

Olaf Kryowski

Uniwersytet Warszawski
o.kryowski@uw.edu.pl
ORCID: 0000-0001-7778-856X

Wizje globalnego zbawienia w myśli mesjanistycznej Juliusza Słowackiego i filozofii Teilharda de Chardin

Mesjanizm przybiera różne formy w kulturach i religiach narodów. Może ujawniać się zarówno pod postacią myśli historiozoficznej, jak i żywych, aktualnych koncepcji politycznych, odzwierciedlających ambicje poszczególnych społeczności do pełnienia ról wiodących w rozwoju świata. Jego rozmaite warianty rozwinęły się w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Może mieć charakter racjonalny, jako część logicznie uporządkowanego systemu filozoficznego, lub objawiony i być postrzegany jako prorocstwo o charakterze mistycznym, prawda płynąca bezpośrednio ze źródła transcendentnego. Aby jednak aspirować do miana mesjanistycznej, idea, bez względu na moment historyczny, w którym się pojawia, powinna spełniać kilka warunków *sine qua non*. Śledząc rozwój mesjanizmu od prorocstw starotestamentowych, przez koncepcje chiliastyczne Joachima de Fiore, utrzymane w duchu niemieckiego protestantyzmu wizje posłannictwa narodowego Thomasa Müntzera, aż po filozofię Józefa Hoene-Wrońskiego czy myśl Adama Mickiewicza, można dojść do wniosku, że do warunków tych należą: 1. głoszenie wiary w nadchodzące ziemskie zbawienie ludzkości, 2. wskazywanie jednostki lub zbiorowości, która odegra rolę wiodącą w drodze do odkupienia, 3. przypisywanie sankcji Bożej ludzkim dążeniom do osiągnięcia celu eschatologicznego¹.

¹ Na tych trzech przesłankach budowane są także współczesne definicje mesjanizmu. Zob. S. Pieróg, hasło: *Mesjanizm*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz i A. Kowalcykowska, Wrocław 1995, s. 536.

Warto zwrócić uwagę na niewielki fragment myśli Juliusza Słowackiego i Pierre'a Teilharda de Chardin, który sytuuje się w obrębie pierwszej z wymienionych cech definicyjnych mesjanizmu. Idzie mianowicie o wyobrażenie zbawienia jako celu, do którego ma doprowadzić kierowane Bożym zamysłem działanie człowieka. Zestawianie ze sobą idei polskiego poety romantycznego oraz francuskiego filozofa chrześcijańskiego i paleontologa, którego dojrzała część życia przypada na okres międzywojenny ubiegłego wieku, wymaga przede wszystkim wskazania płaszczyzny, na której owe idee ze sobą korespondują. Co charakterystyczne, omawianych myślicieli łączy ze sobą niewiele poza całościowymi wizjami świata, które obaj próbowali przedstawić w sposób możliwie uporządkowany czy nawet systemowy, a które pod względem koncepcyjnym sytuują się na pograniczu ewolucjonizmu² i chrześcijańskiego personalizmu. Podobieństwa myśli genezyjskiej Słowackiego, w której poza upodobaniem do mistyki odbijają się także zainteresowania poety paleontologią³, i filozofii de Chardina obecnie zaczynają być rozpoznawane oraz interpretowane. Przedmiotem badań stają się m.in. idee eschatologiczne, których punktem dojścia okazuje się w przypadku obu autorów wyobrażenie globalnej jedności ludzko-boskiej, zwanej przez polskiego poetę Jeruzalem Słoneczną, a przez francuskiego filozofa Bogiem-Omegą⁴.

² W przypadku przedstawionego przez Słowackiego mechanizmu rozwoju form biologicznych można mówić o „rewolucyjnym”, gwałtownym charakterze przemian warunkujących postęp duchowy. Zmiany te wywołuje, jak to poeta określił w *Odpowiedzi na „Psalmy przyszłości” Spirydionowi Prawdzickiemu*, „[...] wszczynający ruch, / Wieczny Rewolucjonista, / Pod męką ciał – leżący Duch” [VII, 264]. W jednym z wariantów tekstu *Listu do J. N. Rembowskiiego* pojawia się także stwierdzenie, iż „Między Alfa i Omegą duchową jest zupełna rewolucja świata – wiedza nowa i prawo nowe” [XIV, 440]. Fragmenty tekstów Juliusza Słowackiego cyt. Za: tegoż, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, t. 1–17, Wrocław 1952–1975. W sąsiedztwie cytatów podają numery tomów i stron.

³ Paryż w pierwszej połowie XIX wieku uchodził za stolicę europejskiego życia naukowego. Słowacki interesował się zbiorami Jardin des Plantes oraz badaniami prowadzonymi w Muzeum Historii Naturalnej. Doniesienia o najnowszych wykopaliskach, odkrywanych szkieletach prehistorycznych gadów, ssaków, skamieniałościach ukazujących kształty wymarłych organizmów lądowych i wodnych, docierały do Muzeum szybciej niż do większości ośrodków naukowych w Europie. Rozgłosem cieszyły się wówczas badania stratygraficzne prowadzone wokół Paryża przez twórcę nowożytniej paleontologii, zwolennika teorii katastrofizmu przyrodniczego i oponenta tzw. wczesnych ewolucjonistów (m.in. Erasmusa Darwina – dziadka Karola, Jeana Baptiste'a Lamarcka i Étienne'a Saint-Hilaire), Georgesa Cuviera oraz jego współpracownika Alexandre'a Brongniarta, mineraloga i zoologa, autora nowoczesnej klasyfikacji gadów. Wzmianka o Jardin des Plantes pojawiła się w liście poety do matki pisanym już podczas pierwszego pobytu we Francji, 30 lipca/1 sierpnia 1832 roku, w związku z planowaną wizytą w królewskim ogrodzie botanicznym generała Jana Nepomucena Umińskiego; por. *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, t. 1, Wrocław 1962, s. 126.

⁴ Zob. P. Popiołek, *Evolution of Matter and Spirit, Rediscovering Slowacki's Mysticism and Teilhard de Chardin's Theology*, w: *Phenomenology of Space and Time: The Forces of the Cosmos and the Ontopoietic Genesis of Life*, red. A.-T. Tymieniecka, „Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research” 2014, s. 221–228.

Słowacki nie od razu dojrzał do sformułowania myśli mesjanistycznej. Nie wywiódł jej też drogą bezpośredniej inspiracji mesjanizmem Mickiewicza, Hoene-Wrońskiego, Augusta Cieszkowskiego czy nawet bliskiego mu ideowo w latach 40. Andrzeja Towiańskiego. Była ona raczej ukształtowanym eklektycznie, bez wyrazistego, konkretnego nawiązania do koncepcji myślicieli polskich i europejskich (w tym także popularnych wśród romantyków Louisa Claude'a de Saint-Martina i Josepha Marie de Maistre'a) tworem filozoficzno-poetyckim wkomponowanym w rozwijaną w latach 1842–1849 twórczość genezyjską. Podobnie, jeżeli można mówić o „doczesnym mesjanizmie” de Chardina, do którego usiłują przekonywać dziś niektórzy interpretatorzy jego pism⁵, nie kojarzy się on z konkretnymi źródłami filozoficznymi i stanowi, jak u Słowackiego, integralną część kompleksowej myśli zaprezentowanej w licznych dziełach, od *Le Phénomène humain* (*Fenomen człowieka*) aż po *Le Cœur de la matière* (*Serce materii*). Mimo że francuskiego filozofa-jezuitę i polskiego poetę dzieli wiele czynników: czas (tworzyli w różnych okresach – Słowacki w pierwszej połowie XIX, de Chardin w pierwszej połowie XX wieku), przynajmniej częściowo przestrzeń kulturowa (o ile Słowacki długi czas mieszkał i tworzył w Paryżu, o tyle na de Chardina nie oddziaływała polska tradycja obyczajowa czy religijna) i sposób pisania, dyskurs (u pierwszego – poetycki, u drugiego filozoficzny), ich koncepcje Boga, człowieka, a także celu, do którego zmierza świat, są zadziwiająco zbieżne i w wielu aspektach wzajemnie się oświetlają.

1. W stronę jedności

Istotnym podobieństwem między koncepcjami Słowackiego i de Chardina jest, ujmując rzecz w uproszczeniu, dążenie do objaśnienia świata w jego aspekcie całościowym, od powstania po kres, od Alfę aż do Omegi. Dążeniu temu towarzyszy wiara, iż rozwój rzeczywistości jest celowy i odbywa się według określonego planu. Jednym z najistotniejszych mechanizmów tego planu jest proces wznoszenia się świadomości duchowej na drodze ewolucji form biologicznych, naturalnych, ku celowi finalnemu, który stanowi doskonałość w jedności z Bogiem jako bytem kosmicznym, absolutnym. Obaj myśliciele kluczową rolę w tym procesie przyznają człowiekowi będącemu pierwszą z istot duchowo-cielesnych na tyle rozwinię-

⁵ M. Karas, *Doczesny mesjanizm Teilharda de Chardin*, „Kronos” 2014, nr 2, s. 318–325.

tych, że mogących uświadomić sobie (w większej lub mniejszej mierze) sens i cel ziemskiej wędrówki (noogeneza)⁶. Ta boska cecha – świadomość – nakłada na człowieka odpowiedzialność za zbawienie, każe mu przybliżyć świat do celu wyznaczonego przez Boga. W ten sposób człowiek lub naród, który wzniósł się na wyżyny świadomości, zostaje w pewnym sensie wybrany, predestynowany do działania (w tym także cierpienia) w imię powszechnego odkupienia⁷.

Można by rzec, iż jednym z wiodących zadań, jakie postawił przed sobą Słowacki, było uświadamianie sobie i światu owego celu finalnego i zachęcanie do podjęcia działań w kierunku jego osiągnięcia. Czynił to poeta m.in. w *Genezis z Ducha* i *Liście do J. N. Rembowskiego*. W zaniechanym fragmencie tego ostatniego pisał wprost:

Pierwsi – przez Boga trąceni i powołani, abyśmy **Chorągiew Messjaniczną** [to i wszystkie następne wyróżnienia pogrubioną czcionką w cytatach – O. K.] na najwyższym punkcie globowych usiłowań zatknęli – i napis prosty na tej chorągwi wypisany:

Że wszystko przez Ducha
i dla Ducha
a nic dla widzialnego i cielesnego celu
nie istnieje.

Światłem wiedzy naszej Ludom rozświecili – i ofiarami choćby żywota stwierdzili. – [XIV, 479].

W wypowiedzi tej zwraca uwagę kilka znaczących stwierdzeń. Po pierwsze jesteśmy („my” – Polacy) „przez Boga trąceni i powołani” do torowania światu drogi ku zbawieniu. Po drugie „Chorągiew Messjaniczna” symbolizuje wiedzę, którą w tym dziele mamy głosić „Ludom”, aby obudzić w nich świadomość celów finalnych, do jakich powinny dążyć rozwijając się duchowo i przewyżczając cielesność zgodnie z ujawnionymi w utworze prawami metempsychozy. Po trzecie – wiedzę tę powinniśmy

⁶ O kondycji człowieka jako istoty, w której duch po raz pierwszy zyskuje świadomość, pisał Bronisław Trentowski w *Myslini*, mniej więcej w tym samym czasie, w którym Słowacki tworzył *Genezis z Ducha*: „duch dopiero w człowieku rozwija się w swęj pełni i przychodzi do swęj świadomości, a człowiek, jako jaźń, wyższy jest od ducha; więc osobistość staje się dopiero w człowieku rzeczywistością, w krainie zaś ducha jest tylko celem, czyli możebnością”. B.F. Trentowski, *Mislini czyli całokształt loiki narodowej*, t. 1, Poznań 1844, s. 281.

⁷ Andrzej Walicki trafnie nazwał świadomość mesjanistyczną w jej czystej postaci – „antyracjonalną świadomością profetyczną”. A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 95.

potwierdzić własnymi ofiarami, choćby nawet miały one oznaczać poświęcenie „żywota”. Czyn mesjański poddyktowany jest zatem u Słowackiego rozszerzającą się świadomością sensu i celu istnienia.

Podobne znaczenie zyskuje świadomość w myśli Teilharda de Chardin. W rozprawie *Fenomen człowieka* czytamy, że „ewolucja = wznoszenie się świadomości” [IV, 198]⁸. W szkicu *Rozważania nad postępem* autor stwierdza, że jeśli „ruch kosmiczny ku coraz większej świadomości nie jest złudzeniem optycznym, ale wyraża samą istotę ewolucji biologicznej, to na krzywej wyobrażającej rozwój życia człowiek bez wątpienia zajmuje miejsce u szczytu” [II, 106]. Z eseju *Środowisko Boże* zaś dodatkowo wynika, iż człowiek tworzy

swoją duszę w ciągu całego życia ziemskiego i jednocześnie współpracuje z innym dziełem, z innym *opus*, które przewyższa nieskończenie perspektywy jego sukcesu indywidualnego, choć ma na nie bezpośredni wpływ: ze spełnieniem przeznaczenia świata. [...] Dzięki naszym wysiłkom – tłumaczy de Chardin – zmierzającym do indywidualnego uduchowienia, świat ten gromadzi powoli, poczynając od wszelkiej materii, to, co uczyni z niego niebieskie Jeruzalem, czyli nową Ziemię [I, 307].

Mówi więc filozof o „uduchowieniu”, wzroście świadomości, a także o człowieku znajdującym się u szczytu tego wzrostu i biorącym udział w wielkim dziele zbawienia, budowania niebieskiego Jeruzalem. Brakuje natomiast w jego rozważaniach idei narodu wybranego do pełnienia boskich przeznaczeń. Rolę tę ma pełnić człowiek jako forma rozwojowo zaawansowana, istota, która w wyniku ewolucji stała się świadoma świata i samej siebie. Słowacki i de Chardin przedstawiają w ten sposób warunek, który w świetle tradycji mesjanistycznej, także tej najstarszej, żydowskiej, musi być spełniony, aby nadeszły czasy mesjańskie. Jak pisał Emmanuel Lévinas interpretując wypowiedź Rawa, jednej z postaci talmudycznego Traktatu Sanhedryn, „wszystko zależy od dobrych uczynków i skruchy: przyście Mesjasza znajduje się na płaszczyźnie indywidualnego wysiłku, który może nastąpić przy pełnym panowaniu nad sobą. Wszystko już jest możliwe do objęcia myślą i ujęte myślą; ludzkość jest dojrzała [...]”⁹. U Sło-

⁸ Prace Teilharda de Chardin cyt. za: tegoż, *Pisma*, wybór M. Tazbir, przeł. J. i G. Fedorowsy, W. Sukiennicka, M. Tazbir, K. Wąloszczyk, Warszawa 1984–1993. W sąsiedztwie cytatów podaję numery tomów i stron.

⁹ E. Lévinas, *Komentarze. Teksty mesjaniczne*, [w:] tegoż, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 72.

wackiego i de Chardina ową „dojrzałość”, moralną gotowość na nadejście rzeczywistości zbawienia uzyskuje się metodą duchowego doskonalenia, wzrastania w wiedzy i świadomości.

Model mesjanizmu, w którym wiedza i świadomość zostają podniesione do rangi wartości wyznaczających drogę do odkupienia, rodzi, co ciekawe, w pismach obu autorów bardzo podobne wyobrażenia formy, w jakiej zbawienie ma się odbyć. Celem eschatologicznym, jak pisał Słowacki, jest zjednoczenie, czy też „zlanie się” duchów jednostkowych z duchem Bożym, z którego się one na początku z własnej woli wyłoniły i do którego dążą, rozwijając się i składając ofiary z przyjmowanych coraz to doskonalszych form cielesnych, w trudzie uświadamiania sobie praw rządzących światem. W pismach genezyjskich myśl ta ujawnia się w różnych wariantach z uwzględnieniem roli, jaką w dziele zbawienia ma odegrać naród do tego predestynowany¹⁰. Najdobitniej została ona wyrażona w [*Dialogu jednolitym*], w którym mistrz wyjaśnia Helionowi: „Nie dziw się, że liczba ta, jedność, tak wielką wagę miała w mądrej pitagorejskiej świątyni – od niej bowiem zaczęła się ludzkość – i na niej zakończy pracę swoją globową” [XIV, 387]. Do słów tych poeta przywiązywał dużą wagę, dlatego powtórzył je w *Liście do J. N. Rembowskiemu* [XIV, 406]. Trzeba też zauważyć, że wyraz „jedność” w obu tekstach został przez niego wyróżniony. Co wobec tego rozumiał Słowacki pod pojęciem „pitagorejskiej” jedności? Zapewne wpisaną w nią koncepcję pierwszej i ostatecznej zasady świata. Jak wyjaśnia Anna Izdebska, „jedność” pitagorejska w interpretacjach Filolaosa, Arystotelesa, Aleksandra z Afrodyzji, Hermesa, Proklosa, Symplicjusza, Jamblicha, Porfiriusza i in. rozpada się na trzy dopełniające się pojęcia: „jedna”, „jedni” i „jedyńki”. „Rozważając pitagorejską teorię *arche* – tłumaczy autorka – trzeba więc siłą rzeczy dojść do pojęcia trójcy – doskonałej liczby, która zawiera w sobie początek-*arche*, środek i koniec. Tymi trzema są właśnie trzy jedna – pierwsze jedno – *arche*, drugie – środkowa, zmieszana z przeciwieństw jednia oraz jedynka – zasada świata materialnego, który jest efektem końcowym procesu powstawania”¹¹.

Dla Słowackiego, podobnie jak dla Pitagorasa, „jedność” ma wartość wyjątkową. Symbolizuje Alfę i Omegę, rzeczywistość pierwszą i ostateczną.

¹⁰ W [*Dialogu troistym*] pojawia się znamienne stwierdzenie: „[...] wejdziemy spokojnie do tego grodu rozpatrywać go jako przygotowane nam w przyszłości mieszkanie i my postaramy się tam nie sami, ale z całą ojczyzną i przez ojczyznę dostać się” [XIV, 252].

¹¹ A. Izdebska, *Pitagoreizm. Jedno jako „arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Warszawa 2012, s. 84.

Od niej „zaczęła się ludzkość – i na niej zakończy pracę swoją globową”. Pobrzmiewa w tym rozumieniu jedności pojęcie trójcy jako zasady, która ją określa. Jak zauważa Jan Tomkowski, „duch staje się twórczy dopiero w triadzie, ale dąży do jedności”¹². W wierszu z okresu genezyjskiego, zaczynającym się od słów „Bóg duch, innego zwać nie będziecie...” czytamy, że oprócz ducha-Ojca nad ludzkością czuwa:

Duch Syn – objawion formą na świecie,
[...]
A w nim miłości duch – Duch Święty,
Przemienion w różę i w dyjamenty.

Tym trzem... się nasze duchy należą,
W tych trzech – się rodzą – pracują – palą;
A nieśmiertelne – w co tylko wierzą,
Nawet że globy w słońca zapalą,
Nawet że ruszą ciało z mogiły,
Wszystko mieć będą – w co uwierzyły.
[XIII, 202]

Można w tym fragmencie dostrzec nie tylko obraz Trójcy Świętej jako jedności Bożej objawiającej się w trzech hipostazach, lecz także bliskie myśleniu pitagorejskiemu, choć nietożsamy z nim, troiste przedstawienie bytu w jego początku (rodzeniu się – *arche*), środka (pracy doczesnej) i końcu („paleniu się”, zatracaniu w eschatologicznym Absolucie).

Mesjaniczne dążenie do tego, by świat stał się duchową jednością, okazuje się w pismach genezyjskich wartością priorytetową. Credo w *Genezis z Ducha* zapowiada, że: „[...] na tych słowach, iż wszystko przez ducha i dla ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje... stanie ugruntowana przyszła wiedza święta Narodu mojego... a w **jedności** wiedzy pocznie się **jedność** uczucia... i widzenie ofiar, które do ostatecznych celów przez ducha świętej ojczyzny prowadzą” [XIV, 64]. Bohater zwany „Tłomaczem Słowa” lub „Mistrzem” w [*Dialogu troistym*] uświadamia Helionowi i Helois, iż „[...] celem każdego ducha jest zapalenie ono, **jedną miłością Bożą, duchów całego świata** [...]”, inaczej odpuszczeni być z ziemi nie możemy [...]” [XIV, 242]. W zarzuconym

¹² J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 86.

urywku finału tego tekstu czytamy: „[...] wszyscy **jedno czyniemy** – a cel ostateczny otrzymany będzie przez **wszystkich** [...]”. Tu – na samotnej pustyni ofiaruj się na **pracę ludzkości z całą ludzkością** [...]” [XIV, 340]. W pełnym zaś opracowaniu zakończenia utworu myśl o eschatologicznej jedności świata wybrzmiewa jeszcze dobitniej, gdy duchowy mentor Heliona i Helois przekonuje, że „sakramentalna siła Chrystusa ciągnie wszystkie duchy do **jednego celu** – i usposabia je do zlania się w **jedną** nareszcie **moc czucia** i w **jedną prośbę świata całego**; o przemienienie... Przezeń codziennie przybliża się krolestwo Boże – dzieje się Sprawa Boża...” [XIV, 344]. Przykłady można mnożyć. W [*Dialogu jednolitym*] jedność jako pitagorejskie „jedno” (*arche*) została utożsamiona przez Słowackiego z boskim Słowem, z którego wszystkie duchy się wyłoniły i do którego pełnego urzeczywistnienia zmierzają: „Słowo zaś stworzyło Syny Duchy... które są w Słowie... jako Słowo jest w Ojcu... Zbawić się zaś inaczej nie możemy, jak pracując w Słowie... i czyniąc to, co dopomaga **pracy jedynej światów... i ze Słowem świata nas jedna...**” [XIV, 381].

Myśl o zlaniu się duchów w jedną boską, doskonałą, wiecznotrwałą pleromę zyskuje swoistą puentę w *Liście do Rembowskiiego*. Według słów wypowiedzianych w tym utworze punktem finalnym ma być „nowa Jeruzalem Słoneczna i ciał naszych przemienienie i **twórczość w jedności** i wieczne trwanie [...]” [XIV, 419]. Dalej podmiot mówiący stwierdza, że „moc duchowa Chrystusowej natury jest ideałem naszego kształcenia się... a **zlanie się mocy naszych w jedności siły sakramentalnej Chrystusa** – jest przyszłą globu potęgą” [XIV, 420]. Konkluzję tego wywodu odnajdujemy w jednym z zaniechanych rzutów utworu, w którym zostało wyrażone przekonanie, iż w odzyskaniu „**jedności z Bogiem** [...]” leży przyszły cel święty ludzkości – i wszelkiego stworzenia na globie” [XIV, 440].

Jakie aspekty rzeczywistości obejmuje „jedność” świata w jego spodziewanym docelowym kształcie? Uwzględniając przytoczone konteksty, można powiedzieć, że wypatrywana w pismach poety „Jeruzalem Słoneczna” będzie jednoczyła w sobie wiedzę, uczucia (*Genezis z Ducha*), miłość Bożą z duchowymi mocami, dążeniami, czynami i celami ludzkości ([*Dialog troisty*]), a moce duchów z „siłą sakramentalną Chrystusa” (*List do J. N. Rembowskiiego*). Ma to być zatem jedność bytu i świadomości – wielostronna, globalna, przebóstwiająca. To, co doczesne, wypracowane przez duchy w formie, ma się w niej zlać z tym, co wieczne, boskie, nieskończone.

Z wizją tą w sposób bardzo bliski koresponduje myśl Teilharda de Chardin. Koncepcji eschatologicznej jedności, do której urzeczywistnienia powołana jest ludzkość, francuski filozof poświęcił dużo miejsca w traktacie *Fenomen człowieka*. W części zatytułowanej „Nadżycie” doszedł do wniosku, że *homo sapiens* stanowi jedyny gatunek biologiczny, któremu udało się nie tylko „rozprzestrzenić [...] na całej powierzchni Ziemi, ale pokryć ją, nie zrywając swych więzi, jedną uorganizowaną błoną” [IV, 197]. Zjawisko to de Chardin zinterpretował jako dążenie do hominizacji świata, „posuwanie się wszystkich ludzi razem w kierunku, w którym wszyscy razem mogą się zjednoczyć i dopełnić w duchowej odnowie Ziemi” [IV, 200]. Jeżeli Słowacki sądził, że na człowieku nie kończy się ewolucja form ducha, że misją powierzoną ludom jest pchnąć tę ewolucję ku celowi finalnemu, ku rzeczywistości zbiorowej „przemienionej” w nadludzką czy ludzko-boską jednię, to de Chardin ujmował to zagadnienie bardzo podobnie. Uważał mianowicie, że „tworzywo wszechświata, osiągnąwszy poziom myśli, jeszcze nie ukończyło swego ewolucyjnego cyklu i że w takim razie idziemy w kierunku jakiegoś nowego punktu krytycznego” [IV, 205]. Jak wyobrażał sobie ów punkt? Określał go jako „zharmonizowaną zbiorowość świadomości równoznaczną z pewnym rodzajem nadświadomości”. „Wielość jednostkowych refleksji – pisał – skupia się i wzmacnia w akcie jednej Refleksji wyrażającej jedność duchową” [IV, 205]. Koniec świata, o ile w ogóle można go sobie wyobrazić, oznaczałby według filozofa koncentrację świadomości wokół transcendentnego Centrum, punktu Omega, uwolnienie „spełnionego w końcu ducha od jego materialnej macierzy, aby odtąd całym swym ciężarem mógł opierać się na Bogu-Omedze” [IV, 237].

Choć poeta i filozof posługiwali się różnymi kodami komunikacyjnymi, można odnieść wrażenie, że w istocie mówili o tym samym. Ich twórczość łączy nie tylko ewolucyjno-spirytualistyczna wizja zbawienia, lecz także towarzysząca jej symbolika.

2. Figury eschatonu

Jeruzalem Słoneczna, punkt Omega nie oznacza dla Słowackiego i de Chardina rzeczywistości abstrakcyjnej, transcendentnej¹³. Zbawienie ma

¹³ Stopień „immanentyzacji” rzeczywistości eschatologicznej jest wysoki zarówno u Słowackiego, jak i de Chardina. Wiąże to ich idee z tradycją millenarystyczną reprezentowaną przez Joachima di Fiore. „Wedle niej – zwraca uwagę Rafał Tichy – postęp historii nieuchronnie zmierza do ustanowienia Królestwa Bożego na ziemi, czyli

nastąpić w konkretnej, ziemskiej rzeczywistości, która w wyniku kosmicznej transformacji u kresu dziejów zwinie się wraz ze wszechświatem do postaci unitarnego bytu, integralnego eschatonu¹⁴, gdzie jednostkowe duchy, pojedyncze świadomości złączą się w jeden absolut i stworzą coś w rodzaju świata nadświadomego, doskonałego, z Bogiem, Chrystusem jako Centrum. Przywodzi to na myśl koncepcje millenarystyczne. Słowacki w *Liście do J. N. Rembowskiemu* wskazuje nawet literalnie, jak długo trwałby okres panowania Mesjasza na ziemi. Przywołując obraz apokaliptycznego miasta, podmiot mówiący stwierdza: „I tysiąc lat przemija... nad tym pierwszym świętych wybranych objawionym żywotem... i przez tysiąc lat cieszym się z Chrystusem na ziemi” [XIV, 420]. De Chardin nie określa wyraźnie chiliastycznych granic dla szczęśliwego bytowania ludzkości z Chrystusem na ziemi. Zastanawia się nawet, czy epoka punktu „Omega” niepostrzeżenie już się nie rozpoczęła. Jeśli – pisze w rozprawie *Fenomen człowieka* – „Omega aktualnie już istnieje i działa w głębi myślącej zbiorowości, to wydaje się nieuniknione, że jego istnienie przejawia się nam już teraz poprzez jakies znaki” [IV, 240].

Niezależnie od różnic w myśleniu millenarystycznym, w dziełach obu twórców można dostrzec podobne symboliczne wyobrażenia zbliżającego się eschatonu. Jednym z takich przedstawień jest piramida¹⁵. Tłomacz Słowa w rozmowie I [*Dialogu troistego*] powiada:

Każdy bowiem z nas za Chrystusem ziemi odleciawszy, zostawia miejsce i formę pustą w dole **piramidy tworów**, w którą wstępuje duch poczynający pracę... a że się ta **piramida duchów** za Chrystusem podniosła i ciągle podnosi, świadectwem jest – tyle już form, którym ducha ożywiciele zabrakło, świadectwem są te koście mamutowe, które dziś spod szyb lodu jak spod kryształowych grobowców pokazują niewskrzeszone dawnego ducha kościoły... [XIV, 249–250].

do cywilizacyjno-duchowego spełnienia się ludzkości w jej doczesnych ramach, a nie w nowym, pozahistorycznym eonie, jak głosi wyraźnie ortodoksyjna egzegeza Pisma”. R. Tichy, *Od hermeneutyki do historiozofii*, „Kronos” 2014, nr 2, s. 36.

¹⁴ Pojęcia „eschatonu” używam zgodnie z wykładnią teologiczną, jako słowa oznaczającego ostateczne przeznaczenie świata, jego formę finalną, posthistoryczną.

¹⁵ Jej kształt inspirował Słowackiego podczas podróży do Ziemi Świętej. Por. m.in. powstałe wówczas utwory poetyckie [*Rozmowa z piramidami*], *Piramidy*, *Na szczycie piramid* czy *List do Aleksandra H[ołyńskiego]*, w którym poeta określił *Makbeta* metaforycznie mianem „piramidy zbrodni”.

W projektowanym początku finału tego utworu symbol piramidy powraca: „Wziąwszy za podstawę wolność i twórczość ducha, doprowadziłem myśli wasze, niby **piramidalne zakończenie**, w światło złote nowojerozolimskich grodów...” [XIV, 339]. W *Liście do J. N. Rembowskiiego* pojawia się natomiast „piramida na końcu i wierzchołku Świętymi Pańskimi zakończona – u dołu na tłumach duchów globowych różnej natury oparta”, która „uciska nas z wyraźną potęgą... i w fenomenach formy wpływ swój duchowy wyraźnie pokazuje” [XIV, 416].

Wizja eschatologiczna de Chardina jest zaskakująco zbieżna z wyobrażeniami Słowackiego. Jej znakiem rozpoznawczym jest także „piramida, której szczyt utrzymuje się dzięki swej podstawie...”. „Oto – wyjaśnia filozof – co obserwujemy na ewolucyjnej drodze. Oto sposób, w jaki przejawia się nam sam Omega u końca procesu, w tej mierze, w jakiej ruch syntezy osiąga w nim swój szczyt” [IV, 222]. Zadziwiające jest to, że w obu przypadkach mamy do czynienia z piramidą jako symbolem ewolucyjnym, ukazującym rozwój świata w bryle ostrosłupa czworokątnego, którego wierzchołkiem jest Bóg, Chrystus, Omega, a przestrzeń od podstawy ku górze wypełniają „tłumy duchów globowych różnej natury” lub też kolejne „człony” w „szeregu” [IV, 222] rozwijającego się bytu. Piramida bytu wznoszącego się ku pełni świadomości i osiągniętego spełnienia w Chrystusie-Omedze jest symbolem o wyrafinowanej konstrukcji, silnie zakorzenionym w staroegipskiej kulturze religijnej. Układ przestrzenny grobowców kształtowanych w planie tej figury wskazuje drogę bytom doczesnym ku wieczności, obrazuje łączność ziemi z kosmosem, człowieka z Bogiem i rzeczywistością eschatologiczną. Jak zauważył Manfred Lurker, główny korytarz biegnący na północ „skierowany jest ku gwiazdom okołobiegunowym, uważanym za »nieprzemijające«, ponieważ „wśród tych gwiazd pragnie przebywać zmarły w zaświatach”. Co więcej: „Wierzchołek piramidy, który według jednej z inskrypcji z czasów Starego Państwa był połączony, miał związek ze słońcem. Król pochowany w piramidzie, jako syn słonecznego boga Re, obejmuje w niebiańskich zaświatach funkcję swego ojca”¹⁶.

Słowacki i de Chardin, posługując się figurą piramidy jako wyobrażeniem zbawienia w Bogu-Omedze, do którego bytu w swej mesjańskiej powinności zmierzają, przenoszą na postać Chrystusa symbolikę występującą często w przedchrześcijańskich kultach słońca, od heliolatrii mi-

¹⁶ M. Lurker, *Bogowie i symbole starożytnych Egipcjan*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 1995, s. 169.

traistycznej aż po neoplatonizm¹⁷. Pobrzmiewają w ich koncepcjach echa tradycji wyobrażania Zbawiciela jako Słońca Sprawiedliwości (*Sol Justitiae*), która sięga czasów rzymskich¹⁸. Cała bowiem konstrukcja piramidy, jak uświadamiają badania hermeneutyczne, ukierunkowana jest ku Słońcu i gwiazdom. Nawet korytarz prowadzący na północ nabiera charakteru wertykalnego i otwiera przestrzeń budowli w stronę kosmicznego światła. Jej wierzchołek, dawniej, zgodnie ze staroegipską tradycją sakralną, inkrurowany złotem i kojarzony z bóstwem słonecznym Re, Słowacki identyfikuje ze „światłem złotym nowojerozolimskich grodów” lub kojarzy z figurą „niby namiotu, zakończonego złotą świętością Chrystusa, który nakrywa cały glob ziemski” [XIV, 249]. De Chardin zaś utożsamia go z duchową, „radialną” energią, której synteza ma nastąpić w „Centrum centrów” [IV, 223] „wraz z »końcem świata«” [IV, 224].

Piramidę można wobec tego postrzegać jako symbol ewolucji zakończonej syntezy, swego rodzaju przebóstwieniem, przesłonecznieniem duchów w unii z Chrystusem. Obraz ten kieruje uwagę w stronę kolejnej figury – solarnej lub planetarnej sfery, kuli, w której owo zjednoczenie i przebóstwienie bytów indywidualnych ma się ziścić. W pierwszej rozmowie [*Dialogu troistego*] Tłomacz Słowa wyjaśnia, słuchaczom, że uczynią oni „pośmiertny świat **otchłanią słoneczną miłości...**”, w którą duch „rozweselony, zachwycony wleci i żadną boleścią ani kolcem w sercu utkwionym nie uczuje się człowieka duchem, ale już Przemienieniem” [XIV, 239]. W jednym z wariantów zakończenia tego utworu wątek eschatologiczny wzbogacony jest myślą o narodowym posłannictwie mesjanistycznym, określonym przez uczestnika rozmowy jako warunek odkupienia i nazwanym „sprawą globową”: „[...] nie przez pacierz my – ani przez pokątne dobre uczynki – ani samotni, wejdziemy do Niebios – i powitani będziemy przez Chrystusa i Apostoły jako obywatele stolicy Święto-Jańskiej – ale przez zbawicielstwo – wielkie narodowe – ale ducha Ojczyzny tworząc Bogiem i poddając się stworzonemu Duchowi Bożemu Ojczyzny z nią razem i przez nią... czynimy **sprawę globową**” [XIV, 256]. Z rozmowy drugiej dowiadujemy się, że wszelkie cuda przełamujące prawa materii w ziemskiej wędrówce Chrystusa „są to dla nas świadectwa mocy ducha naszego i niby gwiazdy

¹⁷ Wiele znaczących źródeł symboliki światła i słońca w myśli genezyjskiej Słowackiego wskazał Jan Gwalbert Pawlikowski. Zob. tegoż, *Mistyka Słowackiego*, red. M. Cieśla-Korytowska, Kraków 2008, s. 357–371.

¹⁸ Zob. więcej na ten temat w: J. Miziołek, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław 1991.

kierunku... po których szczeblujemy dalej... w drodze ducha... do celów idących ostatecznie, **atmosferycznych i globowych**" [XIV, 292].

Jak wyobrazić sobie ów cel „atmosferyczny”, „globowy” pracy duchów? Nie było to prawdopodobnie zadanie łatwe również dla Słowackiego, który pozostawił ślady wyężonej pracy nad zakończeniem [*Dialogu troistego*] w postaci zbioru fragmentów różnej objętości, stanowiących kolejne odmiany projektowanego finału. W przytoczonych już urywkach utworu wizja Królestwa Bożego może jawić się jako niejednoznaczna. Tłomacz Słowa wskazuje, że u kresu dziejów dojdzie do odnowienia, przemienienia świata. Mówi jednak równocześnie, iż duchy znajdą się w „słonecznej” otchłani miłości. Jeżeli słowo „słoneczny” nie jest jedynie ozdobnym, konwencjonalnym epitetem (co byłoby ewenementem na tle nacechowanej znaczeniowo stylistyki genezyjskich pism poety, w której nawet imiona Helion i Helois zdradzają konotacje z grecką nazwą boga Heliosa), powstaje pytanie, jak ma wyglądać świat, na czele którego stanie Chrystus. Czy misterium zjednoczenia i przebóstwienia duchów rozegra się na ziemi, czy też w jakiejś bliżej nieokreślonej, przepełnionej energią integrujących się bytów, przestrzeni słonecznej? Jeden z urywków zakończenia zawiera częściowe przynajmniej wyjaśnienie. „Oto więc – powiada Mistrz – masz cel ostateczny, pracę ducha dążącą ku **ziemi całej atmosferycznej rozjaśnieniu** – oto masz idącą ku niemu Ojczyznę – przez którą wszelka twórczość Ducha Świętego działać będzie. – Cóż masz uczynić – bądź wpatrzony w ono **słońce ostateczne** [...]" [XIV, 340]. Wszystko wskazuje na to, że wspomniana globowa synteza ma nastąpić na zasadzie przemienienia zróżnicowanej, obciążonej niedoskonałością materialną, substancji planetarnej w ujednoczony, spirytualny twór solarny. Podobnie jak pochowany w piramidzie faraon miał przejąć rolę słonecznego boga Re, wcielić się w niego, zgodnie z tezami [*Dialogu troistego*] duchy rozjaśniające ziemię „atmosferyczną” mają wraz z Chrystusem Zbawicielem uczynić ją słońcem, „sprowadzić Bożą słoneczność i Nową Jerozolimę, która jest obiecana...” [*Pełne opracowanie zakończenia*; XIV, 343]. Myśl tę Słowacki doprowadził do końca i wyraził w sposób przejrzysty w [*Dialogu jednolitym*] oraz *Liście do J. N. Rembowskiiego*. W pierwszym z wymienionych utworów Helion i Helois zadają pytania, a Mistrz odpowiada:

- Celem więc ostatecznym?...
- Jest ziemia-słońce,

- A siłą rozpromieniającą...
 - Jest miłość święta Boża... Ducha naszego...
- [XIV, 382]

W *Liście do J. N. Rembowskiego* zaś czytamy, że: „cel duchowy ludzkości jest atmosferycznym celem globowym, **przemienieniem tej ziemi w słońce**... a tem samem przemiana ciał naszych, pod który to cel poddać się muszą cele królestw ziemskich, aby nie były marnością. – Wszystko więc przez Ducha, nawet rozświecenie ziemi...” [XIV, 420]. Figurą eschatonu w pismach gezyjskich Słowackiego okazuje się zatem nie słońce, które tradycja chrześcijańska zwykle kojarzy z apokaliptycznym Chrystusem lub Nową Jerozolimą, lecz ziemia-słońce, planeta, która u kresu dziejów przebóstwi się, przemieni w gwiazdę. Twór ten, jako punkt dojścia, ukoronowanie wysiłków duchów pracujących nad przewyciężeniem niedoskonałości formy i materii, urzeczywistnia, jak trafnie wyraziła się Maria Cieśla, „doskonały porządek absolutu”¹⁹.

O ile Słowacki ukazuje mesjanistyczną powinność doskonalenia się duchów w ich ofiarnej drodze do zjednoczenia się w przesłonecznionej rzeczywistości zbiorowej, o tyle de Chardin mówi o powołaniu i ewolucyjnym dojrzewaniu bytów doczesnych do stworzenia zunifikowanej, globalnej super-świadomości (noosfery). Punktem Omega ma być, podobnie jak u polskiego poety, unia z Bogiem, świat przemieniony²⁰. W jego powstaniu szczególną rolę odegrają jednak procesy hominizacji i personalizacji, przebiegające „ponad narodami i rasami” [IV, 229]. Ludzkość – można by rzec – została powołana do wypracowania w toku ewolucji drogi do zbawie-

¹⁹ M. Cieśla, *Zagajenie*, [w:] *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum. Warszawa 10–11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Zmigrodzka, Warszawa 1981, s. 167. Autorka, kojarząc światło słoneczne w utworach Słowackiego z tym, co boskie i idealne, odwołuje się do znaczących przykładów: „Wszystko, co od Boga pochodzi, jest zatem słoneczne, złote: »złota twarz«, »słoneczna ręka«, »Słowo – słoneczne koło«. Atrybut »słoneczności« przysługuje doskonałym, jak i do doskonałości dążącym: »Słoneczny Helion«, Pani Słowa, Umilowana, Jeruzalem, i wreszcie – ideał niewcielony, Matka Boska, która uznaje Polskę za siebie właśnie poprzez ów przysługujący im obu atrybut [...]”. Tamże, s. 166.

²⁰ Teilhard de Chardin, jak zauważył Henri de Lubac, podobnie jak Orygenes, jest wierny myśli św. Pawła w zakresie wiary w przemienienie. Obaj teolodzy wydają się zainspirowani refleksją wyrażoną w liście Apostoła do Filipian: „Nasza bowiem ojczyzna jest w niebie. Stamtąd też jako Zbawcy wyczekujemy Pana naszego Jezusa Chrystusa, który przekształci nasze ciało poniżone, na podobne do swego chwalebego ciała, tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować” [Fil 3, 20–21]. Zob. H. de Lubac, *Transfiguration du Cosmos*, w: tegoż, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Mayenne 1962, s. 199–200. Fragment listu do Filipian cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań-Warszawa 1980, s. 1332.

nia rozumianego jako swoiste uczłowieczenie planety, wypełnienie jej, jak pisał Norbert Hagedé, inteligencją o charakterze refleksyjnym²¹. „Dzięki naszym wysiłkom, zmierzającym do indywidualnego uduchowienia – powiada de Chardin – świat ten gromadzi powoli, poczynając od wszelkiej materii, to, co uczyni z niego **niebieskie Jeruzalem, czyli nową Ziemię**” [I, 307]. Filozof nie stroni przy tym od symboliki solarnej. Dodaje bowiem, że:

[...] wtedy ujrzemy na horyzoncie naszego świata wewnętrznego **ogromne słońce Chrystusa Króla**, Chrystusa *amicti Mundo* [przyobleczonego w świat – O. K.], Chrystusa Pana Wszechrzeczy. [...] Taki jest ostatecznie sens i waga naszego działania. Na mocy związków, istniejących pomiędzy materią, duszą i Chrystusem, cokolwiek czynimy, sprowadzamy do Boga cząsteczkę bytu, którego On pragnie. Dzięki każdemu z naszych dokonań pracujemy w niezmiernie małym, lecz realnym zakresie nad budową Pleromy, czyli przynosimy Chrystusowi cząstkę spełnienia [I, 308–309].

Tak przedstawia się proces hominizacji z perspektywy boskiej – jako „budowa Pleromy”, pełni bytu duchowego, w słonecznym świetle Chrystusa. Z punktu widzenia ewolucyjnego natomiast będzie to filogeneza zakończona „planetyzacją ludzkości” [IV, 198; przyp. 1]. W takim bowiem sferycznym, globalnym kształcie autor wyobraża sobie doskonałą jedność myśli i ducha, do której zmierza rodzaj człowieczy, porzucając drogę doskonalenia się zindywidualizowanego na rzecz rozwoju łącznego, całościowego, kompleksowego.

W tle obu figur eschatonu: piramidy i planetarno-słonecznej sfery można dostrzec jeszcze jedną – Nową Jeruzolimę, określaną przez Słowackiego najczęściej epitetem „słoneczna”²², a przez de Chardina „niebieska”. Wstrzemięzliwe, wolne od ornamentów stylistycznych wypowiedzi filozofa na temat wiecznego miasta, rzecz jasna, nie dorównują pod względem estetycznym upoetyzowanym, barwnym wizjom Chrystusowej stolicy zbudowanej ze złota, srebra, pereł, drogich kamieni, kolorowych minerałów, jakie można znaleźć w *Królu-Duchu* czy [*Dialogu troistym*]²³. Obaj

²¹ Por. N. Hagedé, *Le cas Teilhard de Chardin*, préface de J. Rostand, Paris 1966, s. 95.

²² Więcej na ten temat w: W. Pyczek, *Jeruzolima Słoneczna Juliusza Słowackiego*, Lublin 1999.

²³ Dobrawna w IV pieśni trzeciego rapsodu *Króla-Ducha* opowiada Mieczysławowi sen, w którym: „»[...] jakieś miasto z tysiącami krzyży / Złoty... z brukami złotego kamienia, / Jak słońce gdy się ku aniołom zniży / I dotknie się tęcz jasnego pierścienia, / Blaskiem słonecznym rażące i chwala, / Zeszło... i coraz niżej zlatywało. //

myśliciele natomiast, tworząc obrazy końca doczesnego świata, odwołują się do idei i wartości wskazanych przez Pawła Apostoła w jego listach. „Pomnij – powiada główny bohater [*Dialogu troistego*] – na słowa Pawła st... wszyscy zmartwychwstaną – ale nie wszyscy będą przemienieni... Do przemienienia więc aż trwa praca nasza...” [XIV, 249]²⁴. Pierwszy list do Koryntian inspirowany ideowo także Teilharda de Chardin. „Już u św. Pawła i św. Jana – pisze on w traktacie *Fenomen człowieka* – czytamy, że stwarzać, doskonalić i oczyszczać świat to dla Boga tyle, co ów świat jednoczyć, jednocząc go organicznie z sobą” [IV, 242]. I dodaje, że Chrystus:

Przez wieczystą komuniją i sublimację przyswajają sobie totalny psychizm Ziemi. Kiedy w ten sposób wszystko zgromadzi i wszystko przeobrazi, ponownie łącząc się w ostatecznym dokonaniu z boskim ogniskiem, którego nigdy nie opuścił, dozna ostatecznego dopełnienia w sobie i w swojej zdobyczy. Wtedy to, mówi nam św. Paweł, „będzie tylko **Bóg, wszystko we wszystkim**”²⁵. Doprawdy, mamy tu do czynienia z wyższą formą „panteizmu”, pozbawionego zdradliwego rysu zmieszania czy unicestwienia [IV, 242–243].

List Pawła Apostoła do Koryntian, źródło inspiracji Słowackiego i de Chardina, skłania do postawienia pytania o istotę apokaliptycznej rzeczywistości, w której duchy jako indywidualne jednostki mają się połączyć z Bogiem, a Bóg ma być „wszystkim we wszystkich”. U obydwu autorów pojawia się problem panteizmu, trudny do pogodzenia z ortodoksyjną filozofią chrześcijańską, sugerujący m.in. możliwość rozplynięcia się pojedyn-

Na fundamentach jakiś blask, ten samy, / Który w kamieniach drogich ziemskich gore, / W tych fundamentach... jakieś ciemne jamy, / A w jamach jakąś srebrną widać korę, / Jak gdyby z jednej perły były bramy [...]” [XVI, 425]. W pierwszej rozmowie [*Dialogu troistego*] Tłomacz Słowa tak opisuje apokaliptyczne miasto: „Pan nasz – cierpiący wczora – dziś rozweselony w duchu naszym... Oto czeka nas w tej bramie z jednej perły, na wejściu do stolicy Świętego Jana... która już od dwóch tysięcy lat zwolna zlatuje z obłoków... Na tęczy siedmio-kamiennej... na mgłach chalcodonowych i na rzekach płynącego szmaragdu, i na chryzolitowych gwiazdnicach widzę ten mur złoty i bramę gołębiej srebrności, i straszną cień jego... i coś... niby czerwoność pięciu stygmatów krzyżowych...” [XIV, 250].

²⁴ Jest to parafraza fragmentu pierwszego listu Pawła Apostoła do Koryntian. W przekładzie Pisma Świętego Jakuba Wujka, z którego korzystał Słowacki, słowa misjonarza brzmią tak: „Wszyscy wprawdzie zmartwychwstanimy, ale nie wszyscy odmienieni będziemy. Prędziuchno we gnieniu oka, na trąbę ostateczną; (albowiem zatrąbi trąba), a umarli powstaną nieskażonymi, a my będziemy przemienieni. Bo musi to skazitelne przyoblec nieskazitelność: i to śmiertelne przyoblec nieśmiertelność” [1 Kor 15, 51–53]. Cyt. za: *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu z łacińskiego na język polski przełożone przez ks. d. Jakuba Wujka*, t. 4, Toruń b. r., s. 246.

²⁵ W tym samym liście św. Pawła czytamy: „Lecz gdy mu wszystko poddane będzie, tedy i sam Syn będzie poddany temu, który mu poddał wszystko, aby Bóg był wszystko we wszystkich” [1 Kor 15, 28]. Tamże, s. 245.

czych duchów w boskim Absolucie i zatracenia przez nie jednostkowych tożsamości, osobowości. W jaki sposób radzą sobie oni z tym problemem? Czy – przypominając pytanie, które postawiła kiedyś Marta Piwińska – idzie o odzyskanie świata, który zaistniał tylko dla Adama i Ewy, raj, „którego nie było, ale który jednak jest, ponieważ będzie, stanowi zapowiedź przyszłego człowieka, owego »pierwszego Adama«, który spełni do końca tęsknotę natury pragnącej wyzwolić się z materii”²⁶, czy też o powołanie do istnienia rzeczywistości nowej, stanowiącej cel kreacyjnych planów Boga, a zarazem owoc twórczej pracy duchów w sferach materii i formy? Czy zatem należałoby interpretować omawiane wizje zbawienia w duchu gnostycyzmu (doskonałość odzyskana), czy też spirytualnego ewolucjonizmu (doskonałość uzyskana)?²⁷ A może oba kierunki dociekań byłyby w jakiejś mierze uzasadnione? Pytania te można postawić w odniesieniu do pism zarówno Słowackiego, jak i de Chardina.

3. Panteizm Chrystusowy i rzeczywistość globalna

Nieraz zwracano uwagę na oznaki panteizmu w utworach polskiego poety i pismach francuskiego filozofa. Temat ten był podejmowany m.in. przy okazji rozważań nad związkami myśli genezyjskiej Słowackiego z rozmaitymi religiami oraz filozofią Wschodu²⁸. W przypadku de Chardina zaś poruszany był wówczas, gdy szło o rozszyfrowanie przedstawionego w jego pismach obrazu Boga lub skonfrontowanie tego obrazu z tradycją chrześcijańską²⁹. I rzeczywiście, wrażenie swego rodzaju panteizmu towarzyszy obrazom zbawienia prezentowanym przez Słowackiego. W pierwszej rozmowie [*Dialogu troistego*] Tłomacz Słowa zwraca się do Heliona i Helois: „jeśli celem każdego ducha jest zapalenie ono, jedną miłością Bożą, duchów całego świata, a inaczej odpuszczeni być z ziemi nie możemy – to nie wi-

²⁶ Autorka analizuje łączną wymowę dwóch wizji: rajskiego dnia i Nowej Jerozolimy w twórczości Słowackiego, wskazując m.in., że „interpretację o okrężnej drodze ducha przez materię do siebie Słowacki zaczerpnął z gnozy”. M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 213.

²⁷ O powinowactwach mistyki Słowackiego z gnozą zob. M. Cieśla-Korytowska, *Gnoza czy mistyka*, [w:] tejsze, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche, Novalis, Słowacki*, Kraków 1989, s. 175–215.

²⁸ Zob. m.in. J.G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego...*, s. 181–182, 199; J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, oprac. J. Starnawski, t. 4: *Poeta mistyk*, Kraków 1999, s. 271–272, 435; D. Nowakowska, *Wątki indyjskie w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego*, „Pamiętnik Literacki” 2018, z. 2, s. 49–74.

²⁹ Zob. np. B.J. Gawecki, *Dwie współczesne filozofie rozwoju*, [w:] *Myśl o Teilharda de Chardin w Polsce*, wybrał i oprac. M. Tazbir, Warszawa 1973, s. 130–131; N. Hugedé, *Le Panthéisme*, [w:] tegoż, *Le cas Teilhard de Chardin...*, s. 132–141.

dzę, dlaczego wy dwójce nie mieli przodkować w tej pracy... Z Bogiem złączeni na drodze woli jego – jesteście względem świata wszechmocni”. I dodaje: „[...] Chrystusa powtarzam, który rzekł: **Bogi jesteście**” [XIV, 242]. W [*Dialogu jednolitym*] zaś czytamy o celu finalnym, czyli o „złaniu się mocy naszych w jedność sakramentalną Chrystusa” [XIV, 420], czy też „złaniu się duchów jedną miłością Bożą”, które „w słońce świat rozpromieni” [XIV, 421]. Wspomniane przez poetę „złanie się” duchów z Chrystusem w jedno słońce oraz nazwanie bohaterów-wybrańców, duchów, których misją jest do owego „złania się” doprowadzić, „Bogami” sugeruje, iż mamy do czynienia z paruzją w świecie, w którym Bóg jest wszystkim i zarazem wszystko jest Bogiem.

Podobnie prezentuje się rzeczywistość ostateczna u de Chardina. Piśsze on:

Już u św. Pawła i św. Jana czytamy, że stwarzać, doskonalić i oczyszczać świat, to dla Boga tyle, co ów świat jednoczyć, jednocząc go organicznie z sobą. Otóż, jakim sposobem Bóg jednoczy świat? Zanurzając się częściowo w rzeczy, czyniąc się „elementem”, a następnie dzięki owemu punktowi oparcia, który znaleziony został wewnątrz, w samym sercu materii, obejmując tok i przewodnictwo tego, co obecnie nazywamy ewolucją [IV, 242].

Przedstawiony pogląd filozof nazywa „wyższą formą »panteizmu«, pozbawionego zdradliwego rysu zmieszania czy unicestwienia”. Słowacki także nie waha się określić myśli genezyjskiej mianem prawdziwego, chrześcijańskiego panteizmu. W [*Dialogu troistym*] Mistrz zwraca się do adwersarzy, wskazując, czym wykładana przezeń idea różni się od panteizmu i metempsychozy charakteryzujących filozofię Claude’a Saint-Simona:

I tak, choć my Chrystusowi jesteśmy, ujrzenie przeciwko nam występujących ze słowami panteizmu i metamp[s]ykozy... a zgrozą przejęte będą te same duchy, które już od lat dwudziestu słów panteistycznych słuchały w poezji jako dziwnej i prawdziwej rewelacji ducha... [...] Coż więc było fałszem w panteizmie i w metempsychozie? Oto brak Chrystusa, który panteizm i metempsykozę prowadzi. – Ponieważ więc w poety duchu Chrystus panował... metempsykoza i panteizm ciągnęły was do siebie, jako dwie prawdy duchowi Chrystusowemu poety poddane. Albowiem dopóki one same były na ziemi, były prawdami dla najniższych duchów... a teraz są podstawą, na której stoi Duch Chrześcijański... [XIV, 309–310].

Jeżeli w przypadku Słowackiego i de Chardina można mówić o panteizmie, to o panteizmie szczególnym, zakładającym wiodącą rolę Chrystusa (jako „centrum centrów”) w planie zbawienia, o panteizmie pozbawionym „zdradliwego rysu zmieszania czy unicestwienia”. Bóg będący, zgodnie ze słowami Pawła Apostoła, „wszystkim we wszystkich”, uosabiający ducha absolutnego, z którym mają zjednoczyć się poszczególne duchy jednostkowe, nie występuje jako siła unicestwiająca byty indywidualne. Finalny cel istnienia, mesjańskie przeznaczenie ludzkości, zwane przez poetę „słońcem”, a przez filozofa „planetą”, „pleromą” czy „omegą”, w świetle przytoczonych wypowiedzi jawi się jako rzeczywistość globalna, w której stworzenie ma współuczestniczyć ze Stwórcą za sprawą przemieniającego wszystko miłosiernego Chrystusa. Aby świat mógł być zjednoczony, mówi de Chardin, Bóg musi „zanurzyć się” w „rzeczy”, w stworzeniu, przyswoić sobie „totalny psychizm Ziemi”, a więc, mówiąc inaczej – musi stać się Chrystusem i zaabsorbować wypracowaną wraz z istotami ziemskimi na drodze ewolucji uniwersalną świadomość czy nadświadomość. Tylko taki „panteizm” jest wolny od niebezpieczeństwa pochłonięcia lub rozproszenia, a co za tym idzie – zniszczenia – przez Boga tego, co w akcie stworzenia zaistniało jako byt osobowy, unikalny. Uświadomienie tego faktu przez Mistrza w [*Dialogu troistym*] Słowackiego można odczytać jako przestrożę przed fałszywą formą metempsychozy i panteizmu. Bez obecności Chrystusa – Boga-człowieka, Boga zanurzonego w świecie doczesnym – obie wymienione idee byłyby zwodnicze i bezwartościowe. To On przez miłość do świata zarówno umożliwia przebóstwienie się człowieka, jak i daje żywe świadectwo uczłowieczenia bóstwa.

Panteizm w wersji prezentowanej przez obu myślicieli różni się pod niektórymi względami od doktryn tego typu stworzonych przez Heraklita, stoików czy Barucha Spinozę, a także od panteizmu hinduistycznego, neoplatonickiego lub też wyznawanego przez filozofów chrześcijańskich, takich jak Pseudo-Dionizy Areopagita. Wspiera się bowiem na wspomnianych już słowach Pawła Apostoła odnoszących się do Chrystusa i postulujących, „aby Bóg był wszystko we wszystkich” (gr. *en pási panta theos*). Ani u Słowackiego, ani u de Chardina nie dochodzi do zatracenia się Boga osobowego w stworzeniu. Nie ma też mowy o rozplynięciu się duchów jednostkowych w Omedze. Helion i Helois, nazywani w [*Dialogu troistym*] „Bogami”, mają zachować swoją odrębną tożsamość jako duchy indywidualne. Podobnie dzieje się w wizji eschatologicznej de Chardina. „Chodzi

o to – tłumaczy filozof w eseju *Ludzka energia* (1937) – by totalizować nie depersonalizując” [I, 180]. Formuluje on dalej zasadę „zachowania pierwiastka osobowego”, według której „każda indywidualna osobowość, raz ukształtowana, pozostaje »sobą« na zawsze, tak że w Najwyższej Osobowości wieńczącej wszechświat wszystkie elementarne osoby pojawiające się w toku ewolucji powinny odnaleźć się w stanie odrębnym” [I, 191]³⁰. Wszystko wskazuje na to, że w obu przypadkach rzeczywistość ostateczna ma być rajem nie „odzyskanym”, lecz zupełnie nowym (por. określenia „nowa Jeruzalem”, „nowa Ziemia”), stanowiącym jedność w wielości lub na odwrót – wielość w jedności. Specyfikę tego niezwyklego Chrystusowego panteizmu w nawiązaniu do pism de Chardina w interesujący sposób opisała Ursula King. Autorka wskazała na różnice między poglądami francuskiego jezuita a panteizmem antycznym czy hinduistycznym. Przeciwwstawiła ideę jedności duchowej, która może być osiągnięta przez miłość z zachowaniem pierwiastka osobowego, poglądom mówiącym o depersonalizacji świata, w którym miłość nie stanowi czynnika jednoczącego. Odwołując się do wypowiedzi filozofa nagranej w 1954 roku, wyodrębniła dwa typy panteizmu: taki, w którym zgodnie ze słowami św. Pawła „Bóg jest wszystkim we wszystkich” oraz taki, w którym „Bóg jest wszystkim”³¹. I rzeczywiście, tak właśnie kategoryzuje panteizm de Chardin w rozprawie *Fenomen człowieka*:

Jeśli kto chce, jest to rzeczywisty „panteizm” (w etymologicznym znaczeniu tego słowa), ale panteizm absolutnie uprawniony: jeśli bowiem w ostatecznym rachunku refleksyjne centra świata tworzą istotnie już tylko „jedno z Bogiem”, to dzieje się tak nie na skutek ich utożsamiania się z Nim (Bóg stałby się wówczas wszystkim), ale dzięki różnicującemu i udzielają-

³⁰ „W jakiegokolwiek dziedzinie – czytamy w rozprawie *Fenomen człowieka* – czy idzie o komórki ciała, czy o członków społeczeństwa, czy o elementy syntezy duchowej – j e d n o c z e n i e r ó z n i c u j e. Części doskonałą się i osiągają swe spełnienie w zorganizowanej całości. Właśnie wskutek niedoceny tej powszechnej reguły tak wiele panteizmów wprowadziło nas w błąd, każąc czcić Wielką Całość, w której jednostki miałyby się zagubić jak kropla wody w morzu czy też roztopić się w nim jak ziarenko soli. [...] Tak więc pod łącznym wpływem dwóch czynników: tego, że świadomości są z istoty swej niestapialne, i dzięki naturalnemu mechanizmowi wszelkiego jednoczenia się ostateczny stan świata, będącego w toku psychicznej koncentracji, możemy w sposób właściwy przedstawić tylko jako system, którego zjednoczenie następuje równocześnie z najwyższym nasileniem zharmonizowanej złożoności. Zatem byłoby błędem wyobrazić sobie Omegę po prostu jako Centrum zrodzone ze stopienia zgromadzonych w nim elementów czy też unicestwiającej je w sobie” [IV, 215].

³¹ Tłumaczenie – O.K. W oryginale: „*God is All in all (St. Paul)*”, „*God is All*”. U. King, *Teilhard de Chardin and Eastern Religions. Spirituality and Mysticism in an Evolutionary World*, foreword by J. Needham, New York – Mahwah 2011, s. 128.

cemu się działaniu miłości (Bóg jest wtedy wszystkim we wszystkich rzeczach) – a to jest z istoty swej prawowierne i chrześcijańskie [IV, 255].

Posłannictwo duchów, które ma prowadzić przez ich doskonalenie się i miłość do celu ostatecznego – zjednoczenia z Chrystusem oraz stworzenia z nim idealnej rzeczywistości o charakterze globalnym, okazuje się zasadą charakterystyczną zarówno dla myśli genezyjskiej Słowackiego, jak i chrześcijańskiego ewolucjonizmu de Chardina. W myśleniu obu tych wizjonerów można naturalnie znaleźć nie tylko podobieństwa, ale też różnice. Jedną z nich jest unarodowienie koncepcji eschatologicznej przez polskiego poetę przy równie wyrazistej uniwersalizacji celu finalnego w pismach francuskiego filozofa. Mesjanizm narodowy Słowackiego osiąga punkt kulminacyjny w słowach wypowiedzianych w *Liście do Rembowskiego*:

W sakramentalnej więc sile Chrystusa – stojący duch święty mojego narodu – niech mię utrzyma na drodze Pańskiej... niech mię wprowadzi w przemienionych niegdyś świętych mieszkanie.

A to nie przez modlitwę – która tylko moc daje czynić, ale przez czyn, którym się duch Bogu zasługuje.

Jasnoż ci jest, umiłowany mój, że **w przyszłości cała ziemia polską być musi...**

[XIV, 422]

Poeta zatem, mówiąc o „przemienieniu tej ziemi w słońce”, w istocie wyobraża sobie, że nowa, przeobrażona planeta będzie ukształtowana przez „ducha świętego” narodu według idealnego wzorca, jakim dla świata jest Polska. Na próżno by szukać u de Chardina tego typu refleksji nobilitujących naród francuski. Przeciwnie, jego pisma pełne są internacjonalnej otwartości. Kierują uwagę na czynnik ludzki – człowieka, osobę, społeczność w znaczeniu uniwersalnym. To ludzkość, nie pojedynczy naród, jest według filozofa predestynowana do budowania noosfery i tworzenia jedni z Chrystusem – Omegą.

Uwzględniając tę istotną i rzecz jasną niejedyną (z uwagi na odmienną genezę obu idei) różnicę, trzeba zauważyć, że wizje zbawienia u Słowackiego i Teilharda de Chardin zmierzają do jednego, wspólnego celu, który można by nazwać „**globalizacją**” w sferach ducha, myśli i świadomości. Poglądy obu autorów jawią się dzięki temu jako na wskroś nowoczesne, znacznie wyprzedzające czasy, w których zostały sformułowane. Poeta

niejednokrotnie wspomina o „sprawie globalnej” [XIV, 256], celach „globalnych” [XIV, 292], „pracy globalnej” [XIV, 406] czy „duchu globalnym” [XIV, 433]. Filozof mówi o „planetyzacji ludzkości”, „geometrycznej kulistości Ziemi sprzymierzonej z psychicznym zakrzywieniem ducha” [IV, 198], „myślącej Ziemi” [IV, 212] lub o „ogólnoziemskiej organizacji” refleksji [IV, 253]. Obaj wyobrażają sobie przejście od podzielonego w swoim jestestwie bytu nieświadomego do zespolonego, przemienionego świata, w którym duch, wiedza i umysł nabiorą charakteru globalnego, czy też – posługując się terminologią de Chardina – spersonalizowanego. Droga do *sacrum* prowadzi zatem przez ewolucję i globalizację.

Co charakterystyczne, zarówno ewolucja, jak i globalizacja, wiąże się w pismach obu autorów ze zdobywaniem wiedzy. Dochodzenie do zbawienia jest równoznaczne z osiągnięciem coraz pełniejszej świadomości. Dążenie to przywodzi na myśl poznanie gnostyczne – intuicyjne, duchowe, ezoteryczne, kształtujące jedną jaźń, która przenika „wszystkich i wszystko”³². Nie kojarzy się ono z jakimś skonkretyzowanym, skodyfikowanym, zamkniętym systemem epistemologicznym. Jest raczej bliskie uniwersalnej formule gnostycyzmu, w świetle której, jak stwierdza Kurt Rudolph, „nie istnieje coś takiego jak »Kościół« gnostycki czy normatywna teologia gnostycka, jak gnostycki kanon wiary czy dogmatyka, która by wykluczała inne ujęcia. Spekulacji teologicznej nie wyznacza się żadnych granic, jeśli tylko mieści się ona w ramach gnostyckiej koncepcji świata”³³. O podobnie pojmowanym gnostycyzmie, niedoktrynalnym, otwartym na „inne ujęcia”, będącym elementem swoistego „synkretyzmu” poznawczego, pisał Juliusz Kleiner, analizując myśl genezyjską Słowackiego. Badacz, który nazwał *Genezis z Ducha* wprost „poematem gnostycznym”, wskazał, że: „intuicjonizm religijny romantyków, synkretyzm, szukający z sympatią prawd we wszystkich religiach, pociąg do tajemnic Wschodu – czyniły ich bliskimi psychicznie gnostykom i wrażliwymi na echa tych wierzeń zamierzchłych”³⁴. Ten sposób myślenia nie wyklucza koegzystencji gnozy i personalizmu, choć do takiego wykluczenia mogłoby skłaniać traktowanie gnostycyzmu jako „systemu” porządkującego daną koncepcję poznawczą³⁵.

³² G. Quispel, *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988, s. 196.

³³ K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011, s. 60.

³⁴ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4, s. 272, 435.

³⁵ O „jawnym” lub „ukrytym” antypersonalizmie „każdego systemu gnostycznego” pisze Cieśla-Korytowska (*Romantyczna poezja mistyczna*, s. 178).

Podobne idee bywają inspirowane zazwyczaj pokrewnymi źródłami. Tak też zapewne było w przypadku filiacji gnostyckich u Słowackiego i de Chardina. W 1828 roku Jacques Matter opublikował dzieło *Histoire critique du gnosticisme*, które zostało wznowione w wydaniu rozszerzonym w latach 1843–1844, w czasie, gdy powstawało *Genezis z Ducha*. De Chardin miał do dyspozycji już nie tylko tę pracę poświęconą gnozowi, lecz także wiele innych – m.in. rozprawy Eugène’a de Faye (*Introduction à l’étude du gnosticisme au IIe et IIIe siècle*, 1903; *Gnostiques et gnosticisme*, 1913), Edgara Blocheta (*Études sur le gnosticisme musulman*, 1913), Prospera Alfarica (*Christianisme et gnosticisme*, 1924) czy François Sagnarda (*La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, 1947). Podobnie rzecz miała się z ewolucjonizmem. Podczas gdy Słowacki żył w świecie wczesnych teorii Erasmusa Darwina (*Zoonomia or the Laws of Organic Life*, 1794–1796) i Jana Baptiste’a Lamarcka (*Philosophie zoologique*, 1809), francuski filozof mógł posiłkować się już przełomowymi w omawianej dziedzinie dziełami Charlesa Darwina (wnuka Erasmusa), a zwłaszcza jego rozprawą *On the Origin of Species* (1859).

Trzeba na koniec zwrócić uwagę na pewien uniwersalny kierunek myślowy, w który wpisują się teksty Słowackiego i de Chardina. O jedności świata świadomego swych początków i celów finalnych w XIX stuleciu marzył nie tylko polski poeta. Rozmyślali o niej także filozofowie i socjologowie, m.in. Immanuel Kant, Karol Marks, Émile Durkheim czy Max Weber. Idea ta, rozwijająca się w związku z rewolucją przemysłową i towarzyszącymi jej wynalazkami ułatwiającymi komunikację w skali globalnej (druk, elektryczność, maszyna parowa), aktualizowała się i zyskiwała coraz wyraźniejsze odzwierciedlenie w praktyce jako integracja świata pod względem naukowym, kulturowym, ekonomicznym, technologicznym, a także społeczno-politycznym³⁶. Technologicznie urzeczywistnionym symbolem globalizacji w postaci syntezy intelektualno-duchowej, zorganizowanego zbioru myśli całej ludzkości, na przełomie XX i XXI wieku stał się internet³⁷. Co ciekawe, Słowacki, formułując myśl genezyjską, znaczącą rolę w rozwoju świata przypisał właśnie nauce, pozwalającej człowiekowi – jego

³⁶ Por. R. Robertson, *The Cultural Turn*, [w:] *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London – Thousand Oaks – New Dehli 2000, s. 32–48; S. B. Verma, *Globalization at The Crossroads*, New Dehli 2008, s. V.

³⁷ Prace naukowe o roli technologii informatycznych w procesach służących globalizacji powstawały już w połowie lat 90. XX wieku. Zob. m.in. *Information Technology and Globalisation. Implications for Developing Countries*, ed. by M. Odedra-Straub, R. W’O Okot-Uma, G. Cyranek, London 1995.

zdaniem – twórczo zapanować nad siłami magnetycznymi i elektrycznymi³⁸. De Chardin z kolei, zakładając, że do syntezy w punkcie „Omega” przyczyni się rozwój wiedzy zarówno humanistycznej, jak i ściślej, przewidywał, że nauka stanie się w pewnym momencie „adoracją”, religią³⁹.

Uwzględniając ten nowoczesny, wizjonerski wymiar myśli Słowackiego i de Chardina, trzeba zwrócić uwagę, że otwierają się one w jakimś zakresie ku najistotniejszym problemom XX i XXI wieku, oraz że z założenia porządkują to, co w dzisiejszym pojęciu „globalizacji” wydaje się chaotyczne i niepokojące. „W swym najgłębszym znaczeniu – pisał nie tak dawno Zygmunt Bauman – pojęcie globalizacji przekazuje nieokreślony, kapryśny i autonomiczny charakter świata i jego spraw, brak centrum, brak pulpitu operatora, zespołu dyrektorów, biura zarządu. Globalizacja jest inną nazwą »nowego nieporządku świata« [Kennetha – O. K.] Jowitta”⁴⁰. Mimo że słowa te zostały opublikowane po raz pierwszy w roku 1998, nadal można je uznać za aktualne. Brzmiały one pośpiesznie na tle wyrażonych w ubiegłych wiekach idei poety i filozofa, którzy próbowali myśleć o rzeczywistości globalnej w kategoriach eschatologicznych, nadając jej charakter uporządkowany, przewidywalny i sytuując w jej centrum Chrystusa Kosmiczne-

³⁸ W *Liście do J. N. Rembowskiego* na przykład pojawiają się troiste schematy ukazujące pracę ducha w formie. Trzeci, czwarty i piąty przedstawiają twórczość w „magnetyzmie”, „elektryczności” i tzw. „cieplikiu” (w XVIII i XIX wieku mianem „cieplika” określano niezniszczalną substancję mogącą swobodnie przepływać i przenosić ciepło między ciałami):

„3.
Duch w Magnetyzmie
Magnetyzm siła Magnetyzm Elektryczność
4.
Duch w Elektryczności
Elektr: magnet. Elektrycz. cieplik.
5.
Duch w Ciepliku
Cieplik Elektr: Cieplik Światło...”
[XIV, 398]

³⁹ „Podsumowując – pisał w traktacie *Fenomen człowieka* – skoro tylko nauka, przekraczając niższy i wstępny etap dociekań analitycznych, przechodzi do syntezy – osiągającej naturalny szczyt w uświadomieniu sobie jakiegoś wyższego poziomu ludzkości – staje wtedy wobec potrzeby antycypowania Przyszłości i Całości oraz stawiania na nie. Tym samym, przekraczając samą siebie, przybiera postać opcji i adoracji” [IV, 234–235].

⁴⁰ Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2002, s. 71. Bauman odwołuje się do książki Kennetha Jowitta *New World Disorder: The Leninist Extinction* (Berkeley 1992). Przeciwstawia pojęcie „globalizacji” wcześniej stosowanemu przez filozofów terminowi „uniwersalizacji”. „Podobnie jak pojęcia »cywilizacji«, »rozwoju«, »konwergencji«, »jednomyslności« oraz wiele innych terminów kluczowych dla wczesnej i klasycznej fazy rozwoju myśli nowoczesnej – pisze – kategoria »uniwersalizacji« zawierała w sobie nadzieję, celowość i zdecydowane dążenie do wprowadzenia porządku; ponadto, oprócz konotacji, które sugerowały terminy pokrewne, oznaczała ona u n i w e r s a l n y porządek, wprowadzanie porządku na skalę uniwersalną, prawdziwie globalną”. Tamże, s. 72.

go – organizatora i opiekuna Niebieskiej Jerozolimy. Od myśli Słowackiego i de Chardina bije optymizm, wiara w potęgę ducha, rozwój nauki, postęp i przemienienie świata. Od tego, co dziś filozofom i socjologom jawi się jako „globalne” – ponura niepewność, poczucie zagrożenia terroryzmem, wizja marginalizacji społeczności słabiej rozwiniętych, uniformizacji kultury (westernizacja, europeizacja, amerykańizacja) itp.⁴¹

The visions of global salvation in Juliusz Słowacki's messianic thought and the philosophical works of Teilhard de Chardin

Juliusz Słowacki and Teilhard de Chardin did not have much in common. The former was a Polish poet who wrote in the first half of the 19th century using a literary-pictorial style. The latter, on the other hand, was a French philosopher working in the first half of the 20th century using a scientific and intellectual style. In spite of these differences, one may get the impression that they both followed the same goal: to learn and explain the principles of the development of the world, from its origin to its end, from Alpha to Omega. This aspiration was accompanied by a belief (in Słowacki's case, a messianic one) that the progress of existence leads to salvation and takes place according to a certain plan. One of the main mechanisms of this plan is the process of lifting the consciousness through the evolution of various biological forms towards its final shape – unity with God who is both a person and the absolute which encompasses all of the creation. Although the poet and the philosopher used different communication codes, their works share a common vision of evolution as a transition from an unconscious, dispersed existence to a united being in which the spirit, the knowledge and the mind can achieve a “global”, yet personalized level.

Key words: Juliusz Słowacki, Teilhard de Chardin, messianism, eschatology, pantheism, spirit, knowledge, mind, personalization, theosis, globalization, Alpha, Omega, New Jerusalem

Słowa kluczowe: Juliusz Słowacki, Teilhard de Chardin, mesjanizm, eschatologia, panteizm, duch, wiedza, umysł, personalizacja, przebóstwienie, globalizacja, Alfa, Omega, Nowa Jerozolima

⁴¹ Więcej na ten temat w: *One World or Many? The Impact of Globalisation on Mission*, ed. by R. Tiplady, Pasadena 2003; *Globalisation, Poverty and Conflict*, ed. by M. Spoor, New York – Boston – Dordrecht 2005; *Cultural Perspectives on Globalisation and Ireland*, ed. by E. Maher, Oxford – Bern – Berlin 2009.