

LUCYNA NAWARECKA

Myśl i Duch

*Filozoficzne i teologiczne
konteksty twórczości
Juliusza Słowackiego*



UNIwersYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

Myśl i Duch

Srebrne się ciągle jakieś wstęgi snują,
Po których myśli jak sny przylatują.

Król-Duch

LUCYNA NAWARECKA

Myśl i Duch

*Filozoficzne i teologiczne
konteksty twórczości
Juliusza Słowackiego*

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego ~ Katowice 2020

[Kup książkę](#)

Recenzent
Maria Kalinowska

Spis treści

Dobrze się myśli ze Słowackim. Zamiast wstępu ~ 7

„Co to – ja?” ~ 43

Czy emanacja? O koncepcji powstania świata w filozofii genezyjskiej Juliusza Słowackiego ~ 80

Juliusz Słowacki i Ralph Waldo Emerson w świetle sporu o istnienie świata ~ 101

Ponad dobrem i złem. Jeszcze o Słowackim i Nietzschem ~ 120

Idea Trójcy Świętej w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego ~ 157

Piękno świętości ~ 176

Miłość mistyczna ~ 190

Judaizm, katolicyzm, prawosławie – dialog międzyreligijny w mistycznej twórczości Juliusza Słowackiego ~ 207

Zakończenie ~ 220

Nota bibliograficzna ~ 225

Bibliografia ~ 227

Indeks nazw osobowych ~ 243

Streszczenie ~ 251

Summary ~ 253

Dobrze się myśli ze Słowackim *Zamiast wstępu*

Tytuł niniejszego rozdziału pełniącego funkcję wprowadzenia stanowi oczywistą aluzję do tytułu książki Ryszarda Koziołka *Dobrze się myśli literaturą*¹. Sięgam po tę frazę z pełnym przekonaniem o jej trafności i z głęboką empatią wobec autora, choć wiem, że bliższa mu jest literatura epoki pozytywizmu niż romantyzmu, a co za tym idzie, chętniej też wybiera prozę niż poezję. A jednak gest przyjaznego powiązania literatury z myśleniem może mieć korzenie sięgające liryki romantycznej, jeśli tylko pamiętać o słynnym eseju Martina Heideggera *Hölderlin i istota poezji*, którego tytułowy bohater został przez niemieckiego filozofa nazwany poetą myśli². Poezja bowiem „wzywa do myślenia”, a przecież myślenie to określenie istoty człowieka (*animal rationale*)³. Klasyczny tekst Heideggera uchodzi za manifest hermeneutyki, natomiast za manifest krytyki dekonstrukcjonistycznej uważany jest zbiorowy tom *Deconstruction and Criticism*, w którym Harold Bloom, Paul de Man, Jacques Derrida, Geoffrey Hartman i J. Hillis Miller za

1 R. KOZIOŁEK: *Dobrze się myśli literaturą*. Sękowa 2016.

2 M. HEIDEGGER: *Objaśnienia do poezji Hölderlina*. Przeł. S. LISIECKA. Warszawa 2004.

3 Zob. M. HEIDEGGER: *Co zwie się myśleniem?* Przeł. J. MIZERA. Warszawa 2017.

punkt wyjścia do rozważań także obrali dzieło na wskroś romantyczne – niedokończony poemat Percy’ego Shelleya *Triumf życia*⁴. Dodam, że prawie każda spośród wymienionych znakomitości tworzących „szkołę z Yale” ma w swoim dorobku komentarze do wierszy Williama Wordswortha, szczególnie zaś do jego ostatniego, autobiograficznego utworu – *Preludium. Wzrastanie umysłu*.

Wordsworth, Shelley, Hölderlin..., do tego grona „poetów myśli” ośmielałam się dodać autora *Godziny myśli*. Juliusz Słowacki najprawdopodobniej nie nawiązywał do żadnego z wymienionych twórców, ale niewątpliwie pisał o „wzrastaniu umysłu”, a tytuł jego utworu wchodzi w dialog z godzinami miłości, rozpacz i przestrogi z *Dziadów części IV*. Dodaje zatem do Mickiewiczowskiego „czucia i wiary” – „myśl”, która była dla romantyków także bardzo ważna. „Myśl”, czyli nie rozum i racjonalizm, ale myślenie. Właśnie myślenie stało w centrum uwagi Wordswortha, który w przedmowie do *Ballad lirycznych* napisał (za Arystotelesem), że „poezja jest najbardziej filozoficzną ze wszystkich dziedzin pisarstwa”⁵. Romantycy wręcz zacierali granice między literaturą a filozofią, sztuką, teologią, nawet nauką. Przywołajmy jeszcze Fryderyka Schlegla i jego 115. fragment krytyczny: „Cała historia nowoczesnej poezji to ciągły komentarz do krótkiego tekstu filozofii: »Wszelka sztuka powinna stać się nauką, a wszelka nauka sztuką. Poezja i filozofia powinny się zjednoczyć«”⁶, a w 116. fragmencie z „Athenaeum” Schlegel postuluje, by poezja romantyczna nie tylko zjednoczyła wszystkie odrębne gatunki poezji, ale także

4 Por. M.P. MARKOWSKI: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Bydgoszcz 1977, s. 340–341.

5 W. WORDSWORTH: „Przedmowa” do drugiego wydania *„Ballad lirycznych”*. Przeł. K. TARNOWSKA. W: *Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*. Wybór i oprac. A. KOWALCZYKOWA. Warszawa 1995, s. 43–66.

6 F. SCHLEGEL: *Fragmety*. Przeł. C. BARTL. Oprac., wstęp i komentarze M.P. MARKOWSKI. Kraków 2009, s. 30.

„zbliżyła poezję do filozofii i retoryki”⁷. Z kolei Novalis zaznacza, że „prawdziwy poeta zawsze pozostaje kapłanem, podobnie jak prawdziwy kapłan poetą”⁸. Sztuka i literatura stawały się dla romantyków najgłębszą filozofią, a teksty filozoficzne przybierały charakter literacki, posługiwano się w nich nie tylko metaforą, ale też symbolem czy odwoływano się do wyobraźni. Poezja i sztuka bywały także świadectwem wiary i najlepszym przekazicielem myśli religijnej. Tylko synteza mądrości i piękna mogła nieść energię poruszającą romantyków i otwierać nowe horyzonty.

Spośród różnorodnych związków twórczości Słowackiego z myślą filozoficzną i teologiczną wybieram tylko kilka z nich. Dokonując przeglądu stanu badań nad myślą poety, skupiam się na wątkach najbardziej dla mnie interesujących. Przedstawiając młodopolską refleksję nad koncepcjami filozoficznymi poety, odwołuję się w dużej mierze do znakomitej książki Haliny Floryńskiej *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, napisanej przecież przez badaczkę literatury i zarazem historii filozofii. Autorka skupia się nie tyle na recepcji twórczości poety, o czym pisano częściej, ile na odczytaniach jego myśli filozoficznej.

Pisma filozoficzne Słowackiego zachowane w rękopisach i opublikowane przez Antoniego Małeckiego w 1866 roku, a więc już w epoce pozytywizmu, spotkały się z nieprzychylnym przyjęciem przez krytyków i badaczy literatury. Dominujący wówczas postulat realizmu i naturalizmu kłócił się z mistycyzmem poety. Pozytywistów odstręczał rozmach wyobraźni, krytykowali niejasność intelektualną i zaliczali Słowackiego do „wypaczeń” romantyzmu. Niektórzy badacze, jak zauważył oburzony Ignacy Matuszewski, nazywali *Króla-Ducha* „stekiem mętnych

⁷ Ibidem, s. 60.

⁸ NOVALIS [F. VON HARDENBERG]: *Kwietny pył*. Przeł. K. KRZEMIENIOWA. W: *Manifesty romantyzmu...*, s. 205.

»bredni«⁹. Małecki zarzucił Słowackiemu „brak naukowego przygotowania” do budowania systemu „wiary i wiedzy” i nazwał jego myśl „dziwolągami filozoficznym”¹⁰. Za to Młoda Polska przyjęła pisma Słowackiego z entuzjazmem. Nastąpiła asymilacja poglądów poety i rozpoczęła się twórcza recepcja. Floryńska wylicza zbieżności światopoglądowe modernistów i Słowackiego: indywidualizm, traktowanie twórczości jako czynu metafizycznego, podmiotowość, świadome zacieranie granicy między wypowiedzią artystyczną a dyskursywną, pojmowanie literatury jako ekspresji osobowości¹¹. Toteż szybko rozwinął się kult poety, którego zaczęto traktować jako ojca duchowego „nowej sztuki”.

„»Otwarta« pod względem filozoficznym i artystycznym – twierdzi Floryńska – struktura pisarstwa Słowackiego” umożliwiła bardzo różnorodne interpretowanie jego twórczości. Zaletą okazało się to, co pozytywiści traktowali jako „rażącą niedoskonałość”¹². „Dla modernistów – pisze Matuszewski – Słowacki był czymś więcej niżli poetą i artystą; był prorokiem, magiem, filozofem, wieszczem, który przeniknął i odsłonił tajemnice absolutu”¹³. Nazywali go artystą natchnionym i wirtuozem słowa. Utwory dotąd lekceważone i potępiane uznano za arcydzieła. Nastąpiło całkowite przewartościowanie jego twórczości. *Król-Duch* został wykreowany na Biblię modernistów, a Słowackiego zaliczono do największych mistrzów słowa polskiego. Jego twórczość służyła wręcz do samookreślenia się Młodej Polski. Oczywiście wielka rola w tym procesie przypadła

9 I. MATUSZEWSKI: *Słowacki i nowa sztuka (modernizm)*. Wstęp i oprac. S. SANDLER. Warszawa 1965, s. 278.

10 A. MAŁECKI: *Juliusz Słowacki, jego życie i dzieła w stosunku do współczesnej epoki*. Lwów 1866, s. 107–108.

11 H. FLORYŃSKA: *Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*. Wrocław 1976, s. 11–19. Warto przypomnieć, że praca ta ukazała się w czasie, gdy nie mogła liczyć na dobre przyjęcie.

12 Ibidem, s. 16–17.

13 I. MATUSZEWSKI: *Słowacki...*, s. 332.

rozprawie Matuszewskiego *Słowacki i nowa sztuka*, opublikowanej w 1901 roku, w której autor ogłosił Słowackiego patronem modernistycznej sztuki, metafizyki i filozofii narodowej. W modernizmie, podobnie jak w romantyzmie, bardziej ceniono filozofię wpisaną w literaturę niż traktowaną naukowo i racjonalnie. Obrazy poetyckie miały przekonująco przekazywać prawdę metafizyczną. Matuszewski uznał, że duch ludzkości rozwija się przez sztukę¹⁴. Moderniści powtarzali za Arthurem Schopenhauerem: „Filozof nie powinien nigdy zapominać, że uprawia sztukę, nie naukę”¹⁵. Traktowano metafizykę jako szczególny rodzaj poezji, uznając, że wszelkie poznanie ma charakter subiektywny, nie można więc stosować kryterium prawdziwości, ale należy uwzględniać stopień zaspokojenia potrzeb duchowych. Takie potrzeby właśnie zaspokajał *Król-Duch*, ogłoszony najwybitniejszym dziełem sztuki i czynem metafizycznym¹⁶.

Spośród zagadnień filozoficznych zawartych w dziełach Słowackiego moderniści najwięcej uwagi poświęcili dwom – jaźni i podobieństwu Króla-Ducha do nadczłowieka Fryderyka Nietzschego. „Jaźń” – rzeczownik utworzony od zaimka „ja” oznacza samoświadomość, w rozumieniu młodopolan jaźń stanowiła prawdziwy byt ludzki, określała to, co indywidualne w człowieku. „Dla modernizmu literackiego – pisze Floryńska – najważniejszy był wyłoniiony z przyrody duch, człowiecza jaźń, dążąca do objęcia świadomością całości Bytu i rozwiązania jego (zatem i własnej) tajemnicy”¹⁷. A ponieważ prawdziwe dzieło sztuki uznawano za owoc twórczości szczególnie rozwiniętej i świadomej siebie jaźni, to sztuka miała umożliwiać najwyższą syntezę poznania bytu. I taką właśnie stworzył największy zdaniem modernistów geniusz literatury polskiej – Słowacki. Wierzyli, że był duchem wiodącym i znacznie

14 Zob. H. FLORYŃSKA: *Spadkobiercy Króla Ducha...*, s. 48.

15 Cyt. za: *ibidem*, s. 34.

16 Zob. *ibidem*, s. 35.

17 *Ibidem*, s. 23.

wyprzedził swoją epokę. Wiedzę o jaźni czerpali więc z jego dzieł mistycznych. Przyjęli, że jaźń jest wieczna i nieśmiertelna, wypływa z Boga i stworzyła świat widzialny. Twierdzili, że poeta w procesie metempsychicznym wypracował potęgę jasnowidzenia i odczytywał rzeczywistość duchową ze świata form i że traktował własną duszę jako „ognisko wszechbytu”¹⁸. „Tak doszli do najwyższej potęgi – pisał Stanisław Przybyszewski – indyjski mahatma, biblijny prorok, egipski mag, średniowieczny czarownik i nasz Słowacki”¹⁹. Toteż moderniści z filozofią genezyjską utożsamiali swoje poglądy, a cytaty ze Słowackiego traktowali jako autorytatywny dowód. Cezary Jellenta czytał Słowackiego przez Schopenhauera, a Tadeusz Miciński przez Henriego Bergsona. Tłumaczyli Słowackim własną metafizykę, chociaż, jak zaznacza Floryńska, czasem odbiegali daleko od swojego mistrza. Przybyszewski i Jellenta, jak sami wskazywali, przyjmowali podstawy ontologii z *Genezis z Ducha*, była to jednak interpretacja emanacyjna i monistyczna. Tymczasem Floryńska, idąc za analizą Kazimierza Wyki, zauważa, że rzeczywistość w filozofii Słowackiego stanowią indywidualne duchy, samodzielne i nie zatracające osobowej tożsamości. Moderniści widzieli je raczej w postaci schopenhauerowskiej „ślepej woli”²⁰. Przyjmowali natomiast ewolucję przyrody i spirytualną ewolucję duszy.

Najważniejszą kategorią w *Królu-Duchu* zdaniem Micińskiego była jaźń (pisał to słowo dużą literą): „*Król-Duch* jest poematem Jaźni, która zapuszczając się w krainę tajemnicy przebywa nieznanne dotąd oceany”²¹. Miciński utożsamiał jaźń z Królem-Duchem. W jego interpretacji jest ona wieczna i niezmienna, nie ujawniając

18 S. PRZYBYSZEWSKI: *Na drogach duszy*. Kraków 1900, s. 18–21.

19 Ibidem.

20 H. FLORYŃSKA: *Spadkobiercy Króla Ducha...*, s. 65.

21 Cyt. za: ibidem, s. 94. Urszula M. Pilch zwróciła uwagę na cechującą twórczość zarówno Micińskiego, jak i Słowackiego tendencję do eksponowania zaimka „ja” oraz definiowania „ja” poprzez dopowiedzenie; na przykład Słowacki pisał: „Ja, syn popiołów”, „Ja – Duch”, Miciński: „Ja król”,

się w świadomości człowieka, stanowi jego ukrytą boskość. Z niej człowiek czerpie pobudki czynów i cele działania. Miciński i Przybyszewski zafascynowani postacią Popiela odrzucili Mieczysława. Król-Duch miał cechy lucyferyczne. Obaj pisarze podkreślali w nim stałość metafizycznych konfliktów bez ich rozwiązania. Micińskiego bardziej interesowała walka o poznanie prawdy niż jej zdobycie. W jaźni widział „ja głębokie” Bergsona, posiadające wieczną energię duchową płynącą z ponadindywidualnej istoty bytu. Wewnętrznie sprzeczny Lucyfer Micińskiego uosabia, zdaniem Floryńskiej, tragizm ciągłego szukania, a jego okrucieństwo stanowi przejaw energii w celu wzmożenia życia. Pamięć metempsychiczna w koncepcji Micińskiego jest gatunkowa, a w dziełach Słowackiego – indywidualna, zostaje tu więc osłabiony spirytualny pluralizm, ważny dla badaczki spadkobierców Króla-Ducha²².

Filozofię jaźni zawartą w dziełach Słowackiego najbardziej rozwinął Wincenty Lutosławski. Znany w świecie jako twórca stylo-metrii – metody chronologizacji pism Platona – Słowackiego uważał za najwybitniejszego polskiego filozofa. „Takie połączenie poezji z metafizyką – pisał – zdolności bardzo ścisłego myślenia z darem poetyckiego wysłowienia, od czasów Platona nie było znane ludzkości – chyba u Dantego”²³. Filozofię Słowackiego postrzegał jako wyrażającą „polski pogląd na świat”²⁴. W tym poglądzie największe znaczenie nadawał indywidualizmowi. Pewność substancjonalności duszy indywidualnej skłaniała Lutosławskiego do walki z wszelkim panteizmem i monizmem. Bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne, sądził, przekonuje o „ja” substancjalnym, które jest przyczyną świata i idei, a przekonanie o istnieniu „ja” jako duszy jest indywidualnym osiągnięciem każdego człowieka.

„ja – Twórca wolny”. Zob. U.M. PILCH: *Kto jestem? O podmiocie w poetyckim dwugłosie Słowacki – Miciński*. Kraków 2010, s. 225–226.

²² Ibidem, s. 95–98.

²³ Cyt. za: ibidem, s. 218.

²⁴ Cyt. za: ibidem, s. 219.

Gustav Teichmüller, nauczyciel Lutosławskiego, przeprowadził analizę zaimka „ja” i wskazał, że odpowiada on wewnętrznemu doświadczeniu własnej tożsamości. Powołując się na tę analizę, polski filozof uważał, że świadomość siebie jest jedynym przykładem rzeczywistego istnienia. Do niej prowadzą wszystkie nasze wrażenia i sądy. Uzasadniając podobieństwo swojej filozofii i drogi do mistycyzmu Słowackiego, opisywał własne doświadczenie wewnętrznego ośnienia: „Uczułem się nagle odwiecznym i wiekuistym bytem”²⁵. Przekonywał, że indywidualnych, różnorodnych jednostek jest nieskończona liczba. Nie odkrywają one prawdy na zewnątrz siebie, ale ją tworzą. Jedyne kryterium prawdy stanowi intersubiektywność. Krytykował panteizm i monizm, gdyż odbierają sens i wolność indywidualnej duszy i dlatego stanowią źródło pesymizmu. Nie ma wtedy miejsca dla indywidualnej woli, a przecież „ja” ma poczucie własnej wolności. Cały byt widział jako zbiorowisko istot duchowych zhierarchizowanych, różniących się stopniem doskonałości, między którymi nie ma wprawdzie równości, ale jest braterstwo i miłość. Lutosławski łączył mistykę Słowackiego z monadologią Gottfrieda Wilhelma Leibniza, dodając jednak monadom intersubiektywność, zdolność do wzajemnego oddziaływania. Odrzucał więc istnienie panteistycznej jedni, przyjmował zaś teorię o wędrówce dusz. Swoją filozofię, którą uważał za kontynuację myśli Słowackiego, nazwał eleuteryzmem, czyli filozofią woli. Wiązał ją silnie z organizacją Polski szlacheckiej (zwłaszcza *liberum veto*) oraz z tezą Andrzeja Towiańskiego, powtarzaną także przez Słowackiego: „Wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje”²⁶ (xiv, 64)²⁷.

25 Cyt. za: *ibidem*, s. 200.

26 Zdanie to zaczerpnął poeta z pism Andrzeja Towiańskiego, który z kolei parafrazował w ten sposób Pawłowy List do Kolosan 1,16: „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (mowa o Chrystusie).

27 W ten sposób odsyłam do: J. SŁOWACKI: *Dzieła wszystkie*. T. I–XVII. Red. J. KLEINER (t. I–XVII), W. FLORYAN (t. XVI, XVII), współłudz.

Najważniejsze elementy filozofii poety, zdaniem Lutosławskiego, to pluralistyczny spirytualizm, dualizm duszy i ciała, wolność substancji duchowych. Przygotował pierwsze naukowe wydanie *Genezis z Ducha* (1903), a filozofię Słowackiego przedstawił w licznych artykułach, zwłaszcza w tekście *Losy jaźni u Słowackiego*, uznając, że losy jaźni są głównym przedmiotem uwagi poety²⁸.

Analogie między twórczością Słowackiego a Nietzschego, między Królem Duchem a nadczłowiekiem – pisze Floryńska – to temat stały, eksploatowany nieustannie w modernistycznej literaturze. [...] Jednym z momentów dowodzenia prekursorskiej, wiodącej roli poezji Słowackiego w kulturze europejskiej była konstatacja, że Słowacki sformułował ideę nadczłowieka długo przed Nietzschem. Powtarza to Pawlikowski, Matuszewski, Żuławski, Janik...²⁹.

Stefania Tatarówna w artykule *Słowacki i Nietzsche (Król-Duch a nadczłowiek)* porównuje obu twórców, traktując Słowackiego jako filozofa i poetę, a Nietzschego jako poetę i filozofa³⁰. Pokazuje ich podobny rodowód światopoglądowy, w którym punktem wyjścia były pesymizm i niezgoda na marność świata. Obydwaj, sami czując się wyrastającymi ponad tłum, tworzą postać indywidualisty znacznie przewyższającego otoczenie i traktującego innych z pogardą. Słowacki kreuje postać ducha królewskiego okrutnego dla poddanych, ale wybranego przez Boga. Jest to duch wiodący

W. FLORYAN (t. XII, XIII). Wrocław 1952–1975. Cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska – stronę. W przypadku wystąpienia blisko siebie cytatów z różnych utworów, podaje także tytuły.

28 W. LUTOSŁAWSKI: *Losy jaźni u Słowackiego*. „Pamiętnik Literacki” 1909, 8/1/4, s. 3–21.

29 H. FLORYŃSKA: *Spadkobiercy Króla Ducha...*, s. 84.

30 S. TATARÓWNA: *Słowacki i Nietzsche (Król Duch a nadczłowiek)*. „Pamiętnik Literacki” 1906, 5/1/4, s. 406–433.

ludzkość do przeanielenia. Nietzsche natomiast chce wyhodować nadczłowieka, wolnego ducha, wyzwolonego z więzów moralności wypracowanej przez religie. Ale Nietzsche, zamierzając stworzyć gatunek wyższy zgodnie z progresją ewolucji, pracuje dla Ziemi, Słowacki natomiast – dla celów boskich. Idealem artystycznym obydwu, zdaniem Tatarówny, jest wyniosłość i wielkość duszy człowieka, który osiągnął najwyższy stopień rozwoju. Odmienne są jednak konsekwencje. Słowacki tworzy wzór dla wszystkich. Król-Duch staje się przewodnikiem dla słabszych, działa z myślą o wyższym celu. Nadczłowiek natomiast sam jest celem. Nietzschego nie obchodzą masy, z których wyrastają niewolnicy. Okrucieństwo i brak litości w przypadku Króla-Ducha służą doskonaleniu innych przez cierpienie, w działaniu nadczłowieka świadczą tylko o wszechwładzy. Nietzsche nie chce udoskonalać świata – konstatuje Tatarówna – co dowodzi „bezwzględnej wyższości etycznej Słowackiego”³¹. Tym bardziej, że okrucieństwo cechuje jedynie wczesny etap, początek działalności Króla-Ducha. Obydwaj zdecydowanie hierarchizują ludzi, obydwaj wierzą w nieśmiertelność. Według Słowackiego jednak zapewnia ją metempsychoza, według Nietzschego – idea wiecznego powrotu. Obaj, podsumowuje badaczka, stworzyli utopie, obaj zbudowali wszystko w myśli, żyjąc samotnie, bez związku z realnym życiem. „Nadczłowiek i król duch – kończy Tatarówna – to dwa przeciwstawne bieguny, dwie idee tak bardzo się do siebie zbliżające i tak bardzo w gruncie rzeczy różne”³².

Matuszewski, który również dokonał porównania Słowackiego i Nietzschego, podkreślał zwłaszcza ich indywidualizm³³. Ale dodawał, że Nietzsche był indywidualistą tellurycznym, a Słowacki – kosmicznym. Indywidualizm miał więc inny rodowód i inny cel: Nietzschego cel był świecki, Słowackiego – religijny.

³¹ Ibidem, s. 428.

³² Ibidem, s. 433.

³³ I. MATUSZEWSKI: *Słowacki i nowa sztuka...*, s. 279–301.

Z Nietzscheańskim nadczłowiekiem można porównać tylko Popiela. Jest to bowiem postać potężna i niezwykła, niezrozumiała dla badaczy. Obu myślicieli łączy subiektywizm, liryzm i nastrojowość. Nietzsche podobnie jak Słowacki jest „tyranem i mistrzem swojego języka”³⁴. W twórczości obu język jest instrumentem czułym i dźwięcznym, pełnym ekspresji. Nietzsche rozbija stare splety wyobrażeń, działając potężnie. Obaj stanowią podmiotowy typ artysty – Matuszewski podkreśla ich szczerość: „obaj wlewają całą duszę w swoje dzieła”³⁵. Obaj przyznają wpływ jednostkom na całą ludzkość, tęsknią do bohaterów i nienawidzą ludzkich karłów. Nietzsche nie wierzy w Boga, wierzy natomiast w jaźń ludzką, w twórcze Ja, które nie ma żadnego oparcia, musi jednak stworzyć w sobie mądrość i przygotować nadczłowieka. Żyjąc na Ziemi, będzie on silniejszy, mądrzejszy, szlachetniejszy od człowieka, będzie wolny. Ewolucja w dziełach polskiego poety przebiega inaczej, opiera się na wykorzystaniu mocy duchowej i prowadzi do Boga. Rozwój nadczłowieka dokonuje się kosztem innych, czyli niewolników. Król-Duch bywa bezwzględny i okrutny, ale czyni to w imię wyższych celów, działa dla rozwoju innych. Matuszewski dostrzega sprzeczność między ideą wiecznego powrotu a ideą nadczłowieka – rozwój musi się skończyć, jeżeli wszystko potoczy się ponownie od początku. Czas tworzy tu zamknięte koło, natomiast ewolucja w dziele Słowackiego prowadzi w linii prostej do anielstwa globalnego. Obie koncepcje Matuszewski uznaje za fikcje metafizyczne, ale pod względem estetycznym wizje Słowackiego ocenia nieskończenie wyżej, gdyż ogarniają one „szersze kręgi istnienia i otwierają głębsze i bardziej promienne horyzonty dla myśli ludzkiej”³⁶.

Miciński łączy lucyferycznego Popiela, który potęguje moc swoją i narodu przez cierpienie, z immoralizmem Nietzschego.

34 Ibidem, s. 287.

35 Ibidem, s. 288.

36 Ibidem, s. 299.

Sam zresztą nie wartościował moralnie „środków intensyfikujących życie”³⁷. Miciński, za Nietzschem, dzieli ludzkość na indywidualistów i tłum, ale, wbrew niemieckiemu filozofowi, pozostawia imperatyw moralny miłości bliźniego. Tworząc nadczłowieka według wzoru Popiela, Miciński staje jednak po stronie praw moralnych, których źródłem jest absolutna jaźń.

Floryńska, podsumowując młodopolskie porównywanie Słowackiego i Nietzsche, zwraca uwagę, że przewagę moralną przyznano autorowi *Króla-Ducha*. Metafizyka Słowackiego zawiera bowiem ideę Boga jako celu absolutnego, postulat doskonałości zbiorowej, dostępnej nie tylko wybranym, ideę nieskończonego rozwoju i odpowiedzialności za społeczeństwo. Nietzsche tworzy porządek tylko przyrodniczy, a Słowacki – wizję przeanielenia, wyzwolenia z więzów materii. Nietzsche pisze o potędze ciała, Słowacki – o potędze ducha. Słowacki poza tym przekracza indywidualizm w mesjanizmie, w którym Mesjaszem staje się gatunek duchów³⁸.

Przedstawiając rolę filozofii Słowackiego w kształtowaniu światopoglądu modernistów, Floryńska wskazuje także zasadnicze rozbieżności między omawianymi koncepcjami. Jej zdaniem w sprzeczności z myślą poety stoją panteizm i monizm, poza tym różnice dotyczą głównie koncepcji Boga. Moderniści zasadniczo nie uznawali Boga osobowego i transcendentnego. Natomiast Słowacki, tu Floryńska przytacza uzasadnienie Mariana Zdziechowskiego, „czuł Boga i z tym Bogiem wołał rozmawiać jak duch z Duchem niż zatapiać w nim swoje Ja”³⁹. Matuszewski dostrzegł wprawdzie w dziełach poety panteizm i monizm (co spotkało się z ostrą krytyką Lutosławskiego), ale autora *Słowackiego i nowej sztuki* nie interesowała filozofia. Opisywał twórczość poety

37 H. FLORYŃSKA: *Spadkobiercy Króla Ducha...*, s. 110.

38 Ibidem, s. 86.

39 Ibidem, s. 64.

z perspektywy estetyki i jego religijność odnajdywał w ważnej dla Młodej Polski kategorii „nastroju mistycznego”, który tworzyły wszystkie odniesienia do neoplatonizmu, gnostycyzmu, okultyzmu i filozofii indyjskiej. Widział w dziełach poety „niedościgniony wzór wyobraźni mistycznej”⁴⁰, podkreślając niezależność Słowackiego od skodyfikowanych poglądów religijnych. Natomiast Lutosławski dowodził, że „prawdziwej filozofii” nie można tworzyć bez doświadczenia wiary, otrzymywania natchnień i „sił z góry”. Zarówno Matuszewski, jak i Floryńska uznają, że pomimo przekonania Słowackiego o zgodności jego wizji z nauką Kościoła katolickiego, taka interpretacja nie znajduje uzasadnienia.

Młoda Polska to pierwsza i jedyna epoka literacka, w której Słowacki został potraktowany jako pełnoprawny filozof i postawiony w jednym szeregu z Schopenhauerem, Bergsonem, Nietzschem. Myśl Słowackiego posłużyła modernistom do wyrażenia ich własnego światopoglądu i stała się dla nich najważniejszym punktem odniesienia. Uznany za mędrca i mistyka był dla modernistów najwyższym autorytetem i przewodnikiem w poszukiwaniu prawdy. Stało się więc to, czego Słowacki oczekiwał i przewidywał: „tak będzie pisała kiedyś Polska”⁴¹. Dzisiaj nie można sobie wyobrazić Młodej Polski bez Słowackiego.

W 1909 roku ukazała się praca Jana Gwalberta Pawlikowskiego *Studiów nad „Królem-Duchem” część pierwsza: Mistyka Słowackiego*, która szeroko i dokładnie przedstawia „środowisko ideowe” twórczości poety. Pawlikowski opisał najważniejsze myśli, które przyswojone przez romantyzm ujawniły się też w filozofii genezyjskiej. Zarzucając badaczom obcość i chłód wobec mistyki Słowackiego, którą często charakteryzowano jako „chorobliwą”, przeciwstawia

40 Ibidem.

41 List Juliusza Słowackiego do Zygmunta Krasińskiego, z 26 stycznia 1846 roku. W: J. SŁOWACKI: *Dzieła wybrane*. Red. J. KRZYŻANOWSKI. T. 14: *Listy do krewnych, przyjaciół i znajomych (1820–1849)*. Oprac. J. PELC. Wrocław 1952, s. 205.

ich opiniom własny „dreszcz zachwytu”⁴². Na początku podkreśla niezwykłą wartość estetyczną tej filozofii. Omawiając *Genezis z Ducha*, zwraca uwagę na rolę Słowa – Logosu, utożsamianego nie z Chrystusem, ale z ogółem duchów indywidualnych, które są stwórcami widzialności, kreowanej przez wolę i miłość. Przygląda się ich działalności i potwierdza ją Bóg osobowy. Wyjście ze spowodowanego grzechem upadku będzie wymagało ciężkiej pracy w ciemnej materii. Przecistawiając się interpretacjom panteistycznym, Pawlikowski podkreśla mnogość duchów indywidualnych i ich solidarność w dążeniu do doskonałości. Duch „pierwoidący” staje się przewodnikiem stworzenia. Ideę wzajemnej zależności i solidarności duchów uczony wysoko ocenia pod względem etycznym. Rozwój natury jest owocem pracy duchów. W naturze odczuwamy więc ich obecność, a jednocześnie rozpoznajemy w niej siebie. Ewolucyjny łańcuch form, chociaż przedstawia poszczególne epoki, nie jest opisany systemowo. Słowackiemu chodzi tylko o zarysowanie myśli genezyjskiej, bez wykładu całości. Poeta wybiera przykłady sobie bliskie, które w jego przekonaniu wystarczają do zobrazowania spirytualistycznej biologii. Rozwój ma charakter ewolucyjny i postępowy, prowadząc do coraz doskonalszych form, aż do najwyższej – czyli światła. Zmiany dzieją się według wspomnianej już zasady: „Wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje” (xiv, 64). Po stworzeniu człowieka rozwój toczy się w historii narodów.

Przeciwstawiając się opiniom o obłędzie Słowackiego, Pawlikowski opisuje cechy myślenia mistycznego sięgającego aż starożytności, a następnie szczególnie mocno ujawniającego się w początkach chrześcijaństwa, w renesansie i romantyzmie. Wskazuje, że zwykle środkami poznania mistycznego są: objawienie,

42 J.G. PAWLIKOWSKI: *Mistyka Słowackiego*. Red. M. CIEŚLA-KORYTOWSKA. Kraków 2008, s. 27.

natchnienie, „snucie z siebie”. Bardzo różnią się one od metod metafizycznej filozofii, w której przecież także można znaleźć odwołania do intuicji. Wedle Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga to sztuka jest narzędziem poznania. W starożytnych Indiach, w platonizmie i neoplatonizmie taką funkcję przyznawano również miłości. Towiańczycy z kolei w takiej roli umieszczają „czucie”. „Idealizm magiczny” Johanna Gottlieba Fichtego i Novalisa emanuje potęgą woli, podobnie jak myśl Towiańskiego i Słowackiego. Uzasadnienie znajdują w tezie, że dusza jako iskra boża ma udział we wszechmocy Boga.

Kolejną wymienioną przez Pawlikowskiego cechą mistyki i niektórych prądów filozoficznych ważną w pismach Słowackiego jest subiektywizm. „Ja” – „instrument na którym gra Bóg” nie jest tylko częstką świata, ale samo jest światem⁴³. Indywidualizm w „epokach mistycznych” prowadzi do kultu wielkich ludzi, których dawniej określano epitetem „boski”. Należą do nich nauczyciele, święci, a także wodzowie, jak Napoleon Bonaparte. Słowacki, podobnie, tworzy postać Króla-Ducha – wielkiego przewodnika na drodze do Jerozolimy Słonecznej. Geniusz, wielki wódz, wielki poeta są obdarzeni „nimbem”, wolni, niezależni i zdolni do wolnego czynu. Rozwijaniu własnej indywidualności towarzyszy rozwijanie w sobie boskiego pierwiastka, więc jeżeli to jest egoizm, dodaje Pawlikowski, to „boski egoizm” przeciwstawiający się „harmonijnej pospolitości”. Idea postępu w takim przypadku przybiera charakter religijny i prowadzi do przeobstwienia, deifikacji człowieka.

Kolejną ideą łączącą mistykę i niektóre nurty filozoficzne jest skłonność do syntezy i dystans do analizy empirycznej. Synteza, bliska poetom, umożliwia współlistnienie filozofii i poezji. Myślenie syntetyczne prowadzi do formułowania prawd ogólnych, a z tych najbardziej ulubiona jest „formuła triadyczna”, która od pitagoreizmu, przez dogmat o Trójcy Świętej, aż do prawd dia-

43 Ibidem, s. 114.

lektyki heglowskiej popularna była w różnych odmianach filozofii i religii. I chociaż Słowacki prawo trójcy uważa za zasadnicze prawo świata i tłumaczy przez nie kosmogonię i twórczość ludzką, to – zdaniem Pawlikowskiego – pozostało ono w twórczości poety tylko martwą formą. Dążenie do uogólniania często wiąże się z symboliką kabały – w której liczba ma charakter syntetyczny, wszystkie zjawiska świata interpretuje się ilościowo. Stosunki liczbowe tworzą harmonię, „czyste nastroje” u Novalisa. W Polsce, sądzi Pawlikowski, większe znaczenie od mistyki liczb miała mistyka filologiczna. Słowo ma moc, wedle Pierre’a-Simona Ballanche’a, nawet moc cudotwórczą. Wszystkie nauki o słowie, poczynwszy od myśli Heraklita aż do koncepcji Słowa-Chrystusa, czerpią siłę z mistyki słowa. Na niej buduje się także pseudo-etymologia. Znajdziemy ją już w indyjskich Wedach, u Platona, u gnostyków, u Jakoba Böhmego, wreszcie u Josepha de Maistre’a.

Syntetyczne wizje świata ujawniają się w kosmologiach, zwłaszcza w kosmogoniach gnozy. Cała nauka o świecie, o zbawieniu przedstawiana jest także jako proces kosmiczny. Podobnie jest w mistyce Słowackiego, chociaż, jak zaznacza Pawlikowski, proces kosmogoniczny ma tu charakter konkretniejszy. Potwierdza tę tezę koncepcja Valentinusa operująca symbolami mitologicznymi i abstrakcyjnymi. Równie abstrakcyjne są konstrukcje Böhmego i Giordana Bruna. Rys syntetyczny wyraża się także w makro- i w mikroanalogiach. Na myśleniu analogiami oparta jest teoria magii. Natomiast na syntezie teologicznej zbudowana została panteistyczna koncepcja Schellinga, w której Bóg i przyroda stanowią jedność. Przeróżne teorie romantyczne stawiały się jeszcze bardziej abstrakcyjne, kiedy wprowadzano do nich ideę współistnienia dusz łączących się w duszę świata. Wszystkie te wizje ujawniają dążenie do oswojenia kosmosu, uczynienia go bardziej ludzkim, pozbawienia go obcości. Bliskość natury wyraża się w panteizmie. Romantyków pociągała jego monistyczna i spirytualistyczna tendencja, ale odstraszała zniesienie indywidualności roztopiającej się

w duchu powszechnym⁴⁴. Próbowali więc pogodzić immanencję Boga z Bogiem osobowym. Podobne stanowisko dostrzega Pawlikowski w filozofii Słowackiego, który poddaje panteizm Chrystusowi, Boga nazywa Ojcem i odrzuca uznanie powrotu do Boga za cel ostateczny, co łączyłoby się z utratą indywidualności⁴⁵.

W romantyzmie odradza się potrzeba religijnej uczuciowości, co prowadzi do wyboru katolicyzmu i odrzucenia chłodu protestantyzmu. Z katolicyzmem łączy się także entuzjazm oraz estetyka w sztuce religijnej. Odrodzenie religijne zaś często wyrasta na krytyce Kościoła urzędowego, zarzutach braku rozwoju i zamknięcia w sztywnych, martwych ramach.

Subiektywizm i silny indywidualizm wiąże się, wedle Pawlikowskiego, ze sprawą nieśmiertelności duszy. Wiara w rozwój jednostki i jej przebóstwienie prowadzi często do przyjęcia palinogenezy, koncepcji wielokrotnego wcielenia. I chociaż metempsychoza została potępiona przez Kościół w VI wieku, to wiara w nieśmiertelność dusz kłóciła się z ewolucjonizmem, gdyż nie każdy w ciągu jednego życia mógł osiągnąć doskonałość. Taką gwarancję dawała możliwość wędrówki dusz. Idea metempsychozy narodziła się w Indiach, potem przez Egipt dotarła do Europy. W Grecji wyznawali ją pitagorejczycy i Platon, także wielu pierwszych chrześcijan, potem gnostycy i przedstawiciele jednej ze szkół faryzeuszy. Powoływano się na niektóre fragmenty Biblii. Robił to zresztą także Towiański. Zwolennikami idei metempsychozy był Orygenes i Nemejusz, a także Giordano Bruno, spalony z tego powodu na stosie. Romantycy postrzegali ją jako zapewnienie możliwości rozwoju i doskonalenia się człowieka⁴⁶. Podobnie myśli Słowacki, a towiańczykom zarzuca brak postępu, jeżeli dusza człowieka mogłaby upaść w ciało zwierząt. Towiański w metempsychozie

44 Zob. *ibidem*, s. 182.

45 *Ibidem*, s. 183.

46 *Ibidem*, s. 203.

ceni system kary i nagrody, natomiast Słowacki, odrzucając dogmat o piekle, wymaga od człowieka pracy nad własną deifikacją, a także solidarności z innymi. O przyszłym kształcie decyduje, wedle poety, ideał, jaki duch potrafi sobie wyobrazić. W indyjskiej metempsychozie nie ma tak ważnej dla Słowackiego idei ewolucji. Słowacki, zdaniem Pawlikowskiego, przyjmuje płciowość ducha, ewolucja przebiega w dwóch szeregach – męskim i żeńskim. Jest to koncepcja wyjątkowa wśród zwolenników metempsychozy. Wedle Platona duch męski zostaje ukarany wcieleniem żeńskim, a żeński – nagrodzony we wcieleniu w męczyznę. Zgodnie z ideą ewolucji, Słowacki przewiduje istnienie bytów wyższych niż ludzkie – świetlistych, anielskich. Także w koncepcji Orygenesusa wyższy szczebel zajmują aniołowie i archaniołowie. Pojawia się tu problem ciągłości świadomości, który znajduje rozwiązanie w pamięci metempsychicznej. Pamięć ta związana jest z duchem (nie z ciałem i nie z duszą), który jest właściwą indywidualną osobą.

Kolejne zagadnienie stanowi świat nadprzyrodzony. Towiański kontynuował koncepcję Emanuela Swedenborga o świecie wypełnionym nieskończoną liczbą duchów, aniołów i archaniołów, który nie jest oddalony od świata przyrodzonego. Obydwa światy porównał Swedenborg do dwóch stron tkaniny. Duchy mają postać ludzką, żyją blisko ludzi, wpływając na ich myśli i czyny. Słowacki dodał do tego konieczność posiadania ciała, umożliwiającego pełnienie czynów.

W zakresie spraw teologicznych Słowacki nawiązywał często do „teologii negatywnej”, znanej w systemach mistycznych, a nawet w starożytnych Indiach. Zakłada się w niej niemożność poznania Boga i dlatego najlepszym Jego określeniem jest Nic. Taką myśl przekazuje, znany także z pism Słowackiego, obraz pajęczyny pośrodku „pustej”, bez pająka. Teologia negatywna potrzebuje postaci pośrednika stwórcy świata. Filon Aleksandryjski wprowadził pojęcie Słowa – Logosu. Natomiast pierwowzór, ważnej dla Słowackiego, formuły triadycznej znajduje się już w *Timajosie*

Platona, a potem u neoplatoników. Filon hipostazuje myśli znajdujące się w Logosie w istoty duchowe jak anioły i dusze. Słowo stanowi jakby mieszkanie „duchów Słowa”⁴⁷. Platonicy przypisują ideom byt realny, co umożliwiło ich hipostazowanie w anioły w gnozie i w różnych gałęziach neoplatonizmu. Z kolei pojęcie Słowa posłużyło chrześcijanom do określenia boskiej natury Chrystusa. W Ewangelii wg św. Jana znajduje się ważne dla poety zdanie: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18). Dlatego Słowacki wprowadził obecność Chrystusa we wszystkie wydarzenia Starego Testamentu, także do raju. Zabieg ten można potraktować jako element teologii negatywnej.

W następnej kolejności Pawlikowski podejmuje temat materii, która w mitologicznych kosmogoniach mistycznych zajmuje najniższe miejsce. Stanowi tylko cień, odbicie idei. Podobnie dzieje się w kosmogonii Jakoba Böhmego, mistyka, który wywarł ogromny wpływ na filozofię romantyczną, także na poglądy Mickiewicza. Zgodnie z jego myślą, świat stworzyły buntujące się złe duchy, a zbawienie będzie procesem powrotu do Boga. Także gnostycy traktują materię jako dzieło upadłego anioła – Demiurga. Natomiast w kosmogonii Słowackiego w chwili stworzenia Słowo rozszczepia się i różnicuje na indywidualności. Zdaniem Pawlikowskiego następuje więc podniesienie godności ducha ludzkiego⁴⁸. Przyczyną stworzenia była wolna wola duchów, nie akt Boga czy emanacja. Stworzenie też nie dokonuje się przez grzech. Upadek następuje potem i jest zaburzeniem twórczego procesu samych duchów. W chwili teogonii wyłania się Słowo, z Nic wydobywają się potrójne siły (Duch, miłość i wola), które są zarazem fizyczne i duchowe. Cały proces podobny jest do kosmogonii w rozumieniu Böhmego, ale upadek wynika z „zaleniwienia ducha”, który zaniedbał wydobycia światłości. W takiej koncepcji

47 Ibidem, s. 266. Taka idea bliska jest myśli zawartej w *Genezis z Ducha*.

48 J.G. PAWLIKOWSKI: *Mistyka Słowackiego...*, s. 277.

widzi Pawlikowski liczne sprzeczności i niekonsekwencje⁴⁹. Dokonuje jednocześnie ważnego spostrzeżenia: wszystkie pojęcia Słowackiego mają podwójne znaczenia – fizyczne i duchowe, przy czym obydwa są realne. Najbardziej niejasna jest zdaniem uczonego postać Chrystusa. To Bóg Starego Testamentu, a zarazem przewodnik Sprawy Bożej na ziemi, w innym miejscu jest mowa o „milionie Chrystusów” w przyszłości. Słowo jest nie osobą, ale pojęciem zbiorowym „pełni” duchów Słowa, przy czym w twórczości Słowackiego znajdujemy także Chrystusa historycznego.

Pierwsi ludzie, w koncepcji Słowackiego, zanim zgrzeszyli, byli doskonali i mieli postać androgyniczną, co przypomina wyobrażenia przedstawiane przez Böhme, Platona, obecne w kabale i innych systemach. Upadek pierwszych rodziców staje się, zdaniem Pawlikowskiego, „deprymującym zgrzytem” w całej myśli poety.

Najważniejszą ideą zawartą w *Genezis z Ducha*, oprócz metempsychozy, zdaniem Pawlikowskiego, jest idea ewolucji. Uczony przywołuje wielu ewolucjonistów epoki romantyzmu, którzy dyskutowali o ewolucji przyrody jeszcze przed Karolem Darwinem. Zaczyna więc od Karola Bonneta, który uszeregował na kolejnych szczeblach całą przyrodę od kryształu, przez rośliny, zwierzęta, aż do człowieka i, najwyżej stojącego, anioła. Szczeble te przypominają hierarchię przedstawianą przez Słowackiego, tym bardziej że Bonnet, w przeciwieństwie do innych ewolucjonistów, był przekonany o rozwoju indywidualnym, a nie tylko gatunkowym. Ewolucjonistą był także Johann Gottfried von Herder, który wiele uwagi poświęcił koncepcji wyższego człowieka, zdolnego do opanowania innych planet. Model ewolucji Słowackiego najbardziej zbliżony jest do projektu Jeana-Baptiste’a Lamarcka, ale w przeciwieństwie do francuskiego przyrodnika, uwzględniającego tylko potrzeby fizyczne, dla polskiego poety motorem ewolucji są potrzeby duchowe. Z systemem Leibniza łączy Słowackiego ujęcie celowościowe –

49 Ibidem, s. 286.

cele ewolucji wyznaczone są przez dusze. Od wszystkich ewolucjonistów odróżnia Słowackiego „ton podniosły, zachwycenie pięknem idei, głębokie uczucie religijne wznoszące się do mistycznej ekstazy”⁵⁰. Wiele elementów myślenia o rozwoju zaczerpnął poeta także od Towiańskiego, ale „w miejsce zależności człowieka od Boga i duchów, wprowadził samodzielną twórczość ducha, któremu przyznał wysoką rangę i godność”⁵¹.

Ewolucjonizm progresywny skłaniał do poszukiwania formy przekraczającej człowieka. Porównując idee Słowackiego i Nietzschego, wskazuje Pawlikowski na źródło koncepcji istoty doskonalszej, którym jest idea postępu. Romantyczni progresywiści przewidywali, że zmysły ludzkie będą coraz doskonalsze, pojawiają się nowe, nastąpi wzmoczenie sił, które usunie uczucie zmęczenia, ciało zbudowane z eteru będzie całkowicie posłuszne woli. Podobnie Słowacki myślał o zdobyciu przez człowieka nowych mocy, nowych możliwości działania. Celem prac genezyjskich jest forma świetlna przynosząca radość i szczęście. Ten kult światła wyprowadza Pawlikowski z neoplatonizmu. Ciało miało się stać nieśmiertelne, subtelne, szybkie i sprawne. Myśl o ciele świetlnym zaczerpnął poeta także z Biblii. Światło Słowackiego, jak wszystko w jego mistycznych pismach, miało podwójne znaczenie, fizyczne i duchowe. Znaczenie duchowe wiązało się ze stanem radosnego zachwyty i natchnionej mądrości. Nietzsche w idei nadczłowieka łączy myślenie ewolucyjne z arystokratycznym sceptycyzmem, który każe liczyć tylko na szczęśliwy przypadek. Idea niemieckiego filozofa ma wymiar biologiczny związany z darwinowskim ewolucjonizmem. Jednak dobór naturalny jako motor ewolucji usprawiedliwiał okrucieństwo i brak litości dla słabych. Słowacki natomiast cenił rozwój jednostki i solidarność duchów. Idea postępu prowadziła także do powstania społecznych utopii i ocze-

⁵⁰ Ibidem, s. 333.

⁵¹ Ibidem, s. 347.

kiwania przyszłych przemian ustrojowych. Obudziły się nastroje millenarystyczne i mesjanistyczne. Słowacki także prowadził historię w kierunku Jerozolimy Słonecznej.

Podsumowując wielostronne omówienie mistyki Słowackiego na tle różnych systemów mistycznych, Pawlikowski uznał za oryginalny jej rys zastąpienie panteistycznego światopoglądu koncepcją indywidualistyczną wolnych i niezależnych duchów Słowa, pomysł duchowego przewodnictwa i solidarności stworzenia. Zwracam szczególną uwagę na tę myśl ze względu na dyskusję, jaką podjął Pawlikowski z emanacjonizmem, w którym wszystko zostaje sprowadzone do Jedności⁵². Zestawiając filozofię genezyjską z różnymi systemami filozoficznymi i mistycznymi, porównując koncepcje, ujęcia, rozwój idei, uczony stawia Słowackiego w jednym szeregu najważniejszych myślicieli całej ludzkości.

Juliusz Kleiner w obszernej monografii twórczości Słowackiego jeden z rozdziałów poświęcił filozofii mistycznej poety. Wyróżnił tam zwłaszcza dwie podstawowe dla tradycji mistycznej idee – metempsychozę i stworzenie pośrednie⁵³. Wiara w metempsychozę, która pochodzi z Indii, ale jej zwolennikiem był także Orygenes, gnostyk Bazylides, a nawet Bonnet, wedle uczonego, stanowi przede wszystkim „rękojmię sprawiedliwości”⁵⁴. Daje poczucie słuszności cierpień, które traktowane są jako pokuta za grzechy poprzednich wcieleń. Druga idea dotyczy przekonania, że świat nie jest bezpośrednim dziełem Boga, ale stworzony został przez potęgę niższe. Szczególną wagę tej idei nadawały kabała i gnoza, w których rozwinięto całą mitologię stworzenia pośredniego. Przedstawia ona pesymistyczną wizję dziejów – stopniowej degeneracji bytu. Optymizm wywodzi się dopiero z chrystianizmu, który stworzył ideę postępu, zrywając z emanacjonizmem na rzecz

⁵² Ibidem, s. 422.

⁵³ J. KLEINER: *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*. T. 4. Kraków 1999.

⁵⁴ Ibidem, s. 424.

ewolucjonizmu. Zmiana ta wynika z idei zbawienia. Wprawdzie gnostycy byli chrześcijanami, ale większe znaczenie miała dla nich koncepcja emanacji niż zbawienia. Zgodnie z ideą emanacji należy potępiać rzeczywistość stworzoną jako niedoskonałą lub wręcz złą. Poszczególnym etapom emanacji nadają gnostycy wymiar osobowy, a łączy je wszystkie pleroma – wielki zespół osób duchowych. Świat materialny, twierdzą, został ukształtowany przez złego Demiurga, wroga ludzkości. W kabale natomiast etapy pośrednie są skupiskami mocy wyłaniającymi się z Boga, które układają się w trójce, co przypomina układy sił stwarzających w filozofii Słowackiego. Początek bytu znajduje się w punkcie świetlnym, który stał się Myślą Bożą i z niego wyłaniają się światy. Böhme, łącząc gnozę z kabałą, nadał stworzeniu, zdaniem Kleinera, motyw tragizmu. Jedna z iskier (Lucyfer) wyłaniających się z Boga nie chciała wznieść się do światła i w akcie buntu stworzyła ogień.

Gnoza, kabała i mistyka Böhmego budziły żywe zainteresowania romantyków. Z tego źródła korzystali Schelling, Novalis i Ballanche, a także August Cieszkowski i Zygmunt Krasiński, Louis-Claude de Saint-Martin, a nawet car Aleksander I. Także Słowacki odwołuje się do gnozy, pisząc o „pełni ojcowskiego łona”, czyli właśnie pleromie. Kosmogonia poety, zdaniem Kleinera, czerpała z gnozy, kabały, z koncepcji Orygenesusa i Böhmego. Akt stworzenia został ujęty w myśl kabalistycznego Zoharu: od punktu przez rozbłyśki i przemiany trójce podobnych do Sefirot. Upadek duchowy związany z piątą pracą to właśnie stworzenie siły ognia przeciwstawnego światłu, co w konsekwencji doprowadziło do utraty świetlistości przez materię. Dalszej części systemu Słowackiego, zdaniem uczonego, patronuje Leibniz, który też powoływał się na kabalistów. Indywidualizm i tożsamość ducha przechodzącego od kryształów przez rośliny, zwierzęta do człowieka dzięki metempsychozie wiele zawdzięczają pluralizmowi niemieckiego filozofa. Leibniz przeciwstawił się monizmowi Spinozy i chcąc oddać bogactwo świata, przekonywał o nieskończonej

liczbie bytów. Bonnet, odwołując się do prawa ciągłości i idei łańcuchów zjawisk, poprowadził tę myśl w stronę ewolucjonizmu. W jego filozofii monady stały się eterycznymi „zarodkami” mającymi zdolność doskonalenia się. „Cały świat żyjący idzie ku przyszłości wyższej – charakteryzuje myśl Bonnet’a Kleiner – tworząc drabinę postępową”⁵⁵. Teorię ewolucji zaczerpnął Słowacki także z dzieła poprzednika Karola Darwina – Jacques’a de Perthesa i prac Lamarcka. Dni stworzenia żywo interesowały myślicieli XVIII i XIX wieku, często nawiązywano do tytułów ksiąg mojżeszowych, tytuł „Genezis” był więc popularny. Wiele też pisano o człowieku rajskim jako o szczycie ewolucji.

Idea metempsychozy, według Kleinera, niosła wiele niebezpieczeństw, otwierała drogę fantastycznym ambicjom. Przejawem takiego wyolbrzymienia własnego „ja” był w mistyce Słowackiego egocentryzm, który – w przekonaniu uczonego – „doszedł do szczytów zawrotnych”⁵⁶. Wyższym od człowieka tworem ewolucji miał zostać człowiek świetlny, co przewidywali także Bonnet i Saint-Martin. Szczególną rolę w wizjach przyszłości odegrała Apokalipsa św. Jana, którą poeta, wzorem innych mistyków, tłumaczył dowolnie.

W myśli religijnej, idąc za Orygenesem, odrzucił Słowacki ideę wiecznego potępienia i dogmat o piekle. Odsunął poeta Boga Ojca od udziału w stworzeniu, ale tu nie był konsekwentny w wyborze między emanacjonizmem i kreacjonizmem. Słowo jest zbiorowością, ale także Filon Aleksandryjski widział w Logosie idee wszystkich stworzeń. Całą filozofię genezyjską traktował poeta jako dopełnienie Pisma Świętego. Kleiner podkreśla jednak, że nauka ta nie była zgodna z doktryną Kościoła. Słowacki wprawdzie przeciwstawiał się Kościołowi urzędowemu, ale zawsze uważał siebie za katolika. Kleiner fascynował się twórczo-

⁵⁵ Ibidem, s. 453.

⁵⁶ Ibidem, s. 468.

ścią Słowackiego, ale niezbyt cenił myśl filozoficzną poety, która w szerokim kontekście filozofów i mistyków nie prezentowała się jego zdaniem zbyt oryginalnie, a Słowacki „łudził się co do ważności tego objawienia”⁵⁷.

W 1951 roku w Londynie, zamieszczony w zbiorze *Juliusz Słowacki 1809–1949. Księga zbiorowa w stulecie zgonu*, ukazał się artykuł polskiej indolożki Maryli Falk – *Pierwiastki indyjskie w myśli Słowackiego*. Autorka zebrała dowody na znajomość podstaw myśli indyjskiej przez poetę, wbrew tezie Kleinera o ich braku. Przedstawiła publikacje, które w Paryżu były powszechnie znane i dyskutowane, jak choćby Eugène’a Burnoufa *Introduction à l’histoire du bouddhisme indien*, wydaną w 1844 roku, czy prace Isaaca J. Schmidta dotyczące wschodnich Mongołów i zawierające ważne informacje o buddyzmie mahajany. Świadectwem znajomości przez Słowackiego tekstów dotyczących buddyzmu, wedle Falk, jest idea czystego niezróżnicowanego światła, które w rzeczywistości materialnej rozszczepia się na „tęczę” kolorów. Idea światła i barw, jeden z trwałych motywów myśli staroindyjskiej, opisany właśnie przez Schmidta, znalazła ważne miejsce w filozofii Słowackiego. Stamtąd może wywodzić się także pojęcie kształtu, które w buddyzmie traktuje się jako synonim naszego pojęcia materii, gdyż pojęcie materii „nie występuje jako takie w zakresie psychologicznego monizmu”⁵⁸ buddyjskiego. Porównuje więc Falk kosmogonię indyjską i genezyjską.

W buddyzmie stworzenia świata jest traktowane jako „skalanie ducha przez materialność, równoznaczne z jego zróżnicowaniem na subiektywne i obiektywne ja”, a „zło zmysłowego istnienia”⁵⁹ stanowi o upadku ducha. Transcendentnym bóstwem jest nie-

⁵⁷ Ibidem, s. 489.

⁵⁸ M. FALK: *Dwa „misteria” romantyczne. Novalis, Słowacki*. Przeł. I. KANIA, W. JUSZCZAK. Kraków 2015, s. 146.

⁵⁹ Ibidem, s. 147.

zróżnicowane trwałe Uniwersum Światła jako niewypowiedziane Słowo, z którego bierze początek skończoność przez różnicującą emanację⁶⁰. Podobnie, według Falk, połączenie ewolucji z ideą metempsychozy można wywieść z filozofii indyjskiej. W myśli indyjskiej znanej Europejczykom z fragmentów upaniszad nie ma odniesienia do zbawczego działania dla innych. Drogą jest przeobrażenie świadomości we wszechjednostkową świadomość, w transcendentne świetliste uniwersum. Problem „ja” zewnętrznego wobec Ja jednoczącego się ze wszystkim nie istnieje. Natomiast buddyzm zawiera koncepcję bodhisattwów, których oświecenie spełnia się potencjalnie, lecz jest zaniechane w swej aktualizacji dla kosmicznego pośrednictwa w zbawieniu⁶¹. Idea Nauczyciela (bodhisattwy) zdobywającego oświecenie w niepoliczonych żywotach, lecz nie posiadającego go w pełni, zanim nie doprowadzi swych bliźnich do zbawienia, kształtuje postać Tłumacza czy Mistrza w nauce Słowackiego. Bodhisattwa, nauczając poprzez anamnesticzne relacje o uprzednich inkarnacjach, nazywany często Księciem Świata, mógł być, zdaniem Falk, prototypem Króla-Ducha. Myśli te poznał poeta za pośrednictwem najważniejszego dla siebie źródła, cytowanego obszernie w *Raptularzu*, w notatkach o „religii Syjam”. Podanie przez Słowackiego pełnego tytułu i miejsca wydania pracy jezuitę Guya Tacharda świadczy o wadze, jaką przywiązywał do tego dzieła. Słowacki wynotował między innymi ideę Boga wspierającego ludzi przez zapoznanie ich z drogą doskonalenia. Jego spełnienie, czyli „boskość” (stan Buddy), zostało osiągnięte przez wysiłki podejmowane w ciągu kolejnych metempsychicznych wcieleń. Odtąd w jego istnieniu jest zawarta uniwersalna świadomość, a „charakter jego wiedzy nie polega jak

60 Ibidem. Warto zwrócić uwagę na rolę Niewypowiedzianego Słowa, gdyż biblijne Słowo wypowiedziane zmienia całkowicie sens i wartość powstałego świata. Świat istnieje realnie, podczas gdy w filozofii indyjskiej jest tylko złudzeniem.

61 Ibidem, s. 151.

u ludzi na rozumowaniu, lecz jest jasną, bezpośrednią, intuicyjną wizją”⁶². „Transkosmiczna ciągłość i wszechogarniająca świadomość” to istota tego Boga odnotowana przez poetę⁶³. Ale taka koncepcja wyklucza wszelki indywidualizm.

Natomiast Floryńska, w artykule o metafizyce heroizmu w historii Słowackiego, wydobyła przede wszystkim wagę indywidualizmu. Aktywizm duchów i ich wola działania nie tylko stały się przyczyną istnienia świata, ale także powodują jego niezwykle dynamizm, szalony rozwój⁶⁴. Heroizm widoczny jest zwłaszcza w postulatcie „pełnej realizacji każdego indywiduum”⁶⁵. To nie łaska ani opatrność Boża wpływa na bieg dziejów, ale „twórcza odpowiedzialność indywidualnych podmiotów”⁶⁶. Autorka, analizując myśl Słowackiego, zwraca uwagę na znaczenie rozumu, który traktowany jest równorzędnie z tak ważnym dla romantyków uczuciem. Floryńska uważa, że Słowacki stworzył jednolity system ogarniający całość kosmosu i dziejów. Powstanie świata ma charakter neoplatonickiej emanacji, która jednak nie jest procesem koniecznym, ale dokonała się na żądanie duchów indywidualnych. Duchy te rozpoczęły pracę przez Miłość i Wolę. Po upadku czeka je długa droga wzwyż przez ból i cierpienie, ku doskonałości. Autorka akcentuje progresywizm dziejów duchów, finalizm i elitaryzm. To twórcza duchowość każdego indywiduum prowadzi świat do przemiany. „Punkt centralny historii Słowackiego – pisze Floryńska – to zawsze indywidualny człowiek”⁶⁷, ale człowiek świadomy, że od niego zależą losy świata. „Każde indywiduum jest wartością bezwzględną i nieredukowalną”, gdyż

62 Ibidem, s. 153.

63 Ibidem.

64 H. FLORYŃSKA: *Metafizyka heroizmu*. „Studia Filozoficzne” 1972, nr 10.

65 Ibidem, s. 84.

66 Ibidem.

67 Ibidem, s. 97.

„w każdej istocie ludzkiej tkwi załazek doskonałości i postulat jej realizacji jako cel ostateczny”⁶⁸.

Racjonalizowanie mistycyzmu znajdują w filozofii genezyjskiej także Adam Sikora i Andrzej Walicki⁶⁹. Podkreślając bogactwo różnorodnych wpływów, akcentują pluralistyczny spirytualizm. Z kolei Stanisław Makowski nazywa wręcz Słowackiego „poetą – intelektualistą”, poetą filozofującym, który chciał objaśnić totalnie cały wszechświat. Badacz szczególny nacisk kładzie na pojęcie „systemu genezyjskiego”, które według niego najlepiej ujmowało myśl poety⁷⁰.

W 1979 roku odbyło się sympozjum „Słowacki mistyczny”, które zgromadziło niemal wszystkich badaczy zajmujących się twórczością poety. Zarówno sama konferencja, jak i pokonferencyjna książka⁷¹ okazały się źródłem inspiracji dla wielu literaturoznawców i zaowocowały szeregiem publikacji. Twórczość mistyczna poety, wcześniej rzadko omawiana, w dużej mierze z powodu dominującej ideologii materialistycznej, stała się przedmiotem badawczym budzącym ogromne zainteresowanie. Spośród wielu niezwykle ciekawych wypowiedzi zwrócę uwagę tutaj tylko na dwie, ze względu na wskazane w nich filozoficzne aspekty myśli poety. Maria Janion, organizatorka konferencji, przedstawiła referat dotyczący widocznego przejścia od idei egzystencji zamkniętej, obecnej w twórczości przedmistycznej poety, do idei egzystencji otwartej, jaką rozpoczyna „mistyczna hipoteza rzeczywistości”⁷².

68 Ibidem.

69 Zob. A. SIKORA, A. WALICKI: *Juliusz Słowacki. W: Filozofia i myśl społeczna w latach 1831–1864*. Wybór, wstęp i przypisy A. WALICKI. Noty bio-bibliograficzne A. SIKORA, A. WALICKI. Warszawa 1977, s. 585–586.

70 S. MAKOWSKI: *Juliusz Słowacki*. Warszawa 1980, s. 113 i nast.

71 *Słowacki mistyczny. Propozycje i dyskusje sympozjum, Warszawa 10–11 grudnia 1979*. Red. M. JANION, M. ŻMIGRODZKA. Warszawa 1981.

72 M. JANION: *Mistyczna hipoteza rzeczywistości*. W: *Słowacki mistyczny...*, s. 324–332.

Natomiast Ryszard Przybylski omówił mistyczną antropologię Słowackiego opartą na pismach Orygenes, który rozróżnił w człowieku trójczłonową strukturę: egzystencjalne ciało, egzystencjalną duszę i esencjalnego ducha⁷³. Ten zamysł interpretacyjny badacz rozwinął w rozprawie *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*⁷⁴, a podjęła ją i filozoficznie doprecyzowała Bożena Adamkowicz-Iglińska w pracy *Juliusza Słowackiego genezyjska koncepcja człowieka*⁷⁵.

Jan Tomkowski umieścił filozofię genezyjską w kontekście tradycji mistyki europejskiej, wydobywając wątki, które wiążą myśl poety z koncepcjami poprzedników. Słowacki postulował, podobnie jak Valentin Weigel czy Böhme, by rozwój wszystkich nauk wyprowadzić „z ducha Bożego” (xiv, 287) i włączyć je w mistyczną wizję świata. Typowe dla tekstów mistycznych paradoksy i sprzeczności można odkryć we wszystkich niemal systemach naukowych. Swedenborg myślenie zgodne z prawami logiki uważał w ogóle za szkodliwe⁷⁶. Słowacki przeświadczony był o istnieniu wyższej mistycznej logiki, nazywał ją matematyką wiary. Mistycy, także Słowacki, często krytykowali Kościół, którego zakazy wiążą myśl uniemożliwiając zbliżanie się do Tajemnicy. Słowacki dlatego porównał Kościół katolicki do „Anioła czynu” ze spętanymi łańcuchem rękami i nogami. Najważniejszym tematem mistyków jest Bóg. Bóg Ojciec w pismach Słowackiego, zdaniem badacza, przypomina mocnego i gniewnego Boga Starego Testamentu. Dopiero Chrystus i Duch Święty są światłem, przynoszą twórczą miłość,

73 R. PRZYBYLSKI: *Esencja i egzystencja w kosmicznej biografii Słowackiego*. W: *Słowacki mistyczny...*, s. 251–262.

74 R. PRZYBYLSKI: *Rozhukany koń. Esej o myśleniu Juliusza Słowackiego*. Warszawa 1999.

75 B. ADAMKOWICZ-IGLIŃSKA: *Juliusza Słowackiego genezyjska koncepcja człowieka*. Olsztyn 2001.

76 J. TOMKOWSKI: *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*. Warszawa 1984, s. 47.

pozwalają doświadczyć Tróję Świętą w każdym „ja ducha”⁷⁷. Świat widzialny i niewidzialny, które zwykle w tekstach mistyków nie są do końca rozdzielone, w twórczości polskiego poety przenikają się. „W każdym ludzkim działaniu – pisze Tomkowski – kryje się inspiracja duchów”⁷⁸. Także stworzenie świata jest dziełem duchów, a nie Boga. Kreacja w filozofii genezyjskiej stanowi proces nieodwracalny, a cel finalny nie przypomina sytuacji wyjściowej. Zadaniem duchów jest uświęcenie materii, więc nie została ona przez poetę potępiona. Walka z oporem materii, zaznacza badacz, wzmacnia ducha i zbliża do Boga. Konflikty rozwijają siłę twórczą, a postęp wiąże się z cierpieniem. „Wyanielenie” materii prowadzi ostatecznie także do zbawienia wszystkich i wszystkiego.

Słowacki, w odróżnieniu od innych mistyków, tworzy myśl bardziej antropocentryczną i nie potępia ciała. Ciało powinno zostać poddane duchowi i przemienione. Ten sposób potraktowania ciała Tomkowski nazywa wręcz nowością w historii mistyki⁷⁹. Polski poeta łączy zbawienie jednostki ze zbawieniem całej wspólnoty na przykład narodowej, co znów stanowi wyjątek. Od sądów mistyków odbiega Słowacki także w sposobie traktowania natury. Nie jest ona obca duchom, ale jest ich własnym wytworem. Rozwiązanie Słowackiego „łagodzi mistyczne antynomie”, gdyż poeta również naturze zapewnia ocalenie, włączając do celów ostatecznych „ubóstwienie natury”. Nie ma ono jednak związku z panteizmem. Wszystkie te odmienności (uświęcenie materii, ciała, natury), zdaniem Tomkowskiego, świadczą o wspaniałomyślności poety, który „przekracza granice zakresłone przez tradycję mistyki europejskiej”⁸⁰.

Alina Kowalczykowa wskazała liczne sprzeczności w nauce Słowackiego, na przykład podkreślanie roli rozumu w porządko-

77 Ibidem, s. 87.

78 Ibidem, s. 92.

79 Ibidem, s. 150.

80 Ibidem, s. 260.

waniu genezyjskiego objawienia⁸¹. Późna twórczość poety tworzy spójną całość, „mimo że niektóre utwory pozostają w rozsypce”⁸². Omawiając „prawa rozwoju ducha”, uczona stawia nurtujące ją pytanie: „jaki jest sens mozolnej genezyjskiej wędrówki, po co duch z absolutu się wyodrębniał, jeśli celem ewolucji ma być ponowne z nim złączenie?”⁸³. I jak sama zaznacza, odpowiedź może być tylko hipotetyczna. Bóg Słowackiego jest zarazem absolutem i Bogiem osobowym, do którego zwraca się poeta. Jest Stworzycielem, ale duch ma zarazem „zasługę własnego stworzenia” (xiv, 43). A jednak, dodaje Kowalczykowa, wszystkie sprzeczności i niekonsekwencje w wykładzie Słowackiego jakoś się wzajemnie uzupełniają i „tworzą syntezę wiary, wiedzy i poezji”⁸⁴. Na pytanie badaczki inaczej zapewne odpowiedziałby Tomkowski: ewolucja jest procesem nieodwracalnym, a jej cel nie jest powrotem do początku.

Walicki i Sikora, pisząc o filozofach romantycznych, mesjanizmie i Towiańskim, mało uwagi poświęcili Słowackiemu, tym bardziej interesujące wydają się interpretacje myśli poety przedstawione na konferencji 1993 roku, której tematem była wyłącznie mistyczna filozofia Słowackiego. Szczególnie istotny okazał się referat Stanisława Pieroga, który zaliczył myśl poety do spirytualizmu, przy czym byt, wedle autora, ma tu postać ducha o naturze psychicznej, nie jest ideą ani myślą (jak u Hegla). Pieróg rozwinął swoją koncepcję w artykule *Pojęcie Ducha w „filozofii genezyjskiej” Juliusza Słowackiego*⁸⁵. Umieszczając filozofię Słowackiego w kontekście polskiej filozofii romantycznej, wydobył cechę charakterystyczną dla myśli polskiej: Bóg jest osobowością i duch nie jest

81 A. KOWALCZYKOWA: *Słowacki*. Warszawa 1994, s. 356.

82 Ibidem, s. 358.

83 Ibidem, s. 360.

84 Ibidem, s. 355.

85 S. PIERÓG: *Pojęcie Ducha w „filozofii genezyjskiej” Juliusza Słowackiego*. „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 8.

rozumem ani ideą, jak w niemieckim idealizmie. Słowacki, wedle badacza, sakralizuje ducha, wskazuje na jego boskie pochodzenie i proces przekształceń ducha opisuje jako najpierw dekadencję (oddalanie się) od boskiej natury, a następnie ewolucję i postęp w celu powrotu do doskonałości. Łączy więc poeta, w przekonaniu Pieroga, tradycję neoplatońskiej emanacji i chrześcijańskiego kreacjonizmu.

Przyczyną przejścia od procesu emanacji do ewolucji jest upadek ducha. Jako skutek grzechu powstaje materia. Pojęcie grzechu wskazuje na psychiczny charakter ducha, który zaniedbał obowiązek pracy. Z powodu lenistwa nastąpiło przerwanie emanacyjnych przeobrażeń i rozpoczęcie ewolucji. Co jest przyczyną niezwyklej aktywności ducha? – narcystyczne pragnienie „ogłądania” samego siebie. Duch genezyjski, konstatuje Pieróg, jest „kapryśnym pięknoduchem”⁸⁶. Formy widzialne zniekształcają istotę ducha, dlatego je niszczy, by wytworzyć doskonalsze. Opanowany miłością własną duch zarazem kocha swoje wytwory i je nienawidzi. „Taka jest – pisze Pieróg – istotna, »psychologiczna« treść prawa wszechświatowej ewolucji”⁸⁷. Duchy jednostkowe „zaprzężnięte do niewolniczej pracy” istnieją tylko w materialnej formie. Nastąpiła likwidacja transcendencji i zaświatów, istnieje tylko „zaświatowa »komórka«, w której przechowywane są duchy bezcielesne”⁸⁸. Byt, zdaniem filozofa, ma charakter monistyczny. Wolność duchów została ograniczona do samodoskonalenia, nie wolno im się zaleniać. Duch jest jeden, choć objawia się w wielu cielesnych formach, które powinny pracować nad „przeanieleniem” wszelkiej cielesności, indywidualności, a następnie doprowadza do ich „anihilacji”. „Filozofia Słowackiego – zauważa badacz – jest niewątpliwie spirytualistycznym monizmem, który jednak nie jest

86 Ibidem, s. 194.

87 Ibidem, s. 199.

88 Ibidem.

logicznie »zabezpieczony« przed przekształceniem w pluralizm»⁸⁹. Brak tego zabezpieczenia i psychiczny charakter ducha może doprowadzić do powszechnego »zaleniwienia ducha« i kosmicznej katastrofy. »Metafizyczny cel wszechświata został wystawiony na hazard», w przeciwieństwie do konsekwentnego działania praw zapewniających postęp dziejów w filozofii Hegla. Ale dzięki temu, dodaje Pieróg, »genezyjski duch ma mentalność poety, a nie pruskiego żołnierza»⁹⁰.

Ale przecież początkowy etap stwarzania świata nie był »dekadenką emanacją», gdyż upadek nastąpił dopiero na etapie piątej pracy. Wtedy zamiast światła powstał ogień. Światło bowiem jest najdoskonalszą materią (co jest zgodne z myślą cytowanego przez poetę Jana Damasceńskiego). Słowacki pisze, że »światło jest czystą f o r m ą świętości» (xiv, 402; podkreślenie moje – L.N.) i cała ewolucja zmierza do tego celu, do przemiany wszystkich form materii w światło. Duchy, »które wybrały za formę światło», tworzą bez grzechu »na słońcach i gwiazdach» (xiv, 47). Celem więc nie jest »anihilacja materii», lecz jej przemienienie. Zaświaty istnieją i są pełne duchów, aniołów i archaniołów. Jerozolima Słoneczna gromadzi wszystkie świetliste duchy, ale nie w Jedni, lecz w Zjednoczeniu. Celem ostatecznym jest więc nie powrót do początku, ale zjednoczenie na wzór jedności Trójcy Świętej. Toteż miłość nie jest samouwielbieniem, ale miłością w dialogu, we wzajemnym spotkaniu. I proszę się nie obawiać »kosmicznej katastrofy», gdyż lenistwo karane jest przez Boga (»ogień, anioł straszliwy [...] leniwym być nie pozwala» xiv, s. 400).

Po stronie monistycznej i emanacjonistycznej interpretacji filozofii genezyjskiej stanowczo opowiedział się Jarosław Ławski⁹¹.

89 Ibidem, s. 207.

90 Ibidem, s. 208.

91 Zob. J. ŁAWSKI: *Neoplatoniska struktura genezyjskiej wyobraźni: wizja i narracja*. W: IDEM: *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*. Białystok 2005, s. 395–431.

Brawurowo przedstawił neoplatonickie wątki, zaznaczając jednak, że Słowacki nie stworzył systemu, a neoplatonizm poety ma charakter głównie poetyckiej „deskrypcji” i „rozpisywania źródłowego doświadczenia mistycznego”⁹². Z neoplatonickiej Pełni emanuje Duch, z którego wyłaniają się hipostazy układające się hierarchicznie aż do najniższej formy, czyli materii, by potem, ewolucyjnie podnosząc się, powrócić do Pełni. „Ja” genezyjskie wyemanowane z Boga, przybrawszy zrazu niedoskonałe formy cielesności, kontynuuje swoją „odyseję”, przepracowując je w „wyanielone” spirytualne formy i wraca w Boskość. Ale to „ja” ulega totalnej metamorfozie wobec tego, co było wcześniej znane, jest „trans-egzystencjalne” i „transhistoryczne”⁹³. „Neoplatonicka rewolucja” przekracza więc wszelkie „opozycje, dualistyczne klisze”, opisując „nieuchwytny, dziejący się byt”⁹⁴.

W rozdziale *Credo mistyka. Funkcje Słowa w twórczości genezyjskiej* Ławski analizuje konteksty teologiczne filozofii Słowackiego zawarte w trzech wersjach wyznania wiary. Badacz wyraźnie podkreśla odmiennność od obowiązującego *credo*. Bóg Ojciec nie stworzył świata, ale „zrodził” podmioty duchowe, które dziedziczą Jego Boskość i wszechmoc. Świat widzialny tworzą duchy pozostające w związku z Bogiem. Chrystus – Logos jest przewodnikiem wiodącym do Boga, ale każdy duch wyemanowany z Logosu jest Synem Bożym. Ławski zwraca uwagę na brak podkreślania cierpienia i śmierci Chrystusa, a eksponowanie wniebowstąpienia. Królestwo Boże badacz interpretuje jako powrót do Bożej Pełni, co prowadzi do unieważnienia przeciwieństwa ducha i materii. Najbardziej rozbudował Słowacki w swoim *Credo* pneumatologię, podkreślił równość Ducha Świętego z pozostałymi osobami Trójcy Świętej, opracował własną wersję *Filioque*, a przede wszystkim

92 Ibidem, s. 424.

93 Ibidem, s. 428.

94 Ibidem, s. 430.

wydobył rolę Ducha Świętego we wcieleniu i twórczości duchów. W przekonaniu badacza, w akcie wiary w święty Kościół powszechny Słowacki zmienił znaczenie tradycyjnych słów, myśląc o swoim własnym Kościele mistycznym.

Ale czy naprawdę mamy tu do czynienia z „odyseją”? Czy nie jest to raczej droga, pielgrzymka jak wędrówka Abrahama do Ziemi Obiecanej? Czy Jerozolima Słoneczna nie jest Jerozolimą właśnie, a nie Itaką? Czy Jerozolima – Święte Miasto jest tą samą Pełnią czy raczej obcowaniem z Bogiem duchów bez utraty swej tożsamości? Czy symbol Miasta nie jest Wielością zjednoczoną, a nie Jednością unicestwiającą wszystkie formy, co czyniłoby Twórczość działaniem absurdalnym?

Z perspektywy egzystencjalnej z kolei opisuje twórczość genezyjską Słowackiego Leszek Zwierzyński. Dlatego dostrzega w niej przede wszystkim ból istnienia, cierpienie i wszystko, co zawarte zostało w chrześcijańskiej symbolice krzyża. Zwierzyński widzi przepaść między „teoretycznym wizerunkiem systemu filozoficznego a konkretnym kształtem świata w poezji”, która „kreuje mocną, pasyjną wizję świata”⁹⁵. Ujawnia nawet tragizm największy, czyli tragizm Boga. „Ciemny biegun Bytu” wyraża się właśnie w destrukcji obrazów krzyża i w całej fenomenologii śmierci jako bolesnego przejścia. Badacz uważa wręcz, że to właśnie krzyż stał się w twórczości Słowackiego po roku 1842 symbolem centralnym, wyrażającym istotę rzeczywistości. Obraz świata jawi się jako ikona cierpiącego Chrystusa⁹⁶. Zwierzyński widzi nawet męczeństwo i pasyjność jako „najcenniejszą zawartość Jerozolimy”⁹⁷. Badacz

95 L. ZWIERZYŃSKI: *Egzystencja i eschatologia. Genezyjska wyobraźnia Słowackiego*. Katowice 2008, s. 13.

96 Ibidem, s. 201. Trzeba zaznaczyć, że zgodnie z teologią ikony nie przedstawia się cierpienia ciała, ale już ciało chwalebne, przemienione. Jednak we współczesnej Grecji, wbrew tradycji, wykonuje się ikony wyobrażające cierpienie Boga.

97 Ibidem, s. 304.

przedstawia także antropologię genezyjską na licznych przykładach twórczości poety, wydobywając zmienność ontologiczną, wielowarstwowość i konstelacyjność „ja” ziemskiego, rozszerzanie, przekraczanie raczej niż pozytywne ukazywanie „jego bytowości”. Jedy-
nym wyrazem tak pojętego „ja” okazują się „archim Ukrzyżowania” i „ja” Chrystusowe, stanowiąc podstawę przemiany⁹⁸. Przypomnę, że Ławski optymistyczny wymiar filozofii genezyjskiej widzi właśnie w braku motywów śmierci i cierpienia Chrystusa.

Fascynujące są tak bardzo odmienne ujęcia twórczości genezyjskiej w zależności od przyjętej perspektywy. Różnorodność potencjalnych odczytań i rozumienia tej twórczości świadczy o niezmierzonym bogactwie znaczeń, o niesłychanej potencji myśli nieustannie inspirującej i ciągle niepojętej. Monizm czy pluralizm, emanacja czy kreacja, euforyczna radość czy ból istnienia, optymizm czy pesymizm i dziesiątki innych zaskakujących kwestii otwiera ta poezja romantycznego Mistrza Słowa. „Bogactwo myśli – pisał Słowacki w liście do matki – jest państwem w aniołów krainie”⁹⁹.

98 Ibidem, s. 168–169.

99 List do matki z lutego 1845 roku. W: J. SŁOWACKI: *Dzieła wybrane*. Red. J. KRZYŻANOWSKI. T. 6: *Listy do matki*. Oprac. Z. KRZYŻANOWSKA. Wrocław 1979, s. 391.

Indeks nazw osobowych

A

Abraham 41, 161
Abramowicz Zofia 226
Adamkowicz-Iglińska Bożena 35,
230
d'Agoult Marie 102
Aleksander I, car 29
Anzelm, św. 160
Archer Margaret S. 84, 230
Arendt Hannah 220, 221, 230
Arystoteles 8, 127
Atanazy, bp 160
Augustyn, św. 75, 160, 163–165,
168, 169, 230
Awierincew Sergiusz 188, 230

B

Bachórz Józef 94, 230
Bachtin Michaił 65, 87, 88, 90, 99,
166, 167, 207, 230
Ballanche Pierre-Simon 22, 29, 195
Balthasar Hans Urs von 168
Baran Bogdan 222

Baranowski Bolesław 54, 232
Bartl Carmen 8, 62, 238
Bazyli, św. 181
Bazyliides 28
Bąk Magdalena 44, 94, 96, 231
Beauvois Daniel 216, 231
Bełza Witold 228
Bergson Henri 12, 13, 19
Berent Wacław 122, 236
Białostocki Jan 210, 212, 231
Bielik-Robson Agata 67, 107, 112,
231
Biennenstock Maks 114
Bieńczyk Marek 92, 231
Blake William 222
Bloom Harold 7, 107, 112, 118, 231
Bobko Aleksander 148, 168, 240
Böhme Jakob 22, 25, 26, 29, 35
Boleski Andrzej 192, 193
Bonawentura, św. 168
Bonnet Karol 26, 28, 30
Borowy Wacław 97, 231
Bruno Giordano 22, 23

- Brzozowski Jacek 94, 191, 192, 227, 231
 Brzozowski Stanisław 231
 Buczyńska-Garewicz Hanna 221, 230
 Burke Edmund 176, 231
 Burnouf Eugène 31
 Bychowski Gustaw 197, 231
- C*
 Calderon de la Barca Pedro 98
 Cantalamessa Raniero 173, 231
 Carlyle Thomas 101
 Cembrowicz Paweł, ks. 231
 Cervantes Miguel de 222
 Chateaubriand François-René de 47
 Ciemnoczołowski Artur 55, 238
 Cieszkowski August 29
 Cieśla-Korytowska Maria 20, 148, 155, 156, 196, 197, 201, 231, 237
 Crosby John F. 63, 231
 Cyryl Aleksandryjski 181
 Czajkowska Agnieszka 120, 234
 Czartoryski Adam 157, 170
 Czermińska Małgorzata 75, 78, 79, 231, 239
- D*
 Danek Danuta 45, 232
 Dante Alighieri 13, 98
 Darwin Karol 26, 30
 Dąbrowski Roman 91, 232
 Defoe Daniel 222
 Derrida Jacques 7, 8, 211, 232
 Dębska-Kossakowska Aleksandra 225
- Dionizjusz z Furny 182, 232
 Dmochowski Franciszek Ksawery 98
 Doroszewski Witold 222, 239
 Dostojewski Fiodor 87, 88, 91, 145, 167, 231
 Drewnowski Tadeusz 101, 232
 Drwiegga Marek 212, 238
 Drzewiecki Konrad 136, 236
 Dudevant Aurore zob. Sand George
 Dupré Louis 159, 161, 164, 232
 Dzielska Maria 85, 179, 238, 239
 Dziuban Agata 84, 230
- E*
 Eliade Mircea 54, 179, 232
 Eliasz 182, 183, 184
 Eliot Thomas Stearns 71
 Emerson Ralph Waldo 101–119, 232, 233, 239
 Eustachiewicz Lesław 197
 Evdokimov Paul 68, 181–183, 185, 232
- F*
 Falk Maryla 31–33, 54, 232
 Fichte Gottlieb Johann 21, 44, 51, 52, 58, 65, 66, 68, 87, 115, 232
 Filipczuk Michał 108, 232, 233
 Filon Aleksandryjski 24, 25, 30, 85
 Floreński Paweł 165, 185, 232
 Floryan Władysław 14, 15, 94, 227–230, 232
 Floryńska Halina 9–19, 33, 34, 121, 232

Foucault Michel 78, 124, 233
Franciszek, św. 216
Fry Northop 167, 233
Frycz Stefan 135, 236
Fulińska Agnieszka 167, 233

G

Gacowa Halina 229
Gierulanka Danuta 233
Gigilewicz Edward 195, 232
Gniazdowski Andrzej 122, 123, 233
Gogacz Mieczysław 83
Goszczyński Seweryn 54, 194
Graff Piotr 176, 231
Grajewski Wincenty 70, 235
Grimm Herman 101
Gromczyński Wiesław 101, 111, 112, 233
Gruszczyński Marcin 46, 231, 240
Grzegorz z Nazjanu 165, 166, 179
Grzegorz z Nyssy 183
Guardini Romano 64, 233
Gumkowski Marek 47, 92, 231, 233
Gusdorf Georges 78
Gutowski Piotr 108, 111, 118, 232, 233

H

Hahn Wiktor 227–230
Hahn-Tarchalski Kazimierz 229
Hardenberg Friedrich von zob. Novalis
Hartman Geoffrey 7
Hartman Jan 7, 115, 233
Hegel Georg Wilhelm 37, 39, 43, 167, 169, 221

Heidegger Martin 7, 122–124, 127–131, 220–222, 233
Heraklit z Efezu 22
Herbert George 111
Herder Johann Gottfried 26
Herer Michał 78, 233
Hoffman-Piotrowska Ewa 205, 233
Hölderlin Friedrich 7, 8
Homer 98, 104, 157
Husserl Edmund 43, 114–116, 233

I

Ingarden Roman 114, 115

J

James William 74
Jan, św. 25, 30, 195
Jan z Damaszku, św. 39, 117, 233
Jan od Krzyża, św. 195
Jan Paweł II (właśc. Karol Wojtyła), papież 77, 78, 174
Janik 15
Janion Maria 34, 47, 68, 74, 92, 94, 195, 233, 234, 237, 238, 240
Janoszk Maria 225
Jaspers Karl 145, 146, 234
Jarnuszkiewicz Antoni 45, 66, 149, 234

Jellenta Cezary 12
Jochemczyk Mariusz 196, 236
Juszczak Wiesław 31, 54, 232

K

Kalinkowski Stanisław 83, 236
Kalinowska Maria 46, 47, 49, 225, 230, 234, 235, 237, 240, 241

- Kander Katarzyna 205, 234
 Kania Ireneusz 31, 54, 182, 232
 Kant Immanuel 43, 53, 111, 115, 159, 221
 Karamzin Nikołaj M. 171, 172
 Kartezjusz 43, 47, 48, 114, 173
 Kasperski Edward 120, 234
 Katarzyna Sieneńska, św. 195
 Kiślak Elżbieta 47, 92, 231, 233
 Kleiner Juliusz 14, 28–31, 50, 67, 84, 95, 97–99, 115, 116, 152, 192, 196, 209, 227–230, 234
 Kloc-Konkołowicz Jakub 65, 239
 Kochanowski Andrzej 69
 Kokoszka Magdalena 196, 236
 Kolbuszewski Jacek 94, 228–230
 Korotkich Krzysztof 94, 95, 226, 234
 Korzeniewicz Maria 68, 234
 Kotlarczyk Mieczysław 77
 Kotliński Andrzej 196, 209, 234
 Kott Jan 219
 Kowalczykowa Alina 8, 37, 60, 117, 118, 195, 198, 208, 216, 234, 237, 240
 Kowalska Małgorzata 89, 167, 239
 Kowalski Grzegorz 210, 226
 Kozak Magdalena 148, 240
 Koziołek Ryszard 7, 234
 Krasiński Zygmunt 19, 29, 44, 67, 86, 92, 115, 128, 169, 220, 221, 234
 Kridl Manfred 229
 Krokiewicz Adam 81, 82, 234, 237
 Krzemieniowa Krystyna 9, 237
 Krzyżanowska Zofia 42, 44, 125, 178, 193
 Krzyżanowski Julian 19, 42, 44, 68, 106, 125, 126, 129, 131, 177, 178, 188, 189, 193, 194, 196–198, 227, 236
 Künzli Rudolf E. 125
 Kuziak Michał 48, 50, 235
 Kuźniar Jan 229
- L*
 Lacan Jacques 66
 Lamarck Jean-Baptiste de 26, 30
 Leibniz Gottfried Wilhelm 14, 26, 29, 173
 Lejeune Philippe 70–73, 235
 Leszczyński Marcin 225, 235, 237, 240, 241
 Lévinas Emmanuel 64, 67, 89, 90, 148, 150, 167, 235, 239
 Lewandowska Sabina 232
 Lipszyc Adam 211, 235
 Lisiecka Sława 7, 233
 Lubicz Piotr 171, 235
 Luter Marcin 103
 Lutosławski Wincenty 13–15, 18, 19, 235
- Ł*
 Ławski Jarosław 39–41, 42, 46, 47, 62, 80–84, 100, 172, 173, 195, 226, 235
 Łoski Włodzimierz 161, 162, 165, 166, 170, 172, 235
 Łubieniewska Ewa 195, 235
 Łukasiewicz Małgorzata 238
 Łysiak Wojciech 226

M

Maciejewski Jarosław 229
Maciejewski Marian 74, 208, 235
Maeterlinck Maurice 101
Maistre Joseph de 22
Majakowski Włodzimierz 166
Majczyna Beata 63, 231
Makowski Stanisław 34, 93–95, 235
Malczewski Antoni 91, 235
Małecki Antoni 9, 10, 235
Man Paul de 7, 73, 77, 235
Marcel Gabriel 171, 235
Margański Janusz 74, 238
Markowski Michał Paweł 8, 62, 236, 238
Marks Karol 222
Matuszewski Ignacy 9–11, 15, 16–18, 236
Meyendorff John 117, 159, 161, 166, 171, 172, 236
Michałowska Danuta 77, 78
Miciński Tadeusz 12, 13, 17, 18, 132
Mickiewicz Adam 8, 25, 44, 63, 93–98, 101, 102, 106, 115, 194, 201, 215, 236, 239
Mieszko I, król Polski 152, 203
Migasiński Jacek 89, 239
Miller Hillis 7
Mizera Janusz 7, 220, 233
Mochnecki Maurycy 73, 167, 170, 236
Modzelewska Natalia 88, 167, 230
Mojżesz 192, 211
Moskwa Jacek 78, 236
Myszor Wincenty 83, 84, 236
Mytych-Forajter Beata 196, 236

N

Napoleon Bonaparte 21, 95, 97
Nawarecka (Świrad) Lucyna 69, 92, 127, 182, 196, 236, 240
Nemejusz z Emezy 23
Nietzsche Fryderyk 11, 15–19, 27, 119, 120–156, 234, 236
Norwid Ludwik 97, 229
Novalis (właśc. Friedrich von Hardenberg) 9, 21, 22, 29, 44, 122, 195, 236, 237
Nowak Andrzej J. 115, 233
Nowakowska Dagmara 54, 237
Nycz Ryszard 73, 235

O

O'Donnel John J. 159, 174, 237
Odyniec Antoni Edward 70, 227
Olech Adam 115, 237
Opacki Ireneusz 69, 92, 125, 126, 195, 237, 240
Orygenes 23, 24, 28–30, 35, 82–86, 99, 236
Orzeszyna Jan 195
Osterwa Juliusz 78
Owidiusz 96

P

Paprocka-Podlasiak Bogna 230
Paprocki Henryk 165, 235
Pascal Blaise 213
Paszek Paweł 225
Paweł, św. 74–76, 148, 151, 195
Pawlikowski Jan Gwalbert 15, 19–27, 195, 237
Pecold Kazimierz 55, 229, 238

- Pelc Jerzy 19, 129, 177
 Perthes Jacques de 30
 Peterson Erik 174
 Piechota Marek 114, 115, 225, 237
 Piecuch Czesława 146
 Pieróg Stanisław 37–39, 237
 Pigoń Stanisław 78
 Pilch Urszula M. 12, 13, 71, 237
 Piwińska Marta 72, 73, 195, 197, 208, 237
 Platon 13, 22–26, 91, 106, 122, 140
 Plotyn 81, 86, 234, 237
 Podgórzec Zbigniew 165, 185, 232
 Poklewska Krystyna 68, 237
 Pope Aleksander 98
 Powąska Ewa 98, 237
 Prokopiuk Jerzy 44, 117, 159, 236
 Przybylski Ryszard 35, 68, 91, 195, 235, 237, 238
 Przybysławski Artur 125
 Przybyszewski Stanisław 12, 13, 238
 Przychodniak Zbigniew 191, 192, 227
 Pseudo-Dionizy Areopagita 85, 179, 238, 239
 Pyczek Wacław 238
- R*
- Radhakrishnan Sarvepalli 53, 238
 Rahner Karl 159
 Ratzinger Joseph 174
 Régnon Théodore de 166
 Reicher-Thonowa Gizela 47
 Ricœur Paul 74, 212–215, 238
 Ritz German 210, 238
 Roland Pauline 102, 154
 Romaniuk Kazimierz, bp 155, 239
 Rougemont Denis de 197, 238
 Ruciński Tomasz 54, 232
 Ruysbroeck Jan van 164
 Ryba Janusz 225
 Rymkiewicz Jarosław Marek 55, 88, 102, 208, 216, 238
 Ryszard ze św. Wiktora 168
- S*
- Saganiak Magdalena 238
 Saint-Martin Louis-Claude de 29, 30
 Sand George (właśc. Aurore Du-devant) 154
 Sandler Samuel 10, 236
 Schelling Friedrich Wilhelm 21, 29, 43
 Schlegel Fryderyk 8, 43, 57, 61, 62, 238
 Schmidt Isaac J. 31
 Scholem Gershom 85, 239
 Schopenhauer Arthur 11, 19, 120
 Schwaldopler Johann (pseud. K.L. Szaller) 70, 239
 Sczaniecka Maria 161, 235
 Shakespeare William zob. Szekspir William
 Shelley Percy 8
 Siemek Marek J. 65, 239
 Siemieński Lucjan 54
 Sikora Adam 34, 37, 239
 Skalińska Ewangelina 205, 234
 Skąła Agata 225
 Skarga Barbara 89, 239
 Skrzypczak Piotr 211, 239
 Skwara Marta 101, 102, 239

- Słowacki Euzebiusz 70, 239
 Smorąg-Różycka Małgorzata 181, 232
 Snopiek Jerzy 91, 240
 Sokrates 99, 104, 140, 177
 Sosnowski Leszek 115, 233
 Spinoza Baruch 29
 Staël-Holstein Anne Louise Germanie de 154
 Staff Leopold 122, 132, 136, 236
 Starobinsky Jean 75, 239
 Stattler Wojciech 177
 Stefanowska Zofia 93, 94, 239
 Steiner George 221, 222, 239
 Stępień Tomasz 85, 179, 238, 239
 Stokowska Maria 165, 230
 Stróżewski Władysław 179, 239
 Strzyżewski Mirosław 86, 239
 Sudolski Zbigniew 220, 234
 Swedenborg Emanuel 24, 35
 Szaller K.L. zob. Schwaldopler Johann
 Szargot Maciej 94, 96, 239
 Szczeglacka-Pawłowska Ewa 205, 234
 Szekspir William (właśc. William Shakespeare) 98, 222, 229
 Szestow Lew 150–152, 239
 Szturc Włodzimierz 51, 52, 57–60, 239
 Szymik Jerzy 222, 240
 Szymusiak Jan Maria 165, 230
- Ś
- Świrad Lucyna zob. Nawarecka Lucyna
- T*
- Tachard Guy 32
 Taranek Olga 50, 240
 Tarnowska Maria 8, 159, 232, 240
 Tatarkiewicz Władysław 179, 180, 240
 Tatarówna Stefania 15, 16, 240
 Tasso Torquato 69
 Taylor Charles 46, 67, 68, 231, 240
 Teichmüller Gustav 14
 Tertulian 151
 Tischner Józef, ks. 45, 64, 116, 148, 165, 167–169, 230, 240
 Tomasz, św. 160
 Tomkowski Jan 35, 36, 195, 240
 Towiański Andrzej 14, 20, 24, 27, 37, 55, 67, 127, 190, 191
 Trembecki Stanisław 91, 92, 240
 Tretiak Józef 97, 102, 232
 Treugutt Stefan 50, 55, 60, 63, 240
 Troszyński Marek 231
 Trybuś Krzysztof 96, 240
 Tuczyński Jan 54, 240
 Turowicz Maria 64, 233
- U*
- Ujejski Józef 228
 Ulicka Dorota 65, 188, 230
- W*
- Walicki Andrzej 34, 37, 239
 Weigel Valentin 35
 Wergiliusz 69
 Wilczek Piotr 159
 Wiszniowska Monika 225

- Witkowska Alina 55, 65, 94, 95, 99, 240
 Wittgenstein Ludwig 222
 Wodziński Cezary 122, 123, 150, 233
 Wojkowski Bronisław 117, 233
 Wojtyła Karol zob. Jan Paweł II
 Wolicka Elżbieta 68, 232
 Wordsworth William 8, 240
 Wrzeszcz Zofia 53, 238
 Wyka Kazimierz 12
 Wyrzykowski Stanisław 132, 236
- V
- Valentinus 22
- Z
- Zabierowski Stefan 216, 241
 Zakrzewski Bogdan 55, 238
- Zan Tomasz 44
 Zdziechowski Marian 18
 Zgorzelski Czesław 192, 241
 Zieleńczyk Adam 51, 232
 Zieliński Jan 43, 241
 Ziomba Kwiryna 49, 50, 66, 241
 Ziołowicz Agnieszka 68, 241
 Zwierzyński Leszek 41, 50, 68, 195, 216, 225, 241
 Zychowicz Juliusz 85, 239
- Ż
- Żmigrodzka Maria 34, 47, 68, 88, 94, 195, 208, 233, 234, 237, 238, 240
 Żuławski Juliusz 15
 Żurowska Maria 181, 197, 232, 238
 Żyłko Bogusław 166, 207, 231
 Żywiołek Artur 120

Lucyna Nawarecka

Myśl i Duch

Filozoficzne i teologiczne konteksty
twórczości Juliusza Słowackiego

Streszczenie

Autorka we wstępie przedstawia znaczenie myśli (nie tylko „czucia”) w literaturze romantycznej, a następnie omawia wybrane zagadnienia filozofii genezyjskiej dyskutowane w dotychczasowych badaniach nad twórczością Słowackiego. Rozdział pierwszy porusza problematykę podmiotu obecnej w twórczości poety, a zwłaszcza przemianę „ja” pisanego małą literą w „Ja”. Rozdział drugi dotyczy genezyjskiej koncepcji powstania świata obecnej w badaniach w postaci opozycji między emanacją a kreacją. W rozdziale poświęconym pewnym podobieństwom między filozofią Ralphe Waldo Emersona a filozofią genezyjską autorka próbuje określić stosunek Słowackiego do stworzonego świata (idealizm czy realizm?). Rozdział kolejny włącza się w istniejącą już w Młodej Polsce dyskusję na temat ideowych podobieństw między myślą Słowackiego a myślą Fryderyka Nietzschego. Pokazuje, że to, co podobne u obu autorów, ma zarazem przeciwstawne znaczenie. W rozdziale o idei Trójcy Świętej autorka dowodzi, że Słowackiemu bliżej w tej sprawie do teologii chrześcijaństwa wschodniego niż zachodniego. W rozdziale następnym przedstawiona została, bliska poecie w okresie mistycznym, idea piękna pojętego jako przebóstwienie. Autorka odwołuje się przy tym do koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity traktującego Piękno jako jedno z imion Boga. Oznacza to, że człowiek przebóstwiony uczestniczy w Bożym Pięknie. W rozdziale o miłości mistycznej autorka stara się pokazać istotną rolę, jaką odgrywa miłość w filozofii genezyjskiej. Ostatni rozdział zawiera tezę, że relacje międzyreligijne w dramatach

mistycznych przybierają charakter dialogu nawet pomimo wzajemnej niechęci lub walki między wyznawcami religii. Podsumowując rozprawę, autorka odwołuje się do słynnej tezy Martina Heideggera: „poezja wzywa do myślenia”.

Lucyna Nawarecka

Thought and Spirit

Philosophical and Theological Contexts
of Juliusz Słowacki's Oeuvre

Summary

In her book's introduction, the author presents the weightiness of thought (rather than just "feeling") in the Romantic literature, to subsequently discuss selected notions of genesian philosophy hitherto appearing in academic studies on Słowacki's works. Chapter One touches upon the problematics of human subject present in the poet's works, in particular the transformation thereof from lowercase "me" into "Me". Chapter Two pertains to the genesian concept of the world's origin that appears in the studies as the opposition between emanation and creation. In the chapter devoted to similarities existing between Ralph Waldo Emerson's philosophy and genesian philosophy, the author attempts to estimate Słowacki's attitude to creation of the world (whether it was more on the idealistic or realistic side). The chapter that follows is where the author makes her contribution into the discussion relating to the ideological kinship between Słowacki's and Friedrich Nietzsche's thoughts, a debate already ignited by the Young Poland movement. She shows that the ostensible similarities are – at the same time – in polar opposition to one another. In the chapter on the idea of the Holy Trinity, the author argues that Słowacki was in fact closer on that matter to the Eastern rather than Western Christian theology. The chapter that follows discusses, inspirational for the poet during his mystical period, the idea of beauty understood as divinisation, whereat the author refers to the concept of Pseudo-Dionysius the Areopagite who considered Beauty to be one of God's names. What follows from it is that a human

being who underwent the divinisation partakes in God's Beauty. In the chapter on mystical love the author attempts to show the significant role played by love in genesian philosophy. The concluding chapter contains a thesis that inter-religious relations in Słowacki's mystical dramatic plays eventually assume a form of dialogue despite hostility or even fight between the followers of particular creeds. Summing up her treatise, the author refers to the famous thesis by Martin Heidegger, according to whom "poetry calls for thinking."

Redaktor: Anna U. Pilśniak

Projekt okładki: Tomasz Kipka

Redakcja techniczna i łamanie: Anna U. Pilśniak

Korekta: Lidia Szumigala

Redaktor inicjujący: Szymon Hantkiewicz

W projekcie okładki wykorzystano obraz
Lucjana Kowalewskiego *Udobruchanie*, 1994

Źródło ilustracji zamieszczonej na wklejce: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Angelsatmamre-trinity-rublev-1410.jpg?uselang=pl>

Nota copyrightowa obowiązująca do 31.12.2021:
Copyright © 2020 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysyamy otwartej nauce. Od 1.01.2022 publikacja
dostępna na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach
4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

ISBN 978-83-226-3981-8 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-226-3982-5 (wersja elektroniczna)

 <https://orcid.org/0000-0002-4366-753x>

Nawarecka, Lucyna

Myśl i Duch : filozoficzne i teologiczne konteksty
twórczości Juliusza Słowackiego / Lucyna Nawarecka. –
Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020
<https://doi.org/10.31261/PN.3996>

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Wydanie 1. Ark. druk. 16,0 + 1 wkl. Ark. wyd. 12,5. Papier offset. kl. III 90 g

PN 3996. Cena 24,90 zł (w tym VAT)

Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski, ul. Księcia Witolda 7–9, 71-063 Szczecin



Praca napisana przez wybitną znawczynię twórczości mistycznej Juliusza Słowackiego, twórczości bardzo trudnej, a jednocześnie zajmującej wyjątkowe miejsce w kulturze polskiej, dotyczy aspektów filozoficznych i teologicznych późnych dzieł poety. Lucyna Nawarecka sytuuje myśl Słowackiego na mapie filozoficznej i teologicznej kultury europejskiej; pokazuje, jak idee i koncepcje filozoficzne autora *Króla-Ducha* wpisują się w najważniejsze tendencje epoki jemu współczesnej, a także w długie trwanie myśli europejskiej (i dodajmy – wschodniej, indyjskiej). Analizy te ujawniają współbrzmienie Słowackiego z filozoficzną tradycją, a także jego osobne w niej miejsce. Autorka podejmuje kwestie nowe czy dotąd bardzo rzadko przez badaczy poruszane, jak na przykład relacje

między koncepcjami poety a dziełami Emersona czy Dostojewskiego. Rozwija także i pogłębia zagadnienia, które pojawiły się w literaturze przedmiotu, ale nigdy nie były wystarczająco zbadane, na przykład podobieństwa między myślą Słowackiego a filozofią Nietzschego. Do fascynujących tropów podejmowanych przez Autorkę (a obecnych już w jej wcześniejszych badaniach) należy dalsze odślanianie inspiracji wschodniochrześcijańską teologią w twórczości mistycznej poety. Analizy te prowadzą do odkrywczych ustaleń dotyczących dialogu międzyreligijnego (judaizmu, katolicyzmu i prawosławia) w mistycznej twórczości poety.

Z recenzji

prof. dr hab. Marii Kalinowskiej

LUCYNA NAWARECKA — adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa w Uniwersytecie Śląskim. Autorka książki *Mistyczny sens mitu w „Królu-Duchu” Juliusza Słowackiego*. Interesuje się literaturą romantyczną, mistyką, filozofią.

Cena 24,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-3982-5



9

Więcej o książce

