ogień i płomień za mężów duchami ulatywały... Albowiem tyś z ducha czuła prawo związku małżeńskiego i sakrament Chrystusowy [...].

Widział cię [Helijon] potem za duchem małżonka lecają... przez płomień czerwony stosu... [Dialog troisty. Dz-14 314–315]

Również Oda umiera w płomieniach stosu. Jej śmierć w ogniu powtarza się wielokrotnie:

Ileż ja razy byłam oszukana
I przez płomieni czerwonych zwierciadło
Przebita... ciebie nie znalazłam – Pana,
Lecz jakieś inne rycerskie widziadło! [Król-Duch. Dz-16 398]

Istnieje kilka wskazówek pozostawionych przez poetę, iż właśnie w procesie kremacyjnym dostrzegał on pierwiastek indyjski:

Czasami tylko jaki zwyczaj dawny
Indyjski na kształt złotego upiora
W lasach powstanie. – Kiedy rycerz sławny
Umrze... to lud go grzebie jak Hektora:
Dwanaście koni bije i krwią splawny
Stos... gdzieś pod lasem... pod mgłami wieczora
Ubrany w rogi jelenie i w głowy
Zamienia w ogień... i w słup purpurowy. [Król-Duch. Dz-7 151]

Figura stosu pogrzebowego, która przybiera „kształt złotego upiora”, to echo indyjskiej przeszłości w tradycji Słowian, ślad i warunek konieczny zachowania metempsychicznej ciągłości ich dziejów: od indyjskiej kolebki do początków państwa polskiego. Płonący stos to rytuał przejścia ze świata żywych do krainy umarłych bądź z jednego wcielenia do kolejnego żywota. Ogień staje się gwarantem oczyszczenia. Pisze Słowacki:

Karą jest zniszczenie kształtu, który duchowi objawionemu, a w czynie tylko zasłużyć się mogącemu, ciało odbiera i rozkłada. Pierwiastkiem rozkładu jest o g i e ń. [List do J. N. Rembowskiego. Dz-14 399]

⁶⁹ Adamkiewicz - Iglińska, *Juliusza Słowackiego genezyjska koncepcja człowieka*, s. 34.

Poeta znalazł informację o dawnym rytuale pogrzebowym Słowian nadwołżańskich w słowniku geograficznym XIII-wiecznego arabskiego historyka – Jakuta ibn’Abdullaha al-Hamawi’ego. Odnotował ją w swoim raptularzu:

Jakut historyk arabski XIII. wieku opisuje o Rossjanach – pogrzeb podobny indyjskiemu – na łodzi palą trupa – z dziewczyną, którą duszą powrozem, a kobieta nazwana Aniołem Śmierci pod żebro nożem zabija... wprzód stawia ją na jakiejś studni, w którą ona trzy razy patrzy i widzi duchy – ojca i matki – potem krewnych – potem duch umarłego pana, z którym ją pałą (W Indiach zwierciadło pokazuje przeszłe żywoty „Suttie”...) – Ofiara ta bywa rozdzieloną – dzieje się to na wyspach Wołgi. [R 190]

Przy tej notatce Słowacki umieścił dodatkowy komentarz – w nawiasie skreślił słowo „suttie”, co oznacza, że stosy pogrzebowe poeta wiązał nie tylko z indyjskim zwyczajem kremacji zwłok, ale również palenia wdów. Wyobraźnia Słowackiego odwołuje się do wspólnego, pierwotnego źródła („Biedne my duchy! Zawsze z jednej schedy / Brać musim nasze co piękniejsze szaty”, *Król-Duch*. Dz-7 158). Tradycje indyjskie zostają przetransponowane do kultury słowiańskiej. Zdaje się, że do zapisu Jakuta nawiązał Słowacki w pierwszym rapsodzie *Króla-Ducha*, gdy przedstawił ostatnie chwile niewinnej towarzyszkii zmarłego kochanka, skazanej na śmierć w płomieniach:

Inaczej z trupów postępował kością
Lud, który palił umarłego w łodzi
I w mgieł krainę posyłał gościnną
Z umiłowaną kochanką niewinną...

[.]

Gdy to obaczył – a wysłuchał śpiewu
Dziewicy (grobów smętnego słowika),
Która złotemu się téj łodzi drzewu
Tak wydawała, jak kwiat słonecznika,
A już od krain zaświatnych powiewu
Brała głos nowy i światłość płomyka...
Już tchem – już ogniem była – już bez ciała –
Już mgłą – a jeszcze za światem śpiewała: – [Dz-7 152-153]

Ogień oczyszcza, uszlachetnia, stos staje się bramą do kolejnych wcieleń, jedyną drogą do osiągnięcia wyższego etapu rozwoju ducha. Być może, Słowacki znał również europejskie relacje dotyczące palenia indyjskich wdów, budzące oburzenie opinii publicznej jeszcze wiele lat po oficjalnym zakazie praktykowania tego zwyczaju w 1829 roku. Temat ten pojawiał się m.in. na łamach „Revue des Deux Mondes”. W kulturze indyjskiej „*sati*”, w dosłownym tłumaczeniu oznacza ‘cnotliwą, dobrą, prawdziwą, wierną żonę’. *Sati* stawała się kobieta, która po śmierci męża wstąpiła na jego stos pogrzebowy i tam dokonała immolacji – ofiary samopalenia. Określenie to pochodzi od imienia księżniczki Sati, żony boga Sziwy, która w taki właśnie sposób popełniła samobójstwo, gdy jej ojciec obraził jej nowo poślubionego małżonka⁷⁰. Indyjskie wdowy poprzez płomień stosów łączyły się z duchami swoich mężów, słowiańskie księżniczki w ogniu szukały królów-duchów.

⁷⁰ Zob. J. Renard, *The Handy Religion Answer Book*. B.m., 2002, s. 21. W tekstach sanskryckich spotykamy wiele takich przykładów, chociaż najstarsze księgi prawodawcze Indii – dharmasutry i dharmasastry – jeszcze nie wspominają o prawie stosu. Obyczaj stawania się *sati* nie jest zaleca-

W historii spotkań Indii i Europy obyczaj stawania się *sati* był jednym z często dyskutowanych problemów. Słowo „*sati*”, bez uściślenia jego znaczeń, funkcjonuje w języku angielskim od XVIII wieku⁷¹. Przybywający do Indii misjonarze i urzędnicy błędnie rozpoznali *sati* jako sam obyczaj oraz związany z nim rytuał. Warto podkreślić, że forma ta przyjęła się również w literaturze przedmiotu. O prawie stosu słyszeli Europejczycy już w antyku, a pierwszymi świadkami praktykowania samopalenia wdów indyjskich byli starożytni Grecy. Wzmianki na ten temat pochodzą już z IV w. p.n.e. Grecy stworzyli też teorię o indyjskim prawie, które odwodzić miało niezadowolone żony od podawania trucizny swoim mężom. Nie istnieją jednak przesłanki mówiące o greckich próbach zgłębienia zagadki indyjskich stosów. Chociaż decyzja o wstąpieniu na stos była dobrowolna, przynajmniej w teorii, zdarzały się przypadki presji wywieranej przez rodzinę i społeczeństwo. Tym bardziej że śmierć wdowy w ogniu zapewniała spokój duszy męża, a w wiosce, z której pochodziła, sławę i błogosławieństwo, jak również wpływy na budowę świątyni w miejscu pogrzebu.

Wiele szczegółowych opisów rytuału, ale także sprzeciwu wobec niego, dostarczają dokumenty pozostawione przez misjonarzy. Największe kontrowersje palenie wdów wzbudziło właśnie wśród Anglików, którzy od początku kolonizacji systematycznie wprowadzali ograniczenia tego procederu aż do całkowitego zakazu, zarządzonego przez lorda Williama Benticka. Walka ze zwyczajem palenia wdów była też wykorzystywana jako uzasadnienie obecności Anglików w Indiach. Podkreślano skuteczność misji kolonizacyjnej, często powołując się na walkę z barbarzyńskim obrzędem, odtąd uznawanym przez prawo za morderstwo. Wiadomości o *sati* mogły dotrzeć również do Słowackiego. Ówczesna prasa europejska zamieszczała liczne artykuły na ten temat. Stosowaną przez Słowackiego formę „*suttie*”, zbliżoną do angielskiego zapisu – „*suttee*”, można potraktować jako świadectwo zaznajomienia się poety z tą problematyką za pośrednictwem relacji zachodnich.

Z pewnością ważne tu będzie przywołanie jeszcze jednego kontekstu – genologicznego. Pojęcie palingenezy zwykle się wiązać z metempsychicznymi koncepcjami religii i filozofii, ale także z teoriami rozwoju świata w naukach przyrodniczych i socjologicznych. W literaturze palingeneza nie ogranicza się tylko do tematu literackiego, możemy mówić tu również o gatunku literackim. Problem ten analizuje Léon Cellier w książce *L'Épopée romantique*⁷². Konstatacje francuskiego badacza stanowią podstawę do uznania palingenezy za istotną dla owego gatunku kategorii

ny również przez *Prawo Manu* czy *Kanon palijski* buddystów. Dopiero nowożytnie księgi regulujące prawa i obyczaje indyjskie dyktują wdowie wstąpienie na stos kremacyjny wraz ze zmarłym mężem, są to m.in. kodeksy Brihaspatiego, Angirasa, Sankha, Harita oraz księgi *Wisznusmryti* czy *Wjasasmryti*. Wówczas zanika też prawo lewiratu, zwane prawem nijogi, które pozwalało wdowie na poślubienie brata zmarłego męża lub jego bliskiego krewnego w linii męskiej. Natomiast już najstarsze teksty literackie traktują śmierć wdowy na stosie jako przywilej wiernej żony, są to jednak nieliczne przypadki. Zob. też P. Szczurek, *Obraz samopalenia wdów (sati) w literaturze dawnych Indii. Boginie, prządki, wiedźmy, tancerki*. W zb.: *Wizerunki kobiety w kulturze Indii*. Red. M. Jakubczak. Kraków 2005.

⁷¹ Zob. A. Sharma, *Sati: Historical and Phenomenological Essays*. Delhi 1988, s. 1.

⁷² L. Cellier, *L'Épopée romantique*. Paris 1954 (szczególnie istotny wydaje się rozdział *La Théorie de l'épopée nouvelle*).

(z pogranicza nauk przyrodniczych, socjologicznych, literatury i filozofii). U źródeł takiego myślenia o eposie legły XIX-wieczne teorie palingenezy socjalnej, opartej na rozważaniach Pierre'a-Simona Ballanche'a. Koncepcja odnosząca się do praw ewolucji społeczeństw (zasada cyklicznych powrotów) stanowiła remedium na sprzeczność między przeznaczeniem człowieka śmiertelnego a koniecznością zachowania stabilności cywilizacji. Cellier wskazuje dziesiąty rozdział książki *Essai sur les institutions sociales [...]* (opublikowany w 1818 roku) oraz *Dédicace* ogłoszonej 10 lat później *Palingénésie sociale* jako kluczowe dla krystalizowania się nowej formy epickiej, Ballanche'a nazywając Dantem XIX wieku.

Temat palingenezy jako gatunku literackiego w twórczości Słowackiego podjęła Stefania Skwarczyńska w rozważaniach nad strukturą rodzajową *Genesis z Duchą*⁷³. Badaczka wysunęła tezę, że formowanie się teorii palingenezy wiązało się z określeniem prawa ciągłości i rozwoju, które poprzedziło ewolucjonizm naukowy. Szczególne zasługi przypisuje Skwarczyńska francuskiemu filozofowi Bonnetowi i jego dziełu *La Palingénésie philosophique*, w dobie zaś romantyzmu – Heglowskiej koncepcji dziejów. Spośród wyznaczników formalnych gatunku ważna wydaje się objętość dzieła, które z założenia przedstawia rozległy fragment dziejów. Palingeneza zasadza się na myślowych koncepcjach nieprzerwanego postępu, uwydatnia nieistotność śmierci/upadku, wpisując to w cykliczny proces rozwoju świata, stąd rozmiar dzieła zbliża je do eposu. Skwarczyńska wskazuje dwie odmiany palingenezy: historyczną i przyrodniczą. W konwencji pierwszej zawiera się *Król-Duch*, w drugiej – *Genesis z Duchą*. Znaczące jest tu zbliżenie koncepcji Słowackiego do palingenezy Bonnetta, zasadzające się na wymiarze religijnym jego prac, choć ważne okazują się także różnice:

Różni się palingeneza Słowackiego od palingenezy Bonnetta przede wszystkim swoją zawartością. Zapewne zdecydowało o tym to, że Bonnet jest przede wszystkim naukowcem, który usiłuje dać systematyczny wykład swojej teorii, Słowacki natomiast jest [...] poeta, który swoje poglądy naukowe przetrzuca w reprezentatywne, streszczające je obrazy⁷⁴.

Być może, należy spojrzeć jeszcze inaczej na metempsychozę w mistyce Słowackiego? Pod płaszczem proroka kryje się człowiek. W tej fazie twórczości temat śmierci jest bardzo aktualny. Poeta już ciężko choruje, świadom zbliżającego się końca. Kowalczykowa tak charakteryzuje ów okres:

Mógł [Słowacki] zwyczajnie poddać się Woli Bożej, biernie i z modlitwą na ustach oczekiwać szybko zbliżającego się końca – i obiecanego przez Kościół zbawienia. Powinien – jako chrześcijanin – pogodzić się z koniecznością odejścia ze świata ziemskiego, myśleć o przyszłej szczęśliwości duszy. Zachowywał się inaczej – zbuntowany, pragnął wygrać walkę ze śmiercią. Nie chciał umierać [...], ale oczywiście autentyczne zmagania przebiegały nie w sferze ciała, lecz w świadomości. By przezwyciężyć lęk przed śmiercią, pragnął odebrać jej rangę ostatecznego kresu istnienia człowieka⁷⁵.

W napisanym około 1846 roku wierszu *Anioł ognisty – mój anioł lewy*, uczynki i intencje z poprzedniego życia determinują pozycję wyjściową podmiotu lirycznego

⁷³ S. Skwarczyńska, *Struktura rodzajowa „Genesis z Duchą” Słowackiego i jej tradycja literacka*. W: *W kręgu wielkich romantyków polskich*. Warszawa 1966.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 317.

⁷⁵ Kowalczykowa, *op. cit.*, s. LV-LVI.

w następnym wcieleniu. Anioł ognisty, poruszający „dawną miłości strunę”, to impuls z ziemskiego życia, które ów podmiot ma już za sobą. To on każe „światłom zagasnąć, / Muzykom ustać – duchowi zasnąć” (Dz-12/1 221) – zrzuca ducha z drabiny ewolucyjnej, obraca w niwecz to, co duch wypracował, ale chęć powrotu jest silniejsza niż dążenie do celów finalnych, bo jak pisze Ireneusz Opacki:

I tak w tym jakże fantastycznym, jakże konsekwentnie mistycznym wierszu, jakże znakomicie przelamującym tradycję poetycką w myśl zasad nowej podówczas dla Słowackiego filozofii – odzywa się przejmujący „głos człowieka”, dla którego nie ma tu istnienia w świecie pozaziemskim. Jakże chętnie zdecydowałby się na powrót!⁷⁶

Koncepcja wędrówki dusz, subtelnie zsyntetyzowana z chrześcijańską wiarą w nieśmiertelność duszy, dawała nadzieję na życie wieczne, lecz nie wykluczała powrotu do życia ziemskiego, co choć na chwilę mogło oddalić myśli poety o śmierci.

Abstract

DAGMARA NOWAKOWSKA Adam Mickiewicz University, Poznań

INDIAN THREADS IN JULIUSZ SŁOWACKI'S MYSTICAL CREATIVITY

The article attempts to resolve the Indian threads in Juliusz Słowacki's mystical works. Analysing his output it may be deduced that the poet adapts some elements of Indian thought to the needs of his creation. In *Genezis z Ducha (Genesis from the Spirit)* and in *Dzieje Sofos i Heliona (The History of Sofos and Helion)* the metempsychical way of spirit passes through all nations from the Indian beginning, which brings Słowacki closer to Hegel's conception of the history of mankind. By contrast, in *Król-Duch (King Spirit)* the Indian past of Slavicism can be noticed. Słowacki showed his interest in the Slavic custom of widow burning, the reflections of which he found in the proto-Slavic culture—Slavic princesses perish on stakes in *King Spirit*. It may be argued that Słowacki realised Friedrich Schlegel's great dream and one of the most seminal postulate of Romanticism: he created a new myth, deriving inspiration from India discovered by the Europeans.

⁷⁶ I. O p a c k i, *Anioł ognisty – mój anioł lewy. Interpretacja*. W zb.: *Juliusza Słowackiego rym błyskawicowy. Analizy i interpretacje*. Red. S. M a k o w s k i. Warszawa 1980, s. 121.