

Genezis z Ducha, czyli o podmiotowości i naturze u Juliusza Słowackiego

Kacper Kutrzeba*

DOI 10.24425/rl.2021.138748

ruch literacki • R. LXII • 2021 • Z. 5 (368) PL

PL ISSN 0035-9602

W koncepcji Juliusza Słowackiego zawartej w *Genezis z Ducha* warto wyróżnić trzy istotne kwestie, mające doniosłe znaczenie dla twórczości genezyjskiej poety. Są to problemy ducha, rozumianego jako ponadindywidualna struktura podmiotowości, natury, rozważanej od strony podmiotowo aktywnej relacji jej ujmowania przez człowieka oraz śmierci – a dokładniej, przewyciężenia jej władzy. W tym miejscu chciałbym się przyjrzeć dwóm pierwszym wymienionym kwestiom. Mają one duże znaczenie dla analizy światopoglądu Słowackiego z perspektywy problematyki nowoczesności, której wyraźną obecność możemy dostrzec w tym – pozornie zdominowanym przez ahistoryczny spirytualizm – tekście.

Jako iż *Genezis z Ducha* jest utworem inaugurującym twórczość genezyjską, to właściwe będzie przedstawienie fundamentów dyskursu genezyjskiego Słowackiego właśnie na tym przykładzie. Punktem wyjścia może być wniosek Aliny Kowalczykowej dotyczący podwójności znaczenia nazw używanych przez Słowackiego w tekście.¹ Teza ta nie jest całkowicie nowa i sygnalizowana była już przez Jana Gwalberta Pawlikowskiego, co zresztą stwierdza sama autorka². Zgodnie z tym założeniem, każda z nazw funkcjo-

* Kacper Kutrzeba – doktorant, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego.

<https://orcid.org/0000-0002-7442-5250>

1 A. Kowalczykowa, O „*Genezis z Ducha*”, „Pamiętnik Literacki” 1970, nr 61/1, s. 141.

2 J. G. Pawlikowski, *Mistyka Słowackiego*, Lwów 1909, str. 472.

nuje zarówno w swoim konwencjonalnym znaczeniu (np. konkretnego gatunku biologicznego), jak i w znaczeniu określanym przez wyżej wymienionych jako „spirytualne” czy też „duchowe”. Ich dynamiczne współlistnienie wyznacza ruch wykładu filozofii genezyjskiej. O ile sam będę starał się przedstawić mniej „uduchowione” odczytanie *Genezis*, to ważne jest zaznaczenie tej dwoistości sensu obecnej w nazwach, by uniknąć zbyt dosłownego traktowania pewnych elementów wywodu Słowackiego. Kazimierz Wyka, autor najcelniejszego w mojej opinii komentarza do *Genezis z Ducha*, chociaż dostrzegał podwójność znaczeń „ciała”/„materii” i „ducha”, bezlitośnie piętnował to, co uznawał za tendencję Słowackiego do traktowania asocjacji własnej wyobraźni jako argumentu wobec nauk przyrodniczych³. Do argumentów tego trudnego do przecenienia artykułu będę jeszcze wracał, ale chciałbym od razu zaznaczyć, że śmieszność wywodu Słowackiego pod kątem zgodności z ustalonymi twierdzeniami naukowymi jest przede wszystkim pochodną wewnętrznym napięć systemu genezyjskiego, i tylko z tej perspektywy jej analiza wnosi nowe wartości do interpretacji. Jest to lekcja, którą pierwszy dostrzegł właśnie Wyka, jako jeden z nielicznych pokazujący nieusuwalne rozbieżności tekstu Słowackiego, zamiast szukać możliwości silnego uspołnienia zawartego tam światopoglądu poety⁴. Zanim jednak przejdziemy do ogólniejszej kwestii znaczeń materii i ducha w słowniku Słowackiego, przyjrzyjmy się podwójności w używaniu nazwy „duch”, oddzielonej użyciem wielkiej i małej litery.

Zwrócenie uwagi na to zróżnicowanie może wydawać się banalne, ale dotyczy fundamentalnej dla zrozumienia koncepcji Słowackiego kwestii, która nierzadko umykała interpretatorom. Najkrócej rzecz ujmując: Duch dla Słowackiego nie jest jakimś rodzajem wszechrzeczy, z której tożsamości wszystko emanuje i w której wszystko ontologicznie się rozpląta, niczym w pankosmiczno-nirwanicznym religijnym Absolucie. Jest raczej kategorią, poprzez którą wszystkie elementy jego immanentnej mnogości przejawiają się w historii jako uniwersalność. Pisząc o „swoim duchu”, Słowacki używa małej litery. Pisząc, iż „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest”⁵, posługuje się wielką literą. Ponadto, „duchy”, pisane małą literą, wielokrotnie pojawiają się u niego w liczbie mnogiej. Odróżnienie tytułowego, majaskułowego „Ducha” od licznych jednostkowych „duchów” obecnych na świecie niesie za sobą ważne konsekwencje filozoficzne⁶. Przede wszystkim

3 K. Wyka, *W kręgu „Genezis z Ducha”*, „Pamiętnik Literacki” 1955, nr 46/ 4, s. 350.

4 Tamże, str. 362–363.

5 J. Słowacki, *Genezis z Ducha*, [w:] tegoż, *Pisma prozą. Część druga. Pisma filozoficzne – pisma polityczne – pisma w sprawie koła Towiańczyków – pisma drobne*, opr. W. Floryan, Wrocław 1959, str. 31. Odtąd jako GZD, z podaniem numeru strony.

6 Słowacki nie jest konsekwentny w używaniu tego rozróżnienia pisowni w swoich tekstach, ale często rozróżnia np. *ducha* globalnego od pojedynczych

kim, wyklucza możliwość czytania Słowackiego w, *nomen omen*, duchu mniej lub bardziej banalnego panteizmu, według którego wszystkie byty są zaledwie *modi* tej samej, wewnętrznie niepodzielonej i od początku doskonałej substancji. Duchy Słowackiego nieustannie walczą, zarówno między sobą, jak i we własnym wnętrzu, z samymi sobą, przekraczając determinacje swoich form, i tym samym nieustannie rozwijają się w tej pracy negatywności. Odyseja duchów w naturze rekapitułuje się w zasadzie „duch duchowi wilkiem”:

Oto nareszcie rodzi się ów porządek, czyniący niegłębokiemu wzrokowi wieczne prerażenie i utysk, duch albowiem, doskonalszy kształt sobie wysłużywszy, uczuł podległość porzuconej przez siebie formy, wzgardził nią i najczęściej położył się jak Kaimita, aby gryzł mózg i ocierał usta krwawe włosami swojego młodszego brata.⁷

Jeśli zaś chodzi o kwestię przypominającej myślenie Hegla wojny Ducha z samym sobą (by przywołać Hegla – w ten sposób duch jest sam w sobie swym własnym przeciwieństwem; musi on przewycięzać sam siebie jako prawdziwą, wrogą sobie przeszkodę⁸), to opisu w *Genezis z Ducha* dostarczają fragmenty dotyczące pierwszych duchów, niechętnych do porzucenia swojej bezpiecznej i stabilnej formy (skałokrystalicznej, bazaltowej), skontrastowanych z tymi, które **ofiarowały się na śmierć**⁹ [podkr. Słowackiego], oddając swoje życie lub przynajmniej części swojego organizmu (łatwo się domyślić, które stały się geologiczną metaforą nawozu historii, a które w niej trwały). Niedorzeczne opowieści na temat zmian morfologicznych organizmów i procesów geologicznych egzemplifikują przede wszystkim tę samą zasadę: duchy nie są wariantami substancji, ale

duchów. Sam Król-Duch jako pojęcie będzie przykładem wpisania konkretnych pojedynczych duchów w ponadjednostkową strukturę o charakterze historycznym. Pozwalam sobie jednak zaznaczyć ten wątek tutaj w mocniejszej formie, by podkreślić, że interakcja między duchem jako partykularnością a Duchem jako formą ogólności ma kluczowe znaczenie dla dyskursu genezyjskiego Słowackiego oraz by od razu pokazać, że nie mamy tu do czynienia z prostą opozycją spirytualistycznej jedni pierwiastka duchowego i skończoności materii. Zob. też artykuły zawarte w zbiorze *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje. Sympozjum Warszawa 10–11 grudnia 1979*, red. M. Janion i M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, tu: J.M. Rymkiewicz, *Poetyckie „ja” tekstów mistycznych*; R. Przybylski, *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Juliusza Słowackiego*; M. Korzeniewicz, *„Ja mówiące” w tekstach mistycznych Słowackiego*; K. Poklewska, *Ciągłość i nieciągłość osobowości*.

⁷ GZD 17.

⁸ G.W. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, str. 83.

⁹ GZD 11.

wewnętrznym zróżnicowaniem procesu, nadającym mu bieg. Dopiero w wyniku tego biegu, rozpatrywanego retrospektywnie, można ująć pojęciowo Ducha, jako zauważalną logikę ciągu nielogicznych samych w sobie działań.

Poprzez pomnożenie duchów i jednocześnie ujęcie ich w perspektywie uniwersalności Ducha, Słowacki wprowadza intuicję ponadindywidualnej i konstruującej się historycznie formy podmiotowości. W obrębie tej podmiotowości partykularne świadomości znajdują warunek swojej możliwości, swoje dziejowe ugruntowanie, z którego wyrastają. Praca duchów zakłada wyraźnie konieczność zapośredniczenia się w instancji ponadjednostkowej, która odciska swój wpływ na ich działaniach:

Wieki minęły, o Panie, a duch mój ani jednego z tych dni minionych nie spoczął, lecz ciągle pracując, myśl nową o kształcie zamieniał w **kształt**, zgodziwszy się ze słowem globowym, stanowił **prawo**, a następnie prawu się poddawał własnemu, aby na tak położonym fundamencie stanął i nowe wyższe duchowi drogi obmyślał.¹⁰

Duch poddaje się prawu, które jest jego własnym historycznym dziełem, a nie czymś wobec niego zewnętrznym.¹¹ Mówiąc po heglowsku, wytwarza więc swoją własną determinację, która jest formą dialektycznego powiązania tego, co szczegółowe, i tego co ogólne.

Jan Gwałbert Pawlikowski dostrzegł problematyczność „nirwaniczno-panteistycznych” interpretacji poety, w nie do końca bezpośredni sposób polemizując z Ignacym Matuszewskim¹² (po pochwalę jego książki *expressis verbis* zarzucił mu wyłącznie nieuzasadnione łączenie dyskursywne Słowackiego z nurtami okultystycznymi¹³). Jak zauważa,

jedność świata, właściwa panteizmowi, jest w nauce Słowackiego, w której miejsce powszechnego ducha zajmuje mnogość duchów indywidualnych, zastąpiona węzłem solidarności, jaki między duchami istnieje.¹⁴

¹⁰ GZD 10.

¹¹ Jerzy Prokopiuk zwraca uwagę na wątek poddania się własnemu prawu w dyskursie genezyjskim, zob. J. Prokopiuk, *Czy Słowacki gnostykiem był?*, [w:] *Słowacki mistyczny. Rewizje pod latami*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Warszawa 2012, s. 90

¹² I. Matuszewski, *Słowacki i nowa sztuka (modernizm). Twórczość Słowackiego w świetle poglądów estetyki nowoczesnej. Studium krytyczno-porównawcze*, Warszawa 1904, s. 273–314.

¹³ J.G. Pawlikowski, dz. cyt., s. 104.

¹⁴ Tamże, str. 39.

Matuszewski, sytuujący Słowackiego w *monistyczno-panteistycznym* światopoglądzie, uznawał właśnie „Ducha” u Słowackiego za ideę „absolutu, Boga, jedności najwyższej, bezwzględnej, z której wszystko emanuje”¹⁵. Inaczej mówiąc, Matuszewski sugeruje tu zakładanie przez Słowackiego istnienia instancji, w której wszystko już było zawarte i do której wszystko ma powrócić, gdzie praca dziejów jest wyłącznie kwestią odkrycia z góry ustalonej, tajemnej postaci, łączącej świat ludzki i świat naturalny w ramach tożsamości absolutnego porządku. Taki Absolut pobrzmiewa analogiami do filozofii natury Schellinga, w której Absolut przedstawia się jako substancja, która w swoim kompletnie samoistnym rozwoju niweluje momenty partykularności poprzez swoją organiczną kompletność. W *Genezis z Ducha* nie mamy jednak do czynienia z „nocą, podczas której wszystkie krowy są czarne”¹⁶, jak Hegel złośliwie nazwał główne założenie tej filozofii natury Schellinga.

Słowacki, wprowadzając w porządek natury porządek historii, sugeruje istnienie swego rodzaju rozłamu w samym bycie natury, ontologicznego pęknięcia i niekompletności, które musi zostać przekroczone. Dopiero odkrycie w naturze tego komponentu, który z naturą nie jest tożsamy, pozwala jej zaistnieć w definiowanym przez historię świecie jako coś innego, niż tylko „ciężka materia”. *Genezis z Ducha* wskazuje, mimo spirytualistyczno-irrationalnego języka, na perspektywę tego ontologicznego dopełnienia jako czynnika konstytutywnego dla redefinicji pojęcia natury. Chociaż trudno w tekście Słowackiego dopatrzeć się konkluzywnej i całkowicie spójnej koncepcji, można zauważyć pewne silne ślady, pozwalające interpretować *Genezis z Ducha* w perspektywie nowoczesnych impulsów przemiany rozumienia natury, wykraczających poza traktowanie jej jako terminu-wytrycha, prymarnej jedni, do której trzeba powrócić, by naprawić rany oświeconego świata.

Co istotne, przemiany form w *Genezis* mają wyraźnie podmiotowy charakter. Bóg występuje w charakterze instancji wszechwiedzącej i kosmologicznie prymarnej, ale właściwy rozwój duchów i ich form odbywa się w wyniku ich działań:

Jedno więc ofiarowanie się ducha na śmierć, uczynione z całą potęgą miłości i woli, wydało potomstwo niezliczone kształtów, cuda tworów, których ja dziś usty ludzkimi nie wyliczę Tobie, Panie, ale Ty wiesz o wszystkich, żadna bowiem forma następna nie urodziła się z poprzedniej bez wiedzy Twojej. Tyś ducha proszącego wziął wprzód w ręce Twoje, wysłuchałeś dziecinnych żądań jego i podług woli kształtem go nowym udarowałaś. A mądre i dziecinne zarazem są te kształty.¹⁷

15 I. Matuszewski, dz. cyt., s. 276.

16 G.W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010, s. 22.

17 GZD 12.

Wiedza jest po stronie Boga, wola jest po stronie duchów. Sam proces zmian rozpoczyna się również z ofiarowaniem się pierwszego ducha, wyznacza w ten sposób początek historii, przekraczającej statyczność Absolutu. Do podobnych wniosków doszedł Kazimierz Wyka:

Bóg w Genезis z ducha nie jest Stwórcą, nie jest chrześcijańskim Bogiem – stwórcy. Jest to jakiś nieokreślony duch świata, któremu odjęte zostało prawo bezpośredniej kreacji. Poprzez globalnego ducha słowa nadał on ewolucji określone prawo i kierunek, ale sam w nich absolutnie nie interweniuje i niczego nie jest zdolny poprawić czy ulepszyć. Gdyby świat rządzony ustanowionym przez niego prawem stanowił mechanizm, raz na zawsze ustalony i niepodległy zmianie, jak mechanizm zegaru, taki Bóg przypominałby wielkiego zegarmistrza deistów. Lecz świat w ujęciu genezyjskim nie jest podobnym zegarem, rozrasta się i zmienia, stąd poprzez ducha globalnego czuwa nad nim ktoś inny od racjonalistycznej Wielkiej Istności.¹⁸

Wraz z pojawieniem się Ducha, Bóg przyjmuje więc rolę *deus absconditus*, Boga oddalonego i „puszczającego wolno” (Hegłowskie *freilassen*) świat, pozwalając mu biec torem jego własnych determinacji. Kreacyjna wszechmoc Boga nie roztopia świata w boskim Absolutcie, ale wycofuje się, by umożliwić kreację w ramach ludzkiego i historycznego świata: „Hosanna więc Tobie, o! Panie, albowiem Tyś jest Stwórcy – i mój duch ma zarazem zasługę własnego stworzenia”¹⁹.

Wyrażnie podmiotowy aspekt konfrontowania się duchów ze światem zarysowuje się już w początkowym zdaniu o adamowym geście nazywania dnia i nocy, by w pełni rozwinąć się w następnym fragmencie:

¹⁸ K. Wyka, dz. cyt., s. 361.

¹⁹ GZD 28; Wyka, komentując ten fragment *Genезis z Ducha*, sugeruje istnienie tutaj sprzeczności, ukłonu pierwszą częścią zdania w stronę odartego z wpływu Boga, który to ukłon w drugiej części zdania byłby unieważniony. Wyka łączy to z *wymową faktów przyrodniczych* w tekście Słowackiego, które miałyby wziąć górę nad *tonem modlitwy i resztkami wiary w kreacjonizm*, poeta jednak popada według niego w sprzeczność, gdyż materialistyczne inspiracje dalej podaje w czysto idealistycznej formie. Z tej sprzeczności Wyka wyciąga istotne wnioski dotyczące aporii w myśli polityczno-historycznej Słowackiego. Sądję jednak, że pewien scjentyficzny ton, który towarzyszy artykułowi Wyki, w nazbyt prosty sposób łączy zagadnienie materialistycznego ujmowania przyrody z materialistycznym pojmowaniem dziejów. Analiza Wyki dotyka kluczowego problemu twórczości Słowackiego, ale jego diagnoza, sugerująca genezę tych aporii w *tego rodzaju idealistycznej dialektyce* Słowackiego, nadmiernie obciąża odpowiedzialnością za to paradygmat idealistyczny, który – w bardzo antyhegłowskim zresztą ruchu – Wyka łączy też z utożsamieniem przez Słowackiego bytu obiektywnego z jego czysto subiektywną świadomością.

A chociaż ja wiem, Panie, że złożony w skrze pierwszej duch mój w kamieniu już żył całkowicie, dla moich wszakże nędznych oczu od tej dopiero śmierci i od tej pierwszej ofiary śmiertelnej duch widomie żyć zaczyna i bratem moim staje się.²⁰

Pierwotną obecność ducha w naturze Słowacki przyjmuje jako pewnik, ale jednocześnie uznaje, że człowiek może tę naturę postrzegać jako coś innego niż *factum brutum* materii tylko, jeśli zapośredniczy ją podmiotowo, czyli znajdzie w niej ducha. Dopiero wpisanie natury w porządek historyczny, porządek przemian Ducha, pozwala postrzegać duchy w sposób świadomy – a oznacza to, że to zapośredniczenie jest konieczne zarówno dla samopostrzegania się ludzkiego ducha, jak i dla postrzegania natury, której przedmiotowość zawsze naznaczona jest *przeciążeniem duchem*. W aspekcie *factum brutum* materii, Słowacki pisze:

Ty wiesz, o! Panie, że cała tablica szkoły filozoficznej materialistów, wszystkie władze, instynkta i cnoty, pracą genezyjską wyrobione, gotowe już prawie, ale w postaci grubego materiału dane zostały człowiekowi, aby je z wiedzą przepracował, ogniem miłości Bożej rozpałił i do nowej twórczości prowadził...²¹

Niczym dla Williama Blake'a, dla Słowackiego „natura bez człowieka jest jałowa”²². Pozbawiona zapośredniczenia przez świadomość jest wyłącznie ociążałą dziedziną obcej i semantycznie pustej przedmiotowości.

W *Genezis z Ducha* mamy do czynienia z podwójnym zapośredniczeniem: duch w naturze uzyskuje swoją właściwą, „żywą” formę poprzez mediację ludzkiej świadomości, a duch w człowieku zdobywa samoświadomość odnosząc siebie do natury. Proces ten, będący pracą Ducha, zasadza się na podmiotowej aktywności człowieka, będącego „przez długi czas finalnym celem ducha tworzącego na ziemi”²³. Człowiek, jako etap tego procesu, musiał wpierw wyjść z roztopienia w naturze, by móc odnieść się do niej w sposób refleksyjny:

Widzę, com wypracował i co mi jeszcze do wypracowania pozostało... A oto wielką część tej pracy duch mój pracujący z ludzkością już odbył; już mu nad instynkta i cnoty zwierzęce przybyło wiele ducha ludzkiego wyrobów, wiele mocy już ludzko-anielskiej.²⁴

²⁰ GZD 12.

²¹ GZD 26.

²² W. Blake, *Zasłubiny Nieba i Piekła*, tłum. W. Juszcak, [w:] *Manifesty romantyzmu. 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wyb. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975, s. 30.

²³ źródło.

²⁴ GZD 28.

Dla Słowackiego człowiek przedstawia się jako moment wewnętrznego napięcia Ducha: musi przekroczyć determinację przyrody, by w przyrodzie móc się ponownie odnaleźć, tym razem jednak jako siła podmiotowo sprawcza, widząca swój twórczy potencjał. Duch, jeśli ma być rozumiany też jako substancja, w ramach której spotykają się człowiek i natura, potrzebuje właśnie tego immanentnego dla siebie spięcia czy luki, gdzie ujawnia się jego kreacyjna zasada. Inaczej byłby tylko niezmiennym, nirwanicznym Absolutem, który w swojej nocy czerni wszystkie krowy i niweluje właściwości odmiennych bytów. Człowiek ożywia i ujmuje w pojęciowe formy naturę, a dzięki temu konstytuuje się jako podmiot. Łatwo dostrzec tu filozoficzne konteksty – przede wszystkim Fichtego i Hegla. U Fichtego, Ja konstytuuje się pierwotnie wobec Nie-Ja, a później Nie-Ja określa (w aspekcie rozumu teoretycznego pozycjonując Nie-Ja jako nazwę dla doświadczenia swojej skończoności, *Anstoss*, w aspekcie rozumu praktycznego będąc podmiotowym warunkiem możliwości przedmiotu).²⁵ Dla Hegla centralna jest zaś czynność *Erinnerung*, poprzez którą podmiot rozpoznaje się w przyrodzie, a tym samym wykracza poza pasywną wegetację w ramach z góry określonego porządku dziedziny przedmiotowej.²⁶ Duchy Słowackiego, uniwersalizujące się w Duchu, pobrzmiwają więc echem redefinicji relacji podmiotowo-przedmiotowej, markującej nowoczesną zasadę ludzkiej sprawczości.

Podobnie jak Hegel, Słowacki odnajduje też problem alienacji ducha, ponieważ tylko w ramach pracy historii, a nie kosmicznego Absolutu, Duch dochodzi do samowiedzy, nie była ona stanem pierwotnym:

Wszystko jednak w bezładzie jest i wysileniu... Zdaje się, że duch tworzy w rozpaczy, nie przekonany jeszcze o własnej mocy i twórczości. W przeskokach właśnie z królestwa do królestwa okazuje się ta potworność... tak żeś Ty, Boże, wszystkie te prawie pośrednie formy poniszczył, chcąc jakoby większą tajemniczością dodać naturze powagi, a zakrywszy przeszłość, więcej ducha naszego ku przyszłości skierować.²⁷

Gdy duch nie jest świadom swojego podmiotowego wpływu na świat, znajduje się w sytuacji wyobcowania wobec samego siebie. Jego rozpacz przypomina problem analizowanej przez Hegla „świadomości przykutej do świata” postrzegającej swoją pozycję wobec świata jako upokarzającą podległość wobec przedmiotowego świata naturalnego. Wyalienowanie

²⁵ Zob. J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wyb. tłum. i wstęp M. Siemek, Warszawa 1996, s. XXXI–LIV.

²⁶ Zob. G.W. Hegel, dz. cyt., s. 516–517.; M. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności-Hegel*, Toruń 1995 str. 18–19.

²⁷ GZD 18–19.

duchów z ich impulsu kreacji i przekształcania to, innymi słowy, wyalienowanie z impulsu negatywności, rozumianego jako nieustanna próba wykraczania i podważania dotychczasowej postaci świata. Ujmując to bardziej w kategoriach Słowackiego, możemy powiedzieć, że ta forma alienacji, paraliżująca twórczy niepokój napędzający Ducha, to jedna z form najgorszego grzechu Ducha, czyli jego *zaleniwienia*. To, że w tym wypadku zaleniwienie wypływa z poczucia bezsilności wobec świata, a nie z oporu wobec ruchu historii, nie ma największego znaczenia – oba przypadki są postaciami pasywnej i uległej wegetacji, która przeczy potencjałowi Ducha, jego historycznej odysei ku samoświadomości swoich możliwości, a także realizującej się w wyniku tej odysei wychylonej ku przyszłości obietnicy nowego kształtu świata. Weźmy pod uwagę, że Słowacki mówi zarówno o zaleniwieniu indywidualnych duchów, jak i o zaleniwieniu „majuskułowego” Ducha, czyli tymczasowym „zacięciu się” dialektyki historii, sięgającym ponad jednostkowe grzechy. To, retrospektywnie zawsze bezskuteczne, usiłowanie zatrzymania biegu procesu historycznego kończy się w sposób nieunikniony atrofią i finalnym zniszczeniem form opornych wobec rozwoju Ducha. Słowacki wyklucza boskie interwencje o charakterze kreacyjnym, dopuszcza wyłącznie te, które poprzez destrukcję przygotowują pole dla przyszłego rozwoju, animowanego przez historyczną aktywność człowieka. Nawiasem mówiąc, samo *deus destructor ex machina* też nie jest oczywistym założeniem przez Słowackiego boskich interwencji o charakterze anulującym – poeta rozważając los prehistorycznych duchów zamkniętych w minerałach zadaje pytanie: „Kazałeśli duchowi samemu zniszczyć się? czy przerażony sam walił na siebie wybudowane sklepienia?”²⁸. Wyłączenie się ducha z historycznego procesu, jego zaleniwienie się, zdaje się być samo w sobie powodem jego anihilacji, bez konieczności boskiego wyroku.

Wróćmy jednak do tematu alienacji i zaleniwienia Ducha i zobaczmy, jak Słowacki przedstawia zagadnienie:

Oto znowu powtórzony, o! Boże mój, upadek Ducha. Albowiem zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materii, dbanie o trwałość i o formy wygodę, były i są dotąd jedynym grzechem braci moich i duchów synów Twoich. Pod tym jedynym prawem zakłęte, pracują słońca, gwiazdy i księżyce; a duch wszelki naprzód idący, chociażby skazę miał i niedoskonałość, przez to samo, że już twarzy swej ku celom ostatecznym odwrócił, choćby daleki jeszcze był od doskonałości, wpisany jest wszakże w Księgi Żywota.²⁹

²⁸ GZD 11.

²⁹ GZD 14.

Pierwsza kwestia, którą warto tu zauważyć, dotyczy charakteru *bytowania w materii*. Jak zauważa Słowacki, przyczyną tego zaleniwienia w formie jest przywiązanie do jej *trwałości i wygody*. Jeśli porównamy to z Hegłowską dialektyką Pana i Sługi, dostrzeżemy sedno problemu podnoszonego przez Słowackiego. Sługa przegrał swoją walkę z Panem, ponieważ nie był w stanie wyjść poza czysto naturalne przywiązanie do swojego nagiego życia, zwierzęcego przetrwania i bezpiecznej vegetacji. Tym samym potwierdzał on swoją podległość wobec przymusu natury, któremu to przymusowi z kolei Pan potrafił się przeciwstawić, podkreślając swoją sprawczą wolność³⁰. Słowacki wyraźnie podkreśla, że to wygodne i kapitulancie poddanie się światu ciężkiej naturalnej materii występuje przeciwko historii i rozwojowi dziejotwórczej formy podmiotowości. Tak samo jak przy wynikającej z alienacji rozpacz ducha, mamy tu do czynienia z zanikiem aktywnej postawy wobec świata: zaleniwienie się ducha to rezygnacja z możliwości przekroczenia przez historię statycznego porządku rzeczy. Zwierzęce wygodnictwo i cierpiętnicza rozpacz to tylko inne momenty tego samego zjawiska zleniwienia ducha, który dopiero dochodzi w swoich relacjach ze światem do odnajdywania w nim swojej podmiotowej roli i niejednokrotnie zatrzymuje się i potyka w tym procesie.

Prowadzi nas to do drugiej kwestii: Słowacki mówi o *Księdze Żywota*, nie zaś o „Księdze Natury”, rzekomym świętym Graalu romantyków. Nadrzędna zasada opisywanych przez niego przemian nie zawiera się w poszukiwaniu odwiecznej tablicy Absolutu, której prawda ukryta wyczerpuje się w swoich znakach ukrytych w naturze. Nadrzędną zasadą jest życie, cały czas labilne i wzburzone, zmieniające się w gwałtowny sposób. Takie życie, odmienne od „życia” wegetatywnego, nieustannie powtarzającego tę samą rolę w matni biologicznego teatru nieprzekraczalnej i jałowej przyrody, to życie historyczne, uczestniczące w konstytutywnym dla niego wirze historii. Nie znaczy to jednak, w żadnym wypadku, że uniezależnienie się od determinacji natury musi oznaczać jej całkowite przekreślenie. Jako rasowy romantyk, Słowacki uznaje za cel pojednanie się z naturą i znalezienie w niej pojęciowego analogonu czy metafory dla podmiotowej aktywności twórczej praktyki. Szuka tego analogonu jednak w naturze przemienionej przez podmiotowe zapośredniczenie, „przepracowanej, rozpalonej, do nowej twórczości doprowadzonej”. Przypomina w tym względzie Friedricha Schlegla, który mówiąc o nowej mitologii, tym „hieroglificznym wyrazie otaczającej natury w przemienionej postaci fantazji i miłości”³¹, podkreśla:

30 G.W. Hegel, dz. cyt., s. 135–137.

31 F. Schlegel, *Mowa o mitologii*, tłum. K. Krzemieniowa, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 153.

Bowiem przyjdzie ona do nas zupełnie przeciwnymi drogami, niż dawna, owoczesna, która wszędzie była pierwszym kwiatem młodości fantazji, bezpośrednio nawiązując do tego, co najbliższe, najbardziej żywotne w zmysłowym świecie i wokół tego zmysłowego świata tworząc. Nową mitologię natomiast trzeba wyłonić z najgłębszych dziedzin ducha; musi być ona dziełem najbardziej sztucznym ze wszystkich dzieł sztuki, gdyż musi wszystkie inne objąć jako nowe łożysko i naczynie dawnych, odwiecznych praźródłem poezji, a nawet jako nieskończony poemat, który osłania zarodki wszelkiej twórczości. [podkreślenia moje – K.K.]³²

Mamy więc do czynienia z ruchem pozornie paradoksalnym, ale dobrze rozpoznany przez filozofię nowoczesną: warunkiem wejścia we właściwą relację człowieka zarówno z samym sobą, jak i z naturą, jest „denaturalizacja”, rozumiana jako przekroczenie pierwotnej determinacji niezróżnicowanej natury. Wnosząc historię w świat natury, podmiot uzyskuje dziejową sprawczość, refleksyjność i wolność, na bazie których później będzie próbował znaleźć dla swojej historycznej egzystencji warunki pojednania z naturą. Trop ten rezonuje silnie u Słowackiego, chociaż nie można powiedzieć, by realizował się w sposób całkowicie koherentny i niepozbawiony aporii.

II

Gdy Słowacki pisze o analogiach między formami organicznymi a historycznymi instytucjami, pojawia się istotny wątek dotyczący statusu nieprzemienionej pierwotnej przyrody:

O! jak cudownie, o! Boże mój, w tych pierwszych usiłowaniach duchy roślinne tworzyły formy, które się miały potem powtórzyć w organizacji świata, z których niektóre stały się chwałą dziś wymysłu ludzkiego. Oto **stokroć**, jednym się kwiatkiem wydaje, w rzeczy zaś samej jest **narodem** kwiatków, osadzonych w jednym kielichu, rządzonym przez jednego zapłodnika, jest narodem, którego szrodek zajmują kwiaty **obywatele**, albowiem pracują i radzą, a brzegów strzegą listki białe, bezpłciowe, niby wojsko hilotów. O! Panie, patrząc na ten pierwszy dziw twórczego ducha, już widzę, że ten sam duch w postępczej pracy rój pszczoli, krolestwo pszczele, niewolą ula i rząd w nim krolewski zaprowadzi; że to samo w stadach ptaków powtórzy, że nareszcie formą podobną objawi się między ludźmi, nie wiedząc, iż myśl pierwsza związku i rządu w roślinnej się pracy poczęła i przez łańcuch form przechodząc, musiała się rozwinąć w ludzkiej naturze.³³

³² Tamże, s. 150.

³³ GZD 22.

O ile Słowacki zdaje się tu pozornie występować przeciwko ujmowaniu historii jako fundamentu różnicy antropologicznej, postulując pewną korespondencję między porządkiem przyrodniczym a dziejowym, to dostrzec tu można ważniejszy problem. Te formy rządu, które czerpią z wzorców natury, to formy oparte na dominacji i opresyjnej władzy. Części kwiatka, konstytuujące go jako naród kwiatków, są wobec siebie w relacjach wyraźnie określonych przez zasadę podporządkowania. Mamy do czynienia ze ścisłym podziałem na władcę, obywateli i porównywanych do spartańskich helotów rządzonych niewolników. „Harmonia” natury to tutaj wyłącznie harmonia panowania, wiążąca władców z *bezpłciowymi*, będącymi wyłącznie negatywnym substratem zasady panowania władanymi. Ta sama logika powtarza się w wypadku pszczelego ula, tego roju zniewolonej pracy i królewskiej tyranii. Słowacki subwersyjnie wykorzystuje sielankowy motyw „pszczołek i kwiatków”, by pokazać, że w naturze nie ma sprawiedliwości, a jedynie brutalna machina przemocy silniejszego, odległa od idyllicznego obrazu prymarnej doskonałości Absolutu.

Analogie między przemocą przyrody a przemocą systemów społecznych pokazują, jak istotne dla rozwoju podmiotowości jest wyjście z natury. Słowacki podziela dialektyczne założenie, że te momenty panowania stanowią nieuniknioną część historycznego samowytwarzania się Ducha. Tak jak w Adornowskim odczycaniu mitu o Odyseuszu, gdzie bezwzględna natura wyrzucona drzwiami powraca oknem, tak w rozwoju Ducha zaznacza się paradoksalny i niekompletny charakter tej denaturalizacji³⁴. Hegłowska dialektyka Pana i Sługi również zaczyna się od bezwzględnej i zdobywanej siłą supremacji.³⁵ Nawiasem mówiąc: Słowacki we fragmencie o ślimakach i żółwiach mówi, że *duch pożądania* nadawał impet przepracowaniu formy – Alexandre Kojève akcentował właśnie rolę pożądania w dialektyce Pana i Niewolnika, podnosząc ją do jednej z głównych kategorii swojego wywodu na temat Hegla.³⁶ Są to jednak momenty dziejotwórcze, tak samo jak dziejotwórcze było *pierwsze kaimstwo natury*. Nadają one impet historycznym przemianom, ale przemiany te mają ostatecznie nie replikować ich logikę, lecz ją znieść (w rozumieniu heglowskim, oczywiście).

W dalszej części tekstu Słowacki pisze:

Gdzież się kończy praca twoja, duchu roślinny? Oto w zamyśleniu się twoim nad doskonalszym organizmem, oto w stworzeniu roślin rodzaju, które

³⁴ Zob. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010, s. 52–85; A. Bielik-Robson, *Nowa Humanistyka: w poszukiwaniu granic*, „Teksty Drugie” 2017, nr 1, s. 146–162; J. Momro, *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Warszawa 2014, s. 51–104.

³⁵ M. Siemek, dz. cyt., s. 25–26.

³⁶ Zob. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999.

zamienione w systemat nerwowy mogłyby się od razu między organicznymi istotami objawić. [...] Wszystko, co mogła już z organizacji swej roślinnej ofiarować Panu ducha natura, już zda się za żywot doskonalszy. ofiarowała. Liczby w niej nieparzyste już są ostateczną myśli doskonałością, żadnej już w nich dalszej poprawy ani przemiany duch uczynić nie może. – Ale patrz, Panie, jak ta roślina wątła i krucha i błada z zapomnieniem o własnej trwałości rzuca na powietrze rozpaczne ramiona; a kwiatek jej – już oto chce ulecieć z łodygi – już skrzydlaty jak Psyche prosi Ciebie, Panie, o lot motyla. Ty ducha tego wysłuchasz, Boże, i stworzyć mu pozwolisz kształt, o który Cię błaga, a on formę swoją, choć tak kruchą ale wieczną, dla duchów braci idących za sobą, zostawi.³⁷

Wszystko, co mogło być ofiarowane, ma w tym fragmencie podwójne znaczenie. Na pierwszym poziomie Słowacki mówi o złożeniu w ofierze przez ducha własnego biologicznego przeżycia. Tak jak heglowski Pan, duch przekracza prymat stabilnego zachowania swojego życia w porządku przyrodniczym, naraża je. Wznosi się więc w tej ofierze ponad swoje bezpośrednie przywiązanie do determinacji porządku naturalnego, denaturalizuje się, tak samo, jak w poprzednio komentowanym przeze mnie fragmencie o *trwałości i wygodzie form*. Na drugim poziomie znaczenia, ofiarowanie wszystkiego przez ducha w naturze można rozumieć jako kwestię tego, że prosta, „ciężka” natura nie ma już nic więcej do zaofiarowania rozwojowi Ducha, czyli, że jej dziejotwórcza rola w pewnym momencie się kończy, a jej ewolucyjno-lamarkistyczna determinacja ma być zastąpiona przez historyczną aktywność człowieka, przekraczającą porządek samej tylko natury. Denaturalizacja oznacza więc wyjście z horyzontu określanego przez sprowadzenie egzystencji do samej tylko reprodukcji własnego biologicznego życia.

Podobnie jak dla Hegla, ta denaturalizacja jest dla Słowackiego warunkiem możliwości dla zaistnienia podmiotowej wolności w dziejach. Możliwość wolności jest zaś według Słowackiego jedyną nadzieją na to, że kiedyś przekroczona zostanie replikacja logiki panowania w dziejach. Rozwój Ducha idzie od wegetacji pod władzą prawa silniejszego właściwego naturze do przyszłej formy *ludzko-anielskiej*, w której ostatecznie, po długiej pracy negatywności, powstanie wyższa forma dziejowa – nieoparta na helotach, niewolnikach i dominacji. Jednocześnie, sama natura będzie mogła, w wyniku tego zapośredniczenia przez dziejową pracę Ducha, uzyskać nowy status, rozwinąć się ponad czyste *factum brutum* materii:

A teraz, o! Boże, czuję tę całą, duchem już przeciążoną naturę, że woła do Ciebie najdoskonalszymi usty o formę ostateczną człowieka; albowiem wie ona,

37 GZD, 23–24.

że przez podniesienie jednego ducha podniesionem jest w najodleglejszych kończynach całe stworzenie.³⁸

Odkupienie natury i pojednanie się z nią może się dokonać dla Słowackiego tylko poprzez człowieka. „Pierwiastek ten odkupienia, który w przyszłości twarze formy cudownie ozłoci”³⁹ wymaga wykroczenia przez Ducha z wegetatywnego zatopienia w świecie materialnym, czyli zasady natury uniemożliwiającej zaistnienie podmiotowości. Na tym etapie widać, jak duże znaczenie odgrywa nowoczesny proces denaturalizacji w opisywanych w *Genezis...* przemianach Ducha.

III

Aktywność, poprzez którą podmiot się konstituuje, jest też aktywnością przekształcającą sam świat. Słowacki, inaczej niż Hegel czy Marks, uwzględnia tu jednak w bardzo małym stopniu pracę bezpośredniego przekształcania materii. Praca z materią spowalnia ducha, nieustannie czai się niej groźba zaleniwienia:

Duch, robotnik ten Pański, zaczął tworzyć i postępował z wolni, albowiem w pracy tyłowiecznej z materią rozkochał się nieraz w kształcie, rozezłościł się i zaraził żądzą, powstając przeciw własnym prawom, które rządziły przeszłością. Nieraz zleniwił i usnął na drodze twórczości, nieraz cofnął się, Panie, i pierworodzeństwo swoje sprzedał za jado, za miskę soczewicy; drugi zaś śmielszy, choć później urodzony, brał na siebie runo owcze i zyskiwał błogosławieństwo ojca, a następnie wyprzedzał potomstwo brata swoim potomstwem. Tak się ma rozumieć owa Mojżeszowa niesprawiedliwość, którą on czuł z natchnienia, że była w świecie duchowym sprawiedliwością...⁴⁰

Uwidacznia się tutaj istotne w lekturze Słowackiego zagadnienie, które możemy nazwać, po heglowsku, problemem *pięknej duszy*. Pozostając w sprzeczności między swoją czystą jaźnią a koniecznością jej eksternalizacji w innobycie, piękna dusza abstrahuje od rzeczywistości. Jej niezdolność urzeczywistniania pozbawia ją rzeczywistości, redukuje do pustej abstrakcji przeciwieństwa między sobą a światem, która ostatecznie kończy się zanikaniem.⁴¹ Słowacki ucieczkę w formę pięknej duszy traktuje jako reakcję na to, co określa jako *całe Jordany toczącego się materializmu*, którym miałby dać swoim zaprzeczeniem odpór *jeden duch święty*. Ten cytat,

³⁸ GZD 27.

³⁹ GZD 29.

⁴⁰ GZD 20.

⁴¹ G.W. Hegel, dz. cyt., str. 147–152.

symptomatyczny dla często wyrażanej przez polskich romantyków emigracyjnych postawy silnej niechęci wobec mieszczańskiej tendencji nowoczesności, postrzeganej jako dominanta zachodniej Europy, Kazimierz Wyka osadza w ciekawym kontekście rozdarcia świadomości nowoczesności i modernizacji u tychże autorów:

Kiedy Mickiewicz i Słowacki wkraczają w aurę mistyczną, ich myśl historiozoficzna krąży po zbliżonych orbitach. Zachowując pojęcie narodu, narodowości, jego misji, zachowując je jako swoiste dla romantycznej historiozofii odbicie procesu powstawania narodu burżuazyjnego — jednocześnie pojęcie to sprowadzają na manowce. Bo naród ten kształtował się w ostrej walce z feudalnymi pozostałościami, a tymczasem obydwa twórcy w centrum politycznej nadbudowy feudalnej, w ustroju prawnym Rzeczypospolitej szlacheckiej pragną ukazać drogowskaz ideowy tego procesu. Chwilowy zastój ruchów rewolucyjnych prowadzi ich do złudnej idealizacji przeszłości.⁴²

Historiozofia kryjącą się w mistycznych utworach odbija ślady konkretnych, materialistycznych przemian nowoczesnej Europy. W przeciwieństwie jednak do tej części Europy, ziemie polskie nie przeszły (albo dokładniej: nie przeszły w taki sam sposób, a co najwyżej w jego pół-peryferyjnej farsie) procesów, które wytworzyły będący tu punktem odniesienia kształt świata. Pisząc jednak ze środka formacji kulturowej określanej przez swoją wciąż feudalną bazę, polscy romantycy łatwo popadają w aporię, zapoznając lub wprost demonizując materialistyczne podstawy niezbędne dla wyzwolenia interesujących ich procesów dziejowych. W *Genezis z Ducha* aporię tę widać nawet w rozszerzeniu fragmentu poświęconego niewolniczemu porządkowi przyrodniczemu kwiatów: mówiąc o republice ateńskiej, Słowacki przedstawia organiczną wizję społeczeństwa równych, ale rządzonego przez wybitną jednostkę (Temistoklesa). Sprzeczność z poprzednim obrazem, w którym pojawiają się Heloci, oddaje generalną sprzeczność stosunku polskiego romantyzmu do organicyzmu jako idei społeczno-politycznej. Romantyzm wielokrotnie podważa tę iluzję harmonii, maskującej brutalną przemoc panowania, ale równie często popada w mitologizowanie przeszłych formacji społecznych jako fantazmatu duchowej jedności narodu. Słowacki również nie ustrzegł się tej aporii.

Historiozofia Słowackiego przedstawia i pseudonimuje momenty uniwersalizowania się historii, lecz pomija ich konkretne uwarunkowania. „Piękna dusza” prezentowana przez Słowackiego wyalienowana jest

⁴² K. Wyka, dz. cyt., s. 348. Sam cytat pochodzi ze szkiców przygotowawczych Juliusza Słowackiego, zawartych w: J. Słowacki, *Dzieła*, t. 12, Wrocław 1959, s. 329.

z rzeczywistości, którą twórczo przekształca, co pod pojęciem pracy Hegel uznał za jedną z zasad świata nowoczesnego. Chociaż Słowacki, na poziomie bardziej abstrakcyjnym, mówi o przekształcaniu natury przez ducha, to wzdrga się przed włączeniem do tej koncepcji dziejowej pracy ducha jego bezpośredniej pracy z materią. Wyka pisze tu o *feudalnej nadbudowie*, ale dokładniejsza materialistyczna analiza powinna mówić także o feudalnej bazie (w rozumieniu takim, jakim przedstawiał je Borys Kagarlicki, czyli „ponownego wynalezienia” feudalizmu jako jedynej dostępnej dla peryferiów opcji modernizacji⁴³). Spójrzmy jeszcze na jeden kontekst teoretyczny związany z podejściem Słowackiego do pracy w materii. Stanisław Brzozowski sformułował przenikliwą krytykę ideologii mającej swoją genezę w polskiej sytuacji społecznej, którą można byłoby nazwać „idiotyzmem życia feudalnego”. Wiązał tę ideologię z *psychologią spożywczy*, w ramach której *rycerz i szlachcic-ziemianin* egzystują w oderwaniu od praktyki twórczej pracy, uważając swoją treść psychiczną za jedyną realność⁴⁴. Chociaż Brzozowski zaznacza, że romantycy wchodzili z tą *świadomością kulturalną* (termin Brzozowskiego) w pewien spór, to ostatecznie literatura polska nie potrafiła jej przekroczyć (wobec Słowackiego Brzozowski wysnuwa nawet złośliwy przytyk, że *Pan Jowialski i Król-Duch spowinowaceni są ze sobą*⁴⁵). Z tego powodu literatura polska nie wykształciła, zdaniem autora *Legendy Młodej Polski*, takich tendencji, jak te, które prezentowali Balzac, von Kleist czy Carlyle. Kalekujący charakter polskiej nowoczesności nie pozwolił jej wytworzyć kulturowych reprezentacji mających swoją genezę w paradygmatycznej postaci skutecznej i twórczej nowoczesności zachodnioeuropejskiej, bez lęku konfrontujących się ze swoim materialistycznym podłożem.

Sprzeczność odczuwaną przez piękną duszę Słowacki będzie próbował czasem rozwiązać w sposób inny, niż proste zaprzeczenie i autoalienacja wobec pracy w rzeczywistości. W *Do emigracji o potrzebie idei* poeta uznaje, że porządek społeczno-gospodarczy Wielkiej Brytanii sprawia, że jej pracujący obywatele (podaje jako, między innymi, przykład zegarmistrza i majtką) przyczyniają się do potęgowania angielskiej *idei narodowej*, rodzaju nadrzędnego celu realizowanego przez kraj i go wyrażającego. W przeciwieństwie do Francji, która ma *ideał*, uosabiający się w kulcie wielkiej jednostki, Anglia rozwija się w poprzez kolektywny wysiłek wcielenia idei w konkretną rzeczywistość:

43 B. Kagarlicki, *Imperium peryferii. Rosja i system światowy*, tłum. L. Leonkiewicz i B. Szulęcka, Warszawa 2012, s. 183.

44 S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski, Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków–Wrocław 1983, s. 174 oraz 235.

45 Tamże, s. 234.

Powtarzam! tak jako Anglia: która rośnie dziś każdym zegarmistrzem i każdym kredytem kupca, i każdym majtkiem, i każdym ministrem... a człowiekowi żadnemu nie oddaje całkowicie ducha swego, ale Idei.⁴⁶

To działanie społeczne „wszystko to jako wielka duchowa Osoba będzie obracała w krew jedną i w siłę narodu”⁴⁷. Chociaż Słowacki mówi o pewnej *materialności i grubości* tej idei (materialność nadal pozostaje dla Słowackiego swoistą obelgą), nadal przyznaje dużą wartość, szczególnie w porównaniu z kopiującą francuską apoteozę wybitnej jednostki świadomością polską, której to ideał *ulański* dwudziestomilionowy naród „pozbawił się codziennego usiłowania 19-tu” [milionów – K.K.]⁴⁸. Słowacki proponuje jako polski odpowiednik idei narodowej ostatecznie rodzaj duchowego przewodnictwa wśród narodów, a nie mierzenia się z żywiołem materii, jak preferowałby Brzozowski, ale jednak oddaje pewną sprawiedliwość historycznej roli angielskiej materialistycznej nowoczesności, nie traktując jej z góry jako „zaleniwienia ducha w materii”.

IV

Jeśli więc mamy do czynienia u Słowackiego z założeniem o dziejowej konieczności denaturalizacji – wspartej na aktywności ducha – ale jednocześnie z tabuizowaniem materialistycznej pracy w innobycie, to pojawia się pytanie: jaki typ podmiotowej pracy ducha z przyrodą spełniałby oczekiwania poety? Słowacki daleki jest od udzielenia bezpośredniej odpowiedzi, jego zamysł pozostaje w pewnym stopniu abstrakcyjny. Spójrzmy jeszcze na jedną, bardzo istotną z perspektywy dyskursu literatury, kwestię pojawiającą się w *Genezis z Ducha*.

Alina Kowalczykowa proponowała uznanie problemu języka i nazw za klucz interpretacyjny *Genezis z Ducha*. Pisząc o podwójnym znaczeniu nazw i epitetów w tekście, uznała ona, że Słowacki łączy przez tę podwójność sens konwencjonalny oraz spirytualny, będący właściwym obiektem zainteresowania myśli genezyjskiej. To współdziałanie znaczeń ma jednak równocześnie charakter konfliktowy. Jako iż duch może rozwijać się tylko w ramach formy, to wyrzucony poza nią znajduje się w swoistym nieistnieniu i beczasie, pozbawiony możliwości historycznego doskonalenia się. Forma zaś nie ma samodzielności, bez pracy ducha pozostaje w stagnacji. Pojawia się wówczas problem nazwy, którą Kowalczykowa interpretuje jako syntezę ducha i materii. W ramach tej syntezy toczy się

⁴⁶ J. Słowacki, *Do emigracji o potrzebie idei*, [w:] tegoż, *Pisma prozą. Część druga...*, s. 308.

⁴⁷ Tamże, s. 308.

⁴⁸ Tamże, s. 307.

walka o doskonalenie się ducha, który wyobraża dla siebie nowe kształty, a dla nich musi znaleźć nowe nazwy. Konkretna nazwa *więzi w równej mierze i formę, i ducha*, więc wraz ze zmianą kształtów na doskonalsze muszą się pojawiać doskonalsze nazwy, oddające rozwój genezyjski⁴⁹.

Badaczka dotyka tutaj ciekawego problemu języka jako przestrzeni ścierania się formy i ducha. Pozostaje jednak ostatecznie w przestrzeni tradycyjnej, zorientowanej na Absolut, interpretacji *Genezis z Ducha*. Stwierdza, że Słowacki w ramach wspominatej syntezy znosi antynomię ducha i materii, gdyż utożsamia rozwój natury (w tym bezpośrednią zmianę fizycznych kształtów) z historią ludzkości. Ostatecznie, zarówno natura, jak i ludzkość miałyby dążyć do Absolutu, *stawania się świetlistością*, a później do *czystego bezkoloru*⁵⁰. Ponownie więc okazuje się, że antynomię ducha i materii miałyby znieść *noc, podczas której wszystkie krowy są czarne*. Zastanówmy się zatem nad innym odczytaniem tych kwestii.

Pisałem już o zaznaczonej w *Genezis z Ducha* konieczności zapośredniczenia natury przez świadomość, jej *przeciążenia duchem*. Język ma istotne znaczenie dla tej praktyki współkonstytowania świata danego świadomości. Tekst Słowackiego wprowadza problem języka jako podmiotowej aktywności ontologicznie dopełniającej rzeczywistość. W *Genezis z Ducha* problem ten pojawia się w przynajmniej w dwóch, połączonych ze sobą, postaciach. Z jednej strony mamy do czynienia z próbą odniesienia się do roli pojęcia w strukturze relacji świadomości ze światem. Rzeczywistość jest ujmowana pojęciowo przez człowieka – jest to moment odnoszenia się świadomości do świata, odnalezienia w nim samego siebie. Poszczególne duchy są też jednak w relacji wobec swojego poziomu uniwersalnego, rozwijającego się w historii Ducha. Przedstawiając więc kwestię po heglowsku: ich pojęciowa mediacja świata nie jest czystą subiektywnością partykularnej, psychologicznie rozumianej świadomości, ale sama już jest zapośredniczona przez intersubiektywną, ponadjednostkową instancję historycznie samowytwarzającego się Ducha. Słowacki nie tylko wprowadza problem odnajdywania przez świadomość własnej twórczej zasady dzięki refleksyjnemu odnoszeniu się do innobytu. Podnosi także, choć dosyć okrężną drogą, Kantowski z ducha problem pojęcia jako intersubiektywnego zespalania odmiennych treści doświadczenia. Szukać śladów tego myślenia można w rozważaniach Słowackiego o ontologicznym „rozwiązaniu mnogości przez jedność”, które było jednym z pierwszych zadań ducha w przyrodzie.⁵¹ Innymi słowy, *przeciążenie natury duchem* oznacza obecność w niej pojęciowego elementu struktury ontologicznej, który jest warunkiem dostępności rzeczywistości dla świadomości. Pojęcie zaś nie stanowi czysto

⁴⁹ A. Kowalczykowa, dz. cyt., s. 148.

⁵⁰ Tamże, s. 150.

⁵¹ GZD 21.

subiektywistycznej ekspresji jednostki, lecz wiąże się z jej zanurzeniem w historycznie określonej przestrzeni intersubiektywności – języku, kulturze, dyskursie, a więc Duchu, jako „ludzkim świecie historyczności i uspołecznienia”, by posłużyć się zręczną definicją Marka Siemka⁵². Pojęcia to jeden ze sposobów, w jaki duchy pozostają w relacji z Duchem, w koncepcji Słowackiego.

Relacja rzeczywistości i ducha ma wymiar aktywnego stosunku podmiotowego nie tylko w pracy pojęcia, ale również w dziedzinie języka poetyckiego. Przez ujmowanie przyrody w pracy języka poetyckiego dokonuje się proces „odkupienia, który w przyszłości twarze formy cudownie ozłoci”. Tak jak pisałem wcześniej, warunkiem możliwości tego odkupienia jest przekroczenie prostego i bezrefleksyjnego zatopienia człowieka w naturze. Wraca tu analogia do Schlegla: poetycka zdolność mitologizacji jest dziełem *sztucznym*, ale tylko w jej ramach natura może zostać podniesiona do czegoś odmiennego od jałowej materii oraz repetetywnego cyklu życia i śmierci. Przedstawiając przedmioty dyskursu przyrodniczego w poetyckiej formie, Słowacki stara się wydobyć z natury tę wartość, która bez zapośredniczenia przez poetycką świadomość nie istnieje. Poezja jest więc jednym z przykładów pojednania z naturą poprzez denaturalizację podmiotu. *Genezis z Ducha* nie opiera się na fantazji o powrocie do nirwanicznego Absolutu przyrody, ale na poetyckim przetworzeniu natury tak, by pobudzała kreatywne wysiłki duchów. Poezja jest więc dla Słowackiego jednym z narzędzi Ducha, poprzez które wpływa on na świat, współtworzy jego określony kształt. Można tu odnaleźć wiele analogii do innych romantyków, skupić jednak chciałbym się na dwóch wątkach: kwestii natury w romantyzmie jenajskim i metafory u Samuela Taylora Coleridge'a.

Jean-Luc Nancy i Phillippe Lacoue-Labarthe w *L'absolut litteraire*, swojej fundamentalnej interpretacji filozoficznej Jenajczyków, podnoszą problem relacji między władzami poetyckimi a podmiotowym odnoszeniem się do rzeczywistości. Podmiot, od czasów idealizmu niemieckiego połączony z procesem, operacją, praktyką, przejawia się u Jenajczyków jako *artifex*, a nawet *ars*, lub dokładniej: jako sama „sztuczność” (*artificiality*) procesu produkcji dzieła (*work*). W tym sensie, w przeciwieństwie do rozpowszechnionego przekonania, romantyzm dokonuje decydującego zerwania podmiotu z całą „naturalnością” – podmiot produkuje sam siebie, nawet jeśli ta produkcja jest myślana w kategoriach organicznego zradzania (Kantowska *Bildende Kraft*). Ta produkcja jest zawsze instytucją i konstytucją swojej formy (lub krócej, to *putting-into-form*), co odnosi się do *Bildungu*. Dla romantyzmu jenajskiego ta zdolność „formowania” podmiotu (*formative*

52 M. Siemek, *Poznanie jako praktyka (prelegomena do przyszłej epistemologii)*, [w:] *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*, red. M. Siemek, Warszawa 1998, s. 11.

power lub *Bildende Kraft*), ma charakter zdolności estetycznej (*aesthetic power* lub *Aesthetische Kraft*). Kantowska *Bildende Kraft* odnosząca się do pozbawionego analogonu życia jako biologicznej siły wzrastania, romantyzm w ujęciu Nancy'ego i Lacoue-Labarthe'a przekłada na *vis poetica* i niekończące się zadanie *Bildung* ludzkości.⁵³ Ponadindywidualna struktura podmiotowości pozwala jej nieustannie pracować z formowaniem, zarówno siebie, jak i zewnętrznej rzeczywistości, nie zamykając się jednocześnie w paraliżującym przekonaniu o kompletnym i zakończonym charakterze formowanych treści, czy to w postaci nirwanicznego, nie-ludzkiego Absolutu, czy to pustej obecności *factum brutum* materii.

Kwestia metafory z kolei pozwala spojrzeć od innej strony na spirytualistyczny rezerwuuar imaginacyjny Słowackiego. Pomocny tutaj może być kontekst Coleridge'a. Angielski poeta, podobnie jak Jenajczycy, stawia sprawę jasno: „poezja również jest sprawą czysto ludzką, albowiem wszystek jej materiał pochodzi z umysłu, a wszystkie jej wytwory są dla umysłu”⁵⁴. Chociaż jest ona apoteozą form natury, nie może być do nich sprowadzona. Poeta odsuwa się od natury, by jego umysł, który ma z naturą tę samą kreacyjną podstawę, mógł nadać naturze formę, koordynację jej elementów. Jednocześnie korzysta z form natury, by „wyrządzać, przekształcać i przypominać czucia duszy”⁵⁵. Sztuka funkcjonuje jako związek oraz pojednanie naturalnego i ludzkiego, przedmiotowości i myśli. Scalenie i uporządkowanie przedmiotów natury, tak by mogły one być dane świadomości, jest właściwym zadaniem poezji. W ten sposób „czyni ona naturę myślą, a myśl naturą”⁵⁶. Nie jest zaskoczeniem, że Coleridge odwołuje się do charakterystycznego dla romantyzmu rozróżnienia na *natura naturata* i *natura naturans* (przez niego nazywane też z niemiecka *Naturgeist*, duchem natury). Idea łącząca formy nie może być samą formą, ma być istotą formy, uniwersalnością w tym co jednostkowe. Pełnia natury sama w sobie *pozbawiona jest charakteru*, rozpuszcza wszystkie konkretne zjawiska w pozbawionej konkretności totalności bezkształtu. Dopiero sztuka ma dać *całość ad hominem*, w postaci usensownionej i dostępnej dla refleksyjności⁵⁷. Coleridge pisze też o tym, że zasadą piękna jest jedność w wielości – widać tu wyraźną analogię z ontologicznymi rozważaniami Słowackiego z *Genezis z Ducha*.

53 J.L. Nancy, Ph. Lacoue-Labarthe, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, transl. Ph. Barnard i Ch. Lester, New York 1988, s. 49.

54 S. Coleridge, *O poezji czyli sztuce*, tłum. J. Kamionkova, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 79.

55 Tamże, s. 80.

56 Tamże, s. 84.

57 Tamże, s. 88.

Według Coleridge'a imitację kreatywnych form natury napędza dialektyka podobieństwa i niepodobieństwa – w każdym dziele sztuki jest ta oscylacja tożsamości i różnicy, a idealne podobieństwo do *natura naturata* niepokoiłoby jako fantom bez życia. Tutaj pojawia się przestrzeń dla metafory, rozumianej jako gra utożsamienia i różnicowania wewnątrz języka. Coleridge stwierdza, że „The purpose of a Metaphor is to illustrate a something less known by a partial identification of it with some other thing better understood, or at least more familiar”⁵⁸. Metafory związane z naturą mogą więc służyć jako sposób na zobrazowanie i przekazanie w zrozumiałej formie dopiero rozwijanego przeczucia, pozbawionego jeszcze silnej konceptualizacji, odnoszącego się do podmiotowego mierzenia się przez człowieka z przyrodą.

Zwrócił na zagadnienie metafory także uwagę Marian Maciejewski, pisząc, że „u Słowackiego «ciąg metaforyczny» wskazuje wyraźnie na analogię z «ciągami genezyjskim», ze zmianą form spowodowaną postępową pracą ducha”⁵⁹. Zdolność metafory do wyzwalania nowych skojarzeń i „przekształcania” opisywanego obiektu można więc rozumieć jako przykład tego, jak duch przemienia przedmiotową rzeczywistość – i nie trzeba odwoływać się przy tym do koncepcji metempsychozy. Przechodzenie ducha między fizycznymi kształtami, mimo spirytualistycznego dyskursu wędrówki dusz, skrywa w sobie intuicję konstytutywną dla myśli i literatury nowoczesnej, intuicję językowo aktywnego ujmowania i formowania świata. Wychylając się za pomocą metafor w stronę świata, duch odnajduje w nim siebie, swoją bytotwórczą potencję. Naturę zmienia w myśl, a w myśli rozpoznaje podobną *natura naturans* siłę sprawczą.

Metafora jako trop wprowadza moment nieciągłości, niekompletnego przylegania, zawieszonego w przestrzeni „tak jakby”. Innymi słowy, oddaje ona dialektykę tożsamości i różnicy, w całym jej dynamicznym i stale zmiennym wymiarze. Genezyjski Słowacki w metaforze upatruje szansy na wyrażenie idei, która nie jest jeszcze w pełni poznana. Sięga więc po „lepiej zrozumiane, lub chociaż bardziej swojskie” figury z porządku nauk przyrodniczych (których intensywny rozwój i wpływ społeczny Słowacki obserwował z niekłamanym zainteresowaniem, a także pewnym niepokojem) oraz z porządku spirytualizmu i mistyki, tego wręcz swojskiego dla romantyków repozytorium symbolicznego. To, co jest jednak przez metaforę ilustrowane, nie przylega do niej kompletnie, tak jak u Słowackiego człowiek i Duch historii nie przylega kompletnie do natury, a dopiero jedna

⁵⁸ S. Coleridge, *Aids to Reflection*, [w:] tegoż, *The Collected Works of Samuel Coleridge. Aids to Reflection*, t. IX, Princeton 1993, s. 318–319.

⁵⁹ M. Maciejewski, „Natury poznanie” w *lirykach Słowackiego: dzieje napięć między podmiotem a przedmiotem*, „Pamiętnik Literacki” 1966, nr 57, z. 1, s. 101.

się z nią w długotrwałej i skierowanej na przyszłość pracy. Poezja jest dla Słowackiego działalnością w głównym nurcie tej pracy dziejowej.

Reasumując: *Genezis z Ducha* wprowadza ważne wątki dla interpretacji twórczości mistycznej Słowackiego. Chociaż nie brakuje tam fragmentów, które z powodzeniem można odczytywać w duchu prostego panteizmu i organicystycznej harmonii między człowiekiem a naturą (taka interpretacja znalazłaby nawet uzasadnienie w niektórych samookreśleniach światopoglądowych poety⁶⁰), to główna intuicja zawarta w wywodzie idzie w odwrotną stronę. Opisuje ona historyczny proces denaturalizacji, w wyniku którego podmiot przekracza skończony i zamknięty porządek pierwotnej natury. Według Słowackiego podmiot realizuje swoją pracę w historii i poprzez nią, toteż zaznacza już się kwestia Ducha jako ponadindywidualnej instancji określającej indywidualne duchy. Stan wyjściowy niezapośredniczonej przez człowieka natury Słowacki przedstawia jako jałowy i bardzo daleki od zrealizowania potencjału warunkowanego przez wychylone w przyszłość i podmiotowe pojednanie z naturą. Zaznacza też problem immanentnej przemocy tej jałowej natury, bezustannie reprodukującej porządek oparty na logice panowania, przemocy i podporządkowania. Pozwala to mówić o dostrzeżeniu przez Słowackiego jednego z kluczowych problemów orbitujących w przestrzeni myśli nowoczesnej, rozwiniętego przez idealizm niemiecki, później zaś Karola Marksa: problemu ludzkiej sprawczości wobec skończonego świata immanencji przyrody.

Słowacki wpisuje się w linię myślową mówiącą o konieczności zmierzania się z wyzwaniem natury poprzez dziejową dialektykę, ale jednocześnie też wyraźnie odróżnia się od sztandarowych przedstawicieli tej linii. Słowacki w *Genezis z Ducha* dużym stopniu tabuizuje konkretną pracę z materią fizyczną i odmawia jej udziału w procesie rozwoju ducha. Źródło tego dyskursu można szukać w materialnej bazie oddziaływającej na polską świadomość: przede wszystkim w kalekującej modernizacji oraz dominacji „spożywczej” klasy właścicieli ziemskich. To zupełnie inna materialna baza, niż ta, która wytworzyła nowoczesność w zachodniej Europie. Mamy więc do czynienia z problemem historiozofii jako mimikry procesów dziejowych epoki nowoczesnej, realizowanej w warunkach radykalnie odmiennych od swojego oryginalnego kontekstu społecznego. Ten rys „dumy peryferiów” i wrogości wobec mieszczaństwa oraz „industrializmu” będzie powracał w tekstach romantyków niejednokrotnie. Dobrze jednak pamiętać o tym, że Słowacki czasem dostrzegał pewną wartość konfrontacji z materią poprzez pracę, jak w *Do emigracji o potrzebie idei*. W większości wypadków przedstawiał jednak narrację demonizującą materialistyczne warunki możliwości nowoczesności.

⁶⁰ Np.: J. Słowacki, *Beniowski. Pięć pierwszych pieśni*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, Wrocław 1952, s. 78.

Genezis z Ducha przedstawia zmagania z jeszcze nie zapośredniczoną materią chętnie w perspektywie pracy myśli, ze szczególnym uwzględnieniem roli poezji. Podobnie jak Schlegel czy Coleridge, Słowacki w poezji lokuje nadzieję na rafinację świata przyrody poprzez podmiotową mediację. Praca języka dokonuje tu tego, co zdawałoby się domeną metempsychozy i zaświatowego spirytualizmu. Symboliczne repozytorium spirytualizmu kryje u Słowackiego w sobie impulsy myślowe wykraczające daleko poza wsobność mistycznego objawienia.

Mistycyzm Słowackiego w *Genezis z Ducha* łączy się z sytuacją pół-peryferyjności materialistycznej bazy modernizującej się Polski i płynącego z niej ograniczenia repozytorium pojęciowego, co sprzyjało u Słowackiego spirytualistycznej retoryce, która w „poetyckiej mgławicy kryła w sobie żywiołowo dialektyczną treść”⁶¹ (bardzo celne stwierdzenie Kazimierza Wyki). W niniejszym tekście podkreślałem te elementy tekstu Słowackiego, które przekraczają utarte i ograniczające ramy dyskursu mistycznego. Nie znaczy to w żadnym wypadku, że tych przejawów mistycznej fałszywej świadomości romantyzmu u Słowackiego brakuje. Romantyzm jednak jest interesujący między innymi dlatego, że przejawia się w nim ta aporetyczna i turbulentna oscylacja myśli.

Wyszedłem w tym artykule od związanego z Schellingiem wątku „nocy, podczas której wszystkie krowy są czarne”. Chciałem pokazać, że Słowacki daleki jest od apoteozy idei nirwanicznego stanu nieodróżnicowania, sygnowanego absolutem natury. Zamiast tego mówi o historycznej dialektyce świadomości i natury, która poprzez fundamentalny dla konstytuowania się podmiotowości gest zerwania z prymarnym porządkiem przyrody umożliwia późniejsze pojednanie się z nią na wyższym poziomie zarówno podmiotowości, jak i zapośredniczonej natury. Schelling nie bez powodu nazywany był Proteusem, dlatego też zamysł ten daje się ująć również z perspektywy wyrażonego przez Schellinga później zamysłu połączenia w myśleniu determinizmu przyrody z wolnością świadomości. Ostatecznie, sensem księgi natury jest dla Słowackiego księga żywota, w ramach której ludzkość w trakcie dziejów rozwija swój podmiotowy potencjał i uzyskuje samoświadomość. Inaczej mówiąc, nowoczesne zasady denaturalizacji i rewindykacji ludzkiej sprawczości grają u Słowackiego pierwszoplanową rolę, nawet wtedy, gdy zdają się stłumione przez paradoksy towarzyszące romantycznej idei organiczności.

Data akceptacji do druku: wrzesień 2021 r.

⁶¹ K. Wyka, dz. cyt, s. 352.

Kacper Kutrzeba

PhD student, Faculty of Polish Studies, Jagiellonian University, Kraków

ORCID.ORG/0000-0002-7442-5250

***Genesis from the Spirit,* or subjectivity and nature in Juliusz Słowacki**

Summary

This article presents a new approach to the interpretation of Juliusz Słowacki's *Genesis from the Spirit* (1844) from the perspective of the groundbreaking philosophical discourse of modernity. What it actually suggests is that the mystical Form of Słowacki's cosmic vision, believed to be an emanation of the Absolute or a vestige of Creation, has a historical and materialist core. This claim is based on a series of comparisons with passages from Hegel and the premises of the philosophy of Friedrich Schlegel. By following closely the spontaneous movement of inner tensions in Słowacki's poetic discourse this study demonstrates that it is driven his own philosophical project and less so by the discourse of mysticism.

Key words

Polish literature of the 19th century – Romanticism – literature and philosophy – discourse of modernity – German Idealism – critique of ideology – Juliusz Słowacki (1809–1849)

Słowa kluczowe

romantyzm, nowoczesność, Juliusz Słowacki, mistycyzm, krytyka ideologii, rewizja romantyczna, krytyka ideologii

Bibliografia

- Adorno Theodor, Horkheimer Max, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.
- Bielik-Robson Agata, *Nowa Humanistyka: w poszukiwaniu granic*, „Teksty Drugie”, nr 1, 2017.
- Blake William, *Zaślubiny Nieba i Piekła*, [w:] *Manifesty romantyzmu. 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wyb. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.
- Brzozowski Stanisław, *Legenda Młodej Polski, Studya o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków–Wrocław 1983.
- Coleridge Samuel, *Aids to Reflection*, [w:] tegoż, *The Collected Works of Samuel Coleridge. Aids to Reflection*, t. IX, Princeton 1993.
- Coleridge Samuel, *O poezji czyli sztuce*, [w:] *Manifesty romantyzmu. 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wyb. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.
- Hegel Georg Wilhelm, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2010.
- Hegel Georg Wilhelm, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958.
- J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wyb. tłum i wstęp M. Siemek, Warszawa 1996.
- Kagarlicki Borys, *Imperium peryferii. Rosja i system światowy*, tłum. L. Leonkiewicz i B. Szulęcka, Warszawa 2012.
- Kojève Alexandre, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Kowalczykowa Alina, O „Genezis z Ducha”, „Pamiętnik Literacki”, nr 61/1, 1970.
- Maciejewski Marian, „Natury poznanie”w lirykach Słowackiego: dzieje napięć między podmiotem a przedmiotem, „Pamiętnik Literacki”, nr 57–1, 1966.
- Matuszewski Ignacy, *Słowacki i nowa sztuka (modernizm). Twórczość Słowackiego w świetle poglądów estetyki nowoczesnej. Studium krytyczno-porównawcze*, Warszawa 1904.
- Momro Jakub, *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Warszawa 2014.
- Nancy Jean-Luc, Lacoue-Labarthe Philippe, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, transl. Ph. Barnard i Ch. Lester, New York 1988.
- Pawlikowski Jan Gwalbert, *Mistyka Słowackiego*, Lwów 1909.
- Prokopiuk Jerzy, *Czy Słowacki gnostykiem był?*, [w:] *Słowacki mistyczny. Rewizje pod latami*, red. A. Fabianowski, E. Hoffman-Piotrowska, Warszawa 2012.
- Schlegel Friedrich, *Mowa o mitologii*, [w:] *Manifesty romantyzmu. 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wyb. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.
- Siemek Marek, *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Toruń 1995.
- Siemek Marek, *Poznanie jako praktyka (prelegomena do przyszłej epistemologii)*, [w:] *Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku*, red. M. Siemek, Warszawa 1998.

- Słowacki Juliusz, *Beniowski. Pięć pierwszych pieśni*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3, Wrocław 1952.
- Słowacki Juliusz, *Do emigracji o potrzebie idei*, [w:] tegoż, *Pisma prozą. Część druga. Pisma filozoficzne – pisma polityczne – pisma w sprawie koła Towiańczyków – pisma drobne*, opr. W. Floryan, Wrocław 1959.
- Słowacki Juliusz, *Genezis z Ducha*, [w:] tegoż, *Pisma prozą. Część druga. Pisma filozoficzne – pisma polityczne – pisma w sprawie koła Towiańczyków – pisma drobne*, opr. W. Floryan, Wrocław 1959.
- Wyka Kazimierz, *W kręgu „Genezis z Ducha”*, „Pamiętnik Literacki”, nr 46/4, 1955.